

Eva Kimminich

## **Kultur(Schutt)Recycling: Von Kids und Barbaren, Jesuslatschen und Dreadlocks. Jugend im Spannungsfeld von Konzepten und Kulturprogrammen** 2006

<https://doi.org/10.25969/mediarep/1768>

Veröffentlichungsversion / published version  
Sammelbandbeitrag / collection article

### **Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:**

Kimminich, Eva: Kultur(Schutt)Recycling: Von Kids und Barbaren, Jesuslatschen und Dreadlocks. Jugend im Spannungsfeld von Konzepten und Kulturprogrammen. In: Christoph Jacke, Eva Kimminich, Siegfried J. Schmidt (Hg.): *Kulturschutt. Über das Recycling von Theorien und Kulturen*. Bielefeld: transcript 2006, S. 34–69. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/1768>.

### **Nutzungsbedingungen:**

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 3.0 Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

### **Terms of use:**

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 3.0 License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

# KULTUR(SCHUTT)RECYCLING: VON KIDS UND BARBAREN, JESUSLATSCHEN UND DREADLOCKS. JUGEND IM SPANNUNGSFELD VON KONZEPTEN UND KULTURPROGRAMMEN

---

EVA KIMMINICH

Sich mit „Jugend“ bzw. „Jugendkultur“ zu befassen verlangt zunächst einmal, sich an die Abklärung einiger Begriffe und der Geschichte ihrer sich wandelnden Konzeptualisierungen zu erinnern, denn Jugend als Lebensphase leitet sich aus den Voraussetzungen bzw. Setzungen der modernen Gesellschaft ab. Ihre Konzeptualisierung ist Bestandteil des übergeordneten Konzepts „Kultur“ und seiner Bezugnahmen. So wurde „Jugend“ v.a. mit dem Mythos kultureller Erneuerung verknüpft, was uns zur Vielschichtigkeit des schillernden Begriffsgebildes des „Kulturrecycling“ und zur zwiespältigen Figur des „Barbaren“ führt. Diese Konzepte sind in soziale und ästhetische Kontexte verwickelt und mit spezifischen Erwartungen und Orientierungen, Hoffnungen und Ängsten verbunden. Führen wir uns an einigen Beispielen vor Augen, was mit ihnen bezweckt wurde und wird, welche Beobachtungen ins Zentrum gerückt bzw. welche ausgeblendet werden, um die gegenwärtigen Entwicklungen „Jugend-“spezifischer Zugriffe auf Kultur und Kulturelemente in ihrer Komplexität erfassen zu können. Diese Entwicklungen bestehen in einer sichtbaren Bedeutungszunahme des Symbolischen für Identitätsbildung und Handlungsmotivation, die gleichzeitig mit einem Bedeutungsverlust traditioneller Semantiken und Lebensmuster verbunden ist. Ihre Vernetzung lässt sich nur im Rahmen eines Kulturkonzepts klären (vgl. Schmidt in diesem Band und Schmidt 2003), das die auf Prozessualität beruhenden Zusammenhänge zwischen Individuum und Gesellschaft, Wirklichkeitsmodellen und Kulturprogrammen ins Blickfeld rückt und dadurch die Knotenpunkte semantischer Kontaminationen sichtbar werden lässt. An ihnen können Ver- und Umschaltungen in Kultur(teil)programmen und ihre Folgen beobachtet werden, wie exemplarisch am Mythos der „Heiligen Familie“ und am „Dread“ des Rastafaris skizziert wird.

## 1. JUGENDKONZEPTE

### 1.1 Konstruktion „Jugend“

„Jugend“ ist eine gesellschaftliche Konstruktion und sie ist eine Konstruktion der sich von ihr absetzenden „Erwachsenen“ (vgl. dazu von Bühler 1990 und Roth 1983). Übt in vormodernen Gesellschaften die Erwachsenen ihre Kinder unmittelbar in ihre jeweiligen Wirklichkeitserfahrungen ein, so wurde mit der stratifikatorischen Differenzierung der modernen Gesellschaft eine zunehmend längere Phase zwischen Kind- und Erwachsenenstatus notwendig. Sie dient(e) der Aneignung von Kenntnissen, nach der die Erfüllung spezialisierter Rollen innerhalb der „Erwachsenen-“gesellschaft verlangt(e). So trat ab dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die für alle pflichtig gewordene Schule als Mittel der Erziehung und Ausbildung an die Stelle des Lehrverhältnisses zwischen Erwachsenen und Kind. Es handelt sich um eine variable Übergangsphase mit der gleichzeitig ein Prozess der „Einsperrung“, Kontrolle und Disziplinierung einsetzte, der die nachrückenden Generationen seither unter ihrerseits in „Quarantäne“ (Aries 1990: 44-48) hält und ihren „Eintritt“ in die „Erwachsenen-“gesellschaft bzw. den Arbeitsmarkt auch unter ökonomischen Aspekten steuerbar werden lässt. Die schichtenspezifischen Konzepte des 18. Jahrhunderts, das des (Bauern-)Burschen, (Handwerks-)Gesellen, Soldaten bzw. das der Magd usw. und das sich durch soziale Offenheit mit bürgerlichen Zielen (Moral und Bildung bzw. aufklärerischem Impetus) auszeichnende Konzept des „Jünglings“ oder das in christologischer Nachfolge stehende Konzept der „frommen Jungfrau“ wurden durch den entdifferenzierenden Sammelbegriff „Jugend“ als Lebensaltersstufe abgelöst. Er ordnet die mit ihm bezeichneten Individuen einer Phase der Verzögerung zu, durch die sich die von Werten, Symbolen und Ideologien gesteuerten Reproduktionsprozesse zeitlich verschieben und mit Prozessen der gesellschaftlichen Transformation parallel geschaltet werden. Zielsetzung, Art und Ausmaß dieser mit verschiedenen Reifeprozessen in Verbindung gebrachten Aufschubphase stehen daher in enger Beziehung zu dem, was sich eine Gesellschaft ökonomisch und politisch leisten kann und will. Und das schlägt sich in den jeweiligen Vorstellungen von „Jugend“ nieder, in den Verhaltenserwartungen, die an sie gestellt werden und in den Maßnahmen der Erziehung, Disziplinierung, Orientierung und Ausbildung, die eine Nichterfüllung dieser Erwartungen präventiv verhindern oder korrigieren sollen bzw. die für notwendig erachteten, systemerhaltenden geschlechts- und klassenspezifischen Identitätsbausteine, Wünsche und Verhaltensraster im Voraus festlegen. Wurde „die Jugend“ im Zeitalter der Aufklärung noch als Garant einer besseren Zukunft betrachtet, so wurde sie seit 1871 zum Träger einer militanten Nationalstaatsidee erzogen. In beiden Fällen hinkten die jeweiligen Wunschbilder der Wirklichkeit hinterher, weil die Leitbilder

erst schichtenübergreifend eingeübt werden mussten. Da sie zuvor überwiegend nur für Kleinbürgertum, Mittelstand und Adel galten, bemühte man sich im beginnenden 20. Jahrhundert besonders um die Arbeiterjugend, da diese „alle Anzeichen einer sittlichen Rückentwicklung“ aufwies und als Nährboden für die „vaterlands-, religions- und ideallose Weltanschauung“ der Sozialisten ins Blickfeld der staatsverpflichteten Pädagogen geriet (zit. nach Roth 1983: 92).

## **1.2 Erste Konzepte der „Jugendforschung“: „Jüngling“ und „Jugendlicher“**

Im ausgehenden 19. Jahrhundert setzte eine „Jugendforschung“ ein, die sich ab dem beginnenden 20. Jahrhundert unter medizinischpsychologischen, kulturanthropologischen, pädagogischen, soziologischen und nicht zuletzt v.a. juristischen Akzentsetzungen etablierte. Ihre Beobachtungen entwickelten sich zunächst als eine repressiv erzieherisch orientierte „Jugendkunde“, die sich auf eine „Naturgeschichte jugendlichen Seelenlebens“ stützte. Die Heranwachsenden sollten „studiert“ werden, um ihr Funktionieren innerhalb des bestehenden Gesellschaftsgefüges absichern zu können. Das geschah über Autorität, absoluten Gehorsam und Unterordnung. Konflikte zwischen Eltern und Heranwachsenden gab es nicht, aber auch keine Kommunikation, denn an Stelle des Gesprächs standen insbesondere zwischen Vätern und Söhnen, Lehrern und Schülern Befehl und „geistige Knechtschaft“. In beiden Fällen ging es um die Eingliederung des Adoleszenten in das bürgerliche Reproduktionssystem bzw. die Ausgrenzung der dabei auftretenden Störfaktoren. Die „Jugendkunde“ stellte zwei wirksame Konzeptionen dafür zur Verfügung. Sie entwarf einesteils das für die bürgerliche Mittelschicht geltende Konzept des „christlichen Jünglings“. Andernteils wurde der Begriff des „Jugendlichen“ für das „straffällig gewordene Gegenstück“ geprägt, das im Alltag gesellschaftlicher Wirklichkeit auffällig zu werden begann. Er wurde zunächst ausschließlich auf „verwahrloste, gottlose, kriminelle und korrekionsbedürftige“ Heranwachsende aus den unteren Gesellschaftsklassen angewandt, insbesondere auf die Arbeiterklasse.<sup>1</sup>

## **1.3 Jugendlichkeit, Kulturkritik und Kulturverjüngung: der vater- und traditionslose Jugendliche als Erlöser**

Positiv besetzt wurden die Begriffe „Jugend“ und „Jugendlichkeit“ im Rahmen der durch Friedrich Nietzsche eingeleiteten, durch Georg Simmel und Ernst Cassirer untermauerten Kulturkritik, eine Bewegung, durch die bereits im ausgehenden 19. Jahrhundert eine antirationalisti-

---

1 Der Begriff des Jugendlichen ist 1875 erstmals in einem Artikel über „Jugendliches Verbrecherthum“ in den Blättern der Gefängniskunde nachzuweisen (vgl. Roth 1983: 107).

sche Kritik der technischen Zivilisation laut zu werden begann. Kritisiert wurde vor allem der Verlust an Lebensnähe, wie ihn Georg Simmel 1923 mit seiner „*Tragödie der Kultur*“ entwickelte (vgl. Simmel 1923; dazu Bühler 1990: 59f). Er führte ihn auf die doppelte Wertigkeit zurück, die den Formen kulturschaffender Wirklichkeitserschließung (Sprache, Kunst, Religion usw.) innewohnt. Als Objektivationen entwickeln sie einen eigenen Wert und eine eigene Dynamik, durch die sie die Verbindung zum Lebendigen verlieren. Wissenschaft, Kunst, Literatur sowie v.a. auch Bildung und Erziehung als Medium der Kulturreproduktion gerieten unter diesem Blickwinkel ins Kreuzfeuer der Kritik. In diesem Kontext wurde „Jugend“ in Anbindung an das klassisch-humanistische Bildungsideal als „kulturschöpfend“ erkannt. „Verjüngung“ der Kultur und „Jugendlichkeit“ wurden zu Leitwerten und zu einer Kraft erhoben, die der Selbstentfremdung der „Erwachsenen-“gesellschaft von nun an entgegentreten sollte. Damit wurde der Mythos „Jugend“ wiedergeboren. Er erwuchs aus „dem Reflex der erwachsenen- und familienzentrierten wilhelminischen Kultur, die eigenen mentalitären und kulturellen Defizite der Jugend als Erbschaft zu hinterlassen, diese aber gleichzeitig dazu aufzufordern, die damit verbundenen Probleme zu bewältigen ohne jedoch dabei eine echte Ablösung zuzulassen.“ (Bühler 1990: 62).

Eine seiner Ausgestaltungsmöglichkeiten erfuhr dieser Mythos im Rahmen der v.a. in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts einsetzenden Schülerelbstmorddebatte (ebd.: 80-104). Durch den Suizid des jungen Berliners Günther Stender wurde insbesondere der an seinem Schülerdasein verzagende „Jüngling“ exemplarisch in die Christus- und Kreuzigungstradition gestellt. Der Philosoph und Soziologe Ludwig Stein machte Stender 1908 in einem offenen Brief zum Märtyrer, indem er ihn als „Christus-Jüngling“ für die kulturelle Wiedergeburt von Schule und Erziehung sterben ließ und zwar unter dem Vorzeichen einer lebenszugewandten Reformpädagogik. In einem starren Schulsystem unverstanden, unter einem öden Unterrichtsbetrieb und brutalen Lehrern leidend, habe er von der Welt verkannt sein Leben geopfert. Im gleichen Zeitraum entstand die Schülerliteratur (1893 Marie von Ebner-Eschenbachs *Vorzugschüler*, 1902 Emil Strauss' *Freund Hein* oder 1903 Hermann Hesses *Unterm Rad*), die diese neue Konzeption des „Jugendlichen“ als Erlöser und Erneuerer einer größeren Öffentlichkeit nahe brachte. Sie prägte auch die Rollen der Väter und Lehrer als Handlanger einer „kindermordenden Pädagogik“ und legte damit die Deutungsmuster zur Interpretation von Schul- und Jugendwirklichkeit fest.

