

Inhalt

1 Einführung	9
Was ist ›Kultur‹?	10
Exkurs: Ein Fach mit vielen Namen	12
Das ›Eigene‹ und das ›Fremde‹	13
Exkurs: Die Fallstricke der interkulturellen Kommunikation	16
Der Mensch als soziales Wesen	17
Die ›Sprache‹ der Kultur	17
Exkurs: <i>Cultural Turn</i>	20
Was ist mit ›Alltag‹ gemeint?	20
Induktives und deduktives Arbeiten	23
›Bagatellen‹ als Untersuchungsgegenstand	24
Exkurs: Aberglaube	25
Zur Problematik des Volksbegriffs	27
Exkurs: Rasse und Rassismus	28
Zum Aufbau des Buches	30
Zusammenfassung	34
Weiterführende Literatur	34
Aufgaben und Diskussionsfragen	34
2 Forschungsgeschichte(n)	35
Paradigmen	35
Diskurse	40
Exkurs: Die Macht der Sprache	40
Das Zeitalter der Aufklärung	41
Exkurs: <i>Wikipedia</i>	42
<i>Ossian</i> und die Anfänge der Romantik	46
<i>Herder</i> und die Volkslieder	49
Die nationalpolitische Bedeutung der Romantik	50
Exkurs: Nationaldenkmäler	52
<i>Wilhelm Mannhardt</i> und seine <i>Bitte</i>	52
<i>Wilhelm Heinrich Riehl</i>	56
Die Forschungssituation um 1900	59
Exkurs: Die Titelvignette der <i>Zeitschrift des Vereins für Volkskunde</i>	63
Die Zwischenkriegszeit	65
Die Lehre vom gesunkenen Kulturgut	66
Exkurs: Trachten als gesunkenes Kulturgut	67
Die <i>Schwietering</i> -Schule	69
Die Kulturraumforschung	73
Exkurs: Diffusion und Innovation	79
Völkische Wissenschaft	81
Exkurs: Judentum und Bildung	82
Zur Reorganisation von Wissenschaft und Forschung nach dem Zweiten Weltkrieg	87

Die ›Münchner Schule‹	90
Vertriebenenforschung	94
Exkurs: Interethnik	96
Chiffre 1968	99
Volkskunde in der DDR	103
Exkurs: Folklore und Folklorismus	108
Zusammenfassung	112
Weiterführende Literatur	112
Aufgaben und Diskussionsfragen	113
3 Arbeitsfelder der jüngeren Alltagskulturforschung	115
Von der Arbeiterkultur zu den Arbeitskulturen	115
Mobilität und Migration	118
Exkurs: Tourismusforschung	122
Interkulturelle Kommunikation (IKK)	124
Politische Alltagskulturforschung	126
Gemeindestudien	128
Exkurs: Urbane Welten	130
Brauch- und Ritualforschung	132
Erzählforschung	138
Exkurs: Musikalische Alltagskulturen	141
Medien	142
Geschlecht und Körper	145
Krankheit und Gesundheit	148
Exkurs: Historische Demografie	150
Glaubenswelten	151
Sachwelt und Museum	155
<i>Disaster Studies</i>	158
Zusammenfassung	162
Weiterführende Literatur	163
Aufgaben und Diskussionsfragen	163
4 Herangehensweisen	165
Fragen stellen	165
Datenerhebung	167
Datenaufbereitung	182
Auswertung und Verschriftlichung	184
Zusammenfassendes Statement	187
Weiterführende Literatur	188
Aufgaben und Diskussionsfragen	188
5 Schlusswort	189

6 Anhang	191
Literatur- und Quellenverzeichnis	191
Sachregister	220
Personenregister	223
Abbildungsverzeichnis	227

1 Einführung

Work-and-Travel, *Gap-Year* oder *Backpacking* sind Formen des modernen Reisens, die seit Jahren – abgesehen von der Corona-Zeit – im Leben junger Menschen eine große Rolle spielen (vgl. Kröger/Vetter 2009). Sie verbinden sich für gewöhnlich mit dem Wunsch, möglichst viel von der großen weiten Welt zu sehen, fremde Sprachen und Kulturen kennenzulernen und diese Erfahrungen für das eigene Leben nutzbar zu machen. Dieser Gedanke, der für Jugendliche aus der westlichen Welt überaus populär geworden ist, weist durchaus längere Traditionen auf, auch wenn die Begrifflichkeiten dafür früher andere waren als heute. In der Vormoderne, also in der Zeit vor der Französischen Revolution, war die *Grand Tour*, die gerne als historischer Vorläufer solcher Aktivitäten zitiert wird (vgl. z.B. O’Shea 2014: 2), ein Privileg der sozialen Oberschicht, das heißt des Adels. Er besaß das nötige Geld und die Muße, um sich bzw. seinem (männlichen) Nachwuchs solche ›Auszeiten‹ zu genehmigen. Mit der Modernisierung unserer Lebenswelten gingen diese exklusiven Vorrechte nach und nach verloren. Immer weiteren Kreisen der Gesellschaft wurde es mit der Zeit möglich, entsprechende Erfahrungen zu sammeln (vgl. Bausinger et al. 1999).

Schon zu meiner Studienzeit in den 1970er- und 1980er-Jahren hatten längere Auslandsaufenthalte im Rahmen der akademischen Ausbildung eine gewisse Normalität erreicht, auch wenn damals institutionelle Förderungen wie das *Erasmus*-Programm noch in den Kinderschuhen steckten. Ähnlich wie viele junge Menschen heutzutage machte ich mich also auch als Student auf, in ein Land zu fahren, von dem ich zwar schon einiges gehört hatte, das mir aber sehr fremd zu sein schien und das ich mir genauer anschauen wollte. Meine Destination war Südkorea, wo ich mich für ein Semester an einer Universität in der Hauptstadt Seoul einschrieb, um einen Sprachkurs zu besuchen und ›Land und Leute‹ zu studieren. Zu Beginn der 1980er-Jahre galt Südkorea international als ›Schwellenland‹ und wurde auch als ›Tigerstaat‹ bezeichnet (vgl. Unger/Krämer 1986), dessen wirtschaftliche Entwicklung sich durch ein rasantes Tempo auszeichnete und mit starken Verwestlichungstendenzen im Land einherging. Vor Ort angekommen, wurde mir schnell klar, dass hier vieles gar nicht so sehr viel anders war als bei uns, zumindest in der Hauptstadt Seoul. Erklärend sollte daran erinnert werden, dass es damals noch kein Internet gab. Das Medienangebot mit Informationsmöglichkeiten über ferne Länder sah daher im Vergleich zu heute eher beschränkt aus. Als Bleibe für meinen Aufenthalt hatte ich mir in Seoul ein Zimmer bei einer koreanischen Familie in Uninähe gemietet. Bei ihr wohnten auch noch andere ausländische Studierende aus Japan und den USA. Das Haus mit seiner Einrichtung wirkte modern und am westlichen Geschmack ausgerichtet. Im Wohnzimmer der Familie gab es eine mächtige Sitzgruppe mit Polstermöbeln und im gemeinsam genutzten Badezimmer mit Wanne mehr Komfort als in meiner deutschen Studentenbude. Allerdings entsprach schon der Umgang mit der Badewanne keineswegs meinen Erwartungen. Sie diente hauptsächlich als notwendiger Wasserspeicher für jene Stunden am Tag, in denen es kein frisches Wasser gab. Wollte man sich waschen, musste man sich über einen Ausguss vor die Badewanne hocken und mit einer kleinen Kelle das Wasser aus der Wanne schöpfen.

Schnell merkte ich, dass trotz großer Ähnlichkeiten im Alltag vieles in Korea etwas anders war, als ich es von zu Hause her kannte.

Und diese Unterschiede konnten durchaus Komplikationen nach sich ziehen, wie das folgende Erlebnis zeigt. Eine koreanische Freundin wollte sich mit mir verabreden und rief mich unter dem Telefonanschluss meiner Vermieterin an. Das war zu jener Zeit der übliche Weg, da es noch keine Handys gab und man sich auch noch nicht über Messenger-Dienste austauschen konnte. Meine freundliche Vermieterin eilte sofort zu mir in die 1. Etage, baute sich in meiner Zimmertür auf und machte zu wortreichen Ausführungen auf Koreanisch merkwürdige Handbewegungen, die ich ebenso wenig verstand. Statt mich mit einer Armbewegung zu sich zu winken, signalisierte sie mir mit ihren Gesten offensichtlich, auf meinem Schreibtischstuhl sitzenzubleiben, was ich überhaupt nicht verstand, da ich auch nicht mit einem Anruf rechnete. Es dauerte eine geraume Zeit, bis ich mich dazu entschloss, ihren unablässigen Bemühungen Folge zu leisten und mit ihr ins Erdgeschoss hinabzusteigen, wo sie mich einigermaßen verzweifelt ans Telefon bugsierte.

Wer viel in der Welt herumgekommen ist, wird manche solcher Geschichten wie diese kennen. Gerne werden sie als lustige Anekdoten erzählt und man mag sich darüber wundern, warum eine davon am Anfang dieses Buches steht. Ich habe sie allerdings bewusst ausgewählt, um die beiden zentralen Begriffe dieser Abhandlung genauer in den Blick zu nehmen: den des ›Alltags‹ und den der ›Kultur‹. In beiden Fällen handelt es sich um Abstraktionen bzw. Konstruktionen, die sich nicht sinnlich wahrnehmen lassen, sondern die auf bestimmten Ideen und Annahmen beruhen.

Was ist ›Kultur‹?

Beginnen wir mit dem Begriff der Kultur. Nach der Definition des amerikanischen Kulturanthropologen *Philip K. Bock* ist Kultur

in its broadest sense, [...] what makes you a stranger when you are away from home. It includes all those beliefs and expectations about how people should speak and act which have become a kind of second nature to you as a result of social learning. When you are with members of a group who share your culture, you do not have to think about it, for you are all viewing the world in pretty much the same way and you all know, in general terms, what to expect of one another. However, direct exposure to an alien society usually produces a disturbing feeling of disorientation and helplessness that is called ›culture shock‹. (Bock 1970: IX)

Es wäre wahrscheinlich übertrieben, meine kleine Episode aus Korea als ›Kulturchock‹ zu bezeichnen. Wohl waren Tendenzen der Desorientierung und Hilflosigkeit vorhanden, aber am Ende erscheint der ganze Vorfall doch zu nichtig, um von einem richtigen ›Schock‹ zu sprechen. Allerdings fällt es nicht schwer sich auszumalen, dass aus solchen kulturellen Missverständnissen schnell größere Probleme erwachsen können, etwa wenn es um einen wichtigen Anruf gegangen wäre, von dem meine Aufenthaltsgenehmigung in Korea abhängig gewesen wäre. Auf jeden

Fall zeigt das Beispiel sehr anschaulich, wie zwei Menschen aus unterschiedlichen Kulturen weder über die Sprache noch über ihr Verhalten zueinanderfinden, weil auch die nonverbale Kommunikation jeweils anderen Regeln folgt. In Korea bedeutet nämlich die Geste einer sich wiederholt abwärts bewegenden Hand, dass man sich am Standort der gestikulierenden Person einfinden soll, wohingegen die in der westlichen Welt dafür vorgesehene Handbewegung als Heranwinken zu verstehen ist und mehr den Weg als das Ziel der erwünschten Handlung umschreibt. Beide Gesten machen Sinn, sind aber interkulturell missverständlich, da die koreanische Handbewegung bei uns genau das Gegenteil meint und zum Verharren am augenblicklichen Standort auffordert. Später habe ich während meines Korea-Aufenthaltes eine englischsprachige Broschüre kaufen können, in der verschiedene solcher Unterschiede zwischen West und Ost systematisch erfasst und anschaulich illustriert worden sind. Abbildung 1 stammt aus dieser touristischen Informationsschrift und zeigt die etwas plakative und stereotype Gegenüberstellung für das von mir erfahrene Problem, das mich ziemlich verwirrt hat und mir das Gefühl gegeben hat, in meiner neuen Umgebung ein Fremder zu sein.

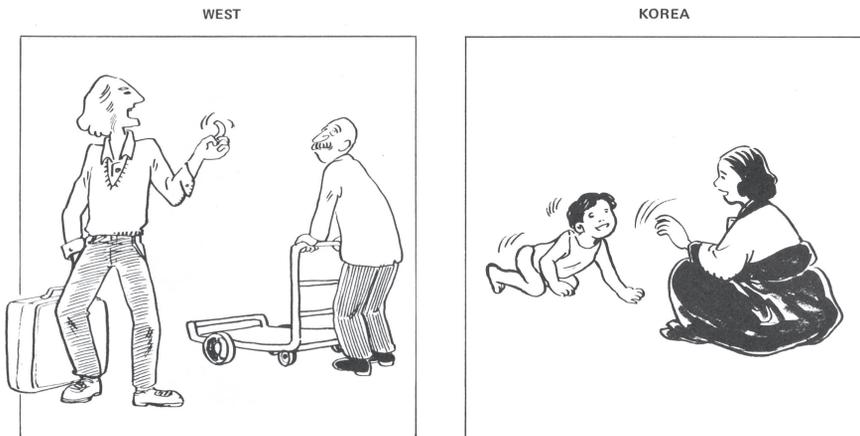


Abbildung 1: Gesten für das Heranwinken in unterschiedlichen Kulturen nach einer touristischen Informationsschrift aus Korea, vgl. Current/Choi 1983: 30f.

Gemeinhin kann man von einer kulturellen Differenz sprechen, die sich an dieser Stelle manifestiert. Der Begriff der Kultur, wie er hier Verwendung findet, ist allerdings nicht wertend zu verstehen, sondern meint viel allgemeiner das gesamte Regel- und Zeichensystem, das menschliche Gesellschaften hervorbringen, um ihr Zusammenleben zu organisieren. Gerne wird in diesem Zusammenhang von einem ethnologischen Kulturbegriff gesprochen, der dieser Abhandlung zugrunde liegt. Sie thematisiert den Begriff der Alltagskulturen aus der Perspektive des Faches Kulturanthropologie, Empirische Kulturwissenschaft, Europäische Ethnologie oder Volkskunde, wie man diese Disziplin früher genannt hat. Sie versteht sich heute in

erster Linie als ethnologische Wissenschaft, die einem weiten Verständnis des Begriffes Kultur folgt (»in its broadest sense«) und sich damit von einer enger gefassten, mehr schöngeistig gemeinten Wortbedeutung abgrenzt. Diese klingt zum Beispiel an, wenn vom ›Kulturprogramm‹ einer Stadt die Rede ist, das sich durch besondere künstlerische und meist – im Sinne eines traditionellen bürgerlichen Verständnisses – wertvolle Angebote auszeichnet. Auch wenn wir im Deutschen den Begriff ›Kulturbeutel‹ benutzen, schwingt dieser Bedeutungsinhalt mit. Solche Taschen zur Aufbewahrung von Seife, Zahnbürste oder Cremes dienen ihren Besitzerinnen und Besitzern zur Körperpflege und weisen sie als besonders reinlich aus. ›Pflege‹ ist in diesem Zusammenhang ein aufschlussreiches Substantiv. Im Lateinischen, das die deutsche Wissenschaftssprache in der Vergangenheit stark geprägt hat, heißt Pflege *cultura*, das dazugehörige Verb *colere* bedeutet pflegen, bebauen, bewohnen. Vor uns steht damit die Etymologie des Begriffes Kultur, die Herkunft dieses Wortes, die uns seinen heutigen Sinn zwar nicht vollständig erklären kann, uns aber dabei hilft, ihn zu erschließen. Das Kompositum Agrikultur, das wir im gegenwärtigen Sprachgebrauch noch kennen, steht dieser ursprünglichen Wortbedeutung noch sehr nahe. Von ihr ausgehend, bedeutet Kultur im weiteren Sinne die selbst erschaffene Welt des Menschen (vgl. Köhnke 1998: 105), seine zweite Natur (lateinisch: *natura altera*), wie es *Philip K. Bock* in der zitierten Definition formuliert hat.

Exkurs: Ein Fach mit vielen Namen Was früher im deutschsprachigen Raum Volkskunde hieß, trägt heute als akademisches Fach verschiedene Namen: Empirische Kulturwissenschaft (EKW), Vergleichende Kulturwissenschaft, Kulturwissenschaft, Europäische Ethnologie, Kulturanthropologie, Populäre Kulturen sowie Kombinationen aus diesen Einzelbezeichnungen. In mehreren Umbenennungswellen haben sich die Fachvertretungen seit den 1970er-Jahren von der überkommenen Bezeichnung ›Volkskunde‹ gelöst und dabei auch auf die einst (vor allem in der DDR) geläufigen Begriffe Ethnografie und Folkloristik verzichtet. Hinter dieser Entwicklung steht in erster Linie das Unbehagen am Volksbegriff (vgl. Tauschek 2021), von dem man Abstand suchte, wie noch später auszuführen sein wird. Insgesamt betrachtet haben alle diese Namensänderungen zu keiner besonders befriedigenden terminologischen Abgrenzung der auf dem Gebiet der Kultur forschenden Disziplinen hierzulande geführt. Das gilt besonders für die Nachfolgewissenschaften der Völkerkunde, die sich seit 2017 in der ›Deutschen Gesellschaft für Sozial- und Kulturanthropologie‹ (früher ›Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde‹) zusammengeschlossen haben, und für die der Volkskunde, deren Fachgesellschaft seit 2021 ›Deutsche Gesellschaft für Empirische Kulturwissenschaft‹ (DGEKW) heißt. ›Kulturanthropologie‹ ist eigentlich eine Rückübersetzung aus dem Amerikanischen, wo der Name von dem Deutschamerikaner *Franz Boas* zur Bezeichnung des Arbeitsgebietes der Völkerkunde aufgebracht wurde. In der Umbenennungsdebatte des Faches Volkskunde wurde er 1974 von *Ina-Maria Greverus* für ihr Frankfurter Institut übernommen (vgl. Brednich 2017: 372). Ihrem Beispiel folgten in den nächsten Jahren weitere Einrichtungen und trugen auf diesem Wege dazu bei, dass im deutschsprachigen Raum – entgegen der Prägung in den USA – die frühere Volkskunde den Namen Kulturanthropologie besetzte. Problematisch ist auch die inzwischen geläufige Benennung ›Europäische Ethnologie‹, die suggeriert, man könne die Arbeitsgebiete der ethnologischen Wissenschaften nach Kontinenten aufteilen, was angesichts eines ständigen interkontinentalen Kulturaustauschs wenig überzeugend ist. Hinzu kommt die verunglückte sprachliche Formulierung, die

eigentlich ›Ethnologie Europas‹ hätte lauten müssen, da ›Europäische Ethnologie‹ die in Europa betriebene Wissenschaft meint. Das Beispiel lehrt, dass es für den wissenschaftlichen Sprachgebrauch oft wichtig ist, sich mit der Geschichte einzelner Begriffe genau auseinanderzusetzen und dabei auch ihren Gebrauchswert zu berücksichtigen.

Das ›Eigene‹ und das ›Fremde‹

Bocks Ausführungen zum Kulturbegriff sind aber noch in anderer Hinsicht aufschlussreich. Die Formulierung von der zweiten Natur des Menschen und der Hinweis, dass man über seine eigene Kultur nicht nachdenken muss, weil sie einem vollkommen ›natürlich‹ erscheint, lassen die Schwierigkeiten einer Kulturforschung erahnen. Wo soll sie ansetzen, wenn es eigentlich keinen Grund zum Fragen gibt? Er erwächst, wie *Bock* schreibt, letztlich aus dem Kulturkontakt, der die eigenen Denk- und Handlungsmuster unter dem Eindruck von Fremdheitserfahrungen herausfordert. Es dürfte kein Zufall sein, dass Spezialwissenschaften wie die Kulturanthropologie, die sich diesem Problemkreis zuwenden, genau in jener Zeit entstanden sind, in der das christlich-abendländische Selbstverständnis im Zuge einer starken Zunahme überseeischer Begegnungen mit vielen neuen Kulturkontakten konfrontiert worden ist (vgl. Bitterli 1976). Im Laufe des 19. Jahrhunderts konstituierten sich daraufhin zwei Einzeldisziplinen im deutschsprachigen Raum, die beide praktisch den Kulturvergleich als methodisches Grundprinzip entwickelten. Bei der einen handelte es sich um die Völkerkunde, die man als »die Wissenschaft vom kulturell Fremden« (Kohl 2012) bezeichnen könnte, bei der anderen um die Volkskunde, die sich der Erforschung des Eigenen zuwenden sollte. Eine Beschäftigung mit der Wissenschaftsgeschichte zeigt, wie zwei frühe Vertreter dieser beiden Fächer den vergleichenden Blick als konstitutiv für ihre Disziplinen angesehen haben. Der eine war *Wilhelm Heinrich Riehl*, der 1858 in einem Grundsatzvortrag über *Die Volkskunde als Wissenschaft* meinte, sie sei »ihrer Natur nach vergleichend, aus der vergleichenden Beobachtung entwickelt sie ihre Gesetze, und der ächte Volksforscher reist, nicht bloß um das zu schildern, was draußen ist, sondern vielmehr um die rechte Sehweite für die Zustände seiner Heimath zu gewinnen« (Riehl 1859: 218). Der andere hieß *Adolf Bastian*. Er begründete die bis heute erscheinende *Zeitschrift für Ethnologie*, für deren Titelseite er eine aufschlussreiche Abbildung wählte. Sie zeigt einen Buddha mit wunscherfüllender Geste (*Varada Mudra*), der auf einem Podest mit griechischer Umschrift sitzt. Sie gibt schlicht die Aufforderung des Orakels von Delphi zur Selbsterkenntnis wieder: Γνωθι σεαυτόν (vgl. Bolz 2020: 32). Was *Bastian* damit seiner deutschsprachigen Leserschaft wohl sagen wollte, lässt sich in etwa so zusammenfassen: Auf den folgenden Seiten dieser Zeitschrift erwarten euch Berichte über ferne Länder und fremde Kulturen, aber wenn ihr sie überdenkt, werden sie euch zu Einsichten über euer eigenes Leben führen und euch damit – wie die Geste des Buddhas – den Weg zur Erkenntnis weisen. Im Grunde unterstreicht die Titelvignette das aufklärerische (und schon auf *Francis Bacon* zurückgehende) Credo ›Wissen ist Macht‹, das seit dem 18. Jahrhundert die Ausbildung der modernen westlichen Wissenschaften leitete.



Abbildung 2: Die Titelvignette der Zeitschrift für Ethnologie, die von 1869 bis 1944 deren Titelseite schmückte.

Kritisch könnte man an dieser Stelle einwenden, dass die Unterscheidung zwischen dem Eigenen und Fremden in unserer postmodernen Welt, die sich durch Globalisierungsprozesse und einen starken kulturellen Wandel auszeichnet, fraglich erscheint. Der Europäische Ethnologe *Wolfgang Kaschuba* hat genau in diese Richtung argumentiert, als er schrieb:

Heute sind diese Trennungen als stimmige soziale Weltbilder, als kollektive Vorstellungen sicherlich ins Wanken geraten, weil Eigenes auch fremd und Fremdes uns vertraut geworden ist. Unsere spätmodernen Arbeits- und Lebenswelten, unser Medienkonsum und unser Reisen öffnen und verschränken unsere Wahrnehmungshorizonte. Sie lassen uns in sich überschneidenden und überlagernden Identitäten zu Hause sein. (Kaschuba 2012: 139)

Diese Beobachtungen, die *Kaschuba* dazu führen, die klassische Unterscheidung zwischen Volks- und Völkerkunde infrage zu stellen (vgl. Kaschuba 2012: 106), dürften zutreffend sein, wenngleich zu überlegen bleibt, ob sich mit der Verschränkung der Wahrnehmungshorizonte wirklich die beiden besagten Kategorien erübrigen. Wer heute ein *Gap-Year* in Australien verbringt, wird sich danach in *Down Under* vielleicht genauso heimisch fühlen wie hierzulande. Er oder sie mag auch auf dem Weg dorthin alle Kontinente bereist haben und trotzdem wird es für diese Person weiterhin viele Kulturen auf dieser Welt geben, die ihr fremd geblieben sind. Am Beispiel sprachlicher Kompetenzen lässt sich das Problem schnell verdeutlichen.

Nach linguistischer Einschätzung gibt es auf der Welt über 7000 verschiedene Sprachen (vgl. Eberhard et al. 2023). Wer vier oder fünf davon halbwegs fließend spricht, gilt gemeinhin schon als polyglott. Wenn ein Mensch mehr als ein Dutzend beherrscht, wird man ihn als Ausnahmetalent bezeichnen. Folglich dürfte es für jeden von uns auch und gerade in einer globalisierten Welt mehr Fremdheitserfahrungen geben als das Gefühl des vertrauten Miteinanders im *Global Village* (zum Begriff s. McLuhan/Powers 1995).

Das Eigene und das Fremde lassen sich allerdings nicht wesensmäßig definieren, sondern sind von der subjektiven Weltwahrnehmung abhängig, die in ethnologischen Forschungsprozessen eine zentrale Rolle spielt. Wenn ich als deutscher Wissenschaftler hierzulande im eigenen Milieu Untersuchungen anstelle, muss ich den Weg der Verfremdung gehen, um zu Erkenntnissen darüber zu gelangen, was mir eigentlich natürlich bzw. selbstverständlich erscheint. Wenn ich dagegen in Korea forsche, werde ich – ähnlich wie bei einer sprachlichen Übersetzung – versuchen, mir Fremdes verständlich zu machen, um meinen Untersuchungsgegenstand zu erfassen. Bei einem Koreaner oder einer Koreanerin wäre es genau andersherum, was wichtig ist festzuhalten, da nicht nur das Objekt der Forschung, sondern auch der oder die Forschende selbst und seine bzw. ihre Beziehung zum Forschungsgegenstand der wissenschaftlichen Reflexion bedürfen. Der Selbstthematisierung haftet daher in unserer Wissenschaft nichts Obsoletes an, sie dient nicht etwa der Selbstinszenierung oder lässt sich als Ausdruck fehlender Objektivität verstehen, sondern gewährt ganz im Gegenteil essenzielle Einblicke in das Zustandekommen von ethnografischen Daten, die sich nicht losgelöst von der forschenden Person interpretieren lassen, wie meine einleitend vorgetragene Geschichte veranschaulichen sollte (vgl. May 2020: 247). Als Koreaner hätte ich mir über die mir völlig vertrauten Gesten meiner Vermieterin wahrscheinlich keine Gedanken gemacht, solange ich nicht den Weg des Kulturvergleichs gegangen wäre.

Mit diesen kulturvergleichenden Ansätzen verbindet sich in der ethnologischen Forschung ein anderes Problem, das seit geraumer Zeit unter dem Schlagwort *othering* diskutiert wird (vgl. Fabian 1993: 337). Gemeint ist damit die unterschwellige Verstärkung des Andersseins im Forschungsprozess, die schnell zu einer stereotypisierenden und wertenden Auseinandersetzung mit allen Fragen des Kulturvergleichs führen kann. Die ethnologischen Wissenschaften tragen in dieser Hinsicht eine große Erblast, da sie aus einer Zeit stammen, in der sie für nationale, koloniale und imperiale Interessen instrumentalisiert worden sind. Während die Völkerkunde als Spezialdisziplin für die Untersuchung der ›primitiven‹, ›wilden‹ und ›unzivilisierten‹ außereuropäischen Völker den Nachweis für die Überlegenheit der abendländischen Zivilisation zu erbringen hatte, diente die Volkskunde der nationalen Identitätsstiftung und Heroisierung der eigenen Vergangenheit, die in den nationalen Konflikten seit dem 19. Jahrhundert immer wieder für politische Zwecke missbraucht wurde. Eine kritische Auseinandersetzung mit früheren Theoremen und Ideologemen hat seit der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts das Bewusstsein für solche Gefahren geschärft. Damit sind sie allerdings in der Gegenwart keineswegs verschwunden. Weiterhin dominieren westliche und hier vor allem bürgerliche Wertvorstellungen den wissen-

schaftlichen Diskurs und tragen dazu bei, das Selbstverständnis dieser Kreise als Maßstab bei der Betrachtung unterschiedlichster Kulturen anzulegen. Auch wenn sich wissenschaftliches Arbeiten nicht der politischen Verantwortung entziehen darf, bleibt es bei der Beschäftigung mit kultureller Differenz eine wichtige Forderung, hermeneutische, d.h. verstehende Zugänge zu suchen und nicht von vornherein Bewertungen im Sinne der eigenen Überzeugungen vorzunehmen (vgl. Streck 1997: 34f.). Der Umgang mit dieser Forderung kann allerdings schnell zu einer intellektuellen Gratwanderung werden, wenn man etwa an unterschiedliche kulturelle Standards bei der Einhaltung der (westlichen) Menschenrechte, im Umgang mit Gewalt oder bei der Akzeptanz von wissenschaftlichen Deutungsmodellen denkt.

Exkurs: Die Fallstricke der interkulturellen Kommunikation Im Frühjahr 2023 kursierten in den internationalen Medien Berichte über den *Dalai Lama*, der bei einem Empfang in Nordindien einem kleinen Jungen die Zunge herausgestreckt und ihn aufgefordert hatte, diese zu lecken. Ein entsprechendes ›Enthüllungsvideo‹ ging im Netz viral und löste in der Öffentlichkeit einen Shitstorm aus, der zu einer offiziellen Entschuldigung des *Dalai Lama* auf seinem Twitter-Account führte. In den Augen westlicher Kritiker:innen hatte sich das geistliche Oberhaupt des tibetischen Buddhismus mit seiner Geste sexuell eindeutig übergriffig gegenüber einem Kind verhalten, und sein ›bizarres Verhalten‹ wurde laut *Berliner Morgenpost* vom 10. April 2023 als ›abstoßend‹, ›absolut krank‹ und ›widerlich‹ gebrandmarkt. Dass das Herausstrecken der Zunge im Tibet traditionell eine respektvolle Form der Begrüßung sein kann, wurde in vielen hitzigen Kommentaren bei dieser Gelegenheit ignoriert, ebenso wie man darauf verzichtete, auf tibetische Vorstellungen über Körperlichkeit und Sexualität einzugehen, die von europäischen Normen deutlich abweichen (vgl. Ott-Marti 1971: 95f., 151f.). Dass sich eine auf dem internationalen Parkett bestens ausgewiesene Persönlichkeit wie der *Dalai Lama* zu der verfänglichen Szene hatte hinreißen lassen, erscheint im Nachhinein tatsächlich sehr merkwürdig und mag erklären, warum es schnell zu der erwähnten Entschuldigung kam. Andererseits fällt auch auf, dass man sich bei der Berichterstattung wenig Mühe gab, über die Hintergründe der fraglichen Veranstaltung genauer zu berichten und zu erklären, was eigentlich der Anlass war und wer hier wen warum traf. Stattdessen begnügte man sich mit Vorverurteilungen aus westlicher Perspektive und stempelte den *Dalai Lama* in den sozialen Medien als pädophil ab. Das Beispiel zeigt, wie heikel interkulturelle Begegnungen sein können und wie anstrengend ein Austausch werden kann, wenn es tatsächlich um ein gegenseitiges Verständnis gehen soll.

Vorsicht ist etwa auch bei der Verwendung von Emojis in der digitalen Kommunikation geboten, die scheinbar eindeutig und selbsterklärend sind. Dabei können sie in interkulturellen Kontexten sehr verschiedene Bedeutungen haben und zu großen Missverständnissen führen. Weit verbreitet ist z.B. das Okay-Zeichen. Es zeigt eine Hand, bei der Daumen und Zeigefinger zu einem Ring geformt sind: 🍷

Der Unicode für dieses Emoji lautet U+1F44C. Hierzulande wird es verwendet, um zu signalisieren, dass alles in Ordnung ist. Die entsprechende Geste kennen wir aus der Verständigung von Tauchern unter Wasser und ist international geläufig. Allerdings kann das Zeichen als Emoji auch ganz andere Bedeutungen haben, etwa wenn es als Geldstück, als A...loch oder als rassistische Abkürzung für *White Power* gelesen wird. Immer dann, wenn kulturelle resp. sprachliche Zeichen bei internationalen Begegnungen nicht nur auf Unverständnis, sondern auf konkurrierende

Sinnzuschreibungen stoßen, ist die Gefahr besonders groß, sich interkulturell misszuverstehen.

Der Mensch als soziales Wesen

Der einleitend zitierte Definitionsansatz von *Philip K. Bock* weist noch weitere Aspekte auf, die für das Verständnis des Begriffes Kultur im ethnologischen Sinne wichtig sind. Er unterstreicht, dass wir als Menschen »as a result of social learning« in eine Kultur hineinwachsen. Als biologische Wesen verfügen wir über natürliche Anlagen, die wir aber nach unseren Bedürfnissen gestalten und nutzen können, um unter unterschiedlichsten Bedingungen zu überleben. Da wir soziale Wesen sind, das heißt in der Regel in Gemeinschaften leben, ist für uns die Verständigung mit unseren Mitmenschen von grundsätzlicher Bedeutung, ebenso wie die Weitergabe unserer erworbenen Fähigkeiten, die wir neben unseren angeborenen Instinkten besitzen.

Als Einzelwesen hätte der Mensch evolutionsbiologisch wahrscheinlich keine guten Überlebenschancen gehabt. *Arnold Gehlen* nennt ihn ein ›Mängelwesen‹ (vgl. Gehlen 1940). Seine Sinne sind mäßig ausgeprägt. Viele Tiere können sehr viel besser sehen, hören und riechen als wir und sind uns auch mit ihren körperlichen Kräften deutlich überlegen. Dafür besitzt der Mensch die Fähigkeit, sich dank seiner kommunikativen Begabung sozial komplex zu organisieren und selbst auf veränderte Lebensumstände schnell zu reagieren. Es ist faszinierend zu sehen, wie er sich im Laufe der Menschheitsgeschichte über die ganze Welt ausgebreitet hat und überall adaptierte Strategien nutzt, um zu überleben, ob in gemäßigten Zonen oder in der Wüste, im Eis, auf dem Wasser, in den Bergen, im Wald, in der Steppe, im Zusammenleben mit nur ganz wenigen Menschen oder mit Millionen von anderen. Ohne Absprachen mit anderen könnte er sein Dasein an so unterschiedlichen Orten nicht gestalten. Sprache und Kommunikation sind die Schlüssel für das menschliche Miteinander, und die Fähigkeit zur Sprache wird daher auch immer wieder als Abgrenzungskriterium der Menschheit vom Tierreich genannt (vgl. Gipper 1978: 34f.). Wie zulässig diese Grenzziehung ist, wird wissenschaftlich kontrovers diskutiert (vgl. König/Schnabel 2023). Meistens verständigt man sich darauf, dass es eher ein gradueller als ein prinzipieller Unterschied ist, der die Tiere von den Menschen trennt. Allerdings gelten die Sprachen Letzterer als sehr viel komplexer und vielfältiger als jene, die aus dem Tierreich bekannt sind.

Die ›Sprache‹ der Kultur

Als Element seiner selbst geschaffenen Welt gehört die Sprache zur Kultur des Menschen. Üblicherweise stellt man sich diesen Teilbereich einer Kultur als ein recht verbindlich geregeltes Zeichensystem vor, dessen wissenschaftliche Durchdringung seit dem 19. Jahrhundert große Fortschritte erreicht hat. Andere kulturelle Systeme des Menschen wie der Bereich der Gesten, Gebärden, Umgangsformen, Vorstellungswelten, seine Kleidungs- und Lebensgewohnheiten oder bestimmte Brauch- und Ritualhandlungen werden daher auch gerne – analog zur Sprachbetrachtung

– als Zeichensysteme beschrieben, die gewissen Regeln folgen, um innerkulturell verstanden werden zu können (vgl. Leach 1978: 18). Da uns vieles davon ganz natürlich (*natura altera*) erscheint, erkennen wir oft den Konstruktionscharakter dieser Zeichensysteme nicht. Das gilt selbst für sprachliche Phänomene wie die Onomapoetika, unter denen man gemeinhin lautmalerische Begriffe versteht. Gerne werden sie als Beispiel dafür herangezogen, dass Sprachbildungen doch immer wieder aus der Natur abgeleitet – und nicht konstruiert – worden sind. Wie ein Sprachvergleich zeigt, sind aber auch sie tatsächlich kulturell divers, denn der deutsche Wauwau macht schon bei unseren Nachbarn in Tschechien haffhaff, wohingegen er in den Niederlanden wafaf ›blafft‹. Unsere kulturell determinierte Perception der Hundelaute, d.h. unsere Wahrnehmung, lässt uns das hören, was wir sprachlich nachzuahmen versuchen, ohne dass uns dabei die Variationsbreite des Hundegebellens und seine höchst unterschiedliche Wiedergabe in diversen Einzelsprachen bewusst werden (vgl. Saussure 1916/1967: 81).

Aus den Erkenntnissen der linguistischen Forschung lassen sich für den Umgang mit unserem zentralen Begriff der Kultur noch weitere nützliche Ansätze übernehmen, um seine Mehrdeutigkeit genauer zu erfassen. Demnach sollten wir darauf achten, ob wir ganz allgemein von der Fähigkeit der Menschen zur Kultur sprechen, die ihnen allen gemein ist, oder ob wir spezifische kulturelle Ordnungssysteme meinen, die sich in Abhängigkeit von gesellschaftlichen Zusammenschlüssen ausgebildet haben, in denen einzelne Menschen konkret leben. Wenn wir zum Beispiel von der deutschen, englischen, französischen oder koreanischen Kultur reden, ist genau Letzteres gemeint. Allerdings wäre es grundlegend falsch, solche Einzelkulturen nur nach nationalen Gesichtspunkten zu unterscheiden, da sich jeder Mensch in vielen weiteren Beziehungen vergemeinschaften kann. Insofern macht es gerade in komplexen Gesellschaften Sinn, von einem Nebeneinander bzw. einer Verschränkung verschiedener Kulturen auszugehen, die sich etwa unter Jugendlichen, in Vereinen, Familien, Unternehmen, im urbanen Milieu oder auf dem Lande ausgebildet haben. Auch ist an überstaatliche Übereinkünfte zu denken, die uns von einer christlichen oder abendländischen Kultur sprechen lassen.

Genauso sieht es im sprachlichen Bereich aus. Auch hier teilen alle Menschen die Fähigkeit zum Sprechen, verständigen sich aber konkret über Einzelsprachen, bei denen man wiederum bestimmte Dialekte, Soziolekte, Regiolekte oder Fachsprachen unterscheiden kann. Der französische Sprachwissenschaftler *Ferdinand de Saussure* hat dafür die beiden Begriffe *langage* und *langue* eingeführt, die sich praktisch auf das weite Feld der Kulturanalyse übertragen lassen, um die es in dieser Abhandlung gehen soll. Als dritten Begriff nennt er noch den der *parole*, der für unser Vorhaben ebenfalls hilfreich erscheint. Mit *parole* ist der konkrete Sprachgebrauch der einzelnen Sprecher:innen gemeint, der vielfach etwas anders aussieht, als es das Regelsystem der Sprache (*langue*) vorgibt (vgl. Saussure 1916/1967: 9–21). Man muss nur an einen Brief in falscher Rechtschreibung denken, um sich zu verdeutlichen, worum es hier geht. Natürlich können einzelne Schreibfehler zu erheblichen Missverständnissen führen, aber häufig ist der Toleranzrahmen für eine kompetente Sprecherin oder einen Sprecher so groß, dass trotz deutlicher Abweichungen eine Verständi-

gung möglich ist. Extreme Beispiele für unsere kognitiven Fähigkeiten in diesem Bereich werden gerne im Internet geteilt und lassen sich mit dem folgenden Satz eindrucksvoll demonstrieren: »D1353 M1TT31LUNG Z31GT D1R, ZU W3LCH3N GRO554RT1G3N L315TUNG3N UN53R G3H1RN F43H1G 15T!« (Hermann 2018)

Auch diesen Aspekt kann man für die Kulturanalyse fruchtbar machen, etwa wenn wir daran denken, dass bei uns bestimmte Lebensbereiche wie der Straßenverkehr sehr streng reguliert sind, sich aber trotzdem feststellen lässt, dass längst nicht alle diesen Vorgaben folgen und trotzdem unser Verkehr meistens funktioniert. Ein anderes Beispiel aus einem weniger formalisierten Bereich sind Dresscodes, an denen wir uns alle mehr oder weniger stark orientieren. Zwar haben sie in unserer Gesellschaft im Zuge der Individualisierung und Informalisierung (vgl. Wouters 1999: 32) in den letzten Jahrzehnten eine erhebliche Aufweichung erfahren und längst ist es nicht mehr wie früher erforderlich, bei einem Theaterbesuch oder beim Ablegen eines Hochschulexamens ›feierliche Kleidung‹ zu tragen, aber geht es dann um die Überreichung der Abschlusszeugnisse im Rahmen von Graduierungsveranstaltungen, ist zu beobachten, dass bei diesen Anlässen wieder von vielen Wert auf ein elegantes Äußeres gelegt wird. Was hier nur mit knappen Ausführungen angedeutet ist, ließe sich im Rahmen einer empirischen Untersuchung genauer erkunden, weil wir uns auf der Ebene des kulturellen Handelns, der Performanz, befinden, die sich konkret wahrnehmen lässt. »Nach Kultur als performativer Praxis zu fragen, bedeutet, die [...] Besonderheiten der Aufführung in den Blick zu nehmen und den situativen Charakter von Kultur zu beobachten.« (Heimerdinger 2005a: 517)

Auf der Grundlage solcher Beobachtungen wäre es in einem nächsten Schritt möglich, nach Regelmäßigkeiten des kulturellen Handelns zu suchen, die ich mit meinen ersten Überlegungen zum Kleidungsverhalten schon angedeutet habe. Ohne empirische Überprüfung bleiben sie freilich hypothetische Ausgangsannahmen, die der weiteren Validierung (d.h. Festigung) oder Falsifikation (d.h. Widerlegung) bedürfen. Sollte es allerdings gelingen, in diesem konkreten Handlungsvollzug ein tragfähiges Fundament an Daten zusammenzustellen, ließe sich ein Teil der ›Sprache‹ unserer Kleidung entschlüsseln. Wir könnten empirische Aussagen darüber treffen, was gerade die Norm ist, wer sich daran hält, wer davon abweicht, warum das geschieht, ob es aus Unwissenheit passiert oder als konkrete Missachtung der erwünschten Vorgaben, als wie verbindlich diese wahrgenommen werden oder worauf sie sich gar nicht beziehen. Ein reiches Feld der Forschung tut sich an dieser Stelle auf, das sich auf viele weitere Bereiche der Kleidung ausweiten ließe und für das man am Ende eine ganze ›Zeichenlehre‹ mit eigener Grammatik schreiben könnte. Gebunden wäre die Gültigkeit dieser Aussagen an den konkreten Ort unserer Beobachtungen, den Zeitraum und den sozialen Kontext, in dem wir unsere Daten gesammelt haben. Kulturelle Äußerungen jeglicher Art, ob nun im Kleidungsverhalten oder in einem anderen Bereich der selbst erschaffenen Welt des Menschen, hängen immer von diesen drei Grunddimensionen menschlicher Existenz ab, die das Erscheinungsbild aller Kulturen determinieren (vgl. Hultkrantz 1960: 113).

Neben der von *Bock* zitierten Definition des Begriffes Kultur existieren unzählige weitere. Bereits 1952 unternahmen die beiden amerikanischen Kulturanthropologen *Alfred L. Kroeber* und *Clyde Kluckhohn* den Versuch, eine Übersicht über alle geläufigen Deutungsansätze zum Begriff Kultur zu erarbeiten, und legten dazu eine Darstellung mit einer Vielzahl von Erklärungsansätzen auf 223 Seiten vor. Seither sind nicht zuletzt unter dem Einfluss des sogenannten *Cultural Turn* viele weitere Überlegungen hinzugekommen, da sich der Begriff im Schnittpunkt unterschiedlicher Fachwissenschaften befindet, die ihm ihren jeweils eigenen Stempel aufgedrückt haben.

Exkurs: Cultural Turn Unter der Formulierung *Cultural Turn* versteht man die breite Hinwendung zu kulturwissenschaftlichen Fragestellungen in der Forschung seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die Anregungen dazu werden vor allem im außerwissenschaftlichen Bereich zu suchen sein, da nach dem Zweiten Weltkrieg mit der wachsenden Internationalisierung, Dekolonialisierung und gesellschaftlichen Diversifizierung die interkulturellen Begegnungen und Austauschbeziehungen immer weiter zugenommen haben und die mit ihnen einhergehenden Problemlagen nach Erklärungen verlangten. Ein möglichst vorurteilsfreier, ethnologischer Kulturbegriff, von dem eben schon die Rede war, hat sich in diesem Zusammenhang als hilfreich erwiesen und nicht zuletzt den Blick der Forschung für Phänomene der sogenannten Massen- oder Pop(ular)kultur geöffnet (vgl. Ege 2014). Der Formulierung haftet allerdings auch eine wissenschaftsstrategische Bedeutung an, da sie insinuiert, dass mit dem *Turn* eine Abwendung von überholten Denkmustern und eine Hinwendung zu ganz neuen Forschungsansätzen erfolgen würde, was bei genauerer Betrachtung in dieser Radikalität meistens nicht aufrechtzuerhalten ist. Nichtsdestoweniger erfuhr der Begriff eine hohe Akzeptanz in der *Scientific Community*, und seine Beliebtheit führte dazu, dass im Nachgang gleich eine ganze Reihe weiterer *Turns* wie *Interpretive Turn*, *Spatial Turn*, *Iconic Turn* oder *Posthumanist Turn* proklamiert worden sind (vgl. Bachmann-Medick 2006).

Für den Einstieg in diese Darstellung zum Kulturbegriff dürfte es genügen, wenn wir uns auf die von *Bock* angesprochenen Aspekte konzentrieren. Allerdings erscheint es sinnvoll, abschließend noch einmal die Vorstellung hervorzuheben, dass man mit dem Begriff der Kultur in der Regel ein komplexes Ganzes (»complex whole«, Tylor 1871: 1) verbindet, dessen Einzelteile aufeinander bezogen sind. *Clifford Geertz* hat es als »selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe« beschrieben, in das sich der Mensch als kulturelles Wesen verstrickt habe (vgl. Geertz 1973/1987: 9). Dieses zu entschlüsseln und dabei die ausgewählten Untersuchungsgegenstände nicht isoliert zu betrachten, sondern in ihren mannigfaltigen Beziehungen untereinander zu kontextualisieren, ist die zentrale Aufgabe jener Wissenschaft, um die es nachfolgend vorrangig geht: die Empirische Kulturwissenschaft als Spezialdisziplin für die Erforschung von Alltagskulturen.

Was ist mit ›Alltag‹ gemeint?

Der andere Begriff, der für dieses Vorhaben wichtig ist und den wir klären müssen, ist der des Alltags (vgl. zu den folgenden Ausführungen Simon 2008). Umgangssprachlich steht er meistens in Opposition zum Festtagsbegriff und ist nicht gerade

besonders positiv konnotiert. Davon legt etwa eine Formulierung wie die vom ›grauen Alltag‹ Zeugnis ab. Sie verweist gemeinhin auf eine als langweilig, eintönig und freudlos empfundene Zeit, in der man monotone Pflichten zu erledigen hat, wohingegen das Nichtalltägliche mit Spannung, Abwechslung, Gefahren oder Spaß assoziiert wird. Wenn in diesem Zusammenhang von Alltagskulturen die Rede ist, soll der Alltagsbegriff allerdings etwas anders als in diesem außerwissenschaftlichen Sinne verstanden werden. Zwar erkennen wir auch das starke wiederholende Moment, das diesem Begriff eingeschrieben ist, aber wir verstehen es eher als Vorteil im funktionalen Sinne. Dinge und Vorstellungen, die einem Menschen ständig wiederbegegnen, haben eine stark entlastende Wirkung für ihn. Sie müssen nicht stets neu überdacht und geregelt werden, sondern lassen sich routiniert abwickeln. Der empirische Kulturwissenschaftler *Hermann Bausinger* erklärt es wie folgt:

Wir brauchen einen sozialen Raum, in dem wir es nicht nötig haben, jeden Schritt und jede Handlung in Frage zu stellen und zu begründen; wir brauchen ihn für uns selbst, aber vor allem auch zur Entlastung unserer Kommunikation, die [...] den pausenlosen Diskurs nicht erträgt, sondern angewiesen ist auf ein Netz von Selbstverständlichkeiten, das unreflektiertes ›kommunikatives Handeln‹ absichert. [...] Alltag ist die Übereinkunft, in einem begrenzten Bereich die Dinge laufen zu lassen und hinzunehmen, wie sie sich darstellen; das gemeinsame Alltagswissen, die wechselseitig unterstellten Verhaltenserwartungen schaffen [...] Sicherheit. (Bausinger 1996: 34)

Durch das Vermögen des Menschen, »jeden Schritt und jede Handlung in Frage zu stellen« und auf sich verändernde Lebensumstände differenziert zu reagieren, erklärt sich seine große Adaptionfähigkeit an unterschiedlichste Herausforderungen in seiner Umwelt. Sobald sich diese allerdings verfestigen, ist eine starke Tendenz zur Veralltäglichen, zur Vereinfachung und Routinisierung festzustellen. Besonders in einer komplexen Gesellschaft, wie sie sich bei uns in den letzten zweihundert Jahren entwickelt hat, ist die Ausbildung spezialisierter Arbeitsbereiche mit eigenen Handlungsrouninen eine wichtige Voraussetzung für das komplizierte Miteinander im großen Ganzen. Dieser Vorteil lässt sich an einem einfachen Beispiel veranschaulichen. Jede:r von uns, der oder die eine Führerscheinprüfung abgelegt hat, wird einen Erste-Hilfe-Kursus besucht haben. Mit der Zeit dürfte allerdings bei den meisten das dabei erlernte Wissen wieder verlorengegangen sein, da sie es für gewöhnlich nicht benötigen. Sollte wirklich einmal eine Notsituation auftreten, werden wahrscheinlich viele von uns mit großen Ängsten zu kämpfen haben, bevor sie sich überhaupt zu einer Rettungsmaßnahme entschließen können. Ganz anders sieht es dagegen bei berufsmäßig ausgebildeten Ersthelfern und Ersthelferinnen aus, die für solche Einsätze trainiert worden sind und sie täglich erleben. Störungen des Alltags, wie wir sie bei Unfällen, Katastrophen, Erkrankungen, Verbrechen, Tod usw. erfahren, werden von uns dadurch bewältigt, dass wir ihre Regulierung Fachleuten überlassen, die sich mit solchen Situationen auskennen und die uns mit ihrem Einsatz entlasten, wohingegen sich ihre Belastungen durch die einstudierten Handlungsrouninen und wiederholten Erfahrungen in Grenzen halten. Ihr Alltag ist nicht unser, zeichnet sich aber auch durch ein hohes Maß an Veralltäglichen aus, das für beide Seiten zu mehr Sicherheit führt.

Wie wir sehen, besitzt der Mensch die Fähigkeit, seine Wahrnehmungs- und Handlungsmuster den Herausforderungen seiner Umwelt stetig anzupassen und sich auf diesem Wege ein spezifisches Ordnungssystem zu schaffen, das von ihm nicht mehr ständig hinterfragt werden muss und damit der Komplexitätsreduktion dient. Diese kulturelle Leistung definiert einen charakteristischen Alltag, dessen jeweilige Ausprägungen Gegenstand einer empirischen Alltagskulturforschung sind. Sie dient einem besseren Verständnis des menschlichen Daseins in der Gegenwart, seines Gewordenseins in der Vergangenheit sowie seiner Entwicklungsmöglichkeiten in der Zukunft. Aus methodischen Gründen (vgl. Kapitel 4) wird der Fokus der Forschung – im Sinne einer historisch argumentierenden Gegenwartswissenschaft (vgl. Wietschorke 2013: 149) – zwar oft auf die Gegenwart gelegt, aber ohne deren historischen Hintergründe zu kennen, dürfte es schwierig sein, den jetzigen Alltag zu entschlüsseln, genauso wie es erforderlich erscheint, alles das zu berücksichtigen, was der Mensch von seiner Zukunft denkt.

Die Schattenseite dessen, was gerade mit dem Begriff der Komplexitätsreduktion umschrieben wurde, soll an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben. Es geht um Vorurteile, Klischees oder Stereotypen, die das Leben des Menschen zwar ›erleichtern‹, sich aber verletzend auf andere auswirken können, weil diese völlig undifferenziert oder einseitig wahrgenommen werden. Der Mechanismus lässt sich wie folgt erklären: Wenn wir jemanden bitten, sein Bild von der Welt aufzumalen, also eine sogenannte *Mindmap* zu erstellen, würde sich sehr schnell zeigen, wie diese Person in ihrem Nahbereich alles sehr ausdifferenziert darstellt. Im eigenen Haus, drumherum und im weiteren Umkreis kennt man sich in der Regel gut aus. Nimmt die Entfernung zu, werden unsere Kenntnisse schwächer, je weiter wir uns entfernen. Wenn wir in der Schule gut aufgepasst haben, kennen wir noch alle Bundesländer und deren Hauptstädte, aber wenn es in andere europäische Länder und darüber hinaus geht, nimmt unser Wissen rapide ab. In China gibt es Dutzende von Städten mit Einwohnerzahlen über einer Million. Die wenigsten davon werden hierzulande bekannt sein.

Diese Charakteristik unseres räumlichen Denkens hat vor vielen Jahren der bekannte Karikaturist *Saul Steinberg* auf einer Titelseite für die Zeitschrift *The New Yorker* persifliert, indem er etwas überspitzt die *Mindmap* eines fiktiven New Yorkers von der *Ninth Avenue* aufgezeichnet hat. Seine Bildidee wurde für viele andere Orte kopiert bzw. adaptiert und vergegenwärtigt uns, wie unserem Denken Pauschalisierungen eingeschrieben sind. Was bis hierhin wie eine Entschuldigung für quasi natürlich bedingte Stereotypisierungen klingen mag, ist bei genauerer Betrachtung der Ausgangspunkt für intentionale Vergrößerungen, die uns praktisch kulturell vorgegeben werden und uns dabei leiten, statt genauer hinzuschauen zu simplifizieren bzw. gleich auf Abstand zu gehen. Der 2022 erfolgte Einmarsch russischer Truppen in der Ukraine lässt sich dafür als Beispiel nehmen. Hier können wir recht gut erkennen, wie in der westlichen Öffentlichkeit das Wissen über das zuvor eher beiläufig wahrgenommene Land im Osten von Europa durch die ausführliche Kriegsberichterstattung in beachtlicher Weise anwuchs. Während die ersten Reaktionen auf die Verteidigungsanstrengungen in der Ukraine hierzulande sehr positiv

ausfielen, verfinsterte sich gleichzeitig das Bild von ›Putin-Russland‹ immer weiter und wurde auf dessen Verantwortung für einen brutalen Angriffskrieg verengt, der uns auf diesem Wege erklärt werden sollte. *Silke Meyer* schreibt dazu:

Stereotype erleichtern die Orientierung, machen die Fülle an alltäglichen Informationen erfassbar und stiften Ordnung. Sie tun dies durch Reduktion, welche dabei hilft, eine komplexe Welt zu erfassen und zu systematisieren. Denn in der Verarbeitung unserer alltäglichen Wirklichkeit brauchen wir eine ökonomische Orientierungshilfe, ansonsten wären wir überfordert mit immer neuen Eindrücken. (Meyer 2012: 76)

Dazu tritt eine zweite Funktion, die Stereotype erfüllen, indem sie auf die Gemeinschaft zurückwirken, die sie teilt, ihre soziale Kohäsion fördert und sie von außen, d.h. von den anderen abgrenzt (ebd.). In den Russland-kritischen Ländern meint man inzwischen genau zu wissen, wer die Guten und die Schlechten im Ukraine-Krieg sind. Alle einlaufenden Nachrichten werden nach dem aktuell propagierten Muster rezipiert und bestärken bestehende Meinungen. Dieser Mechanismus funktioniert auf russischer Seite ähnlich, wo Vorurteile aus der Zeit des Kalten Krieges von den bösen Amerikanern oder Briten bzw. Klischees über die schlimmen Nazis aus dem Großen Vaterländischen Krieg eine unselige Auferstehung feiern. In jedem Falle geht es um Simplifizierungen und Stereotype, die sich propagandistisch leicht instrumentalisieren lassen, da sie unserem ausgeprägten Hang zur Komplexitätsreduktion entgegenkommen, zur Distanzierung gegenüber anderen beitragen und den Zusammenschluss untereinander festigen.

Induktives und deduktives Arbeiten

Bei der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Alltagsphänomenen ist solchen Tendenzen natürlich entgegenzuwirken, um der Komplexität der in den Blick zu nehmenden Untersuchungsgegenstände gerecht zu werden. Für jedes konkrete Forschungsvorhaben ist dabei genau zu überlegen, wo es am besten anzusetzen hat. Grundsätzlich unterscheidet man in diesem Zusammenhang induktive und deduktive Herangehensweisen (vgl. Bellwald 2014: 335). Bei einer deduktiv angelegten Studie folgt die Forschungsarbeit theoretischen Vorannahmen, die praktisch überprüft werden sollen. Um ein Beispiel aus der Migrationsforschung zu nehmen, könnte man auf die Erkenntnis zurückgreifen, dass sich Zuwanderungsbewegungen immer wieder aus dem wirtschaftlichen Gefälle zwischen dem Ziel- und Herkunftsland von Einwanderinnen und Einwanderern erklären lassen. Wenn man dieser Beobachtung testweise nachgeht, arbeitet man deduktiv.

Bei einem induktiven Vorgehen würde man genau andersherum ansetzen und etwa aus den Gesprächen mit befragten Migranten regelhafte Schlussfolgerungen ziehen. Sie könnten bei der Auswertung ihrer Antworten den Eindruck vermitteln, dass es tatsächlich wirtschaftliche Not war, die sie zur Auswanderung bewegte. Vielleicht lassen sich aber noch ganz andere Motive erschließen, die auf diesem Wege deutlich werden, z.B. politische bzw. familiäre Gründe, Bildungsaspirationen oder Abenteuerlust. Forschungspraktisch ist zu ergänzen, dass es sich bei der vor-

gestellten Unterscheidung eher um eine abstrakte Gegenüberstellung handelt, die bei der konkreten Arbeit verschwimmt, da sich gerade in der Auseinandersetzung mit empirischen Befunden induktive und deduktive Ansätze vielfach ergänzen. Oftmals gibt es gewisse Vorannahmen, die am Anfang einer Untersuchung stehen, die dann eine Bestätigung erfahren oder wieder zu hinterfragen sind, was zu neuen, induktiv gewonnenen Einsichten führt usw. Für die Empirische Kulturwissenschaft, die Licht in das ›selbstgesponnene Gewebe‹ des Menschen als kulturelles Wesen bringen möchte und dafür seinen Alltag als Forschungsterrain nutzt, ist jedenfalls der induktive Zugang naheliegender als das Abarbeiten großer theoretischer Entwürfe. Das heißt nicht, dass es unserer Wissenschaft an Problemorientierung fehlt, dass sie theoriefeindlich eingestellt ist oder sich in der schlichten Deskription von beobachteten Einzelphänomenen verliert. Im Gegenteil, auch sie sucht bzw. nutzt bei der wissenschaftlichen Durchdringung des Alltags regelhafte Erkenntnisse, aber nicht als schlichte Bestätigung von bestehenden theoretischen Entwürfen, sondern eher in hermeneutischer, d.h. auslegend-erklärender Weise.

›Bagatellen‹ als Untersuchungsgegenstand

Beim Nachdenken darüber, wodurch sich Forschungsgegenstände unseres Faches auszeichnen, ist wiederholt auf ihren scheinbar banalen Charakter hingewiesen worden, auf ihre Selbstverständlichkeit (vgl. Köstlin 1991: 62), die mit dem gerade erläuterten Alltagsbegriff in Verbindung stehen dürfte. *Martin Scharfe* hat in provokanter Weise davon gesprochen, dass es eine disziplinäre Vorliebe für die Beschäftigung mit Bagatellen gäbe (vgl. Scharfe 1995), und *Bruno Schier* hat in Anlehnung an *Will-Erich Peuckert* gemeint, das Fach sei die Wissenschaft von den Spielkartennamen und Hosenknöpfen, wobei er sich beeilt hat zu ergänzen, dass ihm als Fach gleichfalls die Aufgabe zukomme, diese Hosenknöpfe so lange zu polieren, bis sich die ganze Welt darin spiegele (vgl. Sauermann 1987: 176). Der Gedanke, der hier aufscheint und der bei *Siegfried Gideon* (1948/1982: 19) mit dem Bild vom Kaffeelöffel anklingt, in dem sich auch die Sonne spiegelt, lässt sich als Indizien- oder Indikatorenparadigma verstehen, das unser Fach seit seinen Anfängen begleitet.

Wie noch im folgenden Kapitel genauer auszuführen sein wird, hat sich die wissenschaftliche Hinwendung zum Alltag breiter Kreise der Bevölkerung in der Aufklärungszeit und in der Romantik vollzogen, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. In der Aufklärungszeit ab dem 18. Jahrhundert war man besetzt von der Vorstellung, den Menschen aus seiner »selbstverschuldeten Unmündigkeit« zu befreien, wie es *Immanuel Kant* in seiner Denkschrift *Was ist Aufklärung?* (1784) formuliert hat. Für *Kant* neigt der Mensch aus Bequemlichkeit dazu, seinen eigenen Verstand nicht zu nutzen und sich fragwürdigen Autoritäten und Glaubensvorstellungen zu unterwerfen. Viele Aufklärer meinten, vor allem der Hang des Volkes zum ›Aberglauben‹ sei ein Grundübel, das auf dessen Weg zur ›Erleuchtung‹ (englisch *enlightenment*, deutsch ›Aufklärung‹) ausgerottet werden müsse. Ein erster Schritt war die genaue Erfassung aller abergläubischen Vorstellungen und Praktiken, gegen die vorzugehen sei, was zwangsläufig eine Auseinandersetzung mit dem Alltagsleben der bis dahin

kaum in den Blick genommenen Bevölkerungsmehrheit mit sich brachte und zu einer Beschäftigung mit den scheinbar wichtigsten Details führte.



Abbildung 3: Jeder Alltagsgegenstand kann von wissenschaftlichem Interesse sein, selbst ein Hosenkнопf. Wenn man sich mit ihm nur intensiv genug beschäftigt, spiegelt sich womöglich die ganze Welt in ihm (Foto: M. Simon).

Exkurs: Aberglaube Untersuchungen zum sogenannten ›Aberglauben‹ gehörten von Anfang an zum Kanon der traditionellen Volkskunde. In einem zehnbändigen Lexikon, das zwischen 1927 und 1942 unter dem Titel *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* erschien (vgl. Bächtold-Stäubli 1927–1942), versuchte man, die wichtigsten Ergebnisse der früheren Forschungsbemühungen zusammenzufassen. Dieses Publikationsvorhaben stellt bis heute eines der zentralen Großprojekte des Faches dar (vgl. Schmitt 2005). Was unter Aberglauben zu verstehen sei, schien den damals Beteiligten irgendwie klar gewesen zu sein, auch wenn sie es nicht richtig zu definieren vermochten. Dass der Begriff ein »verketzerndes Urteil« (Hoffmann-Krayer/Bächtold-Stäubli 1927: VII) beinhaltet, also einen abfälligen Beigeschmack hat, wurde eingeräumt, sollte aber ausgeblendet werden. Das ist schlechterdings nicht möglich, da der Begriff ›Aberglaube‹ ohne ›Glaube‹ nicht denkbar ist und immer das meint, was nicht richtiger, wahrer oder reiner Glaube ist, d.h. was im Widerspruch zur kirchlichen Lehre oder zum wissenschaftlichen Weltbild steht – und was aus aufklärerischer Perspektive zu identifizieren und zu eliminieren ist. Die Problematik dieses Denkansatzes lässt sich an einem einfachen Beispiel illustrieren: Krankheiten mit Dreck, Kot und Urin zu heilen, würden wir heute aus schulmedizi-

nischer Sicht als ziemlich gefährlich, sprich abergläubisch, einschätzen. Zwar finden Eigenharnbehandlungen alternativmedizinisch eine gewisse Beachtung, aber die meisten werden sie wohl eher für ekelig und für die Gesundheit wenig zuträglich halten. Schaut man etwas weiter in der Geschichte zurück, kann man allerdings erkennen, dass hochgebildete und anerkannte Ärzte des 17. und 18. Jahrhunderts darüber ganz anders dachten und eine ausgefeilte ›Dreckapotheke‹ propagierten (vgl. Lux 2005). *Franz Strunz* schrieb schon 1909 (S. 1): »Aller Aberglaube ist alte Wissenschaft, alle Wissenschaft neuer Aberglaube. [...] Was heute Aberglaube ist, war einst Wissenschaft.« Welche Vorstellungen und Praktiken tatsächlich abergläubisch sind, lässt sich also in essenzialistischer Weise gar nicht klären, sondern wird höchst unterschiedlich wahrgenommen und kann allenfalls in Abhängigkeit von zeitlichen, räumlichen und sozialen Umständen genauer erfasst werden (vgl. Kreissl 2013).

In der auf die Aufklärungszeit folgenden Romantik erleben wir eine Umkehrung solcher Vorstellungen, da man nun die ›Denk- und Merkwürdigkeiten‹ des Volkslebens als Relikte aus urtümlicher Zeit anzusehen begann und aus nationalen Gründen besonders wertschätzte. Abermals begab man sich auf die Spurensuche und meinte, mit jedem Fitzelchen, das aus dieser heroischen Zeit überkommen sei, ein wichtiges Dokument von nationalem Range gefunden zu haben (vgl. Wiegmann 1977a: 14). Voraussetzung dafür war eine intensive Auseinandersetzung mit den einzelnen Überlieferungsresten, die der zeitgenössische Kunstsammler *Sulpiz Boisserée* (1862: 72) ironisierend als »Andacht zum Unbedeutenden« charakterisierte.

Dass aber scheinbar Unbedeutendes weit über sich hinausweisen und als Indiz oder Indikator genutzt werden kann, ist in der wissenschaftlichen Forschung keine ungewöhnliche Denkfigur. Man braucht nur an die Kriminalistik zu denken, die sorgfältig kleinsten Spuren nachgeht und auf diesem Wege größte Verbrechen aufzuklären vermag. Ähnlich sieht es in der Psychoanalyse aus, wenn ein beiläufiger Versprecher in der Therapie-Sitzung ernstgenommen wird und dazu dient, tiefgründige Rückschlüsse auf das Seelenleben eines Patienten oder einer Patientin zu ziehen (Freud 1916/1992: 25). In allen diesen Fällen ist der Ausgangspunkt des Forschens scheinbar banal, erlaubt aber unter der Prämisse, dass alles irgendwie miteinander in Beziehung steht und Einfluss aufeinander ausübt, weitreichende Schlussfolgerungen über das in den Blick genommene Problemfeld. Als *Friedrich Schiller* wenige Wochen vor dem Ausbruch der Französischen Revolution seine Antrittsvorlesung in Jena hielt und sich die Frage stellte *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, beschäftigten ihn ganz ähnliche Gedanken, als er meinte:

Selbst in den alltäglichsten Verrichtungen des bürgerlichen Lebens können wir es nicht vermeiden, die Schuldner vergangener Jahrhunderte zu werden; die ungleichartigsten Perioden der Menschheit steuern zu unsrer Kultur, wie die entlegendsten Weltteile zu unserm Luxus. Die Kleider, die wir tragen, die Würze an unsern Speisen und der Preis, um den wir sie kaufen, viele unsrer kräftigsten Heilmittel, und ebenso viele neue Werkzeuge unsers Verderbens – setzen sie nicht einen Kolumbus voraus, der Amerika entdeckte, einen Vasco da Gama, der die Spitze von Afrika umschiffte? (Schiller 1789/2005: 289f.)