

Sonderdruck aus:

Zeitschrift für Volkskunde

Halbjahresschrift der
Deutschen Gesellschaft für Volkskunde

Aus dem Inhalt

Klaus von Beyme: Wandlungen des Kulturbegriffs in Kulturwissenschaft
und Kulturpolitik

Thomas Højrup: Ethnologie und Politik. Das aristotelische Erbe
in den Kulturwissenschaften

Regina Bendix: Wahrnehmungen jenseits des Nadelöhrs

Ina Merkel: Außerhalb von Mittendrin. Individuum und Kultur in der
zweiten Moderne

Heiner Goldinger: Methodik und Praxis des research up: als Ethnograph
bei den Börsianern

Berichte

Buchbesprechungen



98. Jahrgang
Waxmann

2002/II

Außerhalb von Mittendrin Individuum und Kultur in der zweiten Moderne*

Von Ina Merkel, Marburg

„Ich habe einen Traum. Es ist ein luxuriöser Traum. Er handelt vom Luxus, nein sagen zu können. Nicht erreichbar zu sein. Es ist mein Traum von der totalen Unabhängigkeit. Von der Freiheit, sich verweigern zu können... Wenn ich am Computer sitze, meist nachts, sehe ich draußen die Lichter von New York. Ich befinde mich in einem Dauerzustand von hoch kreativer Einsamkeit. Ungestört, unbehelligt, im Zentrum der Stadt, über der Stadt. Das ist für mich der Idealzustand: mittendrin und doch isoliert.“¹

Das schreibt die 35jährige Else Buschheuer in der Zeit-Serie: „Ich habe einen Traum...“. Sie hat in ihrer privaten Utopie alle direkten Kontakte mit lebenden Menschen abgebrochen. Ihre Wohnung ist tabu für andere. Niemand darf sie betreten außer ihr selbst. „Schalldicht, mit dicken Türen. Keine Klingel. Kein Telefon. Kein Fax. Nur Internet, ich bin Tag und Nacht online.“ Wenn sie das Bedürfnis hat, von Leuten umgeben zu sein, dann nur, um sie zu beobachten, den Geschichten, die sie sich erzählen, zuzuhören, selbst unsichtbar gemacht durch eine Tarnkappe. Sex, nach dem offenbar ihr Körper verlangt, so, wie er essen und trinken muß, holt sie sich beim Hausmeister ihres Appartements. Heimlich, nachts, stiehlt sie sich in seinen Traum.

Das ist keine Untergangspanthasie oder ein Albtraum, das ist ein Traum vom Glück. So stellt sich das moderne Leben dar: beziehungslos, isoliert, außerhalb und doch zugleich selbstbestimmt, kreativ, mit dem Anspruch, dem Gefühl, an allem teilzuhaben, mittendrin zu sein. Die Geschichte ist vielleicht beliebig, aber zugleich exemplarisch, denn in ihr kommen zwei Kernprozesse der Modernisierung zum Ausdruck: Individualisierung und Globalisierung.

Individualisierung wird hier vorgeführt bis zur kompletten Bindungslosigkeit – diese Frau vermeidet jeden unmittelbaren Kontakt zu einem lebenden Menschen. Sie ist deshalb nicht isoliert, über die neuen Medien kommuniziert sie mit der ganzen Welt, aber ist das mehr als ein großes Weltgeschwätz, das da durch den Äther murmelt? Doch das Problem mit der Individualisierung ist nicht einfach, daß sie den Horizont der auf Gemeinschaft fixierten kulturellen Wertvorstellungen sprengt, sondern daß damit das Subjekt der Geschichte abhanden kommen könnte.

Und auch Globalisierung bedeutet mehr als das Überschreiten nationalstaatlicher Grenzen oder wechselseitige weltweite Abhängigkeit aller von allen. Eine

* Antrittsvorlesung an der Philipps-Universität Marburg am 4. Juli 2001.

1 Die Zeit Nr. 16, 11. April 2001.

deutsche Frau beschreibt ihr Leben in New York, aber dieser Ort hat keinerlei Bedeutung für ihr Leben, außer, daß sie abends auf die Lichter der Stadt sehen kann. Globalisierung als Ent-Ortung?

Die Phantasie endet konsequent in einer Art Körperlosigkeit. Der Wunsch, sich unsichtbar zu machen, bedeutet genau das: nur noch im Geiste in der Welt anwesend zu sein. Doch selbst in einem solch kühnen Traum will die Protagonistin auf eines nicht verzichten: Sex, der hier als ein rein vitales Körperbedürfnis erscheint. Und das alles zusammengefaßt sind die Bedingungen für Kreativität.

Der Traum der Else Buschheuer ist nicht einfach aus der Luft gegriffen, er verweist im Gegenteil auf die tatsächlichen individuellen Erfahrungen mit einem Leben, wie es in der Moderne wirklich gelebt wird: Alle Arten der Lebensführung sind hochgradig vergesellschaftet, d.h. sie können nur in Teilhabe und Abhängigkeit von vielfältigen Institutionen geführt werden. Und das widerspricht dem Wunschtraum von Selbstbestimmtheit und totaler Autonomie. Nun meint aber Individualisierung nicht nur eine (negative) Freiheit von Bindungen, Zwängen oder Hindernissen, sondern begreift Freiheit als gesellschaftlich anschlussfähiges Handeln, als Entscheidungsmöglichkeit zwischen Alternativen. Mit Niklas Luhmann könnte man die neuen modernen Formen der Lebensführung als solche Entscheidungen interpretieren und danach fragen, welche Erfahrungen die Individuen damit machen. Dabei geht es darum, sowohl das System zu verstehen, das die gesamte Lebenswelt strukturiert, als auch die Lebensweisen, welche die Individuen in ihr entwerfen. Denn es ist dieses individuelle Gestaltungsinteresse, die Fähigkeit dazu und die Erfahrung damit, die zum Gegenstand der empirischen Kulturwissenschaft werden.

„Außerhalb von Mittendrin“, das ist eine Metapher für den Ort des Individuums in der zweiten Moderne: mitten in das moderne Leben verwickelt zu sein und zugleich neben sich zu stehen und zu fragen, was das Ganze soll. Mit den von der Soziologie als Individualisierung und Globalisierung bezeichneten Entwicklungsmodi moderner Gesellschaften sind nicht nur die Paradigmen der Moderne (wirtschaftliches Wachstum und technischer Fortschritt), ihre Selbstgewißheiten (individuelle Grundrechte und Demokratie), in Frage gestellt, es stellt sich den Individuen die Sinnfrage auf neue Weise (Arbeit und Familie). Es handelt sich um Prozesse, die ihr Alltagsleben auf tiefgreifende Weise verändern, und sie sind herausgefordert, diese Veränderungen auszuhalten, zu bewältigen, zu leben.

In der Tendenz neigt die öffentliche Meinung dazu, moderne Lebensformen als Erosionsprozesse zu deuten, als Niedergang der Kultur zu beschreiben: Auflösung der Familie, Vermassung, Verfall der Sitten und Werte, Egoismus, Konsumismus, Trivialisierung, Medienverdummung seien als Schlagworte genannt. Aber stimmt dieses Interpretationsmuster überhaupt?

Wenn Ronald Hitzler das Leben in der Moderne als Dauerbaustelle charakterisiert, gekennzeichnet von ewiger Improvisation: die Bastelbiographie und man

sich in der Kulturwissenschaft neuerdings des Ausdrucks *hybride Lebensformen* bedient, der aus der Biologie entlehnt ist und mit dem die Uneindeutigkeit kultureller Identität gefaßt werden soll, dann wird damit eines behauptet: daß es für die Individuen der Moderne kein Mittendrin mehr gibt. Die großen, soziokulturell identifizierbaren Gemeinschaften – Klasse, Gruppe, Religion, Ethnie – haben sich aufgelöst und die kleinen – wie Familie, Elternschaft, Liebe, Arbeitskollektiv oder Haushalt – bestehen nur noch sequentiell, fallen immer wieder auseinander und bilden sich an anderer Stelle neu. Der industriellen Arbeitsgesellschaft geht die Erwerbsarbeit aus. Sicherheitsmilieus brechen auf und produzieren eine neue Zerbrechlichkeit sozialer Lagen, summieren und potenzieren Exklusionen, die irgendwann in die Zentren der Moderne zurückschlagen werden.

Ulrich Beck, von dem dieses Szenario der Erosion der industriegesellschaftlichen Moderne stammt, begreift diese Auflösungsprozesse nicht einfach als Folgerscheinungen industrieller Entwicklung, sondern als etwas der Moderne, ihrem Entwicklungsprinzip innewohnendes, als gleichursprünglichen, von Anfang an existierenden Widerpart. Und er begreift sie als notwendigen Entwicklungsmodus. Die Zerstörung als Voraussetzung für einen Neubeginn: die Negation der Negation. Und damit wird eine andere Perspektive auf den Gegenstand eröffnet. Die Begriffe „zweite Moderne“ oder „reflexive Modernisierung“ zielen auf das In-Frage-Stellen der grundlegenden Gewißheiten moderner Gesellschaften durch die Moderne selbst – nicht als Erosionsmodus, sondern als Entwicklungsbedingung.

Dieses Denkmuster ist anregend: Gesellschaften entwickeln sich nur weiter, wenn sie sich selbst in Frage stellen, ihren Wandel vorantreiben, sich verändern.² Das Faszinierende an dem Gedanken, daß die Basisgewißheiten problematisiert werden, ist für mich die Hoffnung auf Veränderung, die sich darin ausdrückt. Und sind nicht wir als Kultur- und Gesellschaftswissenschaftler die Beobachter gesellschaftlicher Veränderung? In diesen Diskussionszusammenhang möchte ich meine Überlegungen einbinden und aus der Perspektive unseres Faches heraus fragen, *wie die Widersprüche der Moderne von den Individuen gelebt und verarbeitet werden, welche Bewältigungsformen sie entwickeln, und in welche „Bedeutungsgewebe“ sie dabei eingesponnen sind* (Weber/Geertz).

Die gegenwärtig zu verzeichnenden globalen Verflechtungen unseres Lebens haben auch einen Einfluß darauf, wie wir über Kultur nachdenken, wie sich das Verhältnis von kultureller Identität, Raum und Bewegung in modernen Gesellschaften darstellt, wo die Räume, in denen die Menschen wichtige Daseinsfunktio-

2 Mit dem Terrorangriff des 11. September 2001 ist die Notwendigkeit, den westlichen Universalismus aus sich selbst heraus zu problematisieren, überdeutlich geworden. Doch die politische Reaktion ist genau entgegengesetzt: Sie insistiert auf die Stabilisierung des westlichen Werteuniversums.

nen und soziale Beziehungen realisieren, zunehmend auseinandertreten.³ Mobilität und Seßhaftigkeit sind entsprechende kulturelle Praxen, in denen diese Widersprüche unseres Lebens in der zweiten Moderne verarbeitet werden. Die empirische Untersuchung dieser Praxen könnte der kulturwissenschaftlich-ethnologischen Forschung einen Zugang par excellence zur bisher soziologisch geprägten Modernisierungstheoretischen Debatte eröffnen.

Bei den kulturellen Praxen der Individuen handelt es sich immer um Experimente des Alltags, geht es um das Ausprobieren von Alternativen. Es sind Erfahrungen, die die Menschen im Hinblick auf ihr Leben inmitten einer komplizierten und sich permanent verändernden Welt machen. Solche Experimente sind nicht gut oder schlecht, schön oder häßlich, geistvoll oder primitiv, es sind Experimente mit ungewissem Ausgang. Sie können schief gehen, aber sie müssen trotzdem gemacht werden.

Mobilität und Seßhaftigkeit sind mit widersprüchlichen, ja gegensätzlichen Bildern und Wertvorstellungen besetzt. Auf der einen Seite steht Mobilität synonym für geistige Beweglichkeit, Dynamik, Unabhängigkeit, Kreativität und Freiheit und entwickelt sich in diesem Sinne zu einer sozialen Norm mit hoher Verbindlichkeit. „In dieser Phase der gesellschaftlichen Entwicklung wird Mobilität zu einem Vehikel der Konstruktion von Freiheit und Fortschritt. Physische Mobilität wird mit sozialer in Verbindung gedacht, wird mit Fortschritt und Zukunft positiv assoziiert.“⁴ Auf der anderen Seite können Mobilität und Flexibilität vielleicht zu wirtschaftlichem Erfolg, aber eben auch zu dem Verlust sozialer und räumlicher Bindungen, zu Ent-Ortung und Einsamkeit führen.

„Entwirf dein Leben selbst! Improvisiere! Setze Ziele! Erkenne Hindernisse! Stecke Niederlagen ein! Versuche neue Anfänge!“ heißen die Imperative der neuen Freiheit. Hinter solchen Forderungen steckt die Drohung: Sonst wirst du scheitern! Die Chancen und Risiken des Arbeitsmarktes erzwingen immer wieder Neuanfänge. Den Job fürs Leben gibt es nicht mehr, das „Normalarbeitsverhältnis“ gehört der Vergangenheit an. Ein US-Amerikaner muß heute damit rechnen, in 40 Arbeitsjahren wenigstens elfmal die Stelle zu wechseln. Immobilität und Trägheit werden mit Arbeitslosigkeit bestraft. Und bei Mobilität ist der Erfolg nicht garantiert. Überdies ist zu fragen, welchen Preis die modernen Nomaden für ihre Mobilität bezahlen? Wie hoch beziffern sie den Verlust an Lebensqualität? Jahrelange Fahrerei, provisorisches Wohnen, ewige Überstunden, Arbeit ohne Ende, Verzicht

3 Ulf Hannerz: „Kultur“ in einer vernetzten Welt. Zur Revision eines ethnologischen Begriffes. In: Wolfgang Kaschuba (Hg.): Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie. Berlin 1995, S. 64–84, S. 69.

4 Wolfgang Bonß/Sven Kesselring: Mobilität und Moderne. In: Ulrich Beck/Wolfgang Bonß (Hg.): Reflexive Modernisierung, FaM 2001 (im Erscheinen). Zitiert nach Norbert F. Schneider/Kerstin Hartmann/Ruth Limmer: Berufsmobilität und Lebensform. Sind berufliche Mobilitätsanforderungen in Zeiten der Globalisierung noch mit Familie vereinbar? Unveröff. MS, Mainz und Bamberg, Februar 2001, S. 10.

auf Kinder, Freunde, Unterhaltung und Vergnügen? Brüche in der Biographie sind offenbar normal in modernen Gesellschaften. Aber nichtsdestotrotz sind sie eine Zumutung, bedeuten sie eine enorme Anstrengung für die Individuen. Das ist jedenfalls der Tenor der unlängst von der Bundesministerin für Familie, Christine Bergmann, präsentierten ersten umfangreicheren soziologischen Studie über „Berufsmobilität und Lebensform“, die bereits im Untertitel die schicksalsschwere Frage aufwirft: „Sind berufliche Mobilitätsanforderungen in Zeiten der Globalisierung noch mit Familie vereinbar?“⁵

Mobilität, so die Autoren, hat sich in Zeiten der Globalisierung zu einer „sozialen Norm“ entwickelt, sie ist ein „Gebot der modernen Ökonomie“. „Leitfigur der Moderne ist das ‚mobile Subjekt‘, verfügbar, leistungsbereit, ungebunden.“⁶ Dieses mobile Subjekt erscheint einerseits frei von privaten Bindungen und Obligationen und bereit, sich offen auf immer neue Anforderungen einzustellen. Dynamische Arbeitsmarkterfordernisse machen flexible private Lebensformen notwendig, erfordern moderne, gestaltungsoffene Familienstrukturen. Doch gleichzeitig gibt es ein Bedürfnis nach Stabilität, Nähe und Vertrautheit, nach einem gemeinsamen Lebensmittelpunkt. In der Vergangenheit war das die Familie, die von zeitlicher und räumlicher Gemeinsamkeit ihrer Mitglieder getragen war. Heute muß das Auseinanderfallen der Lebensräume konstatiert werden. Das bleibt nicht ohne Folgen für das Zusammenleben. So, wie die Individuen eine Gewinn-Verlust-Rechnung aufmachen, wenn sie vor der Entscheidung stehen, der Arbeit hinterherzuziehen, so werden auch in der Studie Positiva und Negativa gegeneinander abgewogen.

In der Quintessenz stellen die Verfasser eine Reihe von Entwicklungsvorteilen im Berufsleben fest, denen eine Vielzahl von Nachteilen im Privatleben gegenübersteht. Mobilität hemme die Familiengründung, befördere besonders bei Frauen Kinderlosigkeit oder sehr späte Mutterschaft, führe zu psychischen und physischen Belastungen, zur Entfremdung von Partner und Kindern, sei gezeichnet von Zeitmangel und sozialer Isolation. Nur wenige der Befragten könnten auch im Privatleben echte Vorteile aus der Situation ziehen: Sie betonen das Erleben von Neuem, die wohltuende Distanz zum Partner, die letztlich zu einer Intensitätssteigerung im Zusammenleben führe. Da in der Studie auch eine seßhafte Referenzgruppe befragt worden ist, wird um so deutlicher, gegen welche normativen Setzungen die Erfahrungen gesprochen sind: nämlich gegen die unhinterfragte kulturelle Norm der Seßhaftigkeit. „Mobile Lebensformen sind keine Selbstverständlichkeiten, auch dort, wo sie geplant entstanden sind, bleiben sie häufig Thema weiterer Überlegungen. Und dort, wo sie sich ‚so ergeben haben‘, wie es manche Befragte ausdrücken, bleibt vielfach die Notwendigkeit zu weiterer Auseinander-

5 Schneider/Hartmann/Limmer: Berufsmobilität (wie Anm. 4).

6 Ebd., S. 3.

setzung darüber ohnehin bestehen.“⁷ Im Gegenzug bieten „Nicht-mobile Lebensformen (...) meist wenig Anlaß zur Reflexion, sie werden als etwas Normales, Selbstverständliches erlebt. Eventuelle Veränderungen erscheinen eher als bedrohlich denn als reizvoll.“⁸

Seßhaftigkeit bietet zwar scheinbar Sicherheit und Stabilität, wird andererseits aber konnotiert mit Stagnation und geistiger Trägheit. Gundula Englisch, eine der Verkünderinnen des neuen Evangeliums, spricht sogar von einer „Tragödie der Gleichförmigkeit“.⁹ Immobile Menschen gelten als unflexibel, unzeitgemäß und beruflich mäßig engagiert. Sie erscheinen unfrei, vom Besitz besessen, in beengende Verhältnisse eingebunden. Richard Sennett hält dagegen, daß erst durch dauerhafte und kontinuierliche Beziehungen bestimmte Erfahrungen überhaupt möglich werden. Gewohnheiten und Routinen seien notwendig, um tiefgehende Erkenntnisse gewinnen zu können. Soziale Bindungen brauchen Zeit, um sich zu entwickeln. Vertrauen, Verpflichtung und Loyalität entstehen auf der Grundlage langfristiger Bindungen. Gemeinsamkeit bedarf der geteilten Erfahrung.¹⁰ Seßhaftigkeit ist gelebte Selbstverständlichkeit, unhinterfragt, unreflektiert. Als Alltagsroutine verspricht sie Sicherheit, bietet sie eine emotionale Grundlage.

Doch Mobilität oder Seßhaftigkeit, so meine These, gibt es nicht an sich. Es sind – wenigstens in unserer heutigen Zeit – keine einander ausschließende Lebensprinzipien mehr. Man muß sie zusammen denken. Wenn mit Seßhaftigkeit die physische und soziale Verbundenheit mit einem klar eingegrenzten Territorium gemeint ist, dann kommt die damit verknüpfte Emotionalität (Heimatgefühl) überhaupt erst und immer nur vor dem Hintergrund von Wanderung zur Erscheinung. In der gelebten Selbstverständlichkeit des immer-da-Seins gibt es Heimat nicht, gibt es

7 Ebd., S. 149.

8 Ebd., S. 148.

9 *Gundula Englisch*: Jobnomaden. Wie wir arbeiten, leben und lieben werden. Frankfurt am Main/New York 2001, S. 33. Gundula Englisch schwingt sich regelrecht zu utopischer Euphorie auf, wenn sie schreibt: „Die Welt von morgen ist ständig in Bewegung, grenzüberschreitend und nicht territorial. Sie ist dezentral und vernetzt. Sie bewegt sich weg von den Machtzentralen und hin zum einzelnen Menschen. Sie verwandelt seßhafte, abhängig beschäftigte Lohnempfänger in mobile Jobnomaden, die frei über ihre Arbeitskraft verfügen. Sie fordert den Verzicht auf überflüssigen Ballast, in materieller und in mentaler Hinsicht. Sie bricht fest gefügte Regeln und Beziehungen auf. Sie bietet Sicherheit nicht hinter Mauern und Zäunen, sondern in der Vielfalt geistiger Fähigkeiten und Talente. Sie fordert auf zum Loslassen und zum ständigen Aufbruch, denn Routine ist ihr fremd. Und sie konfrontiert uns jeden Tag aufs Neue mit Unsicherheit und läßt den Weg zum Ziel werden“, S. 12. Für Englisch verbinden sich mit der neuen Form kapitalistischen Wirtschaftens geradezu utopische Bilder einer andersartigen Lebensweise: „Nomadische Arbeit dient zwar der Existenzsicherung, aber nicht der Anhäufung von Reichtum und Besitz. Die mobile Lebensweise erfordert eine Beschränkung der materiellen Güter auf das Wesentliche. Dagegen sind immaterielle Werte wie Erfahrung, Wissen und Beziehungen hoch angesehen innerhalb der Gesellschaft. Muße – Naturbetrachtung, Kontemplation, Musik, Erzählungen, Gespräche – spielen im Alltag eine ebenso wichtige Rolle wie die Arbeit...“, S. 75.

10 Vgl. *Richard Sennett*: Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin 1998.

keine gefühlsmäßige Verknüpfung mit dem Ort. Heimat (Seßhaftigkeit) und Wanderung bilden insofern eine untrennbare semantische Verknüpfung. Sie stellen sowohl biographisch-prozesshaft gesehen wie im Blick auf das Leben vor Ort immer ein relationales Verhältnis dar.

Mobilität und Seßhaftigkeit sind jeweils zeitlich voneinander abgehobene Phasen im Leben heutiger Individuen. Doch das läßt sich nicht auf die einfache Formel: In der Jugend mobil, im Alter seßhaft – bringen. Manche entdecken erst in der post-familialen Phase die Vorteile eines Ortswechsels. Mobilität oder Seßhaftigkeit sind keine irreversiblen Lebensentscheidungen, sondern Optionen, die den Individuen jederzeit neu offen stehen. Nicht einmal mehr Hausbesitz garantiert Seßhaftigkeit.

Seßhafte und Mobile leben auch nicht streng voneinander geschieden, sondern begegnen sich allerorten und konfrontieren sich so gegenseitig mit dem jeweils anderen Lebenskonzept. Selbst diejenigen, die sich seit Generationen an den Hof und das Haus ihrer Vorfahren gebunden haben, sind zumindest von den Bewegungen anderer, die von ihrem Heimatort wegziehen oder hinzuziehen, berührt. Durch Ab- und Zuwanderung, durch Pendler und Durchreisende vor Ort verändern sich die demographischen Verhältnisse (Geschlecht und Generation), das soziale Gefüge, politisches und wirtschaftliches Handeln. „Die Identitätsmuster werden komplexer, weil die Menschen sich vermehrt auf lokale Loyalitäten berufen, zugleich aber auch an globalen Werten und Lebensstilen teilhaben wollen.“¹¹

Andersherum haben selbst die beweglichsten Menschen irgendwo eine Wohnung, einen Lebensmittelpunkt, von dem aus sie fortgehen und zu dem sie zurückkehren. Die wenigsten führen wirklich ein Leben „on the road“, immer auf gepackten Koffern sitzend, von Hotel zu Motel. Und selbst das, so ist zu vermuten, stellt nur eine Phase in ihrem Leben dar, der womöglich eine lange Periode der Seßhaftigkeit in der Kindheit vorausgegangen ist und der eine lange Phase der Seßhaftigkeit spätestens mit der Familiengründung folgen kann.

Die sogenannten modernen Nomaden sind keine neue Spezies, sondern Menschen, die sich gerade in einem Lebensabschnitt befinden, der von Mobilität geprägt ist, einer liminalen Phase des Übergangs vom alten Ort zu einem neuen. Darunter gibt es 'klassische' Migranten, Menschen, die mit ihrer gesamten Habe und oft ihrem sozialen Umfeld, der Familie umziehen, also einen mehr oder weniger abrupten und konsequenten Ortswechsel vollziehen, und wieder andere, die noch jahrelang zwischen dem alten und dem neuen Ort pendeln, eine Art von Doppelleben führen.

Die Widersprüchlichkeit macht das Phänomen so interessant. Zwang oder Chance? Verlust oder Gewinn? Beziehungslosigkeit oder Beziehungsreichtum? Moderne Nomaden haben gravierende Verlufterfahrungen gemacht und die Erfah-

11 *Jan Nederveen Pieterse*: Der Melange-Effekt. Globalisierung im Plural. In: *Ulrich Beck* (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main 1998, S. 87–124, S. 95.

rung, daß sie das aushalten können. Sie gewinnen ein neues Verhältnis zur heimatischen Landschaft, zu Familienmitgliedern und Freunden und zum Eigentum: Haus, Garten, Möbel usw. Alles bekommt eine andere Bedeutung im Lebenszusammenhang. Man könnte die modernen Nomaden als kulturelle Pioniere verstehen. Es werden neue Formen des Zusammenlebens ausprobiert, neue Konzepte und Praxen gemeinschaftlicher Bindung und Lösung entwickelt und auch wieder verworfen.

Soweit diejenigen, die aus beruflichen Gründen mobil sein müssen. Sicher gibt es auch Lebensstilnomaden, Menschen, die aus dem regulären Berufsleben ausgestiegen sind, die Bindungslosigkeit zur antibürgerlichen Lebensphilosophie entwickelt haben, oder die es einfach nur vorziehen, die langen kalten Winter in wärmeren Gegenden zu verbringen. Menschen, wie Else Buschheuer, die eine Stadt wie New York zum temporären Lebensmittelpunkt wählen, ohne Anknüpfungspunkte beruflicher oder sozialer Art an diesen Ort zu haben, getrieben von Imaginationen. Der Formen und Varianten gibt es viele mehr, die Bandbreite ist schier unerschöpflich und dennoch sind sie alle von der Ambivalenz von Freiheit und Zwang, von Individualisierungsgewinn und Gemeinschaftsverlust gekennzeichnet.

Sie lassen sich nur vor dem Hintergrund der Sesshaftigkeit der breiten Bevölkerungsmasse einerseits und den Zügen von „echten“ Nomaden, also den zu großen Teilen sogar illegalen Arbeitsmigranten andererseits angemessen behandeln. Und dahinter steht die Frage, ob die modernen Nomaden im Keim die Lebensform der zweiten Moderne ausbilden, oder ob die Aufmerksamkeit angesichts der Wanderungserfahrungen vorangegangener Generationen (Industrialisierung, Massenarbeitslosigkeit, Flucht, Vertreibung ...) nicht übertrieben ist. Die Zahlen über Mobilität in Deutschland fördern solche Zweifel. Zwar ist mindestens jeder sechste Berufstätige zwischen 25 und 55 Jahren, der in einer festen Partnerschaft lebt, heute mobil, zieht um, führt eine Wochenendehe oder wird zum Tagespendler. Insgesamt dürfte sogar fast jeder vierte Erwerbstätige betroffen sein, die wenigsten davon sind freiwillig mobil. Dennoch steht ein „erstaunliches Maß an Sesshaftigkeit“ dagegen. „Fast die Hälfte (48 %) der 40- bis 54jährigen leben im gleichen Ort wie ihre Eltern und nur 17 % wohnen weiter weg als zwei Stunden entfernt.“¹²

Und dennoch verdient das Phänomen besondere Aufmerksamkeit, denn Mobilität und Flexibilität sind längst zur kulturellen Norm avanciert, synonym gesetzt mit Freiheit, Individualisierung, Erfolg. Und Glück? Aber wer in aller Welt fragt denn heutzutage noch nach dem Glück? Oder gar nach Gemeinschaft ... Wer nicht bereit ist, ein Risiko einzugehen oder Verluste in Kauf zu nehmen, läuft Gefahr abzurutschen. An den Rändern sammeln sich bereits die Individualisierungsverlierer, Arbeitslose und Sozialhilfeempfänger. Mobilität versus Trägheit erscheinen als zwei Seiten ein und desselben Widerspruchs der Individualisierung. Doch diese

12 Schneider/Hartmann/Limmer: Berufsmobilität (wie Anm. 4), S. 18.

Gewinn-Verlust-Rechnung funktioniert nur in bezug auf das Thema Arbeit als zentral und lebenssinnstiftend. Im Leben außerhalb von Arbeit kehrt sich die Sache möglicherweise um. Hier summieren sich die Verluste für die Individualisierungsgewinner. Und damit werden Grundgewißheiten der Moderne in Frage gestellt: Lohnt es sich überhaupt noch zu arbeiten? Denn: wer arbeitet, hat kaum noch Zeit für die Familie, zum Kinderkriegen, zum Geldausgeben. Er – und in der Regel ist es er und nicht sie – gibt soziale Zusammenhänge auf, wenn es sein muß. Er richtet seine gesamte Lebensführung darauf ein, but for what? Geld oder Leben? Das ist hier die Frage.

Damit sei eines von vielen anderen möglichen Feldern, in denen sich die Widersprüche unseres Lebens in der zweiten Moderne verdichten, umrissen. Ein Thema, das schnell als modernistisch abgewehrt werden kann. Ich möchte mich trotzdem oder gerade deshalb damit befassen.

„Außerhalb von Mittendrin“, das ist auch eine Metapher für die Rolle der Wissenschaft in modernen Gesellschaften. Denn „(...) ohne Sozialwissenschaft ist die Öffentlichkeit blind. Ohne Öffentlichkeit aber bleibt die sozialwissenschaftliche Debatte taub, stumm und verstaubt.“¹³ Ein Fach wie die Europäische Ethnologie oder Kulturwissenschaft (mit seiner Herkunft aus der Volkskunde) steht angesichts der Komplexität moderner kultureller Entwicklungen und angesichts einer Wissenschaftslandschaft, in der sich Kultur neuerdings zum Leitbegriff entwickelt (anstelle von Gesellschaft), vor neuen Herausforderungen. Sie muß sich mit den modernen Phänomenen der Kultur befassen und versuchen, eine andere Perspektive anzulegen, die gängigen Interpretationsmuster gegen den Strich zu bürsten.

Unser Fach versteht sich als Erfahrungswissenschaft, die danach fragt, wie die Individuen ihr Leben in gegebenen Machtverhältnissen und Strukturen bewältigen, welchen Sinn sie ihm geben, welche Bedeutungen sie dabei produzieren. In diesem Sinne möchte ich versuchen Zugänge zu entwickeln, für die mir unser Fach prädestiniert zu sein scheinen, und ich will Sie provozieren, mit mir darüber zu streiten. Gestatten Sie mir, daß ich mich dabei nicht auf Gewißheiten berufe, sondern ungewisse Fragen stelle. Solche Fragen sollen im Folgenden in bezug auf drei Dimensionen des Themas entwickelt werden: Ort, Körper und Gemeinschaft.

1. Die kulturelle Bedeutung des Ortes: Im Zuge der Globalisierung werden die festen Bindungen an Orte durch Wanderungsbewegungen verschiedenster Art aufgelöst (Migration, Tourismus, Dienstreisen usw.). Das hat nicht nur Folgen für die Lebensweise der „modernen Nomaden“, den Wanderern zwischen den Welten, sondern auch für die Identität der Orte, die von Abwanderung oder Zustrom betroffen sind. Es entstehen Spannungsverhältnisse zwischen Weggegangenen bzw. Hinzugekommenen und Dagebliebenen, sowohl

13 Ulrich Beck/Anthony Giddens/Scott Lash: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt am Main 1996, S. 11.

in Regionen, die von einem regelrechten Brain Drain betroffen sind – z. B. Ostdeutschland –, als auch an Orten, wo die Nomaden die Seßhaften zu dominieren beginnen.

2. Körperlichkeit: Raum und Körper bilden einen semantischen Zusammenhang. Mit ihnen sind materielle Dimensionen des menschlichen Lebenszusammenhangs bezeichnet, die sich in der Moderne scheinbar auflösen, wie es der Begriff der Virtualität suggeriert. Im Zusammenhang mit Deindustrialisierungsprozessen wird der für die Maschinenarbeit disziplinierte Körper regelrecht disfunktional. Reproduktionstechnologien machen ihn überflüssig. Im Cyberspace existiert er entmaterialisiert. Zugleich verlangt uns dieser „sinnlos“ gewordene Körper ungewohnte Aufmerksamkeit ab, der in Fitneßcentern, Wellnessoasen oder Schönheitskliniken nachgegangen wird. Der Mensch gibt sich außerhalb seines Körpers und kann doch nur in ihm leben.
3. Fragmentierte Gemeinschaft: Allenthalben wird der Verlust gemeinschaftsstiftender Werte, mangelnde Partizipation am Gemeinwesen, die Auflösung sozialer Bindungen beklagt. Individuen gehen nur noch kurzfristig Loyalitäten ein, agieren in wechselnden Beziehungsgefügen. Doch das Bedürfnis nach Geborgenheit, nach sicherem Rückhalt, nach Eingebundensein in kollektive Zusammenhänge bleibt. Es verschafft sich mitunter in fundamentalistischen Bewegungen einen radikalen und vor allem gewaltsamen Ausdruck. Zusammengehörigkeitsgefühle werden durch Diskriminierung und Ausgrenzung sozial oder kulturell Fremder erzeugt. Bisher sind solche terroristischen Aktivitäten von den Rändern der Gesellschaft ausgegangen. Doch neuerdings werden sie zum zentralen Problem moderner Gesellschaften. Alltäglicher Rassismus kann sich der schweigenden Zustimmung breiter Bevölkerungsschichten sicher sein, ist konsensfähig geworden.

1. Die kulturelle Bedeutung des Ortes

„Der Mensch der Zukunft wird ein beschleunigter, elektronischer Nomade sein – überall unterwegs im globalen Dorf, aber nirgends zu Hause.“¹⁴

Der Globalisierungsdiskurs geht mit der Feststellung einher, daß die Spätmoderne verstärkte Mobilitätsanforderungen und eine bislang unbekanntere soziale Flexibilität im Raum mit sich bringt. Die Zunahme berufsbedingter Reisetätigkeiten, ein räumlich immer weiter ausgreifender Tourismus und die Grenzüberschreitungen einer neuen sozialen Schicht, der sog. „global players“, können dabei als Beispiele für eine Entwicklung genannt werden, im Zuge derer sich Loyalitäten gegenüber Orten auflösen.

14 Marshall McLuhan: *The Global Village. Der Weg der Mediengesellschaft in das 21. Jahrhundert.* Frankfurt am Main 1995, S. 97.

Dies zeitigt Folgen in drei Richtungen: Erstens können die Individuen ihre kulturelle Identität nicht mehr aus ihrer Herkunft von einem bestimmten Ort ableiten. Wenn sie an verschiedenen Orten unterschiedliche Erfahrungen machen, was bedeutet ihnen dann noch ein konkreter Ort? Zweitens entsteht die Frage, auf welcher Grundlage sich Gemeinschaftshandeln ausbilden kann, wenn der räumliche Zusammenhang der Individuen nicht mehr gegeben ist, weil sie je nach Notwendigkeit oder Belieben in Orte – und damit auch in die Gemeinschaften – ein- und auch austreten können. Wie stellt sich unter Bedingungen räumlicher und personeller Diskontinuität Gemeinschaft her? Und was bedeutet es drittens für die Identität des konkreten Ortes, wenn sie nicht mehr durch die Kontinuität einer bestimmten Gruppe von Einwohnern und deren gemeinschaftlichem Handeln gegeben ist? Werden die Orte dann gesichtslos und müssen neu imaginiert werden?

Diese drei Fragen werden in der neueren postmodernen Debatte unter dem Stichwort Ortlosigkeit oder De-Localization thematisiert. Diese Begriffe unterstellen nicht nur die zunehmende Bedeutungslosigkeit konkreter Orte, sondern vermuten dahinter die Bindungslosigkeit des wandernden Individuums, die Auflösung von Gemeinschaft. Wer ortsungebunden lebt, ist auch beziehungslos.

Orvar Löfgren empfiehlt einen Perspektivwechsel: „Statt zu fragen, ob wir es mit entwurzelten oder fragmentierten Identitäten zu tun haben, sollten wir uns zuerst fragen, welche kulturellen Kompetenzen benötigt werden, um in Milieus zu leben, die sich chaotisch, flüchtig und zersplittert darstellen.“¹⁵ Es ist die Empfehlung, sich den kulturellen Praxen deskriptiv zu nähern und offene Fragen an das Forschungsfeld zu formulieren.

Nun sind ja Massenwanderungen nichts wirklich historisch Neues. Abgesehen von durch Kriegereignisse oder Katastrophen erzwungenen Fluchtbewegungen, waren es die durch die Industrialisierung hervorgerufenen Land-Stadt-Wanderungen, die den heutigen Städten ihr Gepräge gegeben haben. Aber in der Regel waren das einmalige Migrationen. Am neuen Ort angekommen, wurde man wieder seßhaft, integrierte sich in die vorhandenen städtischen Gemeinschaften oder bildete selber welche. Frühere Massenwanderungen haben nicht annähernd solche Diskussionen über Ortlosigkeit, kulturelle Ambiguität oder Gemeinschaftsverlust ausgelöst, wie die modernen Wanderungen, obwohl diese rein quantitativ nicht einmal annähernd die Dimensionen früherer Bewegungen erreichen.

In den modernen Wanderungen werden die Widersprüche der postindustriellen Moderne auf exemplarische Weise sinnfällig. Hier ist auf die Spitze getrieben, was längst zum Regelfall in modernen Gesellschaften geworden ist: die Fragmentierung der Gemeinschaft, die Hybridität kultureller Identität. Im Ortswechsel wird auf besondere Weise sinnlich erfahrbar, was längst zum Alltagswissen gehört: daß

15 Orvar Löfgren: *Leben im Transit? Identitäten und Territorialitäten in historischer Perspektive.* In: *Historische Anthropologie* 3/1995, S. 349–363, S. 362.

familiale Strukturen und emotionale Bindungen nicht von ewiger, ja nicht einmal mehr von Lebensdauer sind, daß man in den erlernten Berufen nicht alt wird, daß die Gegenstandswelten um uns herum (Wohnung, Auto, Kleidung) in einem immer kürzer werdenden Rhythmus ausgewechselt werden usw.

Die alten, Sicherheit und Stabilität versprechenden Zusammenhänge haben sich nicht erst durch die Wanderungsbewegungen aufgelöst, sondern weil sie sich aufgelöst und die Individuen aus gemeinschaftlichen und räumlichen Bindungen freigesetzt haben, sind diese nunmehr in der Lage ohne Identitätsverlust nach Belieben Orte zu wechseln. Die Orte garantieren schon lange weder die Integration in Gemeinschaftszusammenhänge noch sonst irgendwie geartete Identitätsbezüge. Aber es ist müßig, nach dem Ursprung der Entwicklung (Henne oder Ei) zu fragen. Viel interessanter scheint es, Seßhaftigkeit und Mobilität als aufeinander bezogene und miteinander konkurrierende Antworten auf dieselben Herausforderungen zu interpretieren.

Die modernen Wanderungen – und das impliziert auch der Begriff des Nomadentums – sind Wanderungen in Permanenz. Die Verweildauer an bestimmten Orten ist von vornherein begrenzt. Die Wanderung ist auf erneute Wanderung angelegt und nicht auf endliche Seßhaftigkeit. Und das hat Folgen für die Gefühlsstrukturen, die gegenüber Orten und Gemeinschaften ausgebildet werden. Doch diese Gefühle bilden sich auch nicht einfach nur durch lange Ansässigkeit aus. Zum Heimatgefühl gehört die Erfahrung der Fremde. Und diese Erfahrung wird heute schon in frühestem Kindesalter gemacht: durch die Urlaubsreise, den Besuch der Großeltern, den Einkauf in der nächsten größeren Stadt. Zurückgekehrt sieht man die eigene Welt mit fremden Augen. Sie kommt einem schäbiger oder glorreicher vor, als man sie in Erinnerung hatte.

Insofern ist „Heimat“ nicht nur eine symbolische Konstruktion, sondern bezeichnet ein Territorium mit einem gelebten „Zuhausegefühl“. „Unserem Zuhausegefühl können wir unterschiedliche Verankerungen verleihen. Sich zuhause zu fühlen kann bedeuten, die Tür zu seinem Zimmer zuzumachen oder sich innerhalb eines Ortes zu bewegen, in dem man sich sowohl mit den Straßennamen auskennt als auch zwischen den Regalen im Supermarkt.“¹⁶ Insofern ist es sinnvoll, zwischen *Heimat* und *Zuhause* zu unterscheiden. Menschen, die mobil sind, leben vielleicht fern der Heimat, aber sie haben trotzdem ein Zuhause. „Man hält die Heimat für den relativ permanenten, die Wohnung für den auswechselbaren, übersiedelbaren Standort. Das Gegenteil ist richtig: Man kann die Heimat auswechseln oder keine haben, aber man muß immer, gleichgültig wo, wohnen.“¹⁷

Die Ortlosigkeit ist also gar keine Ortlosigkeit, sondern Heimatlosigkeit. Es gibt nicht mehr diesen eindeutigen, mit Gefühlen aufgeladenen territorial definierten

16 Ebd., S. 357.

17 *Villém Flusser: Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit. In: Ders.: Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus. Bensheim 1994, S. 27.*

ten Ort, der die kulturelle Identität bestimmt. Aber es gibt ein Zuhause. Bedeutet das am Ende eine Privatisierung des Ortsbezugs statt des imaginierten Kosmopolitismus, den Rückzug in die vier Wände statt der Erweiterung in die Welt? So, wie die Träumerin Else Buschheuer zwar in New York Wohnung bezieht, aber nicht die Straße betritt, zwar virtuell zugleich an verschiedenen Orten in der Welt agiert, aber nicht unter Menschen geht. Während die seßhaft an einem Ort Verankerten ihren privaten Bereich auf den ganzen Ort beziehen, so daß noch der Marktplatz wie der erweiterte Küchentisch erscheint, an dem sich ein Fremder fremd und als Eindringling vorkommen darf. Was ist dann mit Ortsbezüglichkeit gemeint, vielleicht die Intimität des lange bewohnten Ortes, die sich in Besitzansprüchen geltend macht (meine Straße, mein Café, mein Parkplatz)? Oder nicht vielmehr doch die Verbindlichkeit derer, die diesen Ort als Lebensmittelpunkt miteinander teilen?

Das Problem gewinnt in der aktuellen Globalisierungsdebatte eine weitere Dimension, nämlich wenn es um den Zusammenhang von Globalem und Lokalem geht. Ulrich Beck nennt das „Verheiratetsein“ mit mehreren Orten „Ortpolygamie“¹⁸, sie sei das „Einfallstor der Globalität im eigenen Leben“. Der Zugewinn an Orten, Globalisierung oder Kosmopolitismus bedeuten auch den Abschied von der beruhigenden Vertrautheit, dem Ineinssein mit einer Kultur, einer Region, einer Landschaft oder einer Stadt. Diese Vertrautheit muß auf andere Weise wiederhergestellt werden.

Das scheint heute einfacher denn je: Industrialisierung und Massenkonsum haben zu einer Vereinheitlichung der Grundstrukturen des Lebens in industriellen Gesellschaften geführt, so daß dieses Leben an verschiedenen Orten ohne größere Orientierungsprobleme wieder aufgenommen werden kann.¹⁹ Innerhalb Europas ist nicht mal mehr der Wechsel des Landes wirklich irritierend. Mit der Einführung des Euro wird dieser Entwicklung auch Rechnung getragen: die Lebensverhältnisse sind vergleichbar geworden. Die Vertrautheit mit einem konkreten Ort wird durch Vertrauen ersetzt, das in die Produkte, Institutionen und Strukturen der Industriegesellschaft gesetzt wird.

Aber während ich ohne größere Probleme meinen individuellen Lebenszusammenhang am nächsten Orte reproduzieren kann, ist dies mit den sozialen Beziehungen nicht so ohne weiteres möglich. Gemeinschaften beruhen auf Aushandlung, sind oft fragile Gebilde, in denen Kompetenzen, Macht und Emotionen klar verteilt sind. Jeder Austritt von Mitgliedern wie auch der Eintritt neuer stört dieses Gleichgewicht. Und es ist dabei gleichgültig, ob es sich um politische Gemeinschaf-

18 *Ulrich Beck: Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung. Frankfurt am Main 1997, S. 129.*

19 Das macht im übrigen offenbar den weltweiten Erfolg von Ladenketten wie McDonalds aus: Egal, wo immer ich auf dieser Erde bin, wenn ich Hunger habe, weiß ich, wo ich mit Sicherheit einen bestimmten Geschmack bekommen kann.

ten, einen Verein, die Schulklasse, das Arbeitskollektiv oder die fremde Familie, den fremden Freundeskreis oder die Nachbarn handelt. Vertrauensverhältnisse entstehen in solchen Zusammenhängen nicht aufgrund der Position, des Namens oder der Herkunft – wenngleich das Door Opener sein können – sondern aufgrund gemeinsamen Handelns.

Die neu eintretenden Individuen können ihre sozialen Erfahrungen, Fähigkeiten und Kompetenzen nicht so ohne weiteres wieder zur Geltung bringen. Die Verhältnisse, Probleme, Konflikte mögen sich ähneln, doch sie werden in für Außenstehende nicht leicht zu durchschauenden Konstellationen ausgetragen. Soziale Gemeinschaften sind keine reinen Sachbeziehungen, sie werden von Emotionen zusammengehalten. Und über emotionale Kompetenzen verfügt man nicht an sich, sondern immer nur in konkreten Beziehungen. Mit anderen Worten: die Eingliederung in soziale Zusammenhänge braucht Zeit. Wenn mir nun von vornherein nur ein begrenzter Zeitrahmen zur Verfügung steht, weil der Arbeitsvertrag etwa befristet ist oder den erneuten Wechsel nach einigen Jahren von vornherein vorsieht, dann erscheint die Investition in soziale Gefüge nicht lohnenswert. Sie werden ja sowieso bald wieder verlassen.

