

Aktuelles und Kommentare

Diskussionsbeiträge der Tagung „Blickwechsel: Frauen- und Geschlechtergeschichte: Bilanzen und Perspektiven“

**Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des
60. Geburtstages von Heide Wunder,
24.–26. September 1999 in Stuttgart-Hohenheim**

Kulturkult und die Rekonstruktion von Handlungsrepertoires¹

Gadi Algazi

Die ‚Kultur‘ hat (wieder) Konjunktur – nicht nur in der Wissenschaft. Auch Politiker sprechen zurzeit bei jeder Gelegenheit von ‚Kulturen‘. Vor nur wenigen Jahren wurde der ‚Kampf der Kulturen‘ prophezeit, nun werden auch real existierende Kriege kulturalistisch stilisiert und ethnisiert. Seit längerem hat der *cultural turn* auch die Geschichtswissenschaften ergriffen, die sich nun als neue Kulturwissenschaften verstehen wollen. Anders als viele Zweige der Geschichtswissenschaft, braucht die Geschlechtergeschichte nicht erst jetzt zu entdecken, dass ihre Forschungsgegenstände Konstrukte sind, lag ihr doch von Anfang an das Verständnis von Geschlecht als Konstrukt zu Grunde. Doch um was für ein Konstrukt handelt es sich genau? Was impliziert etwa die Behauptung, Geschlecht sei ein *kulturelles* Konstrukt, für die Forschung? Welche Vorstellung von ‚Kultur‘ wird damit transportiert – und welche Folgen

1 Der Beitrag ist eine überarbeitete Fassung eines Vortrags auf der Tagung „Blickwechsel: Frauen- und Geschlechtergeschichte: Bilanzen und Perspektiven“ in der gemeinsam mit Claudia Ulbrich vorbereiteten Sektion zu Forschungsperspektiven. Den Gesprächen mit Martin Gierl, Dora Heller, Christine Hofmann, Michaela Hohkamp und Claudia Ulbrich sowie den Diskussionsbeiträgen der Teilnehmer/innen verdanke ich wichtige Hinweise und Anregungen.

haben solche oft unausgesprochenen Vorverständnisse für die Forschungspraxis?

Die gegenwärtige Diskussion um ‚Kultur‘ lässt oft vergessen, dass nicht alles dabei neu ist, was sich als neu ausgibt. Wichtige Versuche in der Vergangenheit, sich mit ähnlichen Forschungsproblemen unter anderen Etiketten auseinanderzusetzen, fallen leicht der Vergessenheit anheim.² Dies geschieht vor allem dann, wenn es darum geht, in unübersichtlich gewordenen Wissenschaftsmärkten die eigenen Produkte mit den neuesten Markennamen zu versehen. Dabei können ältere Ansätze und Denkgewohnheiten auch unbemerkt übernommen werden. Akademische Traditionen und Praktiken haben ein zähes und oft nur teilweise sichtbares Leben.

Der ‚enge‘, wertende Kulturbegriff etwa, der auf ‚Monumente‘ abzielt und ihnen einen tiefen ‚Sinn‘ zu entlocken verspricht, ist keineswegs ausgestorben. Vielmehr ist er mit dem wiederbelebten Interesse für ‚Kultur‘ in einem neuen, modischen Gewand auferstanden. Der enge Kulturbegriff hat zumindest den Vorteil, dass er einigermaßen klar und abgrenzbar ist. Seiner normativen Konnotationen entkleidet, dient er in manchen Varianten der Kultursoziologie als ungefähre Umschreibung für die ‚legitime Kultur‘ – für diejenigen anerkannten Objekte und Dispositionen, deren Besitz soziale Distinktion verschaffen kann. Auf der anderen Seite bleibt der alternative, ‚umfassende‘ Kulturbegriff oft unbestimmt und uferlos. Er deutet in der Regel weder ein klares Forschungsprogramm noch eine gemeinsame Fragestellung an. Man schwankt deshalb zwischen dem traditionellen Kult der Kultur und dem Rückgriff auf ‚Kultur‘ als undifferenziertem Sammelsurium, das alles und nichts erklären kann. Dies erleichtert die unmerkliche Übernahme von Vorannahmen und Herangehensweisen, die dem ‚engeren‘ Kulturbegriff entstammen, und nun auf die ‚Kultur‘ im weitesten Sinne übertragen werden. Was oft wie ein neuer Ansatz erscheint, kann unter diesen Umständen Reste unhinterfragter gelehrter Traditionen weiter transportieren. Damit meine ich vor allem die Vorstellung von ‚Kultur‘ als einem homogenen Ganzen, das als ausreichende Erklärung für das Handeln historischer Akteure verwendet wird; die Reduktion von ‚Kultur‘ auf Texte, ‚Symbole‘ oder ‚Bedeutungsgewebe‘; schließlich die damit einhergehende Tendenz, ihre Aneignung auf Interpretation zu beschränken und Praxis als interpretierbaren ‚Text‘ zu begreifen. Damit verwandelt sich die Interpretation von einem unerlässlichen Moment im gesamten Forschungsprozess zum Paradigma der Forschung schlechthin, die sich infolgedessen in miteinander konkurrierenden ‚Lektüren‘ vergangener ‚Texte‘ zu erschöpfen scheint.

Bei dem Versuch, die Implikationen dieser geläufigen Annahmen zu verdeutlichen, werde ich mich insbesondere auf den Ansatz von Clifford Geertz beziehen: zum einen wegen seines unbestreitbaren Einflusses,

2 Zum systematischen Vergessen in einem System, das sich bestens zu dokumentieren weiß, nämlich die moderne Wissenschaft, vgl. die klassischen Studien von Robert Merton, *Resistance to the Systematic Study of Multiple Discoveries in Science*, in: *Archives Européennes de Sociologie*, 4 (1963), 237–282; ders., *Priorities in Scientific Discovery: A Chapter in the Sociology of Science*, in: *American Sociological Review*, 22 (1957), 635–663.

zum anderen, um im Gewimmel der Meinungen und Definitionen von ‚Kultur‘ meine Aussagen auf eine einflussreiche und relativ klar umrissene Position beziehen zu können.³ Geertz definiert Kultur bekanntlich als „Ensemble von Texten“ und schlägt vor, Handlungen als Texte mit tiefer Bedeutung zu lesen.⁴ Aber auch wer Kultur nicht explizit als Ensemble von Texten begreift, neigt ohne weiteres in der Forschungspraxis zu der Annahme, Kultur habe vor allem mit ‚Bedeutung‘ zu tun, mit der Vermittlung von ‚Sinn‘; demzufolge sollten ‚Kulturwissenschaften‘ in erster Linie interpretierend arbeiten und hermeneutisch vorgehen. Es sind fragwürdige Vorannahmen mit weitreichenden Folgen für die Forschungspraxis, die ich nun kurz skizzieren möchte, um eine andere Position zu entwickeln.

Dabei geht es mir nicht um die Konstruktion absoluter Gegensätze, sondern zum einen um eine Korrektur vorherrschender Tendenzen, zum anderen um die Entwicklung einer anderen Sichtweise. Auch ein ‚theoretischer‘ Beitrag wie der folgende stellt in erster Linie eine praktische Intervention in einem Forschungsfeld dar. So scheint es mir angebracht, in der gegenwärtigen Konstellation die fast selbstverständlich gewordene Gleichsetzung von Kultur mit Texten und ‚Symbolen‘ in Frage zu stellen, um andere Aspekte in den Vordergrund zu rücken.

‚Kritische Lektüre‘ im Dienst des kulturellen Kanons

Der Kult der Kultur besteht im Wesentlichen in dem ständigen Dienst an den kanonischen Werken der Vergangenheit, um welche die Identität einer Gruppe aufgebaut wird. Sie werden immer wieder interpretiert, gepflegt, zitiert und neu interpretiert, damit ihnen immer neue Bedeutungen entlockt werden können. Diese ständige Arbeit lässt sie als Quelle unerschöpflichen Reichtums erscheinen. Den Monumenten wird dadurch ein ewiges Leben beschert. Die dienenden Interpreten ihrerseits bedienen sich der akkumulierten Autorität der Kultur, an deren ständiger Reproduktion sie selbst mitwirken.

Durch die Reduktion von Kultur auf Texte und die Verkürzung ihrer Analyse auf die ‚Lektüre‘ von Artefakten werden manche Varianten der *cultural studies* trotz ihres kritischen Anspruchs in diesen hergebrachten Kult der Kultur integriert. Eine beliebte Vorgehensweise besteht darin, durch eine neue, ‚subversive‘ Lesart den kanonisierten Werken eine neue Bedeutung abzugewinnen; ob die dadurch ans Licht beförderte Bedeutung auch den historischen Akteuren zugänglich und relevant war, bleibt dabei in der Regel ungeklärt. Nicht um die Rekonstruktion der

3 Hier muss einschränkend hinzugefügt werden, dass es in erster Linie um Geertz' programmatische Aussagen über Kultur geht. Geertz' eigene Forschungspraxis und verschiedene Texte von ihm lassen auch andere Positionen erkennen, doch in der Rezeption waren hauptsächlich seine Aussagen über Kultur als ein „Ensemble von Texten“ wirksam.

4 Clifford Geertz, *Deep Play: Notes on a Balinese Cockfight*, in: *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, 412–454, z. B. 452 (dt. Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1983). Hier werde ich mich auf die forschungspraktischen Implikationen dieser Position konzentrieren; an anderer Stelle möchte ich Geertz' eigenen Text und seine Vorgehensweise detailliert analysieren.

sozial verorteten Gebrauchsweisen kultureller Artefakte geht es in diesem Ansatz, sondern um die Exemplifizierung einer ‚kritischen‘ Lektüre. Im Rahmen dieses Paradigmas der *cultural studies* stellen feministische Ansätze keine Forschungsprogramme dar, sondern lediglich Interpretationsweisen, die sich neben andere Lesarten der nach wie vor hochgehaltenen Texte stellen lassen. Auf diese Weise lässt sich eine beliebige Anzahl von Interpretationen der klassischen Texte produzieren, die in der Regel den Präferenzen der jeweiligen Interpreten entsprechen. Nur selten werden dadurch wirklich neue, unerwartete Einsichten gewonnen: Zumeist wird entdeckt, dass die klassischen Autoritäten glücklicherweise „schon geahnt haben“, was wir schon wissen – oder „leider noch nicht verstanden haben“, dass wir Recht haben. Damit wird nur der alte Kult der Monumente fortgesetzt, durch neue Lesarten verjüngt.⁵

Es ist beispielsweise eine Sache, die Rolle der Geschlechterverhältnisse in der Produktion klassischer Werke aufzuzeigen oder die Prozesse ihrer Aneignung durch soziale Akteure zu rekonstruieren. In diesem Fall dienen die Monumente als Zugangswege in ganze Produktionskontexte und Gebrauchsweisen. Dieser Umgang mit den kanonischen Texten reproduziert nicht die vorgeschriebene Haltung ihnen gegenüber. Anders liegt die Sache, wenn der gebührende Respekt vor den kanonisierten Monumenten gerade dadurch zum Ausdruck gebracht wird, dass sie mit einer weiteren, unbemerkten und möglicherweise sogar ‚subversiven‘ Bedeutung versehen werden. Solche Lektüren des Hergebrachten mögen eine wichtige kulturpolitische Strategie darstellen: Anerkannte, akkumulierte Autorität wird angeeignet, in zuvor nicht vorgesehene Wege ‚umgeleitet‘. Doch ein Forschungsprogramm stellen sie nicht dar. Die sozialen Voraussetzungen des Status der Monumente verschwinden aus dem Blick, weil der hergebrachte Status der Texte als gegeben betrachtet werden muss, um für die eigenen Zwecke in Anspruch genommen zu werden. Die interessierte Aneignung der kanonisierten Texte stellt ihren kanonischen Status als Inbegriff der ‚Kultur‘ nicht in Frage; vielmehr reproduziert sie selbst die sozialen Mechanismen der Kanonisierung – den Kult der Kultur. Was als kritische Herausforderung der vorherrschenden Tradition anfängt, kann auf diese Weise in den Prozess ihrer ständigen Kultivierung einfließen.

Praktiken als Texte

Auch alltägliche Praktiken können ähnlichen ‚Lektüren‘ unterzogen werden. Im Zeichen eines umfassenden Kulturbegriffs werden sie wie die kanonisierten Monumente der Vergangenheit behandelt und ‚gelesen‘. In ihnen wird ein subtiler, verborgener Sinn entdeckt, auch wenn keiner der Beteiligten jemals die Mittel – Zeit, Ressourcen, Kompetenz – hatte, diesen verborgenen Sinn zu ermitteln. In seinem berühmten Aufsatz über den balinesischen Hahnenkampf tut Geertz ebendies: Schritt für

⁵ Zur Modernisierung alter Kultformen mit den Mitteln der Gelehrsamkeit vgl. Pierre Bourdieu, *Critique du discours lettré*, in: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5/6 (1975), 2f.

Schritt lässt er all das beiseite, was den Kampf in seinen Wirkungen auf die Beteiligten ausmacht – Geld, Männlichkeit, Ehre –, um das Geschehen als Schlüsseltext mit tiefer Bedeutung darzustellen.⁶ Nirgendwo versucht er nachzuweisen, dass die Akteure die unterstellte tiefe Bedeutung selbst auch erschließen konnten oder daran interessiert waren.

