

Jg. 1 | Heft 2 | 2015

Im Auftrag der Forschungsstelle  
Kultur- und Kollektivwissenschaft  
hg. von Jan-Christoph Marschelke

# Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft

ISSN: 2363-6300

[transcript]

**Aus:**

*Forschungsstelle Kultur- und Kollektivwissenschaft,  
Jan-Christoph Marschelke (Hg.)*

**Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft**

Jg. 1, Heft 2/2015

Oktober 2015, 188 Seiten, kart., 34,99 €, ISBN 978-3-8376-3163-0

Die »Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft« ist das neue Forum der Kollektivwissenschaft. Diese noch junge Disziplin lenkt den Blick auf das Kollektiv als Kulturträger und dient damit zum einen der praktischen Kulturforschung und gewährt zum anderen neuartige Einblicke in das Wesen des Sozialen. Der weit gefasste Begriff des Kollektivs tritt an die Stelle der traditionellen Gruppen- und Gesellschaftskonzepte und macht bisher verborgene Schichten menschlicher Gemeinschaftlichkeit zugänglich.

Die Zeitschrift erscheint zweimal jährlich, wobei sich Themen- und Tagungshefte abwechseln.

Heft 2 lotet das Verhältnis von Recht und Kultur aus. Juristische, kulturwissenschaftliche und soziologische Beiträge behandeln hierzu grundsätzliche Fragen zu Handlungstheorie, Verhaltenssteuerung und Rechtsvergleich sowie spezielle Themen wie rituelle Knabenbeschneidung, Zwangsehe oder das Verhältnis von Recht und Islam.

Die **Forschungsstelle Kultur- und Kollektivwissenschaft** ist eine wissenschaftliche Einrichtung an der Fakultät für Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften der Universität Regensburg. Sie widmet sich der Förderung der Kollektivwissenschaft und wird von der Universität und der Hansen-Stiftung finanziert.

**Jan-Christoph Marschelke** (Dr. iur.) ist Geschäftsführer der Forschungsstelle Kultur- und Kollektivwissenschaft der Universität Regensburg. Er lehrt und forscht im interdisziplinären Feld von Rechtswissenschaft und Kulturtheorie.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

[www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3163-0](http://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3163-0)

# Editorial

---

Die vorliegende zweite Ausgabe der Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft widmet sich dem Verhältnis von Recht und Kultur. Sie basiert auf den Beiträgen der Tagung „Recht, Kultur, Normativität“, die im März 2013 an der Universität Passau stattgefunden hat.

## PROFIL DES ZWEITEN HEFTS

Recht und Kultur beeinflussen das Handeln von Individuen und wirken handlungssteuernd. Dabei gibt es Übereinstimmungen und Unterschiede, wie sie das tun (Form) und was sie verlangen (Inhalt). Tagung und Band analysieren diese Gemeinsamkeiten und Divergenzen und legen einen Schwerpunkt auf letztere. Die Beiträge sind in drei Teile geordnet danach, ob sie eher die Form (Teil 1), den Inhalt (Teil 3) oder beides behandeln (Teil 2). Dabei wird die Recht-Kultur-Beziehung teilweise aus nationaler und teilweise aus internationaler Perspektive betrachtet. Es kommen sowohl kulturwissenschaftliche als auch juristische und soziologische Stimmen zu Wort.

Der erste und ausführlichste Teil legt die theoretischen Grundlagen und den Schwerpunkt auf die Form. Er befasst sich in systematischer Weise damit, *wie* sich der Einfluss von Recht und Kultur auf menschliches Handeln verstehen lässt. Auch methodische Erwägungen werden angestellt, z.B. zum Rechtsvergleich, der den Übergang zum zweiten Teil markiert

Der zweite Teil beschäftigt sich sowohl mit Form als auch mit Inhalt. Religiöses Recht – im Beitrag das des Islams – wirkt auf Menschen zum

einen in spezifischer Form, die auf der Eigenart religiöser Autorität beruht. Zum anderen werden hier konkrete Inhalte religiösen Rechts vorgestellt und analysiert. Form und Inhalt sind auch von Bedeutung für die Frage nach der strafrechtlichen Verantwortung für durch kulturelle Differenz bedingtes Handeln. Wenn die Kultur Handlung A vorsieht, das Recht jedoch Handlung B, entsteht ein Konflikt, der womöglich zum Rechtsbruch führt. Für wie dilemmatisch man diese Situation für den Täter hält, hängt davon ab, wie man sich die Einwirkung der rechtlichen und kulturellen Handlungsnormen auf das Individuum vorstellt.

Der dritte Teil schließlich behandelt zwei inhaltliche Fragen zur Strafbarkeit kultureller Praxen nach deutschem Recht: der Zwangsheirat und der religiös motivierten Knabenbeschneidung. Die Fragestellung für Juristen lautet zunächst, ob und nach welcher Maßgabe des geltenden Rechts eine kulturspezifische Praxis strafbar ist. Dem schließen sich normative Fragen danach an, ob die bestehende Regelung sinnvoll ist, ob sie unangemessen straft oder nicht, ob sie effektive Abhilfe schafft oder nicht. Mit dieser letzten Erwägung ist man eigentlich wieder bei der Form angelangt. Denn wer wissen will, warum eine Strafnorm nicht effektiv wirkt, muss wissen, wie Rechtsnormen überhaupt wirken.

Den **ersten Teil** eröffnet *Klaus P. Hansen*, indem er das systematische Verhältnis von Recht, Kultur und Moral untersucht. Einerseits zeigt er die Übereinstimmung der drei Bereiche auf, die darin besteht, dass sie über Gewohnheit und Sanktion Verhalten steuern. Andererseits unterscheiden sie sich in der Form, wie sie das tun, und der dahinter liegenden Motivation und schließlich, das ist dem Autor besonders wichtig, in ihrem Kollektivbezug. Kollektive, die auf kultureller Steuerung basieren, sind häufig nur auf Distinktion bedacht. Rechtliche Steuerung ist die Sache von Dachkollektiven (Staaten), die andere Kollektive verwalten. Moralische Steuerung beansprucht hingegen, transkollektiv für die ganze Menschheit zu gelten.

Im Anschluss an Hansens Trennung von Recht und Kultur thematisiert *Jan-Christoph Marschelke* ihre Verbindung im Begriff der Rechtskultur. Am Beginn der rechtssoziologischen Debatte, die er nachzeichnet, steht Lawrence M. Friedmans Plädoyer dafür, als Rechtskultur die Werte und Einstellungen der Bürger im Hinblick auf das Recht zu verstehen. Dem gegenüber stehen stärker strukturorientierte Ansätze, die dafür plädieren, den Rechtskulturbegriff eng an die positiv-rechtlichen Institutionen zu binden.

In der Diskussion vermischen sich methodisch-forschungspragmatische und begrifflich-theoretische Elemente – eine Resonanz auf die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen um den Kulturbegriff. Deutlich wird, dass eine schärfere Konturierung von „Rechtskultur“ – ob nun als Begriff oder als Globalbezeichnung für ein Forschungsfeld – voraussetzt, dass das Verhältnis von Recht und bzw. als Handlung gründlicher untersucht wird.

Das tun die beiden anschließenden Beiträge, sie setzen Recht und Verhalten zueinander in Bezug – aber aus konträren Perspektiven. Die staatliche nimmt *Indra Spiecker genannt Döhmann* ein. Ihre Leitfrage lautet: Worauf müssen Gesetzgeber und Behörden achten, um das Verhalten der Bürger in der beabsichtigten Weise effektiv steuern zu können? Welche Erfolgsaussichten haben Anreizsysteme, die sich den Bürger als *homo oeconomicus* vorstellen? Welche eher informellen Instrumente könnte der Staat nutzen, was zugleich die Frage aufwirft: welcher darf er sich überhaupt bedienen?

Dieser Top-down-Perspektive setzt *Michael Dellwing* die des Bottom-up entgegen. Ausgehend von der soziologischen Strömung des symbolischen Interaktionismus (z.B. E. Goffman, H. Blumer) nimmt er eine Mikroperspektive auf menschliches Verhalten ein. Der strukturalistischen Vorstellung vom Recht als handlungssteuerndem Regelwerk setzt er die improvisatorische Aushandlung entgegen, mit denen Akteure ihr Verhalten auf konkrete Situationen abstimmen. Regeln und Prinzipien werden zu Bezugspunkten des Handelns, außerhalb dessen sie keine Existenz besitzen.

Am Ende von Teil I stellt *Susanne Beck* die Grundsatzfrage: Wie kann man das Recht verschiedener Rechtssysteme überhaupt miteinander vergleichen? Sie plädiert dafür, die funktionalistische Methodik des traditionellen Rechtsvergleichs um kulturbezogene Elemente zu ergänzen. Der Funktionalismus neigt dazu, sowohl Regelungsgegenstände als auch -instrumente anderer Rechtssysteme ethnozentrisch verzerrt zu rezipieren, weil er versäumt, die kulturellen Kontextbedingungen zu reflektieren.

**Teil zwei** beginnt mit dem Beitrag zum Thema „Recht und Islam“ von *Christoph Zehetgruber*. Er zeichnet nach, welche verschiedenen (und konkurrierenden) Rechtsquellen und -interpretationen von Muslimen für religiös verbindlich gehalten werden. Er konkretisiert (und kontrastiert) das am Beispiel staatlichen Strafens im Iran. Zugleich zeigt er daran, dass zweifelhaft sein kann, wie weit die Legitimation staatlichen Handelns durch den Islam reicht.

Anschließend setzt *Georgios Sotiriadis* die theoretischen Grundlagen der kulturellen Differenz zur Idee strafrechtlicher Verantwortung in Bezug. Er diskutiert, ob die kulturelle Prägung eines Angeklagten vor Gericht berücksichtigt werden sollte, z.B. strafmildernd. Das trifft auf Einwände, die sich nicht zuletzt aus der Vagheit des Kulturbegriffs speisen. Doch scheinen Teile der deutschen Strafrechtswissenschaft nicht einmal die Diskussion für sinnvoll zu erachten, was Sotiriadis mit gewichtigen Argumenten hinterfragt.

Diese theoretische Einleitung konkretisieren im **dritten Teil** zwei an Fallbeispielen ausgerichtete Beiträge. *Brian Valerius* kritisiert die strafrechtliche Regulierung der sogenannten Zwangsheirat im deutschen StGB. Sie taue wenig zur Realisierung des intendierten rechtlichen Schutzes, weil sie die kulturelle Lebenswirklichkeit verfehle. Oder handelt es sich um symbolische Gesetzgebung, adressiert eher an eine die Zwangsheirat ablehnende Wählermehrheit als an die an der Praxis beteiligten Akteure – mehr Botschaft als Regulierung?

*Holm Putzke* wiederum fasst in einem Kurzbeitrag seine zentralen Argumente zur Strafwürdigkeit der religiös motivierten Knabenbeschneidung zusammen – eine Debatte, die er wesentlich mitangestoßen hat. Er plädiert dafür, die körperliche Integrität des Kindes nicht vorschnell dem vermeintlichen Gewicht einer religiösen bzw. kulturellen Tradition zu opfern.

## AUSBLICK AUF HEFT 3 UND 4

Das dritte Heft (1/2016) wird das erste fortsetzen und weitere disziplinäre Perspektiven auf Begriff und Phänomen des Kollektivs sammeln.

Die vierte Ausgabe (2/2016) wird die Ergebnisse der Konferenz „Individuum und Kollektiv: Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma?“ veröffentlichen, die im November 2015 in Regensburg stattfindet.

*Jan-Christoph Marschelke, Herausgeber*

# Kollektivierung und Transkollektivierung. Was Kultur von Recht und Moral unterscheidet

---

*Klaus P. Hansen\**

Recht, Moral und Kultur, so unterschiedlich diese gesellschaftlichen Großbereiche auf den ersten Blick erscheinen, besitzen eine fundamentale Gemeinsamkeit darin, dass sie menschliches Verhalten steuern. Mit Hilfe unterschiedlicher Maßnahmen wie Belohnung (z.B. Ansehensgewinn) oder Strafe (z.B. Gefängnis) fördern oder erschweren sie bestimmte Handlungen. Zugrunde liegen der Verhaltenssteuerung Vorstellungen oder Maßstäbe des Erwünschten bzw. Unerwünschten. Glaubt man der Alltagssprache, so scheinen diese Maßstäbe jeweils andere zu sein: Beim Recht heißt das Erwünschte „legal“ oder „gesetzestreu“ und das Unerwünschte „illegal“ oder „gesetzlos“; bei moralischen Belangen unterscheidet man „richtig und falsch“, oder etwas altmodisch „gut und böse“, und bei der Kultur, um dem alten normativen Kulturbegriff die Ehre zu geben, lautet die Alternative „kultiviert“ versus „kulturlos“. Schon der Klang der Wörter assoziiert gänzlich andere Welten, was die Vermutung weckt, dass es mit der soeben beschworenen Gemeinsamkeit, vor allem was die Kultur betrifft, nicht weit

---

\* Klaus P. Hansen ist entpflichteter Professor für Amerikanistik der Universität Passau und leitet derzeit die Forschungsstelle Kultur- und Kollektivwissenschaft der Universität Regensburg. Sein Interesse gilt dem Aufbau eines gleichzeitig kollektiv- wie kulturwissenschaftlichen Paradigmas.

her ist. Mögen „legal“ und „richtig“ bzw. „illegal“ und „böse“ noch verwandt anmuten, so schlägt „kultiviert“ und „kulturlos“ einen gänzlich anderen Ton an.

Wenn wir im Folgenden nach den Unterschieden suchen, wird sich dieser erste Eindruck der Sonderstellung von Kultur bestätigen. Bei dieser Suche soll nicht der naheliegende Weg beschritten werden, einerseits die Maßstäbe, die das inhaltlich Erwünschte festlegen, und andererseits die Maßnahmen, die es formal verstärken, mit einander zu vergleichen. Dieser Weg, der schon oft beschritten wurde, führt nicht zum gewünschten Erfolg, und deshalb soll ein Umweg über den Bezug oder die Adressaten eingeschlagen werden, an die sich die Verhaltenssteuerung richtet.

Weil sie im Sinne der eingangs betonten Gemeinsamkeit agiert, beginnen wir mit der ältesten wissenschaftlichen Definition des deskriptiven Kulturbegriffs, wie ihn die Ethnologie und von ihr ausgehend die moderne Kulturwissenschaft benutzt. Diese Definition stammt von dem englischen Ethnologen Edward Tylor und findet sich in seinem Aufsehen erregenden Buch *Primitive Culture* von 1872:

[Kultur ist] im weitesten ethnographischen Sinne der Inbegriff von Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Gesetz, Sitte und allen übrigen Fähigkeiten und Gewohnheiten, welche sich der Mensch als Glied der Gesellschaft angeeignet hat.<sup>1</sup>

Diese Definition, das macht sie für den hier verfolgten Zweck so passend, subsumiert Moral und Recht unter den Oberbegriff Kultur, was für den Ethnologen, der archaische Völker erforschte, angemessen war, da sich auf dieser Stufe der Zivilisation die drei Bereiche noch nicht ausdifferenziert und verselbständigt hatten. Stämme und Eingeborenenvölker unterschieden nicht zwischen Mythos, Wissen, Brauch, Sitte und Gesetz, da diese Bereiche gleichberechtigt, gleichartig und im Verbund als Verhaltenssteuerung fungierten. Dieser traditionellen These, dass es in den Anfängen der Menschheit nur um diese Grundfunktion ging und erst später die Maßstäbe und Maßnahmen von Recht, Moral und Kultur auseinander strebten, lässt sich wohl beipflichten.<sup>2</sup>

---

1 Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, London 1871, S. 1

2 Werner Gephart, *Recht als Kultur: Zur kultursociologischen Analyse des Rechts*, Frankfurt/Main 2006 nimmt von dieser These seinen Ausgang.



Wenn man die Kulturdefinition Tylors durchleuchtet, entdeckt man zwei Teile, eine Aufzählung (Wissen, Glauben, Moral, Gesetz, Sitte) und die Herausarbeitung der Gemeinsamkeit des Aufgezählten, die er als Gewohnheit, engl. *habit*, bezeichnet. Allerdings, darauf weist das Ende des Satzes hin, sind keine individuellen Gewohnheiten gemeint, sondern solche der Gesellschaft. Kultur umfasst also, wie es später in Kurzform heißen wird, „social habits“. Seit Tylor, dessen Definition sich schnell in der Ethnologie durchsetzte<sup>3</sup> und von den modernen Kulturwissenschaften übernommen wurde<sup>4</sup>, versteht man unter Kultur kollektive Gewohnheiten bzw. Standardisierungen oder habitualisierte Handlungen, die in einer Gruppe praktiziert werden. Kultur bedeutet also kollektives Gleichverhalten.

Wenn Recht, Moral und Kultur menschliches Verhalten steuern, dann funktioniert das für Tylor über Gewohnheit. Das war keine Verlegenheitslösung. Mit dem Phänomen *habit* beschäftigte sich nämlich nicht nur die angelsächsische Ethnologie der Jahrhundertwende, sondern auch die anthropologisch ausgerichtete Philosophie oder Psychologie des frühen 20. Jahrhunderts. Am Anfang steht vielleicht der französische Soziologe Gabriel Tarde mit seinem berühmten Buch von 1890 *Les Lois de l'Imitation* (Die Gesetze der Nachahmung).<sup>5</sup> Da kollektive Gewohnheiten doch wohl durch Nachahmung zustande kommen, ist Tarde der erste Gewohnheitsphilosoph. Zum Durchbruch gelangte diese Philosophie allerdings erst in Amerika, als sich der Psychologe William James, der Pädagoge John Dewey und der Nationalökonom Thorstein Veblen des Themas annahmen.<sup>6</sup> Unabhängig davon wird der Höhepunkt jedoch mit Arnold Gehlen erreicht, dessen Buch *Urmensch und Spätkultur* zwar erst 1956 erscheint, vom Ansatz aber in die zeitliche Nachbarschaft der Amerikaner gehört.<sup>7</sup> Gehlen benutzt

---

3 Alfred L. Kroeber/Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, MA 1952, S. 43.

4 Vgl. Klaus P. Hansen, *Kultur und Kulturwissenschaft*, 4. Aufl., Tübingen 2011, S. 9 ff.

5 Gabriel Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung*, Frankfurt/Main 2009.

6 William James, *Principles of Psychology*, New York 1890; John Dewey, *Nature and Conduct*, New York 1922 und Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, New York 1899.

7 Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden 1956, insbesondere Teil I „Institutionen“.

allerdings nicht den Begriff Gewohnheit, sondern spricht von Institution. Dieser Begriff entfernt sich aber nicht weit von jenem der kollektiven Gewohnheit, wenn er auch den Aspekt der Kollektivität steigert.

Warum wurde zu Beginn der Moderne das Thema Gewohnheit relevant? Diese Epoche brach mit der metaphysischen und religiösen Gewissheit, dass ein in sich sinnvolles oder von Gott sinnvoll gelenktes Universum existiere, in welches der Mensch vorausschauend eingebettet sei, sodass er nur den ihm angewiesenen Platz einnehmen und dort seine Bestimmung finden müsse. Je mehr diese Annahme schwand, desto dringender wurde nach neuen Erklärungen gesucht, warum die Welt kein Chaos ist. Eine von ihnen war das Darwinistische Modell der Erhaltung der Arten, das eine auf Zufall gegründete, aber dennoch funktionierende Ordnung denkbar machte.<sup>8</sup> Eine weitere war die Entdeckung der Gewohnheit als Ordnung garantierenden Regulator. Der Ausgangspunkt dieser Entdeckung war eine Philosophie, die sich programmatisch Anthropologie nannte, da sie menschliches Verhalten weder metaphysisch durch Gott noch mechanisch durch Instinkte geregelt sah.

James, Veblen und Dewey waren sich einig, dass Gewohnheiten das Leben strukturierten und sozusagen an die Stelle der Instinkte agierten, denen das Zeitalter der Dekadenz oder des *fin de siècle* sowieso nachgesagt hatte, sie seien beim modernen Menschen verkümmert. William James ging so weit, worin ihn die modernen Neurowissenschaften inzwischen unterstützen, dass Gewohnheiten, je öfter man sie absolvierte, in den Nervenbahnen physiologisch gespeichert würden, was James allerdings noch nicht empirisch nachweisen konnte. Gewohnheiten, so seine einleuchtende Überzeugung, erleichterten das Leben, indem sie Routine stifteten.

James macht zwar einen Unterschied zwischen individuellen und kollektiven Gewohnheiten, doch als Psychologe ist er hauptsächlich am Individuum interessiert. Das gilt auch für Dewey und seine pädagogischen Überlegungen, die sich darauf beschränken, wie man Zöglingen die falschen Gewohnheiten ab- und die richtigen angewöhnt. Aber schon Veblen erkennt das weitreichende Potential kollektiver Gewohnheiten, wenn man sie als gestaltende Elemente von Gesellschaft und Kultur anerkennt. Die Gestaltungskraft beziehen sie, das hat Tarde entdeckt, aus dem Drang zur

---

8 Jacques Monod, *Zufall und Notwendigkeit: Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1971.

Nachahmung. Wenn beim Individuum der die Gewohnheit antreibende Motor die Wiederholung ist, wird bei kollektiven Gewohnheiten, wie z.B. beim Händeschütteln zur Begrüßung, ein zweiter Motor zugeschaltet, der Wunsch nach Gleichverhalten. Ich will so sein, wie die mich Umgebenden, und deshalb verhalte ich mich wie sie. Auf diese Weise schafft der individuelle Nachahmungstrieb etwas Kollektives, d.h. kulturell-gesellschaftliche Elemente.

Was Veblen andeutet und in Beispielen einfängt, wird bei Gehlen in eine umfassende Theorie gebracht, die weit über die Idee der Nachahmung hinausgeht. Man mag an diesem deutschen Philosophen, der sich eigentlich Anthropologe nennen müsste, zwar politische Verirrungen monieren, kommt aber nicht umhin, seine Leistungen als Kulturtheoretiker anzuerkennen. Nirgendwo wird die kulturelle Verhaltenssteuerung über Gewohnheiten besser beschrieben als im Kapitel „Philosophie der Institutionen“ seines Buches *Urmensch und Spätkultur*. Habitualisierte Kollektivhandlungen sind für Gehlen dadurch gekennzeichnet, dass eine persönliche, vor der Handlung und für sie benötigte Motivation verzichtbar ist. Dass ich zur Begrüßung die Hand meines Gegenübers ergreife, geht nicht auf ein „Primärbedürfnis“ zurück, sondern vollzieht sich halb bewusst und unreflektiert, angestoßen durch eine von außen kommende „Sollsuggestion“.<sup>9</sup> „Die Motivbildung unseres Verhaltens“, so Gehlen, wird aus „dem inneren Felde der Bedürfnisanspannungen und Motivkonflikte“ heraus „ins Äußere verlagert“.<sup>10</sup> Kollektive Gewohnheiten, so sagt er an anderer Stelle, wirken wie „Außenstabilisatoren“.<sup>11</sup>

Aber nicht nur die individuelle Motivation spricht Gehlen der Institution ab, sondern auch den rationalen Zweck. Durch die Verlagerung vom Innenantrieb ins Außen wird zusammen mit der Motivation „die Sinnfrage suspendiert“.<sup>12</sup> Die Gewohnheit hat sich verselbständigt und wurde „unbeschadet der Tauglichkeit zum Endzweck“ zu einem „Selbstwert im Dasein“. Gehlen spricht von der „Eigenwertsättigung“ kollektiver Gewohnhei-

---

9 Gehlen (Fn. 7), S. 24.

10 Ebd., S. 25.

11 Ebd., S. 26.

12 Ebd., S. 61

ten, behauptet somit, dass sie unmotiviert und ohne die Initiativekraft eines beabsichtigten Zwecks Handlungen auslösen.<sup>13</sup>

Nachdem für den Bereich Kultur Gewohnheiten als Form der Verhaltenssteuerung klassifiziert sind, stellt sich die Frage, ob sie in dieser Funktion auch in den Bereichen Moral und Recht anzutreffen sind. Diese Frage muss man bejahen, denn warum sollen moralisches Verhalten und Gesetzeskonformität, wenn sie lange genug praktiziert wurde, nicht zu Gewohnheit und Routine erstarren. Diese Argumentation wird durch den nachweisbaren Umstand erhärtet, dass bei moralischen wie rechtlichen Belangen die freiwillige und gewollte Normerfüllung, gemessen an der erzwungenen, überwiegt. Auf Mord und Totschlag verzichte ich nicht deshalb, weil ich Strafe fürchte, sondern weil die Option nicht besteht. Jemanden umzubringen, gehört nicht zum üblichen Handlungsrepertoire, und die – sicherlich durch Gewohnheiten gestützte – Normalität, in der ich lebe, lässt es noch nicht einmal zu, eine solche Sinnfrage zu stellen. Insofern komme ich gar nicht zu der Überlegung, ob ich den Kollegen, selbst wenn er es verdient hätte, umbringen sollte.

In seinem Buch *Law Without Sanctions* von 1973 stellt der amerikanische Rechtssoziologe Michael Barkun folgende verblüffende These auf: Gesetze mit Strafandrohung wären unnötig, denn auch ohne sie verhalte sich die Mehrheit der Menschen gesetzeskonform, während andersherum eine Minderheit von Kriminellen auch durch Strafandrohungen nicht von ihrem schlimmen Tun abgehalten würde.<sup>14</sup> Deshalb, so die konsequente Folgerung, könne man es bei der Moral belassen und auf den kostspieligen Apparat aus Strafrecht und Strafverfahren verzichten. Die genussvolle Radikalität Barkuns stieß natürlich auf wenig Gegenliebe, doch jeder Jurist, der sich vom allzu trivialen Behaviorismus befreit hat, wird zugeben, dass Gesetzeskonformität meistens auf Freiwilligkeit ruht.

Können wir dieses Phänomen der Freiwilligkeit aber mit Hilfe der Institutionentheorie Gehlens erklären? Morden wir nur aus Gewohnheit nicht, sodass sich die Sinnfrage erübrigt? Dass wir Hände schütteln, mag über Institution und Gewohnheit erklärbar sein, nicht aber, dass wir auf Raub und Betrug verzichten. Im Bereich des Rechts geht es nicht ohne die „Tauglichkeit zum Endzweck“, d.h. der angeblich suspendierte Sinn muss in die

---

13 Ebd., S. 61 und 62.

14 Michael Barkun, *Law without Sanctions*, New York 1973.

Rechnung mit einbezogen werden. Warum, diese Frage beantworten weder Gehlen noch Barkun, wurde das Tötungsverbot zur angeblich unhinterfragten Gewohnheit, das Halteverbot im Verkehrsrecht aber nicht? Die Antwort kann nur lauten, das Tötungsverbot leuchtet ein, da es auch mich vor einem nicht wiedergutzumachenden Eingriff schützt. Dem gegenüber gilt das Halteverbot als lässliche Sünde, weil man es ja nur für Minuten bricht und niemanden unmittelbar schädigt. Soziale Akzeptanz oder Nicht-Akzeptanz rührt also daher, dass die Sinnfrage gestellt und überzeugend beantwortet wird.

Nach diesem Exkurs und seinem negativen Ergebnis wird Gehlens Absicht noch deutlicher. Gleichzeitig verfestigte sich die Sonderstellung von Kultur. Wir rekapitulieren: Gehlen zeigt, dass die durch den Druck der Kollektivität forcierte Gewohnheit „die Sinnfrage suspendiert“, was zunächst bedeutet, dass dem Individuum die Entscheidung abgenommen wird, was es in bestimmten Situationen zu tun hat. Gehlen geht aber noch weiter und betont die Sinnleere der Institutionen, wenn er ihnen „Eigenwertsättigung“ und „Selbstwert im Dasein“ zuspricht. Diese These wird am deutlichsten in der Formulierung ausgedrückt, dass sie „unbeschadet der Tauglichkeit zum Endzweck“ ausgeführt würden.

Beabsichtigt oder nicht, wendet sich diese These gegen den platten Funktionalismus, der von den Anfängen der Ethnologie und bis zur heutigen Kulturwissenschaft viel Zuspruch verzeichnet. Dieser Funktionalismus begann mit der These der „Zweckläufigkeit“ von Wilhelm Wundt tief im 19. Jahrhundert<sup>15</sup> und erreichte einen ersten Höhepunkt bei Bronislaw Malinowski, der behauptete, „that every cultural achievement ... refers directly or indirectly to the satisfaction of a bodily need“.<sup>16</sup> Kultur besorge mithin, dass der Eingeborene satt werde, weder friere noch einen Hitzschlag bekomme und in einer trockenen und schützenden Behausung die Nacht verbringe. Schon damals lag diese Behauptung, welche den Kulturbegriff verwissenschaftlichen wollte, quer zu den empirischen Erkenntnissen. Man wusste, dass auch in Hungersnöten den Göttern Essbares geopfert wurde, ebenso wie man wusste, dass Menschen sinnlose Torturen am Marterpfahl

---

15 Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie*, Aalen 1975.

16 Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill, NC 1944, S. 171.

erduldeten und dass das Ritual des *potlatch* vor allem eine Zerstörungssorgie war.

Doch auf Gehlen wurde nicht gehört, und ab 1980 präsentierte sich der Funktionalismus in neuer Form. Beschränkte er sich zunächst auf das reine Überleben, so wurde er jetzt ins Geistige übertragen, und Kultur wurde mit Begriffen wie Sinnstiftung, Ordnung und Orientierung unterlegt. Hören wir den Soziologen Ronald Hitzler: „Kulturell tradierte Gewohnheiten dienen dem Einzelnen dazu, sich in dieser vor-geordneten, pragmatisch begrenzten Wirklichkeit mehr oder minder problemlos zurechtzufinden.“<sup>17</sup> Das Dreigestirn aus „problemlos“, „pragmatisch“ und „zurechtfinden“ lässt keinen Zweifel daran, dass Kultur Lebenshilfe bedeutet und der Praxis dient. Alexander Thomas trägt noch dicker auf: Das Endziel kultureller Ordnungsangebote sei „optimale Handlungsfähigkeit“.<sup>18</sup>

Konfrontiert man diesen mythisierenden Diskurs, den Gehlens Kritik nicht stoppen konnte, mit dem kulturellen Alltag, so verfliegt er schnell. Warum verbringen wir Weihnachten unter einer nadelnden Tanne? Was ist für den modernen Menschen, der sein Leben nicht mehr nach der Bibel ausrichtet, an dieser „vor-geordneten, pragmatisch begrenzten Wirklichkeit“ sinnvoll? Egal wie liebevoll geschmückt, ein Nadelgehölz im Wohnzimmer ist und bleibt entsetzlich unpraktisch, da es leicht in Brand gerät und seine Entsorgung mühevoll ist. Warum gerade eine Tanne, weiß die Mehrheit nicht, was Gehlens Suspendierung der Sinnfrage bestätigt. Wir wissen zwar, was an Weihnachten zu tun ist („vor-geordnet“) und verfügen auf die Abläufe bezogen über „optimale Handlungsfähigkeit“, aber was ist, mit Gehlen zu sprechen, der „Endzweck“ des Weihnachtsfestes? Wenn ich bedenke, dass die Selbstmordrate über die Festtage steigt und die Herzinfarkte um 30% zunehmen, so bleibt vom Mythos, Kultur biete Lebenshilfe, wenig übrig. Der einzige Funktionsbestimmung, die sich aufrecht erhalten lässt, ist die folgende: Kultur hilft mir bei der Lösung jener Probleme, die ich ohne Kultur nicht hätte.

Innerhalb seiner Möglichkeiten hat Gehlen diesen Mythos entlarvt, und es ist schade, dass der amerikanische Ethnologe Marshall Sahlins, ein radi-

---

17 Ronald Hitzler, *Sinnwelten: Ein Beitrag zum Verstehen von Kultur*, Opladen 1988, S. 11.

18 Andrea Müller/Alexander Thomas, *Studienhalber in den USA*, Heidelberg 1995, S. 12.

kaler Kritiker dieses Mythos, den deutschen Philosophen nicht zur Kenntnis nahm. In seinem Buch *Culture and Practical Reason* spricht Sahlins der Kultur jeden praktischen Wert ab.<sup>19</sup> Was Gehlen Endzweck nennt, tauft Sahlins „practical reason“. Der Amerikaner geht dabei einen Erkenntnis-schritt weiter und überträgt die Idee der Willkür, die große Erkenntnis des Sprachforschers Saussure auf Kultur. Saussure sah das Verhältnis zwischen der phonologischen Lautfolge der Wörter und ihrer semantischen Bedeutung als „arbitraire“, also als willkürlich und nicht zwangsläufig, woraus sich die Verschiedenheit der Sprachen erklären ließ. Diese Idee spannt Sahlins zwischen Kultur und Wirklichkeit: „[cultures are] arbitrary in relation to an objective reality“.<sup>20</sup>

Aus dem Sprachenkonstruktivismus wird ein Kulturkonstruktivismus. Durch die fehlende Zwangsläufigkeit im Verhältnis zur Realität wird kulturelle Vielfalt zum ersten Mal richtig denkbar, bezahlt dafür aber den Preis des Realitätsverlustes. Dass Kulturen des Patriarchats Männer bevorzugen und solche des Matriarchats Frauen ist nur deshalb möglich, weil sich beide Arrangements über anthropologische Gegebenheiten hinweg setzen. Das Fazit, das Sahlins überdeutlich zieht, lautet, ihrem Wesen nach sei Kultur weder praktisch noch vernünftig, weder menschlich noch moralisch und auch nicht, dieses Wortspiel geht nur im Deutschen, kultiviert.

So Recht sie haben, lassen uns Gehlen und Sahlins aber unbefriedigt zurück. Dass Kultur, dieses aufwändige und zentrale Phänomen, sinn- und funktionslos sein soll, kann nicht das letzte Wort bleiben. Aus dieser Situation befreit uns Clifford Geertz. Der Mentor des während der achtziger Jahre widererstandenen Kulturbegriffs gründet Kultur nicht auf Sinn oder Praxis, sondern auf Kommunikation und „Bedeutung“.<sup>21</sup> Die Übertragung dieser semiotischen Begriffe auf Kultur ist die epochemachende Leistung dieses einflussreichen *cultural anthropologist*, der auf konstruktivistische Weise Kultur als „selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe“ definiert. Mit Geertz zu sprechen, besitzen und kommunizieren kulturelle Gewohnheiten unbewusst verabredete und ebenso unbewusst wirkende Bedeutungen. Als

---

19 Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago 1976.

20 Ebd., S. 72.

21 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973; deutsch: *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/Main 1983.

„Gewebe“ formen sie den Kosmos der die Wirklichkeit deutenden Normalität.

Überprüfen wir den Erkenntnisfortschritt an einem Beispiel. Die Begrüßung per Handschlag wäre für Gehlen eine sinnsuspendierte Institution, die keinen Endzweck besitzt. Für Sahlins wäre sie weder praktisch noch vernünftig, da Bakterien übertragen werden könnten. Im Kosmos von Geertz ist die Begrüßungsgeste ein Zeichen, ein digitales Kommunikationsmittel, das sich aus der physikalischen Handlung, also analog nicht mehr erschließt, aber aufgrund von Verabredung verstanden wird. Was aber, so muss sich Geertz fragen lassen, ist die eigentliche Botschaft?

Wir wissen, wie der Händedruck entstand. In unsicheren Zeiten sollte er beweisen, dass man keine Waffe in der Hand hielt. Die Bedeutung war also Friedfertigkeit. Das ist schon lange obsolet, sodass sich in der Tat die Frage aufdrängt, was heute der Handschlag noch soll? Müssen wir ihn als bedeutungsleeres Relikt zu den Akten legen und Gehlen zustimmen, dass die Geste nur aus Gewohnheit aufrecht erhalten wird? Um diese Frage zu beantworten, muss man die Wirklichkeit genauer beobachten bzw., um es mit Geertz zu formulieren, „dichter beschreiben“.

Dem genaueren Blick fällt auf, dass der Handschlag nicht mehr überall praktiziert wird, sondern nur noch von Erwachsenen der Mittelklasse und Oberschicht. Nur sie begrüßen sich in dieser altmodischen Form, während Jugendliche und Arbeiter andere Grußformen bevorzugen. Arbeiter nicken sich nur zu und murmeln in Bayern „Habe die Ehre“; Jugendliche klatschen die Hände in der Luft zusammen oder schlagen die rechten Fäuste aufeinander (nach Auskunft von Betroffenen „Ghettofaust“ genannt). Erstaunlicherweise haben diese anderen Formen keine andere Bedeutung als die der Begrüßung. Der semantische Gehalt bleibt, aber das Zeichen wird ausgetauscht. Warum?

An dieser Stelle kommt uns Pierre Bourdieu mit seinem Begriff Distinktion zur Hilfe.<sup>22</sup> Mit voller Absicht geben sich Jugendliche nicht die Hand, und das deshalb, weil sie sich von den Hände drückenden und schüttelnden Spießern unterscheiden wollen. Das Übliche wird ablehnt, und es werden alternative Formen entwickelt. Der distinktive Charakter dieser Formen gibt sich daran zu erkennen, dass, um den Adressaten des Protestes

---

22 Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/Main 1987.



kenntlich zu machen, die Hand im Spiel bleibt, die man nur anders einsetzt. Distinktion steht unter zwei Auflagen: Sie muss sich zum einen absondern und zum anderen anzeigen, wovon sie sich absondert.

Betrachten wir ein weiteres Beispiel erfolgreicher Distinktion, die Jugendmode. Die Besonderheit des Gruselkabinetts jugendlicher Textilien lässt sich natürlich nicht aus dem „practical reason“ von Kleidung erklären, also daraus dass sie wärmt, schützt und Blößen bedeckt. Das tut schließlich jede Kleidung. Auch der Hinweis auf den Trott der Gewohnheit hilft nicht weiter. Um der Besonderheit jugendlicher Gewandung auf die Schliche zu kommen, muss bei den distinktiven Bedeutungen angesetzt werden. Die Prinzipien der Bedeutung anständiger Kleidung sind gute Passform, ordentlicher Zustand und Bequemlichkeit. Im Rahmen der jeweiligen Mode wird diese Bedeutung von der Mehrheit der Erwachsenen realisiert, die so signalisieren, dass sie mindestens zur seriösen Mittelschicht gehören. Genau diese Bedeutung ist es aber, die von der Jugend zielstrebig konterkariert wird. Was sie trägt, verstößt bewusst und zielgenau gegen die genannten Prinzipien, wodurch der Bezug des Protestes deutlich wird. Die Kleidung ist nicht ordentlich, sondern weist Löcher und Flecken auf; sie passt nicht – der Hosenschritt schlottert am Knie – und sie ist unbequem (man schwitzt unter Pudelmützen und Kapuzen, die man selbst in geschlossenen Räumen nicht abnehmen darf). Ostentativ sendet man die Botschaft: Ich rechne mich nicht zu den angepassten und arrivierten Langweilern, sondern zu den Lässigen und Coolen. Mit Hilfe einer mild provokanten Symbolik inszeniert sich ein präpubertärer Kollektivstolz.

Beim Phänomen jugendliches Verhalten könnte Geertz sein Ideal der „dichten Beschreibung“ erst dann erfüllen, wenn er den Distinktionsbegriff Bourdieus zur Kenntnis nähme, der zu den wichtigsten Entdeckungen der modernen Kulturwissenschaft gehört. Ohne diesen Begriff müsste Geertz die Antwort schuldig bleiben, wozu die Abweichungen der Jugend bei der Umsetzung traditioneller Zeichen gut sind und welche Bedeutung sie übermitteln. Die situative Grundaussage jeder Begrüßung, „ich nehme dich wahr“, wird von Erwachsenen über den Handschlag praktiziert und von Jugendlichen durch abweichende alternative Handkontakte. Neben der situativen Bedeutung Wahrnehmung muss also eine weitere realisiert werden, aus der sich die Abweichung erklären lässt. Diese zweite Bedeutung, die neben und unabhängig vom situativen Kontext gesendet wird, ist die der Kollektivzugehörigkeit.