Dadurch entsteht ein Ungleichgewicht zwischen auf Langfristigkeit angelegten Beziehungen und ihren Loyalitätserwartungen und kurzfristigen, auf ein baldiges Ende eingegangenen Beziehungen. Das Investment an Zeit – nicht im Moment, sondern auf Dauer gesehen – beeinträchtigt die Verhältnisse. Derjenige, der bereit ist, sich langfristig zu engagieren, wird von kurzfristigem Engagement immer beleidigt sein. Die Weggegangenen haben deshalb oft dreifache Arbeit zu leisten: Sie müssen die Einsamkeit aushalten, sind für das Aufrechterhalten der Kontakte zu den Dagebliebenen zuständig und müssen überdies in neue Beziehungen investieren.

Und hierin besteht ein entscheidender Unterschied zu den traditionellen Nomadenvölkern, denn diese waren oder sind von der Kontinuität der wandernden Gemeinschaft geprägt. Die modernen Nomaden hingegen wandern als Einzelindividuen. Es sind Eremiten, Einzelgänger, lonely people ohne Loyalität gegenüber Orten und den mit ihnen verknüpften sozialen Gruppen. Insofern zielt der metaphorische Begriff „Jobnomaden“, wie ihn bspw. Gundula Englisch verwendet, an etwas ganz wesentlichem vorbei: an der sozialen Einsamkeit, die diese Menschen trotz aller hektischen Betriebsamkeit wenigstens zeitweise umgibt. Sie treten eben nicht nur in Orte ein und aus, sondern auch in Gemeinschaften.

Die Euphorie über die neuen Kommunikationstechniken (E-mail, Handy) kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie den sinnlichen Kontakt mit einem Menschen, dem ich im Café gegenüber sitze, den ich riechen und berühren kann, dessen Gestik und Mimik, Tonfall, Lachen usw. mir ganz wichtige Informationen zukommen lassen, nicht ersetzen kann. Emotionen sind an unsere Sinne geknüpft, ihre Reduktion auf das geschriebene oder fernmündlich gesprochene Wort fordert unsere ganze Phantasie zur apperzeptiven Ergänzung, zur Projektion auf den an-

deren heraus. Solcherart virtuell geführte Beziehungen – seien sie politischer, wirtschaftlicher oder privater Art – folgen einer grundsätzlich anderen Logik als die, die sich an einem konkreten Ort herstellen.

„Soziale Gemeinschaftsbindung löst sich von der Basis räumlicher Nähe und erfolgt zunehmend ortsungebunden. Räumlich gebundene Identität wird gesprengt und rekonfiguriert sich fortan über Geschlecht, Beziehungswahl, individuelle Vorlieben und berufliche Positionen. Für eine wachsende Zahl mobiler Menschen verliert Lokalität, im Sinne örtlicher Fixierung, an sozialrelevanter Bedeutung.“²⁰ schreiben die Autoren der neuesten Mobilitätsstudie. Aber was tritt an deren Stelle? „Gemeinschaften, in die man leicht eintreten kann und die man leicht wieder verlassen kann. Sie sollen nicht dauerhaft verpflichten, sondern nur in dem Maße, wie sie gerade ins eigene Bastelkonzept passen. Dabei entstehen mitunter ganz intensive Wirgefühle, kurzzeitige Solidaritäten und Loyalitäten.“²¹ So, wie der Ort gewechselt wird, wird auch die Gemeinschaft gewechselt? Das hat nicht nur Konsequenzen für die modernen Nomaden selbst und für die Art von Gemeinschaftlichkeit, die sich unter diesen Bedingungen ausbildet, sondern auch für die Orte, die sich nicht mehr über Gemeinschaftsbildungen definieren können, sondern als beliebige Ansammlungen zufällig dort anwesender Individuen erscheinen.

Wie stellt sich das soziale Gefüge in Orten dar, die von enormer Abwanderung betroffen sind, wie in solchen, die mit Zuzug oder Pendelei in größerem Umfang konfrontiert sind? Wer wird da noch kommunalpolitisch aktiv, mischt sich in die Entscheidungen der lange etablierten politischen Protagonisten? Was geschieht mit den Orten, wenn sie nur mehr passiert werden, sozusagen im Vorübergehen eingenommen und gleich wieder verlassen? Wenn Individuen solche Aushandlungsprozesse an mehreren Orten zugleich führen? Oder wenn solche Aushandlungsprozesse zwar stattfinden, aber nicht am Ort, sondern medial vermittelt zwischen sich sinnlich nicht mehr unmittelbar wahrnehmbaren Personen? Die Gleichzeitigkeit, mit der Individuen an mehreren Orten präsent sein können, bringt die soziale Konstruktion vor Ort ins Wanken. Und das ist es, was empirisch so schwer zu fassen ist. Denn da haben wir es immer mit konkreten Menschen an konkreten Orten zu tun.

Doch vermittelt der Medien werden die wirklichen Orte, so Arjun Appadurai, durch Projektionen verschiedenster Art überformt, sie werden zu Landschaften der Imagination. „Mehr Menschen als je zuvor, in mehr Teilen der Welt als zuvor ziehen heute mehr Variationen ‘möglicher’ Leben in Betracht als je zuvor.“²² Die Sehnsucht nach einem bestimmten Ort ist eng an solche Lebensentwürfe gekop-

20 Schneider/Hartmann/Limmer: Berufsmobilität (wie Anm. 4), S. 11.

21 Ronald Hitzler: Heimwerker des Lebens, Interview von Sabine Rückert. In: Die Zeit Nr. 34, 17. August 2000, S. 12.

22 Arjun Appadurai: Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie. In: Ulrich Beck (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main 1998, S. 11–40, S. 21.

pelt. Leben in der Stadt oder auf dem Land, in Europa oder Asien oder wo auch immer ist nicht mehr länger eine Frage des Schicksals, der Geburt, sondern eine Lebensentscheidung. Insofern verlieren vielleicht die Orte unserer Geburt an lebensbestimmender Bedeutung, das heißt aber nicht, daß deswegen auch die Einzigartigkeit des Lokalen verschwindet. Andrew Kirby argumentiert, daß der konkrete Ort die Arena bleibt, in der Ressourcen genutzt werden (Wohnung, Bildung und andere öffentliche Leistungen).²³ Die Welt, so seine These, wird immer im Kontext des Lokalen, als Teil der alltäglichen sozialen Beziehungen erlebt. Wahrnehmung und Erfahrung sind immer an einen konkreten Ort gebunden. Dennoch gibt es darüber hinaus ein durch die Medien vermitteltes „Bewußtsein des ‚generalisierten Anderswo‘“, das als ein Spiegel dient, „in dem wir den eigenen Ort, an dem wir leben, nicht nur als *die* Gemeinschaft erleben, sondern als eine von vielen möglichen Gemeinschaften; nicht nur als das Zentrum unserer Erfahrungen, sondern als einen Ort, der nördlicher oder westlicher liegt und liberaler oder konservativer ist als andere Orte.“²⁴

Damit wird nicht mehr die Zerstörung des Lokalen behauptet, sondern festgestellt, „daß der Ort kein abgegrenztes Kommunikationssystem mehr ist, wie er es einmal war. Wir sind heute nicht mehr im selben Maße wie früher auf die lokale Verortung als Quelle von Information, Erfahrung, Unterhaltung, Sicherheitsgefühl und Selbstverständnis angewiesen.“²⁵ Insofern geht es nicht um die Loslösung des Individuums vom Ort, sondern um den stärker individualisierten Umgang mit dem Ort im Sinne einer Wahl des Lebensstils.

„Ortsbindungen bleiben also weiterhin wichtig, aber nicht im traditionellen Sinne. Die physische Nähe zu anderen ist nicht mehr gleichbedeutend mit der Einbindung in Kommunikationssysteme der gegenseitigen Abhängigkeit. Umgekehrt bedeutet physische Ferne von anderen nicht automatisch kommunikative Ferne. Daher ist der Ortswechsel keine so traumatische Erfahrung mehr wie früher. Man kann seine psychische Nachbarschaft per Telefon und Computer aufrechterhalten, und große Teile von Unterhaltung und Nachrichten sind ohnehin landesweit identisch.“²⁶ Anthony Giddens argumentiert, daß „Orte zunehmend *phantasmorga-nisch* werden: das heißt, lokale Schauplätze sind von Grund auf durchdrungen und geformt von weit entfernt liegenden sozialen Einflüssen (...), die ‚sichtbare Form‘ eines Ortes verbirgt die entfernten Verbindungen, die eigentlich seine Eigenart bestimmen.“²⁷

23 Vgl. Andrew Kirby: Wider die Ortlosigkeit. In: Beck: Weltgesellschaft (wie Anm. 8), S. 168–175, S. 172.

24 Joshua Meyrowitz: Das generalisierte Anderswo. In: Beck: Weltgesellschaft (wie Anm. 8), S. 176–191, S. 178.

25 Ebd., S. 186.

26 Ebd., S. 189.

27 Anthony Giddens: The Consequences of Modernity. Stanford 1990, S. 9.

Das Verhältnis von Ort und kultureller Identität hat demnach nicht nur einen Bedeutungswandel erfahren, es ist auch ein Verhältnis, das nicht ein für alle mal gegeben ist, sondern einem permanenten Wandel unterliegt. Dies impliziert die Abkehr von einem essentialisierenden, an Raum gebundenen Kultur- und Identitätsbegriff und eine gerade für die Ethnologie bedeutsame Herausforderung, die Beziehung zwischen Raum und Identität neu zu denken.²⁸ Lokalität wird nicht mehr als selbstverständlich gegebene räumliche Kategorie konzeptualisiert, sondern als fragile soziale Errungenschaft, die immer wieder hergestellt werden muß. In einer solchen Perspektive richtet sich das Augenmerk nun auf die Produktion/Konstruktion von Lokalität im Sinne sozialräumlicher Verortung oder gefühlsmäßig aufgeladener virtueller Räume wie „Heimat“ (Appadurai), auf „Raumtechnologien“ (Löfgren), mithin also auf die soziale und kulturelle Bedeutung und Konstituierung von Räumen. Die forschungsleitende Frage könnte daher lauten: „Was bedeutet Örtlichkeit als gelebte Erfahrung innerhalb einer globalisierten, enträumlichten Welt?“²⁹

2. Der Körper in den Zeiten der Deindustrialisierung

So, wie sich der Mensch immer an einem konkreten Ort befindet, lebt er auch in einem Körper. Die Banalität solcher Weisheiten ist offenkundig, sollte man meinen. Sie ist es nicht, sieht man sich die jüngsten Debatten über Gentechnologie oder die Virtualität im Cyberspace an. In deren Begrifflichkeit deutet sich ein Verständnis von technischer Entwicklung an, die den menschlichen Körper als etwas Defizitäres, die Entwicklungsmöglichkeiten Begrenzendes versteht, das überwunden werden kann und muß. Überdies suggerieren Vorstellungen von der Dienstleistungs-, Informations- oder virtuellen Gesellschaft, die auf das Verschwinden körperlicher Arbeit verweisen, oder Phantasien über das Clonen, die Reproduktion von Körperteilen über die Manipulation von Stammzellen usw., daß man den Körper bald so oder so nicht mehr braucht.

Wenn einer Gesellschaft, die ihr gesamtes kulturelles Wertgefüge auf Erwerbsarbeit gründet, eben diese Erwerbsarbeit ausgeht, dann zerrieselt nicht nur ein altes Werte- und Normsystem. Das gesamte Prinzip der Sozialisation, der Erziehung, Bildung, Körperdisziplinierung, das auf Arbeit abgestellt ist, verliert seinen Sinn. Der industrialisierte Körper wird disfunktional. Zugleich wird dem Körper in einer Weise Aufmerksamkeit geschenkt, die ihm nie zuvor gegönnt wurde. Er wird gepflegt und gestylt, gesunderhalten und jung gemacht. Der disfunktional gewordene Körper wird nun in anderer Weise wichtig für die Individuen: als Ausdrucksmedium im symbolischen Kampf um Anerkennung. Dazu muß der Körper nach

28 Akhil Gupta/James Ferguson: Beyond „Culture“. Space, Identity and the Politics of Difference. In: Cultural Anthropology, 7.1. (1992), S. 6–23.

29 Appadurai: Globale ethnische Räume (wie Anm. 22), S. 18f.

den geltenden Schönheitsidealen modellierbar sein. Der Körper wird zur Projektionsfläche für sehr widersprüchliche Vorgänge.

An diesen Gedanken möchte ich mein zweites Thema knüpfen: Körperlichkeit in den Zeiten der Deindustrialisierung. Der Körper – jahrzehntlang vernachlässigt von den Geistes- und Sozialwissenschaften, vom Feminismus entdeckt und salonfähig gemacht, wird neuerdings auf patriarchalische Weise wieder angeeignet – er wird zum Modethema. Ich möchte mich trotzdem damit beschäftigen, und vielleicht habe ich als altgediente Feministin auch ein Recht darauf.

Wie leben nun die Individuen diesen Widerspruch mit ihrem – in ihrem Körper? Ich möchte diese Frage exemplarisch an der Umfunktionalisierung des alten industrialisierten Körpers von einem *Körper der Arbeit* in ein *Medium des symbolischen Ausdrucks* am Beispiel des britischen Films weiterverfolgen und dann noch kurz die Gegenbewegung anreißen: wie könnte ein *Leben ohne Körper* aussehen? Beide Bewegungen kennzeichnen die Übergangs-, Schwellensituation, in der sich der Körper zur Zeit befindet: nicht mehr in den alten Zusammenhängen zu funktionieren und für die neuen Funktionen noch der falsche Körper zu sein. Arnold van Gennep, von dem das Konzept stammt, unterscheidet in diesem Zusammenhang drei Phasen: die Phase der *Trennung*, der Loslösung vom früheren sozialen Status, die Phase der *Schwelle* bzw. Umwandlung (liminale Phase), ein soziales Zwischenstadium, das von Ambiguität gekennzeichnet ist, und die Phase der *Angliederung*, der Rückkehr der rituellen Subjekte in die Gesellschaft und zu ihren neuen, relativ stabilen und genau definierten Positionen.

Exemplarisch wird die Disfunktionalität des industrialisierten Körpers in dem britischen Film „Billy Elliot: I Will Dance“³⁰ vorgeführt, wengleich nicht wirklich thematisiert. Der Film spielt Mitte der 80er Jahre in einer Bergarbeiterregion. Es ist die Zeit des großen Zechensterbens. Als der Film einsetzt, befinden sich der Vater und der große Bruder des etwa zehnjährigen Haupthelden im Streik. Die Familie ist eine klassische Industriearbeiterfamilie: seit Generationen arbeiten die Männer untertage im Bergbau. Sie sind kernig, stämmig, muskulös. Es ist eine körperlich schwere Arbeit, auf die der Körper des jüngsten Sohnes ebenfalls vorbereitet werden soll. Er soll boxen lernen.

Doch den Jungen zieht es zum Tanzen, genauer zum Ballett. Warum Billy, der zu Hause nach der Rockmusik des Bruders auf dem Bett herumhüpft, sich von den gezielten Bewegungen des aus der höfischen Tradition entstandenen Balletts angezogen fühlt, bleibt allerdings ein Rätsel. Der darin liegende ästhetische Bruch ist zwar augenscheinlich, aber nicht das Thema des Films. Das heißt: der Junge hat die faszinierende Begabung, mit seinem Körper nicht nur seine Stimmungen und Gefühle zum Ausdruck zu bringen. Er tanzt industriell, er tanzt Arbeiterklasse, solidarischen Zusammenhang, politisches Engagement, Wut. Er tanzt sozial genau.

30 Großbritannien 2000, Regie: Stephen Daldry.

Das sind die überzeugendsten und sympathischsten Szenen des Films. Und eben dieser Junge begeistert sich für eine Form des Tanzens, die ihm genau diese Begabung systematisch austreibt. Gezielte Bewegungen, gestellter Gang, vorgeschriebene Figuren, jede Bewegung hat eine symbolische Bedeutung – das Ballett repräsentiert eine Form der vorindustriellen Körperbeherrschung.

Der gradlinige Instinkt des Vaters und des Bruders richtet sich jedoch nicht gegen die aristokratische Ästhetik, sondern auf die Zuschreibung gezielter und gekünstelter Bewegungen zum weiblichen Geschlecht. Ballett könnte schwul machen, auf jeden Fall aber arbeitsunfähig. So der im Film konstruierte Konflikt. Doch eigentlich geht es weder um Geschlechtscharaktere, noch um Sexualität – es geht um das Infragestellen der industriellen Lebensweise. Es macht keinen Sinn, das Training der Muskeln zu fordern, wenn Muskelarbeit gerade abgeschafft wird und vielleicht auch von Männern die Fähigkeit gefragt ist, auf einer zarten Computer-Tastatur filigrane Fingerarbeit zu leisten. Hinter der Ballett-Geschichte findet eine Auseinandersetzung über die Funktionalität des Körpers in Zeiten der Deindustrialisierung statt.

Erst als der Vater begreift, daß der Junge als Bergarbeiter keine Zukunft hat, akzeptiert er das Begehren. Der Junge setzt sich durch, er darf auf die Royal Ballett School. Offenbar ist er dort auch erfolgreich. In den Schlußszenen sehen wir einen riesengroß gewachsenen Mann, ein einziges Muskelpaket, das in ein lächerliches Federkostüm gekleidet ist, wie er uns den Schwan tanzt. Und dem armen, gebeutelten Vater kommen im Parkett die Tränen. Wohl nicht, weil der Junge so schön tanzt, sondern weil er es geschafft hat. Er ist berühmt, verdient seine dicke Kohle, und die Bildungsbürger zollen dem Arbeiterjungen Beifall. „Einer von uns, der hochgekommen ist“ – das ist zweifellos ein kraftvolles und ausdrucksstarkes Motiv, aber kann es Genugtuung verschaffen? Die Negation proletarischer Körperlichkeit durch höfisch-bürgerliche Ästhetisierung weist keine Perspektive, sondern macht nur den Konflikt deutlich, in dem die Individuen stecken. Der Junge hat gelernt, eine Message zum Ausdruck zu bringen, die nicht mehr die seiner Klasse ist. Das mag einträglich sein, eine überzeugende Alternative stellt das nicht dar.

Eine etwas andere Lösung des gleichen Konflikts finden wir in dem Film „Ganz oder gar nicht“, auch ein britischer Film aus einem ähnlichen Milieu. Eine Gruppe arbeitsloser Männer tut sich zusammen und erfindet eine Stripper-Show. Hier wird also auch getanzt, noch eindeutiger für Geld, noch klarer von Arbeitslosen. Die Körper, die wir hier sehen, sind gealtert, abgearbeitet, ungepflegt, leicht verfettet. Und trotzdem gelingt es der Choreographie, sie zu einem Triumph zu führen. Die solidarische (Männer-)Gemeinschaft ist am Ende nicht lächerlich, sondern sogar schön. Das weibliche Publikum goutiert den Funktionswandel des Industriearbeiterkörpers zu einem Körper des Vergnügens. Der Tanz als Ausdrucksmöglichkeit des Körpers wird zum kurzzeitigen Medium der Wiedergewinnung von Würde, von kultureller Identität, die sie mit dem Verlust der Arbeit verloren haben. Die

Umarbeitung hat hier jedoch einen anderen Sinn: Sie funktioniert als Persiflage: auf industrialisierte Arbeit, auf die Kulturindustrie, auf Werbung und Kommerz und ihre Suggestion des perfekten Körpers. Durch die Ironie wird zwar der Widerspruch artikuliert, aber auch nicht gelöst.

Dieses letzte Aufbäumen des industrialisierten Körpers macht nur einmal mehr deutlich, daß der Körper in der zweiten Moderne ganz grundsätzlich in Frage gestellt ist. Er ist einfach nicht mehr notwendig – weder zur Fortpflanzung, noch für die Arbeit, nicht für die Liebe, für rein gar nichts mehr. Und damit nicht genug: Er ist nicht nur zu nichts mehr nützlich, er ist auch noch überflüssig: dauernd will er essen, trinken oder schlafen und überhaupt: er paßt nicht zu mir.

Wenn gar nichts mehr geht, dann werde ich eben virtuell. Der Ausstieg aus dem Körper ist eine weitere Variante desselben Spiels. Sich körperlos im virtuellen Raum bewegen. Sich von der „blutigen Schweinerei organischer Materie“ befreien, wie das der MIT-Professor Marvin Minsky einmal ausgedrückt hat, unsterblich werden. Virtualität suggeriert die Entmaterialisierung des Daseins. Das Medium Internet funktioniert unter Absehung des Körpers. „Ich bin drin“, sagt Boris Becker fassungslos und sitzt doch draußen an einem Tisch, vor dem Computer. Drin ist er nur im Geiste, doch der Körper ist unwichtig geworden. Im Internet kann man sich neu erfinden, sich eine andere Identität geben, auch körperlich. Beim Chatten – der neuen Form urbaner, d.h. weitgehend anonymer Kommunikation – können verschiedene Rollen ausprobiert werden, das Alter, das Geschlecht, die Profession nach Belieben wechselnd. Durch die Anonymität der Körper entsteht eine eigenartige Unbefangenheit beim Flirten, Austausch von Intimitäten, beim Einholen oder Austeilen von Lebensberatung. Man kann nicht das Gesicht verlieren, weil man es gar nicht erst zeigt. Der Körper scheidet als Ausdrucksmedium und damit auch als Orientierungssystem aus.

Im Internet eröffnet sich eine neue Welt, deren Übergänge zur wirklichen Welt fließend sind. Die Verlängerung der Großstadt in den virtuellen Raum. Eine Option, aus seinem Alltagsleben auszusteigen, die es in dieser Form bisher nicht gegeben hat. Internet-Flirts funktionieren ein bißchen wie Karnevals-Bekanntschäften. Die Symbole der Distinktion sind außer Kraft gesetzt. Es lernen sich Menschen kennen, die sich sonst niemals begegnet wären. Und die im Grunde nur eines miteinander teilen: die Fähigkeit, zu lesen und zu schreiben, das Vergnügen, sich schriftlich auszudrücken. Im Chat wahrt man die körperliche Distanz, auch wenn man sich geistig noch so nahe kommt. Aber im wirklichen Leben schenken wir dem Körper wieder unsere ganze Aufmerksamkeit. Bin ich gesund? Sehe ich noch jung genug aus? Was war das jetzt wieder, was ziept da? Eine Allergie vielleicht? Der Körper spricht zu uns, und wir sind geneigt, ihm zuzuhören. Und so schleppen wir ihn ins Solarium, wir cremen ihn ein, wir tragen ihn ins Fitnesscenter.

Hier hängen mittlerweile nicht nur die Protagonisten der new economy ab und trainieren ihren Körper. Es geht nicht um Gesundheit oder um Ausgleichssport. Es geht um Körperbildung. Es werden Muskeln antrainiert, die kein Mensch je in sei-

nem Leben gebrauchen kann. Zwischen Entkörperlichung und übertriebener Aufmerksamkeit für den Körper liegen keine Welten, es sind zwei Seiten ein und derselben Sache. Körperlichkeit am Ende der industriellen Moderne ist eine in sich zerrissene Geschichte. Wir können mit ihm machen, was wir wollen, aber am Ende macht er mit uns, was er will. Das ist ja gerade der Witz. Je mehr der Körper sinnlos oder besser disfunktional wird, desto lauter rufen alle: hoch lebe der Körper. Er erlebt eine dominante Funktionszuschreibung als Mittel der Darstellung und des Ausdrucks.

3. Alltäglicher Rassismus

Mit dem Körper hat in gewisser Weise auch das dritte Feld von Fragen zu tun, das ich hier anreißen will: jugendliche rechte Gewalt. Sie stellt sich als eine Inszenierung des Körpers dar, Gewalt ist ein Eingriff in den Körper eines anderen. Aber ich möchte das Thema hier in eine andere Richtung entwickeln:

Der Diskurs über Rechtsradikalismus hat mit dem Vereinigungsprozeß der beiden deutschen Staaten eine erstaunliche Wendung erfahren. Erschien er vor 1989 als Folge der in der Bundesrepublik nicht konsequent aufgearbeiteten nationalsozialistischen Vergangenheit, so wird er nun als Folge des „verordneten Antifaschismus“ in der DDR interpretiert. Aber die Gewaltbereitschaft der heutigen Jugend, die ihre Sozialisation vorherrschend unter den Verhältnissen pluraler und liberaler Demokratie erfahren hat, läßt sich nicht so umstandslos auf das politische System der DDR zurückführen. Autoritäre Erziehung oder weitgehende Abwesenheit von Fremden reichen als Erklärung für heutige Fremdenfeindlichkeit nicht aus.

Auch sozialwissenschaftliche Bemühungen, Rechtsradikalismus mit jugendlicher Devianz, also dem Fehlen geordneter familiärer Verhältnisse, mit Arbeitslosigkeit und Chancenlosigkeit zu erklären, und Versuche, die „gefallenen Jungs“ mit Sonderprogrammen auf den Weg der Tugend zurückzuführen, befriedigen nicht.

Ein solch massiver sozialer und kultureller Wandel, wie wir ihn gegenwärtig erfahren, ruft Gegenbewegungen hervor. Orvar Löfgren vermutet dahinter eine „marginalisierte Arbeiterklasse, die sich gegen Globalisierung wehrt, indem sie noch nationaler, noch regionaler, noch lokaler, noch heimatfixierter wird“, die sich einer „rituellen Beheimatung“ widmet und dabei fremdenfeindlich wird.³¹

Rechtsradikale Jugendliche, zu diesem Schluß kam unlängst eine Shell-Studie, seien eine kleine Minderheit mit mangelnden Zukunftsaussichten. Sie hätten das Gefühl, zu kurz zu kommen, weil der Staat sich um andere kümmere. Diese „anderen“ sind für sie sichtbar anders: Ausländer, Behinderte, Rußland-Deutsche, Obdachlose, Penner, Schwule usw. Überdies hätten die Jugendlichen einen deutlichen Rückhalt in der älteren Generation. Sie fungierten als Projektionsfläche der Wün-

31 Löfgren: Transit (wie Anm. 15), S. 351.

sche und Ängste der Erwachsenen. Die Erwachsenen würden ihre eigene Unsicherheit an die Jugendlichen weitergeben. Die Ratlosigkeit der Eltern verwandele sich dann in üble Aggressivität. Im Werteverlust der Jugend spiegele sich die Wertekrise der Älteren.

Rechte Gewalt ist insbesondere im Osten Deutschlands vielerorts präsent, ohne überhaupt Gewalt anwenden zu müssen. Ihre Gegenwart ist schon Drohung genug: Glatze, Bomberjacke, Springerstiefel, Stahlbehänge und Nieten – das Auftreten in der Öffentlichkeit ist eine perfekte Performance. Der rechten Szene zuzurechnende Jugendgruppen okkupieren öffentliche Plätze, Kneipen, Geschäfte. Gewaltbereitschaft wird offen gezeigt. Die Bevölkerung sympathisiert oder duldet das Treiben weitgehend. Und das ist eine Situation, die der Erklärung bedarf.

Ich möchte im folgenden zwei Gedankenansätze verfolgen, die mir fruchtbar erscheinen: Das ist zum einen die Frage nach der Spezifik jugendlicher *Gewaltbereitschaft* und zum anderen die Frage nach den Wurzeln von *Ausländerfeindlichkeit*.

Der Ethnologe Georg Elwert ordnet rechtsradikale Gewalt in ein größeres Spektrum jugendlicher Protestkultur ein. Die jungen Täter befinden sich in einer Schwellenphase zwischen Kindheit und Erwachsensein. In verschiedenen Stammesgesellschaften gibt es Initiationsrituale, die dieser Gruppe Gewalt in bestimmten Bahnen erlauben. „Männer zwischen 15 und 25, besonders kräftig und kreativ, suchen *Gemeinschaft, Risiko und Ehre*. In der Jugend schafft man Bünde und Organisationen, die besser halten als alles, was nachkommt. Im Risiko suchen junge Leute Selbsterfahrung bis an die Grenzen. Und sie gewinnen Prestige, das sie von den Eltern emanzipiert.“³² Es ist der Nervenkitzel, das Gefühl von Stärke, der Reiz, der darin liegt, etwas Verbotenes tun. In einer Gesellschaft, die sich fast aller Tabus entledigt hat, gibt es kaum noch etwas, mit dem man provozieren kann. Klassische jugendliche Schandtaten wie Graffiti zu sprayen, laut und enervierend Musik zu hören und Parties bis in den Morgen zu feiern, zielen immer auf Provokation in der Öffentlichkeit und rühren an den letzten Festen der erodierten bürgerlichen Gesellschaft. Doch damit kann man zwar seine Nachbarn nerven oder einen einzelnen Hausbesitzer, aber es regt sich nicht mehr wirklich jemand drüber auf.

Wie kann man in unserer tabulosen Gesellschaft, die von einer antiautoritären oder zumindest liberalen Pädagogik des „alles Verstehens“ geprägt ist, überhaupt noch provozieren? Du färbst dir die Haare grün? Das bringt doch höchstens ein Achselzucken ein. Aber sich einer Gruppe gewaltbereiter Jugendlicher zuzuordnen, sich eine Glatze schneiden zu lassen und Schnürstiefel zu tragen, verspricht Auseinandersetzung.

32 Georg Elwert: Die rüden Krieger. Gewalt dient jungen Nazis auch als Initiationsritual. In: Die Zeit Nr. 39, 21.9.2000.

Auch Elwert interpretiert am Ende die jugendliche Gewalttat als „Chance der Chancenlosen“. Das sind diejenigen, denen die Mittel und die Macht fehlen, ihr Risikobedürfnis friedlich auszuleben, bspw. in Form einer Unternehmensgründung. Es bieten sich ihnen keine lohnenden Risiken an, außer dem „fight“. Nun könnte man sich berechtigterweise fragen, inwiefern der Kampf einer Gruppe starker Burschen gegen einen einzelnen „schwachen“ Ausländer oder Obdachlosen „Ehre“ erzeugt. Dürfte doch der Moralkodex auch in der rechten Ideologie gelten. Doch das Risiko und damit der Prestigegewinn liegt gar nicht im gewonnenen oder verlorenen Kampf gegen einen einzelnen Ausländer, sondern in der dadurch herausgeforderten Auseinandersetzung mit dem Staat, mit der Polizei, den Autoritäten begründet.

Während es bei anderen kriminellen Taten in der Regel darum geht, nicht gesehen und nicht erwischt zu werden, werden Ausländer zusammengeschlagen, um gesehen und wahrgenommen zu werden. Das Zusammenschlagen selbst passiert auch im Dunkeln, aber um so provokanter wird am nächsten Morgen die Zugehörigkeit zur Täterschaft gezeigt. Und so bewegt man sich immer hart am Rand der Legalität. Das betrifft auch das Tragen nationalsozialistischer Abzeichen und Symbole, die leicht verfremdet werden, aber natürlich dennoch erkennbar sind. Das war schon in der DDR so: nichts konnte eine Lehrerin mehr auf die Palme treiben, als ein in die Schulbank geritztes Hakenkreuz.

Die Alternativen, die die Gesellschaft für den Prestigegewinn zu bieten hat, richten sich ausschließlich an das einzelne Individuum. Es sind Individualisierungsoptionen, die dem Bedürfnis nach Gruppenzugehörigkeit, nach Gemeinschaft, nach einem Lebenssinn, der über das individuelle hinausreicht, nicht Rechnung tragen. Und dieses Bedürfnis ist in unserer pluralistischen Gesellschaft – nach dem Zusammenbruch der sozialistischen Gesellschaftssysteme einmal mehr – schon von vornherein denunziert als „kollektivistisch“. Der intellektuelle Abscheu vor der Masse, der bürgerliche vor der Gruppe, unterstellt bei jeder Art kollektiver Handlung immer Entdifferenzierung und Homogenisierung. Daher auch die Verständnislosigkeit gegenüber dem jugendlichen Bedürfnis, in einer Gruppe aufzugehen.

Daß es sich um ein Jugendphänomen – und damit um eine Schwellensituation in der individuellen Biographie – handelt, zeigt sich deutlich bei den Ausstiegsmotiven. Es ist nach Untersuchungen von Kriminologen der zunehmende Vertrauensverlust in die Gruppenideologie, die Unzufriedenheit mit dem Konformitätsdruck und die Mißbilligung durch die Umwelt, neben der Erfahrung exzessiver Gewalt, die mit zunehmendem Alter den Ausstieg nahelegen. In einem bestimmten Alter haben die Jugendlichen keine Lust mehr auf Gruppenzugehörigkeit, sie möchten ihren eigenen Vorlieben nachgehen.

Rechte Gewalt ließe sich so in einen größeren Zusammenhang von Gewaltbereitschaft und demonstrativer Jugendkultur einordnen. Doch das Thema hat mindestens noch eine zweite Seite: Das Problem der Fremdenfeindlichkeit. Der Philo-

soph Christoph Menke schlägt fast entgegengesetzt zu Elwert vor, das Problem rechtsradikaler Jugend nicht als Gewalt schlechthin zu fassen, sondern als *spezifische Gewalt gegen Fremde*. Fremdenfeindlichkeit, so seine These, sei nicht das Problem Jugendlicher, sondern die Spur der Ängste und Befürchtungen reiche „bis weit in die Mitte der Gesellschaft (...) Die fremdenfeindliche Gewalt von wenigen gründet in der fremdenfeindlichen Mentalität der vielen.“³³ Dieser Gedanke ist nicht neu, aber Menke führt ihn weiter, wenn er postuliert, daß die Institutionen und Praktiken des liberaldemokratischen Staates strukturell mit *Mechanismen der Exklusion* durchzogen sind.

Liberale Demokratien billigen allen gleichen politischen Status zu, ungeachtet kultureller Unterschiede. „Das Kulturelle, die unterschiedliche Weise, in der wir die Dinge unseres Lebens sehen, machen liberale Demokratien damit zur Privatsache. Ob wir jemandem kulturell nah oder fern, vertraut oder fremd sind, betrifft nicht die Rechte, die wir allen gleichermaßen zugestehen. Das heißt aber umgekehrt auch, daß die Rechte, die wir politisch haben, mit keiner der kulturellen Sicht- und Wertungsweisen verknüpft sind, die im privaten unsere Verhältnisse von Nähe oder Fremdheit ausmachen. Die politischen Rechte sollen strikt neutral sein.“³⁴

So verstehen sich liberale Demokratien, so funktionieren sie aber nicht. Die Prinzipien liberaler Gleichheit können immer nur im Zusammenhang mit kulturellen Sicht- und Wertungsweisen angewandt werden. Das Selbstverständnis der liberalen Demokratie verbindet sich mit einem Anspruch auf Universalismus der westlichen Kultur – das hat Samuel P. Huntington exemplarisch vorgeführt. Damit funktioniert selbst das Paradigma demokratischer Gleichheit als Hegemonie einer bestimmten kulturellen Sicht- und Wertungsweise – und damit als Unterdrückung oder Marginalisierung anderer. Das liberale Gleichheitsprinzip ist zugleich eines der Exklusion, es schließt alle von Entscheidungen aus, die die kulturellen Wertvorstellungen nicht teilen. Ob zu Recht oder Unrecht, ist hier nicht die Frage. Wichtig ist, daß das Prinzip der politischen Gleichheit unter Absehung kultureller Unterschiede „selbst kulturelle Unterscheidungen von Eigenem und Fremdem, Normalem und Abnormalem hervor(bringt), und (...) solche kulturellen Unterscheidungen mit politischer Bedeutung (ausstattet): Sie setzen die eine kulturelle Deutung ihrer Prinzipien in Geltung und weisen die andere zurück; sie definieren für Tätigkeiten Standards der Normalität und produzieren damit in sich, aber an ihrem Rand Zonen und Formen des Abnormalen.“³⁵

Der sozial oder kulturell Fremde ist ein Problem, weil wir dessen Lebensweise nicht teilen, dessen Werteordnung nicht verstehen. Wir begreifen die Zugewanderten in der Regel als unvollkommene Deutsche, die für gewisse Zeit, zumindest in

33 Christoph Menke: Die Dunkelzonen der Demokratie. In: Die Zeit Nr. 15, 5. April 2001, S. 47.

34 Ebd.

35 Ebd.

der ersten Generation, am Rande der Gesellschaft leben werden. Wir verstehen sie als Opfer, als Entwurzelte, als Gezwungene und nicht als Menschen, die sich bewußt aus Abhängigkeitsverhältnissen gelöst haben und auf der Suche nach größerer persönlicher Freiheit sind. Sie gehören eben auch in die Kategorie der modernen Nomaden. In diesem Sinne schlägt der kanadische Philosoph Charles Taylor eine Politik der Anerkennung vor. Sie läuft darauf hinaus, den Eigenwert kultureller Differenzen zu schätzen und die darauf gestützte Behauptung von Identität zu akzeptieren, ohne deshalb Gruppenrechte nach dem Modell des völkerrechtlichen Minderheitenschutzes zu garantieren.³⁶

Was folgt daraus für die Untersuchung fremdenfeindlicher Gewalt? Zum Beispiel, daß wir sie grundsätzlicher angehen müssen, nicht nur als Problem extremer Gruppen. Daß wir sie im Zusammenhang mit der Lebensweise kulturell Fremder in unserer Gesellschaft untersuchen müssen. *Alltäglicher Rassismus und Migration* bilden einen Zusammenhang. Und zwar als Frage nach der Bedeutung kultureller Unterschiede in einer modernen Gesellschaft. Das Fremde, der Andere muß uns in gewisser Weise gleich-gültig werden, das heißt gleich geltend. Ich muß mit ihm auch eine Auseinandersetzung über seine Lebensformen führen können, wenn sie für mich nicht akzeptabel sind. Die Idee von der multikulturellen Gesellschaft verlangt aber gerade das von der Mehrheitsgesellschaft: sie soll nachvollziehen, wie der andere fühlt, denkt und lebt, und wenn ihm das nicht möglich ist, soll er sich trotzdem jeder Beurteilung enthalten. Die Differenz ist das, was tabuisiert wird, aus Angst, die Regeln politischer Korrektheit zu verletzen. Und vielleicht auch, weil man sich dann umgekehrt gefallen lassen müßte, daß sie mich kritisieren. Wenn ich die politische, die intellektuelle, die kulturelle Auseinandersetzung nicht führe, dann darf ich mich nicht wundern, wenn andere zum Knüppel greifen. Rechte Gewalt – das hoffe ich deutlich gemacht zu haben – ist nicht etwas am Rande der Gesellschaft, sondern geht als Riß mitten durch uns hindurch.

Sie ist eine der möglichen, wenngleich destruktiven Antworten auf das Globalisierungsproblem. In der ersten Moderne wurde der Zusammenhang von erster und dritter Welt fraglos als Kolonialisierung, als Ausübung imperialer Macht gelebt. Doch die Gewißheit des kulturellen Universalismus der westlichen Welt ist heute tief erschüttert. Unter dem Begriff Globalisierung – mit dem erst einmal nichts weiter bezeichnet sein mag als die Auflösung nationalstaatlicher Grenzziehungen, das Ineinandergreifen der verschiedenen Welten, ihre Interdependenz, ihr miteinander unauflösbares Verwickeltsein – verbirgt sich im Kern ein Prozeß der Neuordnung der Welt. Die alten Machtstrukturen lassen sich nicht auf neuer Stufe reproduzieren. Globalisierung ist nicht einfach eine weitere Bewegung des Weltkapitalismus, sondern ein Aushandlungsprozeß, den es so noch nicht gegeben hat. Mit dem Begriff Globalisierung sind Verhältnisse bezeichnet, die unsere Welt zum

36 Vgl.: Ulrich K. Preuss: Multikultur ist nur eine Illusion. In: Die Zeit Nr. 23, 31. Mai 2001, S. 13.

Zerreißen spannen. Und die – damit komme ich zurück zur Perspektive der Europäischen Ethnologie – von den Individuen gelebt werden müssen.

4. Herausforderungen an die Europäische Ethnologie

Bisher habe ich versucht, drei Themenfelder zu umreißen. Die Geschichten, so willkürlich ausgewählt sie erscheinen mögen, sind nicht zufällig. Sie zielen alle im Kern auf das Problem von Individuum und Kultur in der zweiten Moderne, auf die Antworten, die die Individuen auf solche Problemlagen geben. Die modernen Nomaden geben eine andere Antwort auf die Globalisierungswidersprüche als rechte Jugendliche oder die Chatter im Internet. Der tanzende Bergarbeitersohn reagiert anders auf die Herausforderungen der Deindustrialisierung als der ostdeutsche Pendler. Ob sie es wollen oder nicht, sie setzen sich damit auseinander, daß die Welt zu uns kommt.

Die Perspektive, die die Europäische Ethnologie an die Fragen unserer Zeit anlegt, ist die des individuellen Subjekts, nicht des psychologischen, sondern des sozialen Individuums. Uns interessiert, wie die Widersprüche der Moderne von den Individuen gelebt und verarbeitet werden, welche Bewältigungsformen sie entwickeln und in welche Erlebniswelten sie eingesponnen sind. Die Europäische Ethnologie arbeitet mit einem Kulturbegriff, der von den Erfahrungen der Individuen ausgeht. Sie ist eine empirische Erfahrungswissenschaft: Wie organisieren die Individuen ihr Leben in der Moderne? Das ist nicht nur die Frage danach, wie sie die vorfindlichen Strukturen betätigen oder widerständig ausnutzen, sondern wie sie sie im alltäglichen Lebensprozeß herstellen, produzieren, erfinden.

Dabei hilft ein methodologischer Trick: die eigene Gesellschaft zu betrachten, wie einen fremden Stamm. Das Fremde im Eigenen aufsuchen. Aus der kulturellen Mitte heraus auf die Ränder der Gesellschaft sehen. Sich an den Rand oder sogar in die Außenperspektive begeben und von dort einen Blick in die Mitte werfen. Und das alles als ein alles immer wieder in Frage stellendes Prinzip. Es werden die (Selbst)gewißheiten moderner Gesellschaften auf ihre Gültigkeit befragt. Dabei ist unser Fach einer dezidiert ethnographischen Herangehensweise verpflichtet.

Wir sollten die „kleinen Beobachtungsfelder“ heiligen und dennoch auf das Spannungsverhältnis von Globalisierung und Individualisierung aus sein. Die besonderen methodologischen Stärken unseres Faches liegen im qualitativen hermeneutischen Zugang begründet: der Feldstudie, der Mikroanalyse, der biographischen Untersuchung, der dichten Beschreibung – die Einblicke geben in ansonsten verschlossene Innenwelten, in „gelebte Kultur“. Wir verlassen uns darauf, daß der Mensch einen Körper hat, in dem er, und einen Ort, an dem er lebt. Wir untersuchen sie als die Schauplätze seiner sozialen und kulturellen Praktiken und richten von hier aus Fragen an das große Ganze, das die Gesellschaft zusammenhält.

Es gilt dabei, „das neue Wilde der Wirklichkeit“ begrifflich einzufangen, wie das Ulrich Beck einmal formuliert hat.³⁷ Das wird nur funktionieren, wenn die Begrifflichkeiten und Kategorien weiter entwickelt werden. Für unser Fach sind die Begriffe Individuum und Kultur zentral. Doch gerade der Kulturbegriff wird derzeit von verschiedener Seite besetzt. Das neue öffentliche Interesse am Kulturellen, das sich in der Konjunktur des Kulturbegriffs ausdrückt, sollten wir nicht als Bedrohung, als Untergrabung der Kompetenzen des Faches verstehen, sondern als Aufforderung, unser Kulturverständnis dezidiert zur Geltung zu bringen, unser begriffliches Instrumentarium offensiv in der interdisziplinären Auseinandersetzung zu stärken, statt uns auf künstliche disziplinäre Abgrenzungen zu kaprizieren.

Die Angst, dabei die Eigenständigkeit aufzugeben, die Fachspezifik zu verlieren, ist nicht unbegründet. Das darf jedoch nicht dazu führen, daß wir uns aus den großen Debatten unserer Zeit heraushalten. Mit Stichworten wie Natur und Kultur oder Leitkultur sind zentrale Fragen unseres Faches angesprochen, zu denen wir uns ins Verhältnis setzen müssen. Da wird es nicht ausbleiben, daß man sich einmischt. Europäische Ethnologie, so wie ich sie aus der Berliner Schule kommend verstehe, ist ein politisches Fach, dem ich mehr Mut zur energischen Grenzüberschreitung, zum theoretischen und methodischen Risiko wünsche, damit ihm nicht eines Tages der Vorwurf gemacht wird, mit dem sich gerade die Philosophie auseinandersetzen muß: den Staub der Archive aufzuwühlen, statt sich um die drängenden Probleme zu kümmern.

Eine Antrittsvorlesung bietet die Gelegenheit, Forschungsperspektiven zu skizzieren, Probleme anzureißen, Gegenstandsfelder abzustecken und sich so in der universitären Landschaft zu verorten. Davon erhoffe ich mir Anregungen, Kritik und Angebote zum Mitdenken oder sogar zur Zusammenarbeit. Derart komplexe Phänomene, wie die, mit denen wir es in unserer heutigen Kultur zu tun haben, können nicht mehr von „Einzelkämpfern“ angemessen bearbeitet werden.

Und damit möchte ich zum Schluß noch einmal mein Thema aufgreifen: Außerhalb von mittendrin, das heißt: Wir stecken selber drin in den Prozessen, die wir untersuchen. Wir sind selber Teil der Gesellschaft, die wir zu deuten versuchen, selbst wenn wir dazu eine Außenperspektive bemühen.

English Summary

INA MERKEL: Outside the middle

„Outside the middle“ – this metaphor indicates the place of the individual in the second modernity: being involved in the midst of modern life and, at the same time, standing beside oneself, wondering what this is all about. The current processes of global entanglement impinge on the relations

37 Beck/Giddens/Lash: Reflexive Modernisierung (wie Anm. 13), S. 25.

between cultural identities, space and mobility in modern societies. Here, the spaces in which people sustain their ways of life as well as their social networks are increasingly drifting apart. It is in terms of the corresponding cultural practices of mobility and sedentariness, that we assimilate the contradictions imposed on our lives in the second modernity. By studying these practices, ethnological research could gain excellent opportunities to enter the debate on modernisation theory dominated by sociology.