Grundsätzlicher noch lässt sich fragen, ob es den Beteiligten überhaupt um ‚Bedeutung‘ ging. Die Erhebung sozialer Praktiken in den Status kanonischer Texte scheint ihnen eine Würde zu verleihen, die ihnen in der akademischen Tradition üblicherweise vorenthalten war. Doch dies geschieht um den Preis, dass die gewöhnlichen Funktionsweisen dieser Praktiken ausgeblendet werden. Im Alltag funktionieren sie oft in erster Linie nicht als Träger tiefer *Bedeutungen*, wie der Vergleich mit Texten suggeriert, sondern sie entfalten spürbare *Wirkungen* auf die Akteure. Bedeutung ist nur ein Aspekt von Praktiken – und in vielen Situationen nicht unbedingt der markanteste und relevanteste. Ebendies gerät leicht aus dem Blick, wenn der traditionelle Kulturbegriff mit seinem Primat der Vermittlung von ‚Sinn‘ und ‚Bedeutung‘ derart ‚erweitert‘ wird. Eine solche Erweiterung des herkömmlichen Konzepts von Kultur, ohne dass jenes neu durchdacht wird, führt dazu, dass dieselben Vorannahmen und Herangehensweisen, die sich in der langen Tradition des Kults der Kultur im engeren Sinne fest etabliert haben, lediglich auf ‚Kultur‘ in ihrem umfassenden Sinne übertragen werden. Folgerichtig kulminiert auch Clifford Geertz‘ Darstellung des balinesischen Hahnenkampfs in dessen Vergleich mit Shakespeares *Macbeth*.⁷

Praktische Interpretationen und gelehrte Hermeneutik

Die Rezeption kulturalistischer Ansätze kommt oft in einer erneuten Hinwendung zur Hermeneutik zum Ausdruck. Mit ihr wird eine alte gelehrte Spezialität re-importiert,⁸ allerdings mit der Hoffnung, auf diese Weise der Erfahrung und Lebenswelt von Menschen in der Vergangenheit näher zu kommen. Doch die hermeneutische Haltung hat spezifische soziale Voraussetzungen. Damit Praktiken hermeneutisch betrachtet werden können, müssen sie erst als Gegenstände der Betrachtung konstituiert werden. Diese betrachtende Haltung setzt eine Distanz voraus gegenüber der Notwendigkeit, in sozialen Situationen zu handeln.⁹ Wer vor der Ampel steht, hat dagegen für Hermeneutik keine Zeit,

6 Eine brauchbare Kritik in diesem Sinne bietet William Roseberry, *Balinese Cockfight and the Seduction of Anthropology*, in: *Social Research*, 49 (1982), 1013–1028.

7 Vgl. Geertz, *Play*, wie Anm. 4, 451.

8 Für eine Kritik der deutschen Variante der hermeneutischen Zugangsweise vgl. Egon Flaig, *Geschichte ist kein Text. „Reflexive Anthropologie“ am Beispiel der symbolischen Gaben im Römischen Reich*, in: Horst Walter u. a. Hg., *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag*, Köln/Weimar/Berlin 1998, 345–360.

9 Die Grenzen von ‚Betrachtung‘ und ‚Konstruktion‘ als Metaphern für den Umgang mit gelebten sozialen Verhältnissen habe ich anhand einer Fallanalyse aufzuzeigen versucht: Gadi Algazi, *Ein gelehrter Blick ins lebendige Archiv: Umgangsweisen mit der Vergangenheit im 15. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift*, 266 (1998), 317–357.

muss auf Signale reagieren und nicht ‚Symbole‘ interpretieren. Wer im Fluss des Alltags lebt, muss mit den Wirkungen von Handlungen rasch fertig werden und hat für die Ermittlung ihres vermeintlichen tiefen Sinns nicht die nötige Muße. Wer innerhalb eines Diskurses spricht, ist kein Autor selbsterdachter Interpretationen und Texte. Wer physischer Gewalt ausgesetzt ist, dem wird die Fähigkeit zum Beschreiben und zum Deuten genommen.¹⁰ Den Handelnden kommen wir daher nicht unbedingt näher, wenn wir mit Clifford Geertz glauben, hinter ihrem Rücken stehen zu können und ihre Interpretationen zu interpretieren – und ihnen dabei unbemerkt die eigene gelehrte Einstellung zur sozialen Welt unterschieben.¹¹

Damit soll nicht gesagt werden, dass im Alltag nicht ständig interpretiert wird; doch diese Interpretationen bleiben in der Regel in praktische Zusammenhänge eingebettet. Darauf zu bestehen, impliziert auch nicht, dass den Handelnden die Fähigkeit zu interpretieren abgesprochen wird, um als exklusives Privileg akademischer Beobachter hingestellt zu werden. Nicht um Kompetenz geht es, sondern um die sozialen Chancen ihrer habituellen Realisierung: Gelehrte Sinnproduktion hat soziale Vorbedingungen, vor allem Muße, Distanz und Abstraktion. Mit einer scheinbar großzügigen Geste, die diese Bedingungen ignoriert, lassen sich die Standesprivilegien der Gelehrten nicht außer Kraft setzen. Die alltägliche Sinnproduktion – auch die der professionellen gelehrten Beobachter in Situationen, in denen sie nicht reine Beobachter sind – bleibt in der Regel den Zwängen des Alltags und der Dringlichkeit seiner Bedürfnisse ausgeliefert. Ebendiese Bedingungen bleiben außer Acht, wenn alltägliche Praktiken als ‚tiefe Spiele‘ begriffen werden, die sich anbieten, ‚gelesen‘ zu werden.¹²

Strukturierte Optionen und fertige Artefakte

Das Primat der hermeneutischen Zugangsweise in den Kulturwissenschaften wird nicht nur der sozialen Lage der Handelnden nicht gerecht;

10 Vgl. die eindringliche Analyse von Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York 1985 (dt. *Der Körper im Schmerz*, Frankfurt a. M. 1992).

11 Geertz „schreibt den Balinesern ‚großzügigerweise‘ einen hermeneutischen und ästhetischen Blick zu, der nichts als der seine ist“, meint Pierre Bourdieu in: *Méditations pascaliennes*, Paris 1997, 66.

12 Sowohl vormoderne als auch heutige Praktiken des Lesens sehen zudem nicht unbedingt wie die hermeneutische ‚Lektüre‘ eines den Lesenden gegenüberstehenden Textes aus: Oft stellen die tatsächlich praktizierten Leseweisen vielmehr komplexe Körpertechniken dar, kollektive Übungen zur Einverleibung von Texten, in denen es keineswegs nur um die Destillierung von ‚Bedeutung‘ aus Texten geht. ‚Lektüre‘ als Grundmetapher für den Gebrauch von Artefakten transportiert somit eine bereits reduzierte, entkörperte und individualisierte Vorstellung vom Lesen. Unter der Fülle der Beispiele vgl. Gerald Strauss u. Richard Gawthrop, *Protestantism and Literacy in Early Modern Germany*, in: *Past & Present*, 104 (1984), 31–55; Erich Schön, *Der Verlust der Sinnlichkeit oder die Verwandlungen des Lesers: Mentalitätswandel um 1800*, Stuttgart 1987; Hans Medick, *Weben und Überleben in Laichingen 1650–1900. Lokalgeschichte als Allgemeine Geschichte*, Göttingen 1996, 451–456, 475–479, 494–504.

es blendet auch wichtige Dimensionen von Kultur aus. Nicht alles Kulturelle lässt sich interpretieren, wie die geläufige Gleichsetzung von Kultur mit ‚Symbolen‘ und ‚Bedeutungen‘ suggeriert.¹³ Anders als fertige Artefakte lassen sich Codes, Produktionsweisen und Handlungsmodelle streng genommen nicht interpretieren. Sie haben noch keine Bedeutung, weil sie keine realisierten Produkte sind; sie stellen *potenzielle*, strukturierte Optionen dar, die erst beim Gebrauch spezifische Bedeutungen gewinnen, und, wichtiger noch, Wirkungen erzielen. Was ein balinesischer Hahnenkampf ‚bedeutet‘ und was er bewirkt, lässt sich zunächst gar nicht sagen: Es handelt sich um ein Modell, das in konkreten sozialen Situationen unterschiedlich gebraucht werden kann. Erst beim Gebrauch kann es spezifische Bedeutungen und Effekte haben.

Die Reduktion der Analyse auf Interpretation geht also einher mit einer unbemerkten Reduktion von Kultur auf Produkte, auf vollzogene Handlungen und realisierte Artefakte. Die andere und aus meiner Sicht unentbehrliche Dimension von Kultur als ein System produktiver Optionen gerät dadurch aus dem Blick oder wird unter den interpretierbaren Produkten stillschweigend subsumiert.

Wenn die Interpretation kultureller Artefakte an die Stelle der Analyse ihrer Produktionsweisen und Aneignungsformen tritt, wird soziale Kritik zu einer Variante der Literatur- und Kunstkritik. Das Geschäft der professionellen Kritiker, neue, unbemerkte Bedeutungsschichten ans Licht zu fördern und dadurch die eigene Deutungskompetenz unter Beweis zu stellen, wird mit Kritik an den sozialen Verhältnissen verwechselt. Die Grenzen dieses Ansatzes werden etwa dann offensichtlich, wenn Imperialismus als ‚Interpretationsrahmen‘ behandelt wird, mit dessen Hilfe die „großen kulturellen Texte“ besser „gelesen“ werden können.¹⁴ Die Kritik der sozialen Verhältnisse gerinnt hier zu einer Spielart der Literaturkritik, die nun im Gegenzug als Kulturkritik firmiert.

Interpretierbare Texte und eingefleischte Modelle

Der enge Kulturbegriff geht nicht nur mit dem Kult der Monumente einher, sondern gleichzeitig mit der Vorstellung von der Allmacht des Interpretieren – auch wenn sie sich als die Bescheidenheit des Kommentators ausgibt. Die Autorität des Monuments ist mit dem Wirkungsanspruch des Interpretieren eng verknüpft. Sobald diese Sichtweise auf Kultur in ihrem umfassenden Sinne übertragen wird, ergibt sich die Vorstellung von der leichten Formbarkeit von allem Kulturellen, das Zelebrieren der Interpretation, der Parodie und Ironie als Formen subtiler Subversion. Diese sind derart subtil, dass sie sich oft außerhalb der reinen Luft des Klassenzimmers rasch verflüchtigen.

13 Es wird nie ganz klar, was Geertz eigentlich mit ‚Symbolen‘ meint. Ein eindrucksvoller früher Versuch, die semiotische Dimension alltäglicher Handlungsoptionen aufzuzeigen, ohne sie auf ‚Symbole‘ zu reduzieren, findet sich bei Peter Bogatyrev, *Costume as a Sign* (1936), in: Ladislav Matejka u. Irwin R. Titunik Hg., *Semiotics of Art: Prague School Contributions*, Cambridge, Mass. 1976, 3–20.

14 Edward Said, *Culture and Imperialism*, London 1993, 197; vgl. auch XV, 13.

Wenn Geschlecht als kulturelles Konstrukt verstanden wird, führt eben dieses Verständnis von Kultur zur Auflösung der Kategorie Geschlecht in die Vielfalt möglicher Interpretationen und ‚Konstruktionen‘.¹⁵ Während die Forschungspraxis oft zu demonstrieren scheint, wie hartnäckig sich Geschlechtermodelle und Beziehungssysteme reproduzieren können,¹⁶ suggeriert das Verständnis von Geschlecht als kulturellem Konstrukt, dass es wie andere kulturelle Artefakte äußerst ‚konstruierbar‘ sei, wandelbar wie die Moden, beliebig wie Konsumgüter.¹⁷

Es ist eine politische Illusion zu meinen, Kultur sei gleichzeitig so folgenreich und allgegenwärtig, wie sie in der ethnologischen Tradition verstanden worden ist, zugleich aber derart interpretierbar und ‚konstruierbar‘, wie sie in den Augen professioneller Interpreten und Kritiker der Artefakte der ‚Hochkultur‘ erscheint. Diese Vorstellung beruht unter anderem darauf, dass kulturelle Modelle stillschweigend unter realisierten Produkten – Handlungen, Texten – subsumiert werden, so dass die Leichtigkeit, mit der die letzteren in gewissen privilegierten sozialen Kontexten uminterpretiert werden können,¹⁸ die Konstruierbarkeit alles Kulturellen suggeriert.

Ein Weg, auf der ‚Materialität‘ von Geschlecht zu bestehen, angesichts kulturalistischer Ansätze, Geschlecht als äußerst konstruierbare Größe hinzustellen, besteht darin, Geschlecht an soziale Zwänge und Gewaltverhältnisse zurückzubinden.¹⁹ Ein anderer, komplementärer Weg könnte darin liegen, mit einem anderen Kulturbegriff zu arbeiten,

15 Ich versuche hier und an anderen Stellen das Wort ‚Konstruktion‘ wegen seiner Mehrdeutigkeit möglichst zu vermeiden oder zumindest durch Anführungszeichen die Schwierigkeiten mit dem vorherrschenden verschwommenen Sprachgebrauch zu markieren. ‚Konstruieren‘ wird zurzeit sowohl als Äquivalent für *constructing* (bilden) als auch für *construing* (interpretieren) verwendet. Mir ist die erste Bedeutung von ‚Konstruktion‘ unverzichtbar, doch durch diesen Sprachgebrauch verschwindet gerade die analytische Unterscheidung, die für mein Argument wichtig ist: Wenn ‚Konstruktion‘ für beides steht, kann die Konstruktion von Modellen und Optionen unter der Interpretation realisierter Texte und Artefakte stillschweigend subsumiert werden. Vergleichbare Missverständnisse treten bei der Beschreibung der Forschungspraxis auf: Wenn gesagt wird, dass sie sich in der ‚Konstruktion von Texten‘ erschöpft, wird nicht mehr ersichtlich, dass sie in der Interpretation schon vorhandener Texte und Artefakte nicht aufgeht, sondern zugleich darin besteht, auf Grund vorläufiger Interpretationen ein Korpus von Ausgangsdaten erst zu konstruieren – zu erstellen, die wiederum interpretiert werden können.

16 Vgl. etwa Judith M. Bennett, *Medieval Women, Modern Women: Across the Great Divide*, in: David Aers Hg., *Culture and History, 1350–1500. Essays on English Communities, Identities and Writing*, New York 1991, 147–175.

17 Es braucht nicht eigens ausgeführt zu werden, dass hier auf geläufige Bilder von Markt und Konsum als Reich der Freiheit und Beliebigkeit rekurriert wird, die über tatsächliche Marktpraktiken und Konsummodelle nichts aussagen.

18 Diese Grundhaltung akademischen Diskurses hat E. P. Thompson in einem anderen Kontext treffend beschrieben: „All human culture is a super-market in which we may shop around as we choose, although some products are more gorgeous and more heavy than others. ... If on any day we feel like doing a Marxist or an existentialist or a Hegelian intellectual thing, we can pop into the glittering culture-market and pick up an appropriate product of that brand. We pay our money in a footnote and all debts are met.“ E. P. Thompson, *An Open Letter to Leszek Kolakowski* (ursprünglich erschienen 1973), in: *The Poverty of Theory*, London 1978, 92–192, hier 114.

19 Vgl. hierzu die Überlegungen von Michaela Hohkamp, *Macht, Herrschaft und Geschlecht: Ein Plädoyer zur Erforschung von Gewaltverhältnissen in der Frühen Neuzeit*, in: *L'Homme. Z. F. G.*, 7 (1996), 8–17.

der Kultur nicht auf Texte oder ‚Symbole‘ reduziert, sondern als heterogenes und offenes System von Handlungsoptionen versteht. Ihre Aneignung erschöpft sich demzufolge nicht in ‚Lesarten‘ und in der Produktion von Bedeutung.

Ich möchte daher kurz skizzieren, wie ein solcher, in meinen Augen brauchbarer Kulturbegriff aussehen könnte. Es handelt sich selbstverständlich nicht um den ‚richtigen‘ Begriff, sondern um ein Forschungsinstrument zu Arbeitszwecken. Er beansprucht zudem nicht, die originelle Erfindung eines Einzelnen zu sein, sondern stellt das Produkt kollektiver Arbeit dar²⁰ und verdankt viel schon vorhandenen Ansätzen – ich nenne besonders die Arbeiten von Sidney Mintz²¹, oder die Tradition der ‚empirischen Kulturforschung‘²². Es geht mir also nicht darum, selbst zum Prozess der ständigen Vermehrung akademischer Sekten mit ihren exklusiven Jargons beizutragen, sondern Ansätze plausibel zu machen, die zwar in verschiedenen unterschiedlichen Forschungstraditionen unterschiedlich formuliert worden sind, jedoch ähnliche Sichtweisen artikulieren und weitgehend ineinander übersetzbar sind.

Kultur als *how to do what*

Kultur wird demnach als ein heterogenes System von Repertoires aufgefasst, die Optionen – Modelle, *scripts*, *templates* und fertige Elemente – für das Handeln sozialer Akteure bereithalten.²³ Sie wird nicht auf die Vermittlung symbolischer Bedeutungen reduziert, sondern in erster Linie als ‚Werkzeugkiste‘ verstanden,²⁴ die durch ihren Gebrauch wiederum umgeformt wird. Eine mögliche Kurzformel würde demnach lauten: Kultur ist *how to do what*. Sie ist sozialen Praktiken nicht entgegengesetzt, sondern für sie unabdingbar.

Kultur dient demnach nicht nur dazu, die Welt zu interpretieren oder ihr einen Sinn zu geben, sondern stellt vor allem Repertoires für das Handeln dar. Auf der einen Seite impliziert dies eine Erweiterung des

20 Damit meine ich vor allem die Erfahrungen und Diskussion der Kulturforschungsgruppe an der Universität Tel Aviv; siehe insbesondere Itamar Even-Zohar, *Factors and Dependencies in Culture: A Revised Outline for Polysystem Culture Research*, in: *Canadian Review of Comparative Literature*, 24 (1997), 15–34; ders., *Polysystem Studies*, Durham 1990 (= *Poetics Today*, 11). Auf die Beschreibung zahlreicher Fallstudien, die die Entwicklung theoretischer Positionen tief geprägt haben, sei hier verzichtet.

21 Vgl. besonders Sidney W. Mintz, *Culture: An Anthropological View*, in: *The Yale Review*, 71 (1982), 499–512.

22 Wichtige Berührungspunkte zwischen den Arbeiten am *Centre for Contemporary Cultural Studies* in Birmingham und den Tübinger Forschungen, etwa über die Aneignung von Medien, werden bei Shaun Moores ansatzweise thematisiert, vgl. ders., *Interpreting Audiences: The Ethnography of Media Consumption*, London 1993. In einer neueren deutschsprachigen Einführung in die *cultural studies* werden sie jedoch gänzlich ignoriert, vgl. Christina Lutter u. Markus Reisenleitner, *Cultural Studies*. Eine Einführung, Wien 1998.

23 Eine detailliertere Begründung der Entscheidung für den Begriff ‚Repertoire‘ entwickelt Even-Zohar, *Studies*, wie Anm. 20, 39–43, 207–218.

24 Zu Kultur als *toolkit* vgl. Ann Swidler, *Culture in Action*, in: *American Sociological Review*, 51 (1986), 273–286.

Kulturbegriffs jenseits dessen, was mit Deutung und Sinnvermittlung zu tun hat, andererseits eine Fokussierung der Definition von ‚Kultur‘, die nun nicht für das gesamte soziale Geschehen steht: Diese Definition lenkt die Aufmerksamkeit in erster Linie auf die strukturierten Handlungsoptionen, die Menschen zur Verfügung stehen. Solche Optionen können in Zeichen oder Texten kodiert und vermittelt werden, müssen es aber nicht. Sie können etwa auch aus eingefleischten Modellen bestehen oder in die Organisation der materiellen Welt eingebettet sein. Mit Hilfe dieser Modelle können unterschiedliche, mit Bedeutung beladene Handlungen generiert werden. Sie können aber auch einfach die unausgesprochenen und zugleich wohlbekanntesten Handlungsmuster sein – das, womit Menschen in der Welt zurechtkommen, und nicht nur das, womit sie ‚Bedeutung‘ und ‚Ordnung‘ in ihr finden.

Es wäre vielleicht hilfreich, den vorgeschlagenen Ansatz zumindest skizzenhaft ins Verhältnis zu bestehenden Forschungstraditionen zu setzen. Von ‚Formen‘ und ‚Lebensweisen‘ sprechen Sozialanthropologen seit jeher.²⁵ Der Semiotik verdankt der hier skizzierte Ansatz den Versuch, solche ‚Formen‘ als Modelle und Repertoires schärfer und gelegentlich sogar formeller zu fassen, als dies oft der Fall ist. Anders aber als in der vorherrschenden Tradition der Semiotik, werden Modelle in dem skizzierten ‚semiotisch-praktischen‘ Ansatz nicht auf die Vermittlung von Information beschränkt, noch wird ihr Gebrauch auf die Befolgung von Regeln reduziert. Schließlich zeigt sich sowohl hierin als auch in dem Bestehen darauf, dass Kultur als Repertoire von Optionen für das Handeln zu sehen ist, wieviel dieser Ansatz den Arbeiten von Pierre Bourdieu verdankt. Bourdieu tendiert jedoch oft dazu, sozial klassifizierte Praktiken direkt auf einen sozial determinierten und ständig improvisierenden Habitus zurückzuführen. Die Rolle von kulturellen Repertoires – von vorhandenen *scripts* und vorgefertigten Modellen, die Improvisation ersparen und gewissermaßen zwischen inkorporierten Dispositionen und realisierten Praktiken vermitteln – wird von ihm oft vernachlässigt. Sein Ansatz lässt sich daher fruchtbar ergänzen, wenn die Rolle kultureller Repertoires bei der Formung sozialer Praktiken systematisch anvisiert wird.

25 In der ‚anthropologischen Wende‘ in den Humanwissenschaften wurde jedoch die rezipierte Anthropologie in der Regel auf eine Variante der Kulturanthropologie reduziert. In der ‚literarischen Wende‘ der Anthropologie selbst war aber wiederum eine spezifische, althergebrachte Variante der Literaturkritik von Geertz importiert worden, die ihre vornehmste Aufgabe in der Interpretation der einzelnen Werke sieht und Literarität als eine inhärente Eigenschaft von literarischen Texten versteht. Die Rezeptionsvorgänge verlaufen also oft zirkulär: Von der Nachbardisziplin wird gerade das rezipiert und als neu wahrgenommen, was sie selbst der eigenen Disziplin früher entliehen hatte. In Geertz’ Hinwendung zur Literaturkritik wurden andere literaturwissenschaftliche oder semiotische Ansätze kaum wahrgenommen. Ich denke hier etwa an Versuche, Literarität als umstrittene soziale Konvention zu begreifen, Texte als Exemplifizierung von Handlungsoptionen zu analysieren und die Aufmerksamkeit von der Interpretation auf die Produktion von Texten zu lenken, wodurch tradierte Repertoires und vorfertigte Modelle wieder ins Blickfeld geraten. Vgl. etwa Jurij Lotman u. a. Hg., *The Semiotics of Russian Cultural History*, Cornell 1985.

Handeln und Interpretieren

Deuten und Verstehen stellen demnach nur einen Aspekt des sozialen Gebrauchs von Kultur dar. Welche Folgen diese Akzentsetzung in der Forschungspraxis haben kann, lässt sich vielleicht mit einem Beispiel verdeutlichen:

Über die ideologischen Subtexte und besonders über die *gendered images* in Fernsehserien und Radiosendungen liegt eine Vielzahl von interessanten Analysen vor. Dabei bleibt es schwierig herauszufinden, inwiefern die unterstellten kodierten Botschaften tatsächlich ankommen und wie sie verstanden werden. Eine andere und grundsätzlichere Frage ist jedoch, inwieweit es sinnvoll ist, den Gebrauch von Fernsehen als die Lektüre eines Textes aufzufassen. Sensible ethnografische Studien haben eine ganze Reihe von Gebrauchsweisen von Radio und Fernsehen in Haushaltskontexten aufgezeigt. Oft hat der Gebrauch der Medien in diesen Zusammenhängen mit der Entschlüsselung offensichtlicher oder verborgener Bedeutungen wenig zu tun: Radiosendungen beispielsweise werden gebraucht, um den pausenlosen Arbeitsalltag zu Hause einzuteilen und feste Pausen einzuführen. Fernsehen kann in familiäre Strategien der Kontaktaufnahme oder der gegenseitigen Vermeidung eingebettet sein.²⁶ Die Sendungen selbst fungieren oft als Hintergrundgeräusche für Hausarbeiten oder als geheime Zufluchtsorte. Auch die Aufmerksamkeit, die für das Verständnis verschlüsselter Bedeutungen nötig wäre, ist in Haushalten keineswegs gleichmäßig verteilt: Ob mit großer und ausschließlicher Aufmerksamkeit ferngesehen wird, hängt oft von häuslichen Machtverhältnissen und Strukturen der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung ab.²⁷ All diese Gebrauchsweisen verschwinden aus dem Blickfeld, wenn Menschen nach der Bedeutung einer Sendung gefragt werden, als ob sich darin ihre Aneignung erschöpfte. Ähnliches konnte für das Lesen von Büchern aufgezeigt werden: Die *Aktivität* des Lesens, so Janice Radway, war vielen der von ihr untersuchten Frauen enorm wichtig, doch nicht allein wegen des Inhalts der Texte, sondern weil das Lesen selbst als anerkannte Tätigkeit es ihnen erlaubt, sich legitimerweise den Ansprüchen Anderer zu entziehen.²⁸

In all diesen Fällen könnte die Rekonstruktion der Bedeutung der Texte als Schlüssel zu deren Rolle im Alltagsleben in die Irre führen. Die untersuchten Frauen entschlüsselten nicht einfach kodierte Botschaften, sondern gebrauchten das Medium, um ihren Alltag zu organisieren. Diese Vielfalt der Gebrauchsweisen lässt sich an den Texten selbst nicht

26 Vgl. James Lull, *The Social Uses of Television*, in: *Human Communication Research*, 6 (1980), 197–209; ders., *Family Communication Patterns and the Social Use of TV*, in: *Communication Research*, 7 (1980), wiederabgedruckt in: ders., *Inside Family Viewing: Ethnographic Research on Television's Audiences*, London/New York 1990, 28–61. In diesem Zusammenhang kommt es nicht auf die Richtigkeit der Beispiele an; sie dienen hier dazu, Sichtweisen und Analysemöglichkeiten zu veranschaulichen.

27 Vgl. Dorothy Hobson, *Housewives and the Mass Media*, in: Stuart Hall Hg., *Culture, Media, Language*, London 1980, 105–116; David Morley, *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure*, London 1986, 150–154, 159–161.

28 Vgl. Janice Radway, *Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Literature*, London 1987.

ablesen, noch ist sie aus ihren Bedeutungen direkt ableitbar. In den Beispielen konnte eine sensible Ethnografie unserem kulturalistischen Bias entgegenwirken. In einer historischen Rekonstruktion dagegen bleibt uns in der Regel nur der Text der Predigt, der Sendung oder der Performanz übrig; der Gebrauch, der mit Interpretation manchmal nichts zu tun hat, bleibt unsichtbar. Diese Überlieferungssituation erhöht die Versuchung, Gebrauch auf Bedeutung zu reduzieren.²⁹ Die Tatsache, dass die historische Rekonstruktion vergangener Verhältnisse sehr oft (aber nicht allein!) über die Vermittlung von den überlieferten Texten erfolgt, impliziert nicht, dass die Untersuchungsgegenstände selbst notwendigerweise als ‚Texte‘ aufzufassen sind.

Modelle und Produkte

Der hier skizzierte Kulturbegriff lenkt die Aufmerksamkeit von der Beschreibung der ‚Produkte‘, von den vollzogenen Handlungen und realisierten Gegenständen, hin zu den Modellen und Repertoires, die deren ‚Produktion‘ möglich machen.³⁰ Damit wird ‚Kultur‘ eingrenzbar; sie steht nicht mehr für alles. Da die einzelnen Artefakte immer weiter beschrieben werden können, gerät ihre Erforschung schnell zum bloßen Sammeln. Die Zahl der zugänglichen Schemata, die Handlungen ‚zugrunde liegen‘, ist dagegen immer begrenzt. Es wird daher vorgeschlagen, in der Forschungspraxis ‚Kultur‘ zunächst im Sinne dieser produktiven Repertoires zu verwenden. Sie wird dadurch enger konzeptualisiert, doch nicht um Handlungen auf die bloße Umsetzung der vor-existenten Modelle zu reduzieren, sondern um den sozial bedingten Gebrauch der etablierten Repertoires schärfer in den Blick zu bekommen.³¹

Wenn ‚Kultur‘ vor allem im Sinne der Gesamtheit der vorhandenen Repertoires verstanden wird, hat dies auch Folgen für unser Bild vom

29 Selbstverständlich ließen sich auch Gebrauchsweisen und Wirkungen unter ‚Bedeutung‘ subsumieren, etwa wenn von der ‚strategischen Bedeutung einer Praxis‘ die Rede ist. Doch hier verliert das Wort ‚Bedeutung‘ jede analytische Schärfe. Vgl. dazu die Feststellung David Parkins, dass in der „so-called transition in social anthropology from functionalism to structuralism and post-structuralism“, *meaning* „a fashionable catch-word“ geworden ist. David Parkin, Introduction, in: ders. Hg., *Semantic Anthropology*, London 1982, XI–LI, hier XIV–XV.

30 Die Unterscheidung zwischen Produkten und Modellen ist selbstverständlich relational, nicht wesenhaft: Insofern etwa Texte als *potenzielle* Texte funktionieren, mit deren Hilfe andere Texte oder Handlungen hervorgebracht werden können, können sie als Bestandteile eines Repertoires betrachtet werden. Die Entscheidung für den Begriff ‚Repertoire‘ im Gegensatz etwa zu ‚Code‘ rührt unter anderem gerade daher, dass Repertoire nicht nur die Existenz von Modellen und Regeln suggeriert, sondern auch fertige Elemente (wie ausgearbeitete *scripts*, standardisierte Sätze), die als Handlungsoptionen funktionieren.

31 Ebenso wenig wird dadurch das zur Lösung spezifischer Forschungsfragen definierte Beobachtungsfeld *a priori* begrenzt: Die Rekonstruktion der Aneignung kultureller Modelle und ihrer Transformation erfordert es vielmehr, soziale Kräftefelder und handelnde Akteure in die Analyse einzubeziehen. Kultur funktioniert hier nicht als Zauberformel, die Antworten auf Forschungsfragen mit sich bringt, sondern als Begriff für eine unverzichtbare Dimension sozialen Handelns, mit dem sich Fragen schärfer formulieren lassen.

kulturellen Wandel. Die einzelnen Texte mögen immer neu interpretiert, die Riten parodiert werden; die ihnen zugrunde liegenden Modelle können dabei aber weiter bestehen. Kultur ist eben nicht das ‚Weiche‘, ‚Subjektive‘ oder leicht ‚Konstruierbare‘ im sozialen Leben. Sie hat mit Macht viel mehr zu tun, als manche postmoderne Ansätze suggerieren. Kulturelle Modelle können unter der Haut liegen – auch wenn mann/frau aus der eigenen Haut schlüpft.

Die faktische Dominanz eines kulturellen Modells wird noch nicht dadurch in Frage gestellt, dass einzelne Produkte, wie Texte oder Performanzen, von ihm abweichen. Parodien oder der ironische Gebrauch kultureller Modelle können im Rahmen eines historischen Wandels eine wichtige Rolle spielen, in sich selbst jedoch reichen sie nicht aus, um bestehende Repertoires zu transformieren. So zeigte Judith Shapiro, wie bei Geschlechtswechsel der Körper einer einzelnen Person zwar eine neue Form erhält, aber die kodifizierten Modelle der Geschlechtsidentität – die Definitionen dessen, was eine ‚richtige Frau‘ und ein ‚richtiger Mann‘ seien – oft reproduziert werden. Die von ihr untersuchten Menschen waren bemüht, stereotype Geschlechtsidentitäten zu verkörpern, nachdem sie ihr Geschlecht gewechselt hatten.³² Anders gesagt: Der markierte Körper stellte in diesem Beispiel gerade das Wandelbare, Formbare dar, während das Modell – das kulturell tradierte Geschlecht – bedrückend stabil blieb.

Implizite Modelle und Identitätsdiskurse

Kulturelle Repertoires können zum Teil aus expliziten Regeln und Normen, aber, wichtiger noch, auch aus *impliziten* Modellen bestehen.³³ Kultur erschöpft sich demnach nicht in ihren sichtbaren Segmenten, die von den Akteuren als ‚ihre Kultur‘ deklariert werden. Die im Verlauf einer Kulturanalyse rekonstruierten Repertoires, die eine Kultur ausmachen, mögen den Akteuren in expliziter oder kodifizierter Form unzugänglich sein, und daher zu ihrem Selbstverständnis quer liegen; dennoch können sie ihre Handlungen strukturieren. Beispiele wären etwa nicht ausformulierte Normen der akzeptablen Körpernähe, die schwer beschreibbaren, aber sozial wirkungsvollen Geruchsempfindungen oder situationsbezogene Sprechweisen.³⁴ Wenn Kultur zum großen Teil unter der

32 Vgl. Judith Shapiro, Transsexualism: Reflections on the Persistence of Gender and the Mutability of Sex, in: Julia Epstein u. Kristina Straub Hg., Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity, New York/London 1991, 248–279.

33 Auf die Rolle ‚impliziter Schemata‘ in der Generierung von Praktiken hat Bourdieu oft hingewiesen – etwa in: Outline of a Theory of Practice, Cambridge 1977, 27, 113. Er hat sie jedoch nie zum Gegenstand systematischer Untersuchung gemacht. Vgl. Dorothy Holland u. Naomi Quinn Hg., Cultural Models in Language and Thought, Cambridge 1987. Die Unterscheidung zwischen ‚generativen‘ und ‚deklarativen‘ Modellen wird weiter herausgearbeitet von Rakefet Sheffy, Models and Habitus: Problems in the Idea of Cultural Repertoires, in: Canadian Review of Comparative Literature, 24 (1997), 35–47.

34 Wie notwendig und schwierig es ist, die selbstverständlichen ebenso wie die unartikulierten Dimensionen von Kultur zu rekonstruieren, unterstreichen Ronald L. Jepperson u. Ann Swidler, What Properties of Culture Should We Measure?, in: Poetics, 22 (1994), 359–371, hier 368.

Haut liegt, und Geschlecht ganz besonders, heißt das auch, dass sie nur teilweise sichtbar und kodifizierbar ist.

Wenn im analytischen Konzept von Kultur den impliziten Modellen eine wichtige Rolle eingeräumt wird, bringt dies auch einen Bruch mit dem Verständnis von ‚Kultur‘ in der Alltagssprache mit sich. Zugleich erschwert dieser Bruch die Instrumentalisierung der Kulturforschung durch *identity politics* aller Art.³⁵ Kulturalistische Identitätsdiskurse beziehen sich in der Regel nur auf ein sichtbares, zur Schau gestelltes Segment der Kultur, das für das Ganze und Eigene stehen soll. Auf dieser verkürzten Sicht der Kultur beruhen sowohl die Selbstabsetzung gegen Andere, als auch die exklusiven Vertretungsansprüche autorisierter Sprecher der ‚eigenen‘ Kultur; in ihrem Namen wird auch versucht, die Einhaltung der ‚eigenen‘ Normen innerhalb der Gruppe zu erzwingen. Eine Kulturanalyse, die bei den expliziten Modellen und identitätsstiftenden Normen nicht Halt macht, sondern sich darum bemüht, implizite Schemata und generative Modelle zu rekonstruieren, kann dagegen anderes ans Licht fördern: Es können verdeckte Gemeinsamkeiten entdeckt werden, die zu den Selbstbehauptungsdiskursen und Abgrenzungsstrategien quer liegen; es lassen sich oft auch Differenzen gerade dort finden, wo auf die kulturelle Homogenität der Gruppe gepocht wird.

Kultur als offenes und heterogenes System

Der hier skizzierte Kulturbegriff kann nicht so leicht durch Identitätsdiskurse instrumentalisiert werden, weil Kultur hier immer als heterogenes, offenes und dynamisches ‚System‘ begriffen wird. Sie steht nicht mehr unbedingt für das Eigene. Wenn versucht wird, dieser konstitutiven Heterogenität der Kultur dadurch Rechnung zu tragen, dass einzelne, geschlossene Gruppenkulturen hypostasiert werden (‚Die weibliche Kultur‘ oder ‚Die jüdische Kultur‘), wird der Terror der Kultur – die obligatorische Zuschreibung von Identität – von der Ebene der Nation oder der Religionsgemeinschaft lediglich auf eine andere Ebene verlagert. Die Handelnden scheinen dabei immer noch als Gefangene vorgefertigter Kulturpakete, ehemals ‚Mentalitäten‘ genannt, in denen sie leben müssen.³⁶ Durch die bloße Anhäufung immer kleinerer Grup-

35 Vgl. Lila Abu-Lughod, *Writing Against Culture*, in: Richard G. Fox, Hg., *Recapturing Anthropology*, Santa Fe 1991, 137–162.

36 Vgl. dazu die treffenden Bemerkungen von Arjun Appadurai, *Is homo hierarchicus?*, *American Ethnologist*, 13 (1986), 745–761, insbes. 750–753. Appadurai verweist auf die Schwierigkeit „to move from the apparent systematicity and completeness of cultural systems (even conceived as ideologies) to the contingencies and idiosyncrasies of action“; ebd., 753. Hier sieht er einen Begriff von Kultur als geschlossenem Ganzen am Werk. Die Gründe, die er für dessen Dominanz anführt, dürfen auch historisch Arbeitenden nicht unbekannt sein: „The idea of holism in anthropology is a glaring example of the making of theoretical virtue of a range of infirmities of [research] practice, which include the limits of human observation and scientific objectivism; the hazards of the nonrepresentativeness of our small objects of study; the fiction of units of analysis that are isolable from one another; the myth of complete and uniform culture-sharing within communities; and the illusion of the transparency of ethnography.“ Ebd., 759.

penkulturen lässt sich die homogenisierende Vorstellung von Kultur nicht überwinden. Aus dem Blick gerät dadurch gerade die Vielfalt der situationsbedingten Möglichkeiten, von unterschiedlichen Repertoires – und nicht unbedingt nur von der ‚eigenen‘ Kultur – Gebrauch zu machen.

Dies sieht anders aus, wenn Kultur als ein offenes System aufeinander bezogener, stets miteinander konkurrierender Repertoires verstanden wird, die je nach sozialer Lage und Akkulturation unterschiedlich zugänglich sind. Beobachtbare Differenzen werden somit nicht auf homogene Kulturen zurückgeführt, sondern als praxisbezogene Spielarten, als situationsbezogene Gebrauchsweisen heterogener, unterschiedlich zugänglicher Repertoires gesehen.

Der Vorschlag lautet verkürzt und vereinfacht: von Modellen statt von Produkten auszugehen; Kultur als Repertoire von Optionen für das Handeln zu begreifen, statt sie auf die Vermittlung von Bedeutung zu reduzieren; von ihrer konstitutiven Heterogenität und dem Vorhandensein impliziter Modelle auszugehen, um Kultur als Untersuchungsgegenstand zu konstruieren, statt endogene Diskurse zu reproduzieren; schließlich Kultur nicht als Garant von Identität und Einheit zu untersuchen, sondern als heterogenes Medium für Handlungen und Konflikte.

Es ist klar, dass der Vorschlag hier nur skizziert werden kann, und dass Bemühungen um die Verschärfung unseres Forschungsinstrumentariums politische Probleme nicht lösen können. Der hier vorgeschlagene Kulturbegriff ist selbstverständlich auch nicht ‚richtiger‘ als andere. Für die hier angedeuteten Forschungsinteressen scheint er mir brauchbar zu sein. Er dient dazu, Akzente zu setzen und Fragen zu generieren. Mag sein, dass das Wort ‚Kultur‘ nicht zu retten ist, weil es von seinem politischen Gebrauch – als Mittel von Selbstbehauptung und Ausgrenzung – nicht zu lösen ist. In vielen Situationen kann es auch sinnvoll sein, statt auf ‚Kultur‘ im Allgemeinen, sich auf angebbare Repertoires oder spezifische Modelle zu beziehen, um voreilige Annahmen über die Beschaffenheit des Ganzen zu vermeiden. Doch oft wird es darauf ankommen, gerade die Beziehungen zwischen unterschiedlichen Repertoires zu thematisieren. Dann müssten wir – auch wenn das Wort ‚Kultur‘ vermieden wird – dennoch einen ähnlich gelagerten Begriff prägen, um diese Forschungsfragen zu artikulieren, und würden uns vor ähnliche Probleme gestellt sehen.