Im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts verwandelte sich die Schülertragödie unter dem Einfluss der Tiefenpsychologie Sigmund Freuds und des expressionistischen Dramas vom Selbst- zum Vatermord; allen voran in Walter Hasenclevers Drama *Der Sohn* von 1913. Durch Freuds Schichtenmodell und Thematisierung des Unbewussten setzte eine Neuinterpretation des Menschen ein, die auch eine Neuentdeckung

der Emotionalität mit sich brachte und der Vorliebe für mythologische und archaische Wirklichkeitsdeutungen Nachdruck verlieh. Das führte im „Verkündigungs“-drama zur Enthistorisierung des Subjekts. Vor allem aber formte es die an der hierarchischen Ordnung verzweifelnde Selbstmordabsicht des jugendlichen Schülers zu einer Bekehrung zum Leben um, die mit Mut zur Selbstbestimmung und mit der Berufung zur „Mission“ verknüpft wurde. Die Jugendbewegung dieses Jahrzehnts leitete im Rahmen ihrer Kulturerneuerung und Menschheitsreform also nicht nur eine Neuinterpretation von Jugend und Wirklichkeit ein, sondern auch die Entfaltung eines neuen Selbst- und Sendungsbewusstseins. Damit wurde *Die vaterlose Gesellschaft* (Federn 1919) bzw. die Gesellschaft der *Söhne ohne Väter und Lehrer* (Umbenennung durch Suhrkamp 1932) eingeläutet und die Vorstellung einer „Jugend ohne Tradition“ geboren.

#### **1.4 Konzepte der „Jugendpflege“: Staatsbürgerschaft und Vaterlandsliebe**

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung war in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts gleichzeitig die kulturelle Aktivität Heranwachsender ins Blickfeld wissenschaftlicher Betrachtung gerückt und damit auch ihre partizipative Rolle im dynamischen Prozess sozialen Wandels.<sup>2</sup> Aber die soziologisch fundierten Beobachtungen, Schlussfolgerungen und kritischen Einwände wie die eines Siegfried Bernfeld hatten noch keine Auswirkungen, weder auf die pädagogischen und juristischen Maßnahmen noch auf die idealistisch-mythologisierenden oder psychopathologisierenden bzw. kriminalisierenden Konzepte der „Jugendkunde“. Vor dem 1. Weltkrieg wurde zunächst noch am Konzept des „Jugendlichen als Staatsbürger“ gearbeitet, denn mit „christlichen Jünglingen“ war ebenso wenig ein Staat zu bilden wie mit „boshaften“ und „heimtückischen Jugendlichen“ ein Krieg geführt werden konnte. Die eigentliche Sorge galt v.a. aber der „sittlich unreifen, mit mangelhaften Kenntnissen ausgerüsteten“ Arbeiterjugend, deren Erziehung Max Hemprich 1902 als dringende Notwendigkeit zur Sicherheit der bestehenden Gesellschaft zum Thema machte (vgl. dazu Roth 1983: 119 ff). Damit stand eine nationalpolitische und -pädagogische Umwertung des Jugendkonzepts an sowie die Entwicklung geeigneter Maßnahmen für eine außerschulische Erziehung zum Staatsbürger (und Soldaten). Die „schulentlassene männliche Jugend“ sollte gegen die mit fortschreitender Industrialisierung lauter gewordenen „sozialistischen Demagogen“ gewappnet werden. Die per Erlass institutionalisierte, überregional, regional wie lokal organisier-

2 Allen voran insbesondere Siegfried Bernfeld: „Diese Jugend ist von direkter, aktiver kultureller Bedeutung, einerlei ob man sie gegebenenfalls für förderlich oder für schädlich erklärt; denn sie nimmt an den Inhalten der Kultur und an ihren Veränderungen teil.“ (Bernfeld 1970: Bd. 3: 756)

te „Jugendpflege“ setzte sich daher seit 1911 in umfassendem Maße zur Verbreitung „staatstragender Ideen“ ein. Sie hatte die Aufgabe „der Heranbildung einer frohen, körperlich leistungsfähigen, sittlich tüchtigen, von Gemeinsinn und Gottesfurcht, Heimat- und Vaterlandsliebe erfüllten Jugend“ zum Ziel (zit. nach Roth 1983: 125). Im selben Jahr wurden auch der Deutsche Pfadfinderbund und der Jungdeutschlandbund gegründet.

Dieses neue Jugendkonzept basierte auf einer scheinbaren Aufhebung des Klassenunterschieds zwischen den „Jünglingen“ der Gymnasien und dem arbeitenden „Jugendlichen“ durch eine jugendpsychologische Argumentation, und zwar indem das klassenneutrale Problem der „Flegeljahre“ in den Mittelpunkt gerückt wurde. Ihren Höhepunkt fand die Sorge um den nationalen Nachwuchs während des Nationalsozialismus. Er wurde als „deutsche“ oder „Hitlerjugend“ zum Stolz und zur Hoffnung der Nation erklärt und dem Drillprogramm der den Vater ersetzenden Figur des „Führers“ unterworfen. Damit standen die Heranwachsenden erneut im Dienst einer wenn auch nicht mehr leiblichen so doch mindest ebenso autoritären staatlichen Vaterschaft – im Dienste der nationalen Gemeinschaft und zu „höheren Zwecken“.

### **1.5 Jugendkultur, Kulturkonzepte und Systemtheorie: neue Betrachtungshorizonte**

Die Wahrnehmung von spezifischen, sich von der „Erwachsenen-“kultur unterscheidenden, von „der Jugend“ selbst hervorgebrachten „alternativen“ Teilkulturen, auf die Siegfried Bernfeld bereits in den 20er und 30er Jahren richtungweisend verwiesen hatte, setzte erst nach dem 2. Weltkrieg ein. Seit den 1950er Jahren werden Jugendkulturen in Deutschland v.a. durch die psychologische und pädagogische, weiterhin v.a. entwicklungspsychologisch argumentierende Jugendforschung und durch die Shell-Jugend(kultur)studien untersucht, die unter verschiedenen Akzentsetzungen durch Befragung von Jugendlichen aktuelle Porträts und Tendenzen der jeweiligen Generationen und ihrer Kulturen repräsentieren. Im Blickpunkt des Interesses lagen zunächst immer auffälliger Gestaltungsformen und Handlungsweisen, die vor dem Hintergrund normativer Identitätskonzepte als stufenweise Begleiterscheinungen der ihnen im Kontext spezifischer sozialer Bedingungen zugeschriebenen Persönlichkeitsentfaltung gedeutet wurden. Jugendkulturen wurden daher v.a. als Übergangs- und/oder Gegenkulturen bewertet und sie wurden ausschließlich der Popkultur (im Gegensatz zur Hochkultur) zugeordnet, was ihren Protest bald als kurios und unterhaltsam, aber ohne gesellschaftspolitischen Nutzen erscheinen ließ. Auch ästhetischer Wert oder ein nennenswertes Kreativevermögen wurde ihr zunächst kaum zugestanden.

Neue Betrachtungshorizonte kultureller Phänomene wurden erst in den 1970er Jahren v.a. durch die Systemtheorie eröffnet, die den Gesell-

schafts- und Kulturwissenschaften und insbesondere der Jugendsoziologie entscheidende Impulse gab. Im Mittelpunkt des Beobachtungsinteresses standen nun die Interrelationen von Staat, Gesellschaft und Individuum, sozialem Gefüge und Identität, gesellschaftlicher Wirklichkeitskonstruktion, kollektivem Gedächtnis und Symbolkonfigurationen. Dynamische und ko-evolutive Kulturmodelle wurden entfaltet, die durch die Beobachtung der Beobachtung die Aufmerksamkeit auf eine mehr oder weniger (selbst-)kritische Reflexivität lenkte. D.h. Wissen wird als eine Begleitererscheinung von Gesellschaft reflektiert, das nicht der Annäherung an „Wahrheit“ dient, sondern der Erzeugung von Glaubwürdigkeit für bestimmte Wirklichkeitsmodelle und Ordnungsstrukturen; sie basieren auf definitorischer Reduktion und auf der erfolgreichen Vermittlung von „Scheuklappen“ (M. Thompson) für das, was dabei außen vor geblieben ist: eine immense Vielfalt an Beobachtungsalternativen.

### **1.6 Cultural Studies: Jugend- als dynamische Parallelkulturen**

Die ebenfalls seit den 50er Jahren betriebenen, in einem Spannungsfeld von Kulturwissenschaft und kritischer Sozialforschung operierenden, seit den 60er Jahren sich v.a. auch auf kulturelle Praktiken von Jugendwelten konzentrierenden Cultural Studies und Popular Cultural Studies gehen davon aus, dass Kultur als eine Zirkulation von Bedeutungen nur in ihren sozialen und ökonomischen Kontexten von Macht und Politik angemessen analysiert werden kann. D.h. ihre Wirkungsweise ist nur dann zu erfassen, wenn sie in ihrem Gebrauch beobachtet wird. Nur so werden die unmittelbaren Wirkungen der mit ihr festgeschriebenen Bedeutungen auf die betroffenen Menschen sowie die Reichweite kultureller Praktiken in ihrer Beziehung zu und in ihrer Begrenzung durch soziale Strukturen sichtbar. Analysiert wird, wie verschiedene Gesellschaftsgruppen oder Individuen „von den besonderen Strukturen und Mächten, [...] – sowohl ökonomischer als auch politischer Provenienz –, entmündigt oder ermächtigt werden, und ferner wie sie selbst ihre Situation auslegen, darstellen, begreifen und zum Ausdruck bringen.“ (Göttlich 2001: 17) Vor dem Hintergrund der Enttraditionalisierung und der Auflösung stabiler Identitäten wird „Kultur“ als ein Kampf um Bedeutungen beschrieben, der durch ein Wechselspiel von Artikulationen und Performanz mit den unaufhörlichen Konflikten über den Sinn bzw. Wert von Traditionen, Repräsentationen und Erfahrungen in Gang gehalten wird. Der Kulturbegriff der Cultural Studies setzt daher mit der Kritik konservativ monolithischer und essentialistischer Konzeptualisierungen ein, bricht „die Kultur“ in eine Vielfalt von – zumindest in der Betrachtung – gleichberechtigten Spezialkulturen, kulturellen Praktiken, Stile oder Szenen auf. Es handelt sich um nebeneinander praktizierte Lebensweisen, die sich in der Beziehung zwischen einer sozialen Gruppe zu Dingen und/oder deren



Bedeutungszuschreibung manifestieren. Daher geht es nicht um als solche postulierte „objektive“ Sinnstrukturen kultureller Texte, sondern um „rasch vorübergehende Momente ihrer Rezeption in einem dynamischen, konfliktreichen und widersprüchlichen Alltag“, durch die Stellung bezogen werden kann (vgl. dazu Winter 2001b: 45).

### **1.7 S.J. Schmidts Kulturmodell: Programmanwendungen, Rekonfigurationen und Bricolagen**

Die komplexen Zusammenhänge gesellschaftlichen wie individuellen Handelns und Kommunizierens, aus denen Kultur als ein Geflecht von Stellungnahmen, von Voraussetzungen und Setzungen, von Diskursen und Geschichten zur Absicherung dominanter Wirklichkeitsmodelle resultiert, können im Rahmen des von Siegfried J. Schmidt vorgeschlagenen Modells in ihrem Werden und Wandel beschrieben werden. Er definiert Kultur als ein „Programm der gesellschaftlich praktizierten bzw. erwarteten Bezugnahmen auf Wirklichkeitsmodelle, also auf Kategorien und semantische Differenzierungen, ihrer affektiven Besetzung und moralischen Gewichtung bzw. das Programm der zulässigen Orientierungen im und am Wirklichkeitsmodell einer Gesellschaft [...]“. (Schmidt 2003: 38.) In diesem Modell werden die Fragmentierungen und Dichotomien, die auch zur Differenzierung und Spezialisierung der okzidentalen Wissenschaften ein peinlich genaues Begrenzen der Studiengebiete bewirkt haben, kritisch beleuchtet. Ihre Differenzierungen markieren keine Seins- sondern Beobachtungsalternativen. Als referenzielle Bezugsgröße existiert „die Kultur“ daher nur als Diskursfiktion, die anhand eines Gerüsts von Macht generierenden Dichotomien Werte und Moral erzeugt und aufrechterhält. Sehen wir ihre Erscheinungsformen hingegen im Kontext lebenspraktischer Anwendungen, dann ist sie eine mehr oder weniger verbindliche Ansammlung von auf jeweils gültige Wirklichkeitsmodelle Bezug nehmenden Vor- und Darstellungen, die ihren Mitgliedern zur praktischen Umsetzung zur Verfügung gestellt werden bzw. zur Verfügung stehen. „Kultur“ ist dann als ein „offener Horizont von realisierbaren alternativen Programmprojekten und Programmanwendungen (Innovation)“ (ebd.: 44) zu verstehen. So aufgefasst wird die Veränderbarkeit des Stellenwertes von Gegenständen, Konzepten, Handlungen, Emotionen, d.h. ihre Bedeutungszuordnungen und Wertzuschreibungen erkennbar, mit denen sowohl dominante als auch subalterne Wirklichkeits- wie Identitätskonstruktionen innerhalb einer Gesellschaft in Abgrenzung zu ihren (hierarchisch) geordneten Binnen- wie fremdkulturellen Vor- und Darstellungsrastern festgelegt werden. Die historisch untermauerten Diskurse einer Gesellschaft und ihre Anleitungen der Exegese stiften die Kontrollmechanismen, die Gegenständen, Handlungen oder Emotionen Wert oder Unwert aufzwingen, ihnen Dauerhaftigkeit einräumen oder sie weg- und werfen. Ob das Verschwinden bzw. Vergessen kultureller

Phänomene unbemerkt bleibt, ignoriert oder als Verlust gewertet wird, resultiert aus ihrem psychosozialen Nutzen und/oder ihrer ökonomischen Verwertbarkeit, die von den jeweiligen Machtaggregaten entschieden wird.

Vor diesem Hintergrund verlieren „Jugendkulturen“ ihren Übergangs- und Widerstandscharakter; sie bieten vielmehr Einstiege in eine Vielfalt an konformen wie dissidenten Existenzformen, die parallel oder alternativ aus kritischer Distanzierung zu denen der jeweiligen „Erwachsenen-“gesellschaft gebildet werden und zwar unter den sozialpolitischen und ökonomischen Notwendigkeiten gesellschaftlichen Wandels bzw. unter dem Druck einer sich diesen Notwendigkeiten gerade nicht anpassenden, aber entscheidungstragenden „Erwachsenen-“gesellschaft. Das jeweils gegenwärtige „Traditionelle“ bzw. Aktuelle wird durch „Jugend-“kulturen nicht nur attackiert, verneint oder konterkariert, sondern auf Vergangenes und (nicht erst in der postmodernen multikulturellen Gesellschaft) auf Fremdes bezogen und abgeglichen, um individuelle Alternativen zu bilden; d.h. Vorvergangenes und Vergessenes, aber auch Verdammtes, Verdrängtes, und „Anderes“ wird in vielschichtigen Bezugnahmen unter dem Druck der dem postmodernen Individuum im Allgemeinen abverlangten Selbstdarstellung und Selbstinszenierung (wieder) aufgegriffen und zu neuen Rekonfigurationen zusammengebastelt. Solche Bricolagen werden zur Herausbildung von Differenz signalisierenden Lebensstilen benutzt, die ihrerseits zur vermarktbareren Ware werden können.

## 2. BEGRIFFE UND METAPHERN ZUR BESCHREIBUNG (JUGEND-)KULTURELLER PHÄNOMENE

Im Zeitalter der globalen technologischen Vernetzung ist sowohl die bunte Ansammlung sanktionierter Historien und Kulturelemente, ihre Helden, Werte, Symbole und Praktiken als auch ihre jeweils nicht mehr aktuellen und/oder in Vergessenheit geratenen Anteile sowie die „Giftmülldeponie“ all dessen, was aussortiert, verdammt und verbannt wurde, durch eine hochgradige Medialisierung und Kommerzialisierung fast jedem allorts zugänglich. „Kulturschutt“ und sein mit negativem Vorzeichen versehenes Pendant, der von einer sich selbst verherrlichenden abendländischen Kulturgeschichte als solcher deklarierte Abfall, bildeten seit jeher die Voraus-Setzung „kulturellen Recyclings“. Doch es gab/gibt feine Unterschiede. Während der Schuttsammler „bedeutende“ (im Sinne von be-deutete) kulturelle „Traditionen“ vor dem Vergessen bewahrt, bricht der im „Abfall“ der Menschheitsgeschichte Wühlende ein Tabu. Es bringt ihm immer wieder die mehr oder weniger explizite Gleichsetzung mit einer der populärsten Projektionsfiguren des Abendlandes ein:

mit dem „Barbaren“. Auch bei „Tradition“, „Kulturschutt“, „Abfall“ und „Recycling“ sowie dem „Barbaren“ handelt es sich um Konzepte, die auf politisch und/oder ökonomisch motivierten semantischen Ab- und Ausgrenzungen beruhen.

## 2.1 Tradition: Ballast und Deformation

Beginnen wir mit dem Begriff der „Tradition“ (vgl. dazu Assmann [o.J.]). Er basiert auf den „Testaten und Legaten“ (H. Blumenberg), mit denen eine Kultur sich gegen die Naturwüchsigkeit des Vergessens absichert, ihre Stabilität und Kontinuität erzeugt und zwar durch Selektion, Fixierung, Legitimation und Weitergabe einer bestimmten Auswahl an Erfahrungen und Beobachtungen und eines auf diesen Einschränkungen beruhenden „Wissens“. Durch Materialisation von Repräsentationen verwalten insbesondere Kunst und Religion die kanonisierten Texte der Tradition, verleihen ihnen Zeitresistenz und damit einen den jeweils aktuellen übersteigenden Gebrauchswert. „Kulturschutt“ vergangener Zeiten lagert sich dabei wie ein Ringwall um den jeweils aktuell bewohnten Sinnhorizont einer Kultur ab.“ (Ebd.: 1.) Er sichert die Identität, die Wirklichkeitsvorstellungen und die symbolischen Ordnungen einer Gesellschaft.

Individualisierungs- und Demokratisierungsprozesse waren seit der Moderne mit ökonomischer Vermarktbarkeit in Einklang zu bringen und führten zu einer Beschleunigung des Wandels bestehender Lebensformen und Zielsetzungen der Wissenserzeugung. Die erbenden Generationen wurden dadurch unter einen steigenden Erwartungsdruck der Rekreativität gesetzt, der das Erbe zum Ballast werden ließ. In Zeiten gesellschaftlicher Krisen, die auf Veränderungen angewiesen sind, erfolgte daher eine Umdeutung der Testate und Legate, die eine für das Kollektiv notwendige, von den väterlichen und gemeinschaftlichen Vorgaben abweichende Nutzung des Erbes gestatteten. Das führte zum unwiederbringlichen Verlust des Konstrukts „Tradition“, durch den auch der substantielle Bestand von Kunst, Literatur und Wissenschaft zunehmend in Frage gestellt wurde. Um „Tradition“ als wichtigen Stabilisator aufrecht zu erhalten, wurde sie im 18. Jahrhundert neu erfunden, indem ihr Konzept mit dem Universalbegriff „Natur“ kontaminiert wurde und zwar mit dem Ziel, sie in einen „unhintergehbaren wandlungsresistenten Imperativ“ (A. Assmann) zu verwandeln. Das hatte eine Enthistorisierung der Künste zur Folge, wie sie Georg Friedrich Wilhelm Hegel ein Jahrhundert später in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* beschrieb (vgl. dazu Mariniello 1996: 7-19) und Thomas Stearns Eliot lehrte (vgl. dazu Assmann [o.J.]: 13-18). Hegel sah mit der Trennung von Form und Inhalt und der autonomen Entwicklung der beiden Prinzipien in der romantischen Kunst eine künstlerische Aktivität heraufziehen, die, von jeder historischen, kulturellen oder politischen Verankerung entbunden, „Repräsentation“ zu

einem Spiel mit beliebigen Gegenständen und Themen aus allen Weltgegenden und mit allen, d.h. auch vergangenen Weltanschauungen werden lässt. Kunst wird als „freies Instrument“ betrachtet, das der Künstler „nach Maßgabe seiner subjektiven Geschicklichkeit und in bezug auf jeden Inhalt [...] handhaben kann.“ (Hegel 1971: 674.) Als solches eröffnet sie eine subjektive Aneignung der Vergangenheit, die Hegel noch als oberflächlich kritisierte und von der „wahren Kunst“ als „ein flüchtiges Spiel“ distanzierte (vgl. Shusterman in diesem Band). Eliot hingegen forderte eine „neue Naivität“, einen „bildungslosen“ Umgang mit den kanonischen Texten, denen seine Schüler in „vorbehaltloser Zeitgenossenschaft“ und mit „persönlicher Neugier“ begegnen sollten. Das heißt nichts anderes, als dass sie den jeweils gegenwärtigen Bedürfnissen entsprechend ausgelegt und angepasst, also erneuert werden konnten.

„Tradition“ wird von beiden als ein systemisches Ganzes betrachtet, das dem Einzelnen auch ohne „Rezeptionsanweisung“ zur Verfügung steht. Die subjektive Nutzung eröffnet ihre reproduktive Erneuerung in der Zukunft, nicht als Nachahmung durch Nachfolge, sondern durch deformativ-rekreative Zitate. Hegel und Eliot bereiteten daher jeder auf seine Weise den Boden, ein „Recycling“ von „Kultur“ (*avant la lettre*) denkbar zu machen. Einerseits indem sie ihre zuvor über Traditionen an spezifische Bedeutungszuweisungen gebundenen Materialien dem willkürlichen Zugriff preisgaben und damit die Vorstellung ihres unbegrenzten Zirkulierens ins Leben riefen. Andererseits konnte der „barbarische – weil bildungslose – und „kannibalistische“ – weil ausschließlich von subjektiver Willkür geleitete – Akt der einverleibenden Aneignung die „deformativen“ Eingriffe innovativen Schaffens als Kontinuität des Alten im Neuen betrachtet werden, weil sie das Alte im Neuen, wenn auch in veränderter Form zitierfähig erhielten.

## 2.2 Kulturrecycling

Das historisch auf einer transkulturellen Basis gewachsene Begriffsgebilde „Kulturrecycling“ ist nicht nur mit den Konzeptualisierungen von „Tradition“ und „Kulturschutt“, sondern auch mit denen des „Barbaren“ und des „Abfalls“ verbunden. In dieser schillernden Vokabel verbergen sich komplexe Zusammenhänge zwischen Lebens- und Denkwelten, zwischen Wahrnehmung und Repräsentation (als Vor- und Darstellung), zwischen Tradition und Transformation, zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit und zwischen herrschenden und beherrschten Gesellschaftsgruppen oder -klassen. Klären wir zunächst die Voraussetzungen ihrer Entstehung bzw. die im Rahmen ihrer metaphorischen Übertragung ein- oder ausgeblendeten Beobachtungshorizonte (vgl. dazu Mariniello 1996: 7-19 und Moser [o.J.]).

### 2.2.1 Begriffsgeschichte und Kontexte

Der seit etwa 1960 lexikalisch erfasste Begriff basiert wortgeschichtlich zunächst einmal auf der Vorstellung eines geschlossenen und natürlichen Systems mit endlichen Ressourcen und er ist untrennbar mit der Erfahrung von Mangel der auf Wiederverwertung angewiesenen Nachkriegsgeneration und mit der Aufbaustimmung der folgenden Jahrzehnte verbunden, in denen trotz Fortschrittsideologie zunehmend die Erfahrung der Rohstoffknappheit ins Bewusstsein rückte. In seiner Nachbarschaft finden wir deshalb auch die Begriffe „Reduce“ und „Re-use“. Parallel zur Entstehung dieses Wortfelds wurde der Begriff des Recycling in archäologischen und anderen Kultur beschreibenden Kontexten verwendet, also in einem übertragenen Sinn und mit jeweils verengtem Fokus. So handelt es sich einmal um die „Wiederaufbereitung“ von „Kulturschutt“ – ein auf den ersten Blick neutral erscheinender Begriff, mit dem etwas bezeichnet wird, das aus (mehr oder weniger) weit zurückliegender Vergangenheit in mehr oder weniger gut erhaltenem Zustand vom kulturellen Leben unser Vorfahren zeugt, wobei nicht nur die Form gekittet, sondern v.a. ihr Sinn im Zusammenhang mit einem Gesamtkonzept (wieder) hergestellt werden muss. Konkrete Wiederverwendbarkeit oder Nützlichkeit stehen nicht zur Diskussion, nur seine diskursiv erzeugte Sinn- und damit Werthaltigkeit. Es ist sein Stellenwert als Element eines komplexen, enthistorisierten Symbolsystems mit nachhaltiger Repräsentationsfunktion, der diesen „gedelten“ Schutt vor dem Vergessen oder seiner Ent- und Abwertung bewahrt. Aber auch bildende Künste und verschiedenste Modebranchen bedienen(ten) sich dieses Begriffs und Prinzips, das in allerjüngster Zeit auch auf das Individuum und den menschlichen Körper angewendet wird. Sich selbst recyceln, heißt seinen Körper (operativ) umformen, aus „menschlichem Schrott“ vorzeigbare „Schönheiten“ machen, und/oder seinem Lebenslauf eine neue Bestimmung und zweite Chance geben (vgl. KulturSpiegel 2005).

Konzentrieren wir uns auf Re-use und Recycling. Beide Begriffe heben die Geste des Wegwerfens, die gleichzeitig die Voraussetzung ihrer Handlungsorientierungen ist, auf, wenn auch auf unterschiedliche Weise. Sie haben etwas mit Wiederholungen, d.h. mit der (Wieder-)Aneignung oder Wiederherstellung von/aus bereits Vorhandenem zu tun. Re-used man etwas, liegt der Akzent auf der Weiternutzung eines Gegenstands: Eine weggeworfene Flasche wird erneut zum Füllen mit Flüssigkeiten benutzt, aber sie kann auch eine andere Funktion erhalten, beispielsweise als Kerzenständer, ebenso wie der Plattenspieler, der einst zur Reproduzierbarkeit technisch konservierter Musik geschaffen, zum Musikinstrument einer ganzen Generation geworden ist. Die Praxis des Re-use entscheidet also über einen Kategorienwechsel: Entweder etwas wird erhalten, repariert, restauriert, weiterverwendet und wieder erzeugt, wenn auch mit teilweise völlig anderer Zwecksetzung, oder es wird definitiv

weggeworfen. Dann ist es für den einen Abfall, für den anderen Rohstoff, Jahrhunderte später aber vielleicht auch Kulturschutt.

Recycelt man etwas, liegt der Akzent auf der Transformation eines Gegenstands, der der Kategorie Müll zugeordnet wurde. Er muss dazu zerstört, demontiert, zerstückelt, zerquetscht, eingeschmolzen oder verbrannt werden: Aus dem Braten vom Vortag werden Frikadellen, aus Kuhdung wird Brennstoff, aus Flaschenkorken werden Bodenbeläge oder aus Getränkedosen, Flaschenverschlüssen oder ähnlichem Abfall werden beispielsweise im Senegal Blechkoffer, Möbel oder Spielzeug. Touristen erwerben auf diese Weise etwas, das sie selbst wegwarfen als kunsthandwerkliches Souvenir, also als ein kulturelles Erzeugnis.<sup>3</sup> „Abfall“ ist daher eine Kategorie des Überflusses, es gibt ihn nur, wenn ihm ein Gegenstand aufgrund vorhandenen Überangebots und/oder (individueller) Zeitersparnis zugeordnet wird, aber auch wenn etwas als unbrauchbar oder unmodern erscheint, lästig wird, unangenehme Erinnerungen weckt. Für den, der ihn recycelt, ist er eine Ware und/oder ein wertvoller Rohstoff.

### 2.2.2 Beobachtungshorizonte: „Verwesen“ und „Einverleiben“

Der Idee technisch-artifiziellen Recyclings geht die Beobachtung organisch-natürlicher Wandlungsprozesse und die Konzeptualisierung des okzidentalischen Begriffes „Natur“ voraus. Das heißt, wir haben die Setzung einer „Natur“ als letzte unhintergehbare Referenz. Sie wird als ein Metaorganismus betrachtet, der sich selbst am Leben erhält und dem man durch seine Erforschung die „Geheimnisse des Lebens“ abzurufen sucht. Einerseits ereignen sich in ihm Alterungs-, Zersetzungs-, Gärungs- oder Verwesungsprozesse, aus denen neues Leben entsteht. Es handelt sich um ein Recycling 1. Ordnung. Die in seiner Makrostruktur eingebundenen Lebewesen unterliegen einer Selektion, die sich aus dem Zusammenspiel der jeweils momentanen Bedingungen ihrer Umwelt (Raum) und ihrem jeweiligen Alterungsprozess (Zeit) ergeben. Andererseits finden auf mikrostruktureller Ebene, d.h. auf der Ebene einzelner Organismen, Prozesse der Einverleibung (und Ausscheidung) statt und zwar zu Zwecken der Rekreation und Regeneration – ein Recycling 2. Ordnung, bei dem Stärke, Reaktionsfähigkeit, Schnelligkeit, Anpassungs- bzw. Differenzierungsfähigkeit und/oder Intelligenz, die Fähigkeit zur Deutung und Neudeutung, also Überlegenheiten entscheiden.

### 2.2.3 Ausblendungen: Rekreation durch „Zersetzung“

Bei der Übertragung in den technisch-artifiziellen ökonomisch ausgerichteten Bedeutungsrahmen werden sowohl die Implikationen der Einzelorganismen oder Subjekte, d.h. ihr eigenes Vorausgesetzt-Sein als auch ihre auf Kreativität oder/und Reflexivität beruhenden Setzungen im

---

3 Im Senegal ist die kreative Umsetzung des Recyclingprinzips zur Lebensgrundlage eines großen Anteils der Bevölkerung geworden.

Sinne von Wertsetzungen, Sinnzuordnungen und Handlungsoptionen ausgeblendet. Recyclt werden kann nur etwas, das zunächst erst einmal als „Abfall“ (oder als „Schutt“) deklariert worden sein muss und das geschieht über Bewertungen bzw. Verwertbarkeit. Abfall und Schutt sind kategoriebildenden Setzungen, die auf Differenzierungen basieren und mit Intentionen verbunden sind. Bei der Übertragung in den kulturellen Bereich (im engeren Sinne) findet eine weitere Verengung des Blickfeldes statt, nämlich auf ausgewählte Artefakte, Mentefakte und Kinefakte bzw. auf deren für ein Symbolsystem als wesentlich erachteten Nutzungs- oder Deutungsanleitungen (Codes). Ihre „korrekten“ Zuordnungen werden als überlebensnotwendige Errungenschaften bzw. Erkenntnisse einer Kultur zu ihrer Aufrechthaltung essentialisiert. Es handelt sich um als solche postulierte Entitäten, deren vorausgegangene Aufladung mit Wert und Sinn bzw. ihr Zweck als Konsumgüter ausgeblendet wird. Diese Aufladbarkeit beruht auf einem Zeichenmodell, das Materialität von Bedeutung trennt. Ausgegangen wird von der Vorstellung einer im sinnlich wahrnehmbaren Zeichen mitgeteilten, intellektuell zu erschließenden Botschaft. Werden Zeichen als Voraussetzung für Kommunikation im Rahmen des Zusammenhangs von „Kulturprogrammen und Wirklichkeitsmodellen“ betrachtet, dann erscheinen sie als „Zeichenmaterialitäten“ oder „Ausdrucksgestalten“ und nicht als „Bedeutungen“ im Sinne von „kognitiven Ordnungsbildungen“. Die Unterscheidung von Materialität und Bedeutung symbolisiert dann nicht Seins-, sondern Beobachtungsalternativen (vgl. Schmidt 2003: 68-81). D.h. sie eröffnet Polysemie, was die Reflexivität und Kreativität des Subjekts ins Blickfeld rückt.

Betrachtet man Kultur als ein durch Semiotisierung von Welt an die Stelle von Natur getretenes, aus Repräsentationen bestehendes Rahmensystem 1. Ordnung (vgl. dazu Posner 2003), dann stellt diese Metapher gleichzeitig heraus, dass der „lebenserhaltende“ Verdauungsapparat namens Kultur(industrie), im Sinne einer Megarecyclingmaschinerie, das Subjekt ebenso vereinnahmt wie dieses auf der Ebene von Recyclingprozessen 2. Ordnung die Aufgabe des Einverleibens, Verdauens, Ausscheidens hat, und d.h. der Zersetzung der zur Verfügung gestellten Repräsentationen zum Zweck des (Identität erzeugenden) Selbsterhalts, aber auch zum (ökonomischen) Erhalt des kulturellen Makroorganismus.

Werden bei der Konzeptualisierung von Kultur – wie bei essentialistischen Ansätzen – die konkreten, auf Macht beruhenden Selektionen (d.h. immer Reduktionen), also die Entstehungsbedingungen „kulturellen Abfalls“ bzw. „Schutts“ sowie die „Teilhabe“ des Individuums an seiner Vermeidung (Weiterverwendung von Bestehendem, also Übernahme von „Tradition“) oder Ent- bzw. Umwertung und Kombination von Vergangenen wie Gegenwärtigen (Transformation von Schutt und Abfall, also Innovation) ausgeblendet, dann eröffnet sich in der Tat eine bedrohlich natürliche Endzeitstimmung, wie in der aus dieser Blickverengung resul-

tierenden Rhetorik des „Kulturrecycling“; denn sie steht im diskursiven Bann des abendländischen Geschichtsverständnisses, das sich im Mythos vom Verfall Roms verdichtet.

### 2.2.4 Perspektiven: „Rohkost“ und „(Re-)Kreatürlichkeit“

Behalten wir indessen das natürlich-organische Bildfeld des Recycling im Auge, dann fällt zunächst auf, dass es sich in erster Linie um Verwesungs-, also Transformations- und um Einverleibungs-, also um Aneignungsprozesse (Kannibalismus) handelt, bei denen weder Schutt noch Abfall anfällt, sondern nur Ausscheidungen, Aas, Dung, Humus, also etwas, das durch seine Zersetzung Grundlage neuen Lebens bildet oder als Objekt der Aneignung im Körper des einverleibenden Subjekts aufgehen lässt.<sup>4</sup> Im Rahmen dieser Beschreibungsdimension der Metapher eröffnet sich eine Vielfalt an Möglichkeiten, gerade in „kulturellen Endzeitstimmungen“ Lichtblicke zu entdecken und sie rücken den Körper und das Körperliche ins Zentrum unserer Aufmerksamkeit (vgl. dazu das Fazit von Moser [o.J.]: 18). Dem durch natürlichen Alterungsprozess als ebenso natürlich zu bezeichnenden Kulturzerfall 1. Ordnung setzt das Subjekt dann durch Recyclingprozesse 2. Ordnung neues kulturelles Leben entgegen, und zwar indem es sich die zur Verfügung stehenden Repräsentationen als eine nährstoffreiche „Bio“-masse ohne kultur- und bildungspolitisch festgesetzte Rezeptur zum Selbsterhalt „roh“ aneignet; ein Akt, der in den Handlungsbereich einer ebenfalls kategorialen Figur fällt: in den des Rom durch ein „glückliches Connubium“ rettenden „jugendlichen Barbaren“ (vgl. Schneider 1997: 11). Sein Appetit bringt Transformation und Hybridisierung des Bestehenden hervor. Gleichzeitig ist aber auch er ein Konstrukt, das durch ein ebensolches, nämlich das „der Kultur“ gezähmt und überwunden werden soll(te), obwohl er selbst Bestandteil desselben ist. Der Barbar ist nicht natürlich, er ist kulturell, aber es wird ihm immer „(Re-)Kreatürlichkeit“ (im Sinne von vitaler Schöpfungskraft) und Körperlichkeit zugeordnet, da er ohne symbolische Doppelungen seiner Selbst zu leben scheint. Das macht ihn für Generationen, die einem zunehmend virtuellen Befriedigungsangebot ihrer Bedürfnisse ausgesetzt sind, besonders attraktiv.

„Kulturrecycling“ basiert daher auf einer Kategorie, die der Soziologe Michael Thompson als eine „verborgene“ und als eine „Kategorie der Erwachsenen“ bezeichnet (vgl. Thompson 1981: 192-263, hier: insbesondere 220); denn mit ihr wird „das Monströse“ (das Natürliche, Rohe und das damit gleichgesetzte Weibliche) ausgeschlossen. Wühlt man im „Abfall“, dann werden nicht nur seine Monster sichtbar, sondern sie entpuppen sich auch als das was sie sind, nämlich als kulturelle Konstruktionen und Wertsetzungen. Damit aber wird eine demokratisierte, d.h. eine von jedem einzelnen im Hinblick auf seine persönlichen Zielsetzungen

---

4 Zur Stoffwechsel-Metapher des Kannibalismus vgl. Moser (o.J.): 16-18.



ausübbarer Praxis kulturellen Recyclings denkbar, mit der ein „Kollaps von Begriffspaaren“ (Moser [o.J.]: 7) eingeleitet wird. Diese wiederum spielen bei der Definition von Wirklichkeit(en), Kultur(en) und Identität(en) sowie zum Zwecke der Machtausübung eine entscheidende Rolle. Dichotomien werden im Rahmen von Kulturprogrammen (im Sinne S.J. Schmidts) gebildet, also durch die Regelung kognitiver Verknüpfungen von Differenzierungen und Kategorien, deren emotionaler Besetzung und moralischer Bewertung, mit denen alle Gesellschaftssysteme organisiert und nach innen wie außen verteidigt werden. In Krisenzeiten werden diese jeweils epochen- wie kulturspezifischen Wert-Setzungen seit jeher in Frage gestellt, verworfen und verändert, aber auch im Wechsel der Generationen. Dazu oder dabei werden die jeweiligen Monster freigesetzt und inkarniert; im abendländischen Imaginationsvorrat ist dies v.a. „der Barbar“, der un- bzw. entkultivierte Protagonist sämtlicher Erneuerungswelten, der in unterschiedlichsten Erscheinungsformen auf die Bühne gesellschaftlichen Geschehens treten oder geschickt werden kann.

Er und seine postmodernen Nachfahren halten die Megarecyclingapparatur der Kultur- und Werbeindustrie in Gang. Was er jagt oder sammelt, schlachtet sie aus. Sie vermarktet das symbolische Material, mit dem dann ganze Szenen und Subkulturen protestieren, sich über (höchst einträgliche) ästhetische Formungen sozial ent- oder differenzieren, indem sie immer neue Styles entwickeln. Das ebnet die an Wertsetzungen gebundene Differenzierung zwischen Schutt und Abfall, aus denen sich Hoch- wie Pop- oder „Jugend-“kulturen regenerieren und differenzieren, in dem Sinne ein, dass sie als klassenspezifische Voraus- und Wertsetzungen bzw. auf diese Bezug nehmende Setzungen erscheinen, die aus den Bedingungen der jeweiligen Wirklichkeitsausschnitte hervorgehen. Aber auch diese Setzungen überleben sich schnell, denn sie sind selbst Voraussetzungen, über die sich der Organismus Kultur am Leben erhält.

## 2.3 Barbaren

### 2.3.1 *Polysemie, Vereinfachung und Wahrnehmungsverengung*

Die Figur des „Barbaren“ hat ebenso viele Fratzen und historische Gesichter wie das Schlangenhaupt der „Kultur“ gespaltene Zungen. Sie reden den „Barbaren“ und die Wellen von Gewalt und Zerstörung herbei, mit denen die abendländische Kultur sich in einer Endlosschleife am Leben erhält. In Endzeitstimmungen aus unserem symbolischen Repertoire auf die Bühne historischen Geschehens gerufen, muss er die Wogen vielfältiger Konflikte zu einigen wenigen gewaltigen Brechern aufschäumen. Seine symbolische Funktion ist ebenso politisch wie die seiner jeweiligen Verkörperungen: er erlaubt die Darstellung positiv und negativ besetzter Unterschiede zu Kultur, innerhalb von Teil- und Spezialkulturen und zwischen verschiedenen Kulturen, bildet also die Referenz vielschichtiger Legitimationen. Dazu beruft er sich, wie Manfred Schneider in seiner

historischen und symbolischen Analyse des Barbaren beobachtet, seit jeher auf die ungeschriebenen Gesetze der Natur, die er den geschriebenen Gesetzen der Herrscher entgegenhält. Waren die Römer die Barbaren der Griechen, die Christen und Germanen die der Römer, die Römer und Heiden die der Christen, so waren/sind die Schwarzen die der Weißen, „die Jugendlichen“ die der Erwachsenen usw. Die dazu notwendigen zyklischen Re-Codierungen der jeweiligen Elementarcodes zählen viele Götter und viele Gesetze, die nach wie vor Widersprüche und Unübersichtlichkeiten hervorbringen und zahlreiche semantische Strategien der Umdeutung entstehen ließ, beispielsweise als die Heiden zu den Barbaren der Christen wurden. Um den „Barbaren Jesus Christus“ zum König aller Könige werden zu lassen, wurde die Verwirrung stiftende Polysemie der heidnischen Kultur des Abendlandes durch eine „Rochade zwischen Kaiser und Barbar“ gebändigt, sie war mit der Aufwertung von Anspruchslosigkeit, Schlichtheit und Rauheit von Person wie Rede verbunden. Sie wurden zu Merkmalen des auf Erden waltenden Gottessohnes und damit zum Gütesiegel des gottgegeben „Natürlichen“, „Einfachen“ und auch Hässlichen, das zur letzten unhintergehbaren „Wahrheit“ erhoben wurde. Mit „ungekünstelter“ Rede verkündeten die „rohen und ungelehrten“ Gefolgsleute Jesu eine „Zurückführung aller Dinge auf einen Herrn“ und eine „wohlverständliche Darstellung der Welterschöpfung“, auf die sich später u.a. auch Luther wieder berufen sollte (vgl. Schneider 1997: 52-70). Sie konnte sich durchsetzen, weil sie dem Exklusivcharakter vieler Mysterien, Kulte und Staatsreligionen „die universelle Stände, Klassen, Rassen und Völker überwindende Idee von der „Gotteskindschaft“ aller Menschen entgegensetzen konnte.“ (Soeffner 2000: 17-18). Mit dieser wirksamen Reduktion von Komplexität wurde die Vereinfachung der als „unnatürlich“ dargestellten Vielgestalt der zivilisierten Alten Welt eingeleitet, die zum Muster einer sich zyklisch wiederholenden „Rebarbarisierung“ zivilisatorisch bedingter Polysemien wurde. Das Übermaß resultierte damals wie heute aus dem Gebäude der Doppelungen, das anhand von Medien errichtet wird. In mehr oder weniger großen Abständen wird es seither durch die Wertschätzung des Rauhen und Ungehobelten als Merkmal des Authentischen und Ungekünstelten angezweifelt, kritisiert und reduziert. Dabei taucht immer wieder auch die Frage nach dem Original, der Echtheit oder der Wahrheit auf, auf deren „richtige“ Beantwortung jeweils Anspruch erhoben wird.

Die Aufgabe der historischen Verkörperungen des „Barbaren“ ist daher seit jeher die „Verwerfung des Verworfenen und die Rettung des Natürlichen und Kreatürlichen“, denn der Barbar beruft sich immer wieder auf das „Gesetz des Herzens“, auf die *agraphoi nomoi*, die alle Völkern gleichermaßen befolgen, weil sie, wie die griechischen Philosophen und auch die frühen Kirchenväter immer wieder hervorhoben, „der Natur des Menschen innewohnen“ würden. Diese „juridische Ursubstanz“ teilen sich Kaiser und Barbar. Aber die ersten christlichen Kaiser,

allen voran Justinian, holten sie aus der Ungeschriebenheit in die Geschriebenheit hinein, die sie von da an als Verkörperungen einer gottgegebenen *lex animata* mit Autorität versah. Damit wurde nicht nur die Polysemie der heidnischen Götter reduziert, sondern auch die der christlichen Auslegungen hegemonial geordnet und die Problematik der Referenz gelöst – allerdings um den Preis einer folgenreichen von nun an diskursgesteuerten Wahrnehmungsverengung (vgl. dazu Kimminich 2002).

### 2.3.2 *Regeneration, Bricolage und Embodiment*

So stellt der „Barbar“ das wichtigste vorkulturelle Monster dar, mit dem in der abendländischen Kultur die jeweiligen juristischen wie moralischen, ökonomischen wie ästhetischen Gesetze und deren Notwendigkeit intern wie extern gerechtfertigt werden und dominant restriktive Weltanschauungen erzeugt und aufrechterhalten werden können (vgl. Thompson 1981: 195). Denn der „monströse“ (animalische und triebhafte) Barbar ist die Voraus-Setzung zur Erzeugung dieser Kultur. Er bewegt sich zwischen verschiedenen „Welten“, wird zwischen (wenigstens) zwei Wirklichkeitskonstruktionen hin- und hergeschoben. Er und sein imaginiertes Reich, jene furchterregende, zerstörerische, ekelerregende und todbringende Sphäre des Nichtkulturellen, Ungebildeten, des Natürlichen und Kreatürlichen, legitimieren Kultur und stellen sie gleichzeitig immer wieder in Frage. Die dem Barbaren zugeschriebenen Unrechtmäßigkeiten, Unanständigkeiten und Untaten rechtfertigen daher einerseits selbst die Abscheulichkeiten und Gräuel, mit denen man ihn (hin)richtet. Andererseits wird „der Barbar“ in Zeiten des (Generationen-)Wechsels zur Hoffnung; als Differenzierungsgrundlage des Kulturellen muss bei Veränderungen auf ihn zurückgegriffen werden. So wurde er zur Janusgestalt. Sein zweites Gesicht ist mit der emblematischen Rolle verbunden, Kultur und ihre wuchernden Errungenschaften immer wieder zu vereinfachen, ihre Mehrdeutigkeiten zu klären, die sie erstickende Flut ihrer Zeichen und Bilder zu reduzieren und ihre Konflikte erzeugenden Interpretationen zu vereinheitlichen. Mit anderen Worten, er hat den Auftrag, die definitorischen Codes neu zu ordnen und zwar durch die Macht des gesprochenen Wortes, für die er mit seiner körperlichen Anwesenheit, mit seinem Charisma, seiner Authentizität und nicht zuletzt (meist nach vollbrachtem Werk) mit seinem Leben bürgt. Das verleiht ihm die Überzeugungskraft gegen die Mächtigen, ihre geschriebenen Gesetze und die Deutung durch ihre symbolischen Statthalter: „Der Barbar kommt gleich nach den Apokalyptischen Reitern, er zerhaut die Fesseln der Auslegungen, mit denen uns die Juristen und Sophisten würgen, und stellt die Wörter, die Buchstaben, die Bilder, die Medien an ihren rechten Platz“, er ist der „Herold der schriftlosen, gesetzlosen, geldlosen, bilderlosen, paradiesischen Ordnung der Zeichen.“ (Schneider 1997: 14-15.) An diese kulturell konzipierte „Natürlichkeit“ dieses (guten) Barbaren, seine Rohheit, Rhetorikfeindlichkeit und Feindschaft gegen das „unge-

rechte“ Gesetz knüpf(t)en Anarchien wie „Jugend-“kulturen immer wieder an oder werden in seine Nachfolge gestellt, denn er ist eine Figur, die Altes und Neues, Bekanntes und Fremdes zueinander in Beziehung setzt. Er ist ein Bricoleur par excellence, er macht Angst und Hoffnung.

Mythos und Kult der „Jugendlichkeit“ tragen seit der Moderne die Bürde „barbarischer Erneuerung“ in sich, sie lastet seither auf den Schültern der jeweils nachfolgenden Generationen. Die Hoffnung, die in die Söhne und Töchter gesetzt wird, „wächst in dem Maße, wie diese Jugend ihren zivilisatorischen Ekel auszusprechen versteht“ (ebd.: 11). D.h. das abendländische Konzept der „Jugendlichkeit“ verlangt nach einem Aufstand der Söhne gegen die Väter, die Hüter der Tradition und Bewahrer wachsender Schuttberge. Als Erlöser religiöser wie weltlicher Ikonen einer alternden Gemeinschaft birgt die in den „jugendlichen Barbaren“ gesetzte Hoffnung daher einen unlösbaren Konflikt in sich: als Traditions- und Gesetzesbrecher lässt er den Sohn gleichzeitig zum symbolischen Vaternörder werden. Das entlässt bzw. zwingt ihn in Formen der Gemeinschaft jenseits von Familie aber auch jenseits von einheitlichen Weltansichten, wie sie Staat und geschlossene Gesellschaften vermitteln. Ihre Neu-Codierungen und Rekontextualisierungen knüpfen daher einerseits bevorzugt an orale Traditionen und an die zum Stil gewordene Einfachheit und Rauheit sowie an den damit verbundenen Anspruch auf „Wahrhaftigkeit“ des Antizivilisatorischen, Kreatürlichen an, die jeweils (zumindest vorübergehend) auch eine Aufwertung des Körperlichen und Weiblich-sinnlichen mit sich bringen. „Jugend-“kulturen zeichne(t)en sich daher zunächst durch (primäre wie sekundäre) Oralität, Performanz und Embodiment aus, deren Techniken durch Fernsehen und Video-Clip zwar ihrerseits virtualisiert und allgegenwärtig konsumierbar, aber auch erlernbar werden.

### 3. KULTURPROGRAMME UND (UM-)SCHALTUNGEN

#### 3.1 Der Mythos der Heiligen Familie

Recodierungen und Rekontextualisierungen können folgenreiche Eingriffe in Kulturprogramme und Wirklichkeitskonstruktionen (im Sinne Schmidts) mit sich bringen. Sie können, mehr oder weniger bewusst und gezielt, an konkrete Situationen sozialen Lebens anknüpfen, die durch symbolische Konfigurationen und ihren enthistorisierenden und damit auch entkontextualisierenden Mythologien aus- oder überblendet werden. Einer dieser ausgeblendeten Konfigurationen gesellschaftlicher Schaltungen ist die Struktur der abendländischen Familie, die tief im christlichen Mythos der „Heiligen Familie“ als Modellfamilie des Abendlandes verankert geblieben ist. Sohn-Sein und Mutter-Werden ist in der abendländischen Kultur nicht ohne die sie determinierende christologische

Narration möglich, auch wenn diese längst entchristianisiert, entspiritualisiert, demokratisiert und individualisiert wurde. Albrecht Koschorke rekonstruiert ihre Motiv- als eine Strukturgeschichte und deckt ihre komplizierte symbolische Ökonomie auf, die auf einer doppelten Vaterschaft und einer unnatürlichen Mutterschaft beruht (vgl. dazu Koschorke 2000). Die Analyse ihrer theologischen Konstruktion, ihrer bildnerischen und literarischen Anverwandlungen offenbart eine kulturelle Logik des Phantasmatischen, die bis in die Gegenwart hinein ihre Wirkungen zeigt. Denn die „Heilige Familie“ ist wie der „Barbar“ eine der zentralen Imaginationen der westlichen Welt. Als Bildspender bestimmte sie nicht nur die religiöse Ikonographie, ihr Figureninventar stellte auch lebensgeschichtliche Muster bereit, die Alltag wie Popkultur präg(t)en.

### **3.2 Entsinnlichung: Vater, Sohn und Heiliger Geist**

Was auf ihrer durch kollektive Psychodynamiken geleiteten variablen Schauseite nicht erkennbar ist, ist, dass es eine Familie voller Doppeldeutigkeiten ist, die auf einer ausgeblendeten Anomalität beruht. Ihre Nachkommen entstammen nicht der leiblichen Zeugung. Ihre Herkunft ist daher nur über die Konstruktion eines Mythos zu rechtfertigen. Dies wurde einerseits über das dreigliedrige Vaterschaftsmodell (Joseph, Gottvater bzw. Heiliger Geist) bewerkstelligt, über das im selben Atemzug die Trennung der Vaterfunktionen und die Gleichsetzung zwischen Männlichkeit und Spiritualität modelliert wurde, und zwar im Dienste einer höheren Macht. Andererseits wird die Jungfräulichkeit der gleichzeitig als Gottesbraut zu denkenden Gottesmutter Maria als Schaltstelle zwischen Profanem und Heiligem konstruiert. Über sie wird die Prokreation einer egalitären, nicht genealogischen, sondern von einer „höheren Macht“ abstammenden Gemeinschaft gesichert, die sich folglich auch von deren „Geist“ bzw. den ihn repräsentierenden irdischen Vertretern leiten lässt. Diese sich durch diese Anomalien von den menschlich-irdischen Figurationen unterscheidende Konstruktion greift mit immenser Energie in den Vergesellschaftungsprozess des Abendlandes ein, denn sie bemächtigt sich der Söhne und Töchter, entführt sie aus dem Diesseits der sinnlichen Wahrnehmungen in eine zeit-, raum- und v.a. körperlose Welt der Vorstellungen.

Indem Koschorke den soziopolitischen Funktionen dieses alttestamentarischen Familienmodells im Hinblick auf seine neutestamentarischen Auslegungen nachgeht und deren kirchliche wie weltliche Operationalisierungen über Jahrhunderte hinweg beobachtet, zeigt er, wie an die Stelle des von der sexuellen Zeugung ausgeschlossenen, nur als Ernährer und Beschützer beauftragte Joseph über die Christengemeinde und deren kirchenrechtliche Institutionalisierung der moderne Verwaltungsstaat tritt. Im Frühchristentum sollte dadurch die Gefährdung des Gemeinwesens durch die Geschlechtersippen gebannt und durch eine

nach „Höherem“ strebende, zumindest im Kern egalitär gedachte Gemeinschaft ersetzt werden.

Damit rücken zwei miteinander konkurrierende Weisen der Vergesellschaftung ins Blickfeld: zum einen die der patriarchalen sexuellen Prokreation und deren verwandtschaftliche Bindung. Zum anderen die „Heilige Familie“, ein komplexes elastisches Konstrukt, das ein heterogenes Kollektiv über die Einzelkörperlichkeit ihrer Mitglieder hinweg als eine spirituelle Gemeinschaft entwirft. Sie wird durch die Machtaggregate Kirche bzw. Staat geregelt, die sich dazu berufen erklären, eine als nieder, wild, animalisch und natürlich eingestufte Sexualität (als Ursprung aller anderen eine Gemeinschaft bedrohenden „Untugenden“) zum Wohle aller zu kanalisieren. Dabei wurde die Sexualität beider Geschlechter entweder durch Askese oder durch das Ehesakrament vereinbart. Bedeutete ersteres Verzicht auf Besitz und Sexualität, so war letzteres mit Spiritualisierung, und Tugendhaftigkeit, Sublimierung und Treue bzw. seelischer Unschuld im Namen eines geistigen Prinzips verbunden, das insbesondere in der Moderne über die soziale Ordnungsmacht Liebe konzeptualisiert und institutionalisiert wurde.<sup>5</sup> Dazu wurden über Jahrhunderte hinweg sich den Entwicklungen einpassende Semantiken entfaltet, in denen der Mythos überdauern konnte, ohne dass seine schismatische Struktur und die gesellschaftspolitischen Gründe seiner Konstruktion ins Blickfeld gerückt worden wären.

Der Mythos der Heiligen Familie überblendet aber nicht nur die Enteignung und Entsexualisierung des sich formierenden abendländischen Individuums, sondern auch den zutiefst rebellischen Charakter seiner Söhne und Töchter. Er verdeckt neben der „barbarischen“ Abstammung und dem christlichen, mit Entkörperung verbundenen Adoptionsvorgang des vielversprechenden Gottessohnes auch seine das irdische Leben in der damaligen Gemeinschaft erschütternde Botschaft. Jesus begehrte, wie seine Predigten deutlich machen, nicht nur gegen eine Vielheit von Göttern auf, sondern gegen die patriarchalische Genealogie der Sippe und damit auch gegen die damalige Tradition. Er rief zum Widerstand gegen die leiblichen Väter und Mütter auf (vgl. Koschorke 2000: 25-29). Seine Anhänger sollten deren Erbe verwerfen und die Fortführung ihres Geschlechts verweigern, um zu Gunsten eines komplexen Geflechts aus Vorstellungen in seine Jünger- und d.h. Gottesanhängerschaft zu treten. Damit erschütterte er das Prinzip der patriarchalisch strukturierten Verwandtschaftsloyalität und löste eine antifamilialistische Massenbewegung aus, die gerade die jungen, kräftigen, sexuell aktiven Männer in die

---

5 Eine seiner perfektsten literarischen Ausformungen schuf Rousseau mit seinem Dreigestirn Julie, Wolmar und Saint-Preux. Julies christlich-eheliche Pflichterfüllung mit der bildungsbürgerlich väterlichen Gattenfigur tritt in Verbindung mit dem Interesse des staatlich organisierten Gemeinwesens vorbildhaft an die Stelle ihrer als ungezügelter Leidenschaft dargestellten Zuneigung, die sie für den gleichaltrigen Saint-Preux hegt. Vgl. dazu Koschorke 2000: 177-181.

Wüste und Askese führte, während ihre Familienbesitzer fremdverwaltet wurden. Damit gefährdete er die grundlegenden Funktionen, die die Familie in der antiken und alteuropäischen Gesellschaft hatte: Sie war Ort der legitimen geschlechtlichen Fortpflanzung einerseits und Zelle einer über Generationen sich fortsetzenden Genealogie, in der nicht nur Besitz und Wissen der Väter an die Söhne weitergeben wurde, sondern auch ihre Namen und damit Identitäten. Im Ebenbild des gleichnamigen Sohnes wurde der Vater immer wieder verjüngt. Ein Aufbegehren gegen die Fortführung und ein Verweigern der Fortpflanzung stellte infolgedessen den Fortbestand des abendländischen Menschen in Frage. Durch den Mythos der heiligen Familie wurde diese Gefahr gebannt, denn Christengemeinschaft, Kirche, Kirchenstaat und Staat boten sich sukzessive als Institute der Umverteilung und Verwaltung der Güter an, ebenso wie ihre symbolischen Ordnungen die sexuellen Energien lenkten und die Eckpfeiler einer nicht auf den leiblichen Vater fixierten Identitätsfindung zur Verfügung stellten. Mit Verschiebung der irdischen Genealogie in eine himmlische, „reißt eine bestimmte Form von Lesbarkeit ab zugunsten der Auferstehung des Sinns. Von nun an werden zentrale Instanzen nur noch in der Form der Doppelung kulturell verfügbar sein: der Vater (Joseph/Gott); der Mann (leiblicher Ausschluss/himmlische Ergießung); der Phallus (als Samen-/als Wortkanal); der Ursprung (durch Blutsverwandtschaft/spirituell), der Buchstabe (Unlesbarkeit der Maria/Lesbarkeit der Evangelien als des Buches schlechthin)“ (ebd.: 38).

So verbirgt die Doppelseitigkeit von Symbolen hinter ihrer vorbildhaften Schauseite, die in der sozialen Empirie über die Flexibilität kollektiver Phantasie eine unaufhörliche Verähnlichungsaktivität in Gang setzte und setzt, immer auch das Bedingungsgefüge ihrer Codierung.<sup>6</sup>

### 3.3 „Umschaltung“ durch „Vatermord“

Grundlegende Verschiebungen traten erst mit der Religionskritik durch Anselm Feuerbach, Karl Marx oder Friedrich Nietzsche im 19. Jahrhundert ein. Trotz Emanzipation von ihrer christologischen Begründung, die parallel zu einer Emanzipation des sinnlichen Menschen verlief, überstand die Heilige Familie in ihrer Grundstruktur jedoch auch die mit ihr einsetzende Entchristianisierung, denn sie bot auch für revolutionäre familienfeindliche Auslegungen das bis dahin noch nicht aktivierte passende Vorbild: Jesus-Christus, der Familienrebell mit missionarischem Erneuerungsanspruch, eignete sich auch als Idol für die Semantiken der Individualisierung und der Innovation, wie beispielsweise im Rahmen der oben skizzierten Schülersebstmorddebatte. Einschneidender verliefen, wie Koschorke ausführt, die Recodierungen und Rekontextualisierungen,

---

6 Zur Zweidimensionalität von Symbolen und den mit ihnen zu schaffenden „Wahnwelten“ vgl. auch Soeffner 2000: 180-203.

die Theodor Mundt und Sigmund Freud vornahmen. Mundt, die Wiedereinsetzung des Fleisches programmatisch entwerfend, stützte sich auf das Heidnische, Klassisch-Antike und damit auch auf „das Barbarische“, das durch den Naturalismus und Biologismus des neuen Staatswesens eine Aufwertung erfuhr. Diese Entwicklung lässt den übermächtigen (Gottes-) Vater zum Archetyp einer hinfällig gewordenen und daher verstärkt repressiven Ordnung werden. Die Söhne orientieren sich nicht mehr am Leidensweg Christi, sie fügen sich nicht mehr selbst aufgebend der Härte eines unnachgiebigen Vaters, um den Preis der dadurch auf sie übergehenden väterlichen Identität und Autorität, sondern sie töten ihn in der Nachfolge des aufbegehrenden Sohnes und Vaterivalen Ödipus, wie Koschorke v.a. am hochstilisierten Vatermord des Verkündungsdramas (W. Hasenclever, F. Werfel, A. Bronnen) aufzeigt (vgl. Koschorke 2000: 206-210 und Bühler 1990: 115-129). Die Kontamination des von Freud wiederentdeckten antiken Familiendramas mit dem strukturell nicht vergleichbaren christlichen Familienmythos verschiebt die Akzente der inneren Dramaturgie. Die psychoanalytische Lesart der patriarchalen Machtfolge lässt den Sohn am Leben und opfert den Vater; statt Affiliation Substitution. Damit griff Freud, wie Koschorke resümiert, tief in den Schaltplan des abendländischen Reproduktionsmechanismus ein, denn er lässt die spirituelle Verfügungsgewalt nicht mehr vom Vater auf den Sohn übergehen, sondern eröffnet den Söhnen einen Neubeginn jenseits der väterlichen Autorität. Einesteils wird damit die durch die christliche Deutungstradition erzeugte fundamentale Trennung zwischen sinnlicher und übersinnlicher Liebe rückgängig gemacht und damit die das gesamte Konstrukt tragenden Sublimierungsleistungen hinfällig. Andernteils wird das der väterlich/göttlichen Autorität entzogene Weibliche zum Freiwild männlicher Sexualphantasien, es wird „gefährlich natürlich“ und aktiv, nicht nur erotisch.

### 3.4 Männerphantasien

Die (auf-)begehrende Frau zog die Phantasien der Männer daher nicht nur in ihren Bann, sondern erfüllte sie auch mit Ängsten, Wut und Hass. Dies stellt eine klassenspezifische Entwicklung dar, deren folgenreiche Konsequenzen für die männlich inszenierte Kultivierung des „natürlich gefährlichen“ Weiblichen Klaus Theweleit an verschiedenen Beispielen und Epochen der europäischen Vergangenheit beobachtet. Sie leitete eine erneute Repression und Entsexualisierung ein, wie er u.a. am Verhältnis des soldatischen Mannes des 20. Jahrhunderts zum Duo der „roten“ und „weißen Krankenschwester“ beschreibt. Während die erste den Inbegriff der sich (unter dem Druck veränderter Bedingungen des Weltkrieges) auch erotisch verselbstständigenden Arbeiterfrau verkörperte, die folglich als proletarische bzw. kommunistische Hure enttarnt, bestraft und getötet werden musste, um den auf den Frauenkörper projizierten Ekel



vor der menschlichen Physis zu besiegen, wurde mit der bürgerlichen „weißen Krankenschwester“, deren Idealtypus Florence Nightingale darstellte, eine neue Form der Entsexualisierung als (sich dem männlichen Arzt unterordnende) mütterliche Schwester geschaffen (vgl. Theweleit 1986: 107-176).

Beispiele, wie der weibliche und auch der männliche Körper in der europäischen Geschichte und Gegenwart dem Männerdenken als Verkörperung von Ideen und Phantasien dient(e), wären etliche zu nennen. Die Medientechnologien eigne(te)n sich dafür in besonderem Maße, denn sie förder(te)n die kollektive Externalisierung geheimer Wünsche und Ängste, nähr(t)en die Hoffnung auf ihre Befriedigung. Auf ihren Bildschirmen und Leinwänden tauchen altbekannte Bilder in neuen Gewändern auf, die auch die Pop-Kultur überfluten<sup>7</sup> bzw. zu überfluten scheinen, denn sie legt ihre Funktion teilweise auch offen. Madonna beispielsweise inszenierte mit ihren schnell wechselnden Verkleidungen wie kein anderer weiblicher Star eine Großzahl dieser Weiblichkeitsbilder und entlarvte in ihren ambivalenten Videos nicht nur ihre „klassisch“-männlichen Koppelungen, die soziale Determination von Sexualität und Geschlecht, sondern auch die Regeln ihrer (Selbst-)Konstruktion und damit von (Gender-)Identität und Authentizität schlechthin: permanente Neuinszenierung oder Autorecycling ist des „Pudels Kern“.

### 3.5 Zwischenfazit

Albrecht Koschorkes Überlegungen zur Heiligen Familie als Keimzelle nationalstaatlicher Reproduktion, Michael Thompsons Theorie des Abfalls, Manfred Schneiders Analyse des Barbaren und Johannes-Christoph von Bühlers Studie zur Konstruktion des ebenso mit Revolution als auch mit kulturerlösendem Sendungsbewusstsein verknüpften Mythos Jugend machen vor dem Hintergrund des Schmidtschen Beschreibungsmodells und der Analyseinteressen der Cultural Studies die Wirkungsweise von symbolischen Konfigurationen von Kulturprogrammen an ihren lebensweltlichen Schnittstellen mit Wirklichkeitsmodellen einsichtig. Sie machen anschaulich, was am Ursprung des abendländischen, christlich fundierten Mythos „Kultur“ steht und v.a. welche Komplikationen sich daraus ergeben haben: die Suche nach effektiven Mitteln der sozialen Kontrolle des (heranwachsenden) Subjekts und das fortgesetzte Streben nach Überwindung des „Kreatürlichen“ und „Weiblichen“, die angesichts der „übernatürlich“ konzipierten Doppelgänger als grobe Unzulänglichkeiten erscheinen müssen. Jeder Versuch der Kulturerneuerung durch den jugendlichen Barbaren, also der Versuch kulturbedingte Kontingenz auf das kulturell Natürliche zurückzuführen, war und ist mit einem Netz-

---

7 Beispielsweise der Ekel vor der menschlichen (weiblichen) Physis, wie im Song *Bodies* der Sex Pistols.

werk an Doppelungen konfrontiert und dem sich steigernden Sog der Ästhetisierung ausgesetzt.

Die symbolische Ökonomie des christlichen Familienmythos und seiner Entmystifizierung lässt schließlich auch erkennen, warum den Töchtern darin nach wie vor nur wenig Entfaltungsraum zur Verfügung steht. Aus der Dominanz der Väter wird nur der Sohn befreit, nicht aber die Braut/Mutter; sie bleibt, wie auch Theweleit beobachtet, in Männerhänden. Koschorkes Überlegungen fortführend, bleibt der aufbegehrenden Frau daher entweder erneut nur die negativ konnotierte Rolle der Hure oder *bitch* (wie beispielsweise in Rock und Rap vielfach thematisiert) und/oder die (männlich dominierte) Kulturindustrie entscheidet bzw. übernimmt die Vormundschaft über sie und ihr Image.<sup>8</sup>

## 4. KONSEQUENZEN ZUR BEOBACHTUNG GEGENWÄRTIGER ENTWICKLUNGEN

### 4.1 Kids und Szenen, Selbstorganisation und Symbole

Der von Soziologen und Psychologen in den letzten Jahrzehnten konstatierte Ersatz der Familie durch Szenen, Cliques und/oder Peergroups, ließ diese heterogenen, sich selbst organisierenden Gemeinschaften zu wichtigen sozialisatorischen Reproduktionsinstanzen werden, die v.a. die Cultural Studies beobachten und beschreiben. Charismatische Persönlichkeiten verschiedener Spezialkulturen ziehen dieses „vater- und traditionslose Jungvolk“ ebenso an wie das bunte Sammelsurium ihrer Symbole, deren Erschließung und Neu-Deutung sie sich im mehr oder weniger szenegeleiteten Selbststudium hingeben oder deren Sinnhorizonte gezielt ignoriert werden. Beides kann einerseits zur Gründung von durch gemeinsames Erleben, gemeinsame Beobachtungen und v.a. gemeinsame Emotionen gebundene Gruppen führen, aus denen verschiedene Gemeinschaften mit neuen (alten) Symbol(re)konfigurationen entstehen. Dafür bieten sowohl die kulturellen Schutthalde als auch ihre „gefährlichen Sondermülldeponien“ reichlich Auswahl. Dort rüsten sich vereinsamte Niemande oder Gruppen mit Kreuzen, Totenköpfen, Gralskelchen, Pentagrammen, Hakenkreuzen oder Vampirzähnen, Jesuslatschen oder Dreadlocks, treten, mit in die Haut punktierten Versatzstücken verschiedener kollektiver Phantasmen aus Vergangenheit und Gegenwart gewappnet, in die Spuren vergessener oder verworfener religiöser und mythologischer Figuren, aber auch in die aktueller Helden bzw. Antihelden von Fantasyfilmen und -comics, die sie auf ihre Weise, d.h. mit neuen persönlichen Semantiken versehen, wiederauferstehen lassen. D.h. Heranwachsende beider Geschlechter haben in den letzten Jahrzehnten ver-

---

8 Zu den Ausschlussmechanismen weiblicher Popmusikerinnen vgl. Plesch 2001.

schiedene Wege eingeschlagen, die sie erstickende Bilder- und Zeichenflut zu handhaben: sie stellen sich ihr und glauben mit ihr konkurrieren zu können, indem sie sie immer wieder neu kombinieren und umkodieren oder sie schalten sie ab, verweigern die Suche nach „ihrem“ Sinn. Dazu setzen sie v.a. ihre eigenen Körper ein. Denn in einer Gesellschaft, die ihr Innerstes nach außen kehrt, sich mit ihren Imaginationen umgibt, bzw. sie auf ihre Mitglieder projiziert, erscheint er als der einzige noch authentische Ort, der es ermöglicht, sich der determinierenden Macht von Bedeutungen und Bewertungen zu entziehen.

#### **4.2 (Selbst-)Inszenierung und Körperlichkeit, Erlebnisraum und Sinnhorizonte**

Rock- und Popkulturen waren seit den 1950er Jahren neben bzw. gerade wegen ihrer Rebellion gegen das Establishment und wegen des an seine Grenzen geratenen Industriekapitalismus v.a. durch Inszenierungen von Körperlichkeit und Sexualität geprägt (vgl. dazu Grimm 1998: 44-48). Die Spannweite reicht von der erotische Begierde weckenden, homoerotischen über eine aggressiv dominante oder softe Männlichkeit bis zur (ersten Welle der) Androgynie in den 60er Jahren, die – wie könnte es anders sein – erneut Bezug auf einen vorgesellschaftlichen Naturzustand nahm und das politische Protestlied hervorbrachte. Letzteres wurde seiner geschlechtsneutralen Rolle wegen auch von Frauen aufgegriffen. Auch die Bilder und Rollen des weiblichen wie männlichen Geschlechts wurden als soziale Determinationen offengelegt und danach gesucht, was sich dahinter verbarg. Das ermöglichte beispielsweise der unverbindliche, „geschwisterlich liebevolle und entsexualisierte“ Umgang der Geschlechter in der Techno-Szene mit seinem auf der Tanzfläche praktizierten Exhibitionismus, weil er mit anderen Semantiken verknüpft wurde (vgl. dazu Anz/Walder 1996, Stauder 2004, Hitzler/Pfadenhauer 2001, Hitzler/Pfadenhauer 2004). Von Außenstehenden wurde/wird er leicht als erotische Einladung und erhöhte Bereitschaft zur Promiskuität missverstanden. Mit den Gothics zog ein sichtbares Ausleben von Gedanken und Gefühlen herauf, das Männern wie Frauen gleichermaßen zur individuellen Ausbildung von Charakter und Seele auffordert. Dem Jugendlichkeitswahn einer sich vor dem Altern und dem Tod fürchtenden, auf materielle Werte und Sexualität fixierten Gesellschaft setzen sie einen „Pool von Idealismen“ entgegen. Sie bewusst und gezielt auf christliche Interpretationsraster beziehend, bastel(t)en sie aus verschiedenen religiösen Glaubensrichtungen und philosophischen Lehren alternative Vorstellungsweisen zusammen. Zur Auseinandersetzung und Relativierung mit den eigenen Welt- und Lebensvorstellungen greifen sie sowohl auf kanonische Dichter und Denker zurück als auch auf die Tabuthemen Tod und Teufel, was durch die wenig differenzierende Berichterstattung der kommerziellen Medien erwartungsgemäß zu ihrer gesellschaftlichen

Diskriminierung als „welfremde und depressive Spinner“ oder „neurotische Satanisten“ führen musste (vgl. dazu Farin/Wallraff 2001: 76-80 sowie den Beitrag von Richard in diesem Band).

Erscheinen die einen in den Roben ihrer Vorbilder aus dem Mittelalter, der Renaissance oder Romantik, so verzierern andere ihre Haut mit Schlangemenschen, Drachen, Feen und Comic-Helden. Sie schmücken ihre Körper, wie „jede Religion ihre Tempel schmückt“. Auf einem Body-suit, einem Ganzkörper-Tattoo, sammelt sich vieles aus dem globalen Symbolarsenal an, aber auch aus der postmodernen Bildwelt; Kombinationen, die man sich von jedem einzelnen erklären lassen muss, denn „so wie der Freskenschmuck in alten Kirchen bis ins einzelne Detail geplant und mit bestimmten Bedeutungen versehen worden ist, wird auch beim Tätowieren nichts dem Zufall überlassen: Sinn und Absicht bis ins kleinste Detail“, so u.a. Alex. Denn die Darstellungen auf seinem zu einer Art Tagebuch werdenden Körper resümieren „einschneidende“ Ereignisse und die daraus gezogenen Konsequenzen und Lebensmaximen – mit den traditionellen Sinnhorizonten der zu sehenden Symbole hat das oft nicht mehr viel zu tun, sie bilden nur die assoziative Grundlage.

In jugendkulturellen Praktiken wird der Körper v.a. aber auch zur Echtheits- und Intensitätsdroge sowie zum Erlebnisraum. Über „kontrollierte Ekstase“ oder hartes Training (v.a. im Tanz und den mit Musik verknüpften Sportarten) wird er als glücksspendender Lebensraum erschlossen. Im globalen Kaufhaus der Repräsentationen und Fiktionen erscheint er als einzig noch möglicher Ort der Selbstvergewisserung, -bestimmung und -gestaltung. Er eröffnet nicht nur Möglichkeiten zur sichtbaren Differenzierung, sondern auch dafür Herr seiner Sinne zu werden, seine individuellen Fähigkeiten zu entdecken, Kompetenzen und social skills zu erweitern. Das schafft wichtige Voraussetzungen der Identitätsbildung, eines Sich-in-der-Gemeinschaft-Verkörperns, sich immer wieder Neu-Erfindens, also sich Recyclens.

### **4.3 „Um-Schaltung“ durch „Dreadlocks“**

Im Hinblick auf die Suche nach den dafür notwendigen wirklichkeitsnahen, körperbetonten Ausdruckstechniken bot und bietet das körperfeindliche, entsexualisierte (oder negativ konnotierte) Rollenangebot der sich über christologische Anverwandlungen tragenden und nach Überwindung des kreatürlich Natürlichen strebenden abendländischen Kultur allerdings nur bedingt Anziehungskraft. Das erklärt, warum die sogenannte Pop- und Rockkultur im Gesamten betrachtet in hohem Maße auf Ausdrucksformen der „oral culture“, v.a. auf afroamerikanische und jamaikanische (aber auch archaisch-europäische) Musiktraditionen Bezug nimmt. Aus ihnen hat sie sich, wie Jürgen Terhag hervorhebt, über Gospel, Blues, Rhythm & Blues und Rock'n'Roll bis hin zu Soul, Funk und HipHop weiter entwickelt (vgl. Terhag 2002) und das entfaltet, was in

schriftkulturellen Musiktraditionen ausgeblendet wurde: die Fähigkeit zum spontanen und improvisatorischen Handeln; d.h. performative Expressivität, die auf Verhandlung verschiedener Positionen durch ritualisierte Wettbewerbe beruht, also von „actionality“ (B. Sidran 1993). Damit wurde den „weißen jugendlichen Rebellen“ andere Grundlagen der Selbsterfahrung, Artikulation, Identitäts- und Stilbildung<sup>9</sup> eröffnet, als in der okzidentalen Schriftkultur angelegt sind. Das (re-)kreatürlich Barbarische domestizierend, blendete letztere über ästhetische bzw. Bildungs-Schranken eine (ihr nicht kontrollierbar erscheinende) Kreativität und Reflexivität des Einzelnen vielmehr aus.

Mit der Integration afroamerikanischer und anderer nichtabendländischer Ausdrucksformen wurden und werden über verschiedene Symbol(re)konfigurationen folgenreiche Umschaltungen in den Grundstrukturen abendländischer Kulturprogramme in Gang gesetzt, die im Einzelnen untersucht werden müssten. In diesem Rahmen sei nur ein Beispiel skizziert. Wie beim Mythos der Heiligen Familie handelt es sich auch im Falle des die Popkultur stark beeinflussenden Rastafarianismus um das Resultat einer Recodierung durch semantische Kontamination. Die jamaikanischen Rastafaris verbanden die „Heilige Schrift“, das Zivilisationsinstrument par excellence, auf das die Kolonisatoren ihr messianisches Unterdrückungsregime gestützt hatten, mit ihrer eigenen mündlichen Kultur (vgl. dazu Barsch 2003, Bradley 2002 und Lee 2000). So „entdeckten“ sie in der dichotomen Struktur biblischer Metaphern eine von diesen verdeckte afrikanische Mythologie, mit der das geschriebene Wort des „weißen Gottes“ herausgefordert werden konnte. Indem „Gott“ nach Äthiopien und die „schwarzen Leidenden“ nach „Babylon“ versetzt wurden, wurde nicht nur die Religion des „weißen Mannes“ sondern auch seine Weltsicht untergraben und bekämpft. Das brachte eine neue (weltlich-)sinnliche Jesusvariante hervor: Den für Egalität und Toleranz kämpfenden Rastaman. Er wird, durch entsprechend ausgelegte Bibelzitate gestützt, jetzt mit einer positiv konzipierten „Natürlichkeit“ (und Sexualität) in Verbindung gebracht – eine weitere Rochade, bei der Jesus, dieses Mal durch einen „schwarzen Barbaren“ ersetzt wird.<sup>10</sup>

Diese zwei unterschiedliche Symbolordnungen kombinierende Recodierung erwies sich nicht nur für die Ghettos von Kingston, sondern auch für die westindischen Gemeinden Großbritanniens als äußerst at-

9 D.h. Stil ist als prozessuale Objektivierung des Selbstbildes einer Gruppe zu verstehen; er entsteht einerseits durch innere Prozesse und andererseits durch die Entwicklung der Gruppe im Verhältnis zu ihrer Situation, d.h. im Hinblick auf andere signifikante Gruppen. Er manifestiert sich in symbolischen Aspekten (Kleidung, Körperschmuck, Musik usw.) und in Aktivitäten und Kontexten. Vgl. dazu v.a. Hebdige 1983, 1990 und Vollbrecht 1995.

10 Durch die Weissagung des Jamaikaners Marcus Garvey wurde Haile Selassie zur ersten und Bob Marley, der den symbolischen Ring des Löwen von Judah von Haile Selassie I. erhalten habe soll, zu seiner zweiten namhaften Inkarnation.

traktiv, da der Rastaman eine einleuchtende Erklärung für die materiellen Widersprüche brachte, die das Leben der arbeitslosen schwarzen Jugendlichen bestimmten; er benannte die historischen Ursachen: Kolonialismus und wirtschaftliche Ausbeutung. Damit aber weigerte er sich, die ihm „gestohlene“ Geschichte weiter zu verleugnen und personifiziert die lebende Widerlegung „Babylons“ als Sinnbild der weißen Kolonialmächte bzw. der kapitalistischen Gesellschaft.

Mit dieser Rochade war auch eine grundlegende Veränderung der Ausdrucksweisen verbunden, denn der Rastaman predigt nicht nur, er singt und tanzt. Der Reggae erwies sich dazu als ideales Medium der Verbreitung. So wurde die positive Wertschätzung der „schwarzen Geschichte“ zeitgleich mit der Entwicklung der jamaikanischen Popmusikindustrie in Gang gesetzt. Nicht nur in der Geschichte der britischen Nachkriegsjugendkulturen, deren Stile als eine Abfolge differenzierter Reaktionen auf die Anwesenheit schwarzer Einwanderer (in England seit den fünfziger Jahren) zu betrachten sind (vgl. Hebdige 1983), spielen Reggae und Rasta-Kult daher eine wichtige Rolle, blonde Dreadlocks sind inzwischen keine Seltenheit. Die exotische und erotische Aura seiner missionarischen Identität, das (verkörperte) moralische Gewissen und der „Dread“ des Rastaman, v.a. aber auch seine musikalischen Semantiken, wurden in vielfachen Variationen aufgegriffen und den jeweils spezifischen Kontexten und Bedürfnissen entsprechend übernommen. So kommt dem Reggae, der Rasta-Ästhetik und auch der Rasta-Sprache mit ihren Metaphern v.a. im Punk und Rap ein wichtiger Stellenwert zu.

In Frankreichs Vorstädten hat dieser runderneuerte Barbar inzwischen weitere Konkurrenz bekommen. In der dortigen Rapszene hat sich die von Beginn an vorhandene religiöse Grundstimmung durch den mit zunehmender Arbeitslosigkeit und Konsolidierung rechtskonservativer Parteien angestiegenen politischen wie Alltagsrassismus verstärkt und aus *Rap*ublikanern Imane werden lassen (vgl. Kimminich 2006). Abd al Malik, Mitbegründer der Straßburger Rapgruppe NAP (New African Poets) hat als Antwort auf die in den Vorstädten durch islamische Organisationen verbreitete anti-okzidentalistische Propaganda islamischer Seelenfänger („Qu’Allah maudisse la France“) eine Autobiographie verfasst (*Qu’Allah bénisse la France* 2004), die neben den schizophrenen Lebensbedingungen, die ihm in seinem Falle der Vorort Neuhoft bot, seinen Weg in den bzw. aus dem fundamentalistischen Islam durch sein Engagement im HipHop nachzeichnet. Dabei wird eine Recodierung des Korans erarbeitet, die die muslimische Glaubensgemeinschaft zur Alternative der gesellschaftlichen Ordnung des laizistischen französischen Staates umfunktioniert, und zwar indem er den Koran mit universalistischen republikanischen Werten versieht. So erscheint er als das verkehrte Spiegelbild eines verfallenen republikanischen Universalismus und als eine neue Form der „Gotteskindschaft“, die er in seinem Album von 2004, *Le face à face des coeurs*, besingt und seinerseits propagiert. Seine sufisti-

sche Auslegung, durch die der Islam modernisiert wird, stößt offensichtlich auf großen Erfolg und das nicht nur bei den jungen Vorstädtern und bei Muslimen, sondern auch bei Christen, denn sie überbrückt die Gegensätze zwischen Islam und Christentum durch Ähnlichkeiten; damit bahnt sich eine weitere Rochade an.

#### **4.4 Schlussfolgerungen: Auflösungsängste, Beschleunigungstrauma und Perspektiven für ein Danach**

In Erinnerung daran, dass die Geschichte der abendländischen „Jugend“ und ihrer Kulturen nicht die einer biologisch oder psychologisch bestimmbaren Altersgruppe ist, sondern auf einer historischen und wandelbaren Konstruktion beruht, wurde ihre Erzeugung im Rahmen von Wirklichkeitsmodellen und Kulturprogrammen skizziert. Sie ist daher als eine Mentalitätengeschichte der Generationenfolge zu sehen, d.h. eines gegenseitigen (Misstrauens-)Verhältnisses zwischen einer Gesellschaftsgruppe, die sich selbst als „Erwachsene“ konzeptualisiert und ihre „Kultur“ über bestimmte Wirklichkeitsmodelle und Symbolkonfigurationen aufrechterhält. Die Gruppe der jeweils Heranwachsenden (oder auch bereits Herangewachsenen), die (noch) nicht an den sie tragenden Reproduktions- oder Codierungsprozessen teilhaben dürfen bzw. wollen, reagiert mit Gegenmodellen und Umcodierungen. Mit bzw. in ihnen wird das jeweils Ausgeblendete sichtbar und seine Einlösung eingemahnt. Durch den Individualisierungsdruck des Spätkapitalismus und seine Megarecyclingmaschinerie der Kulturindustrie hat nicht nur die Breite paralleler Lebensstile zugenommen. Auch der Blick auf die Schaltpläne und Codierungsmechanismen des komplexen Gefüges von Wirklichkeitsmodellen und Kulturprogrammen ist frei und die Interdependenz wechselseitiger Konstruktionen längst einsichtig geworden. Kommen wir daher abschließend auf die Zweidimensionalität unserer Metapher vom Kulturrecycling zurück und auf zwei wesentliche Beobachtungsperspektiven, die sie zulässt.

Das den Ausgangshorizont der Metapher verengende Begriffsgebilde „Kulturrecycling“ bezieht sich auf das „Repräsentationelle“, geht es doch ausschließlich um mentale Vorstellungen, die aus mit Reduktion verbundenen (wertenden) Kategoriebildungen hervorgegangen sind. Um ihre Wirksamkeit zu erhalten, braucht eine Gesellschaft, die ihr Gedächtnis nicht (den Körpern) ihrer Mitglieder anvertraut, Medien(technologien). Sie scheinen das Gefüge von Vorstellungen und Ordnungen durch Symbolkonfigurationen und deren materialisierte (bzw. virtualisierte) Statthalter spezifischer Wertsetzungen und Hierarchien aufrechterhalten zu können, indem sie unaufhörliche Verähnlichungs- oder aber auch Abgrenzungs- und Veränderungsaktivitäten innerhalb einer Gesellschaft oder zwischen verschiedenen Gesellschaften in Gang setzen.

Die von Hegel skizzierte (und gefürchtete) Auflösung des klassisch elitären Konzepts von Kunst und Kultur im konservativ essentialistischen Sinne hat sich in gewissem Sinne bewahrheitet. Denn die Popkultur bedient sich der (nicht nur) abendländischen Kultur- und Kunstgeschichte als eines Repertoires von Formen, einer Reserve von „Materialien“, die dem „kulturkannibalistischen Selbsterhaltungstrieb“ des postmodernen Individuums zur Verfügung stehen, aber auch der es genau beobachtenden Megarecyclingmaschinerie der Kulturindustrie. Wiederholungen, Um- oder Neudeutungen von Zeichen und Symbolen bzw. deren Popularisierung durch Vermarktung bedingen einander, reagieren aufeinander. Der „echte“ Gothic muss sich vom „Pseudo“ oder „Fake“ distanzieren, der „wahre“ Rapper oder „echte“ Techno vom „real“ oder „poser“ oder der „echte“ vom „Oi“-Punk. Dieser Glaube oder die Hoffnung, sich als „Originale“ von den im Banne der Repräsentation stehenden Reproduktionen der Vermarktung unterscheiden und sich zumindest vorübergehend einen kleinen Bereich realer Handlungsfähigkeit erhalten zu können, hat eine fieberhafte Dialektik zwischen kulturindustriellen und individuellen Recyclingprozessen in Gang gesetzt. So hat das permanente gegenseitige Einverleiben den Wechsel der Kostüme, Masken, Gesten oder Tänze und ihrer Sinnzuordnungen beschleunigt und ihren Ausverkauf eingeleitet. Das gesamte Symbolarsenal unseres Weltkulturerbes dürfte wohl mindestens einmal über den Horizont medialer Inszenierungen gewirbelt und auch die letzte Hoffnung auf einen Ausbruch aus ihrem Sog zerstört haben. Was nun?

Aus einer Perspektive, die Recyclingprozesse 1. Ordnung fokussiert, also das Spektakel kultureller Repräsentation und medialer Inszenierung von Symbolen und Zeichen, ihre Fluktuation und Inflation, bzw. den Co- und Recodierungsmechanismus kultureller Selbsterhaltung, wird bei der Beobachtung (pop)kultureller Entwicklungen das Verschwinden von Zeichen (im Sinne von Bedeutungsträgern), ihre Umgestaltung bzw. Umdeutung leicht mit Verlustängsten und/oder Ausweglosigkeit verbunden, da die Ursprungsdomäne der Metapher bei ihrer Übertragung reduziert wird. Das bringt Ausblendungen mit sich, v.a. die des Subjekts als Kulturträger. Vom Zyklon der alles hinwegfegenden Doppelungen erfasst, entsteht einerseits die Idee des Untergangs von Kultur bzw. von der Machtlosigkeit jeder Gegen-, Jugend- und Popkultur. Ist die Diskursfiktion „der Kultur“ von Sinn-Entleerung und Banalisierung bedroht, so scheint sich „das Popkulturelle“ in semantischer Beliebigkeit aufzulösen. Wo aber bleibt das sie erzeugende, sie konsumierende, rezipierende, reflektierende und rekreierende Subjekt?

Es sitzt im Auge des Zyklons. Ein Perspektivenwechsel macht es sichtbar und eröffnet Beobachtungsalternativen. Lenken wir unsere Aufmerksamkeit auf Recyclingprozesse 2. Ordnung, also auf das Subjekt, dann ist auch den veränderten Bedingungen Rechnung zu tragen, in denen es sich als Kulturge- oder -verbraucher befindet. Ihm steht eine gi-



gantische Menge an zudem schnell wechselnden Identifikationsfolien und Lebensstilen zur Verfügung, die kaum mehr zu überblicken und schon gar nicht zu verdauen sind.

Menge und Beliebigkeit der Möglichkeiten, lassen die biografischen Kontexte des Einzelnen, seine Selektionen, seine Reflexivität und Kreativität, deshalb umso wichtiger werden. Die individuelle Wahl (bzw. Verfügbarkeit) der Zutaten und ihre Zubereitung entscheiden nicht nur über das Image, sondern über die Befindlichkeit jedes Einzelnen. Im Rahmen eines solchen lebenspraxisorientierten Recyclings kultureller Elemente nimmt die Disponibilität, Variabilität und Beliebigkeit von Zeichen und Symbolen einen anderen Stellenwert ein. Nicht die Kraft und Macht ihrer auf spezifischen Sinnzuschreibungen beruhenden Repräsentativität ist gefragt, sondern die ihrer subjektspezifischen Anwendbarkeit und Präsentierbarkeit. Sie bietet Wege und Werte einer im Hier und Jetzt praktizierbaren, immer wieder neu zu verhandelnden Lebens- und Wirklichkeitsgestaltung, weil sie ein faszinierendes, erlebbares und unterhaltsames Spiel mit Lauten, Stimmen, Melodien, Geräuschen, Bildern, Worten, Buchstaben und Bewegungen eröffnet. Selbst- und Gruppen-Bewusstsein, aber auch personale wie kulturelle Identität entstehen dann nicht durch (eine passiv verstandene) Rezeption und Imitation des Repräsentationellen, sondern durch kreative Partizipation und Präsenz. Die dabei frei werdenden reflexiven und kreativen Energien rücken daher ebenso ins Blickfeld wie die Konsequenzen, die sich daraus für die Konzeptualisierung von Kunst und Ästhetik, aber auch von *entertainment*, *amusement* und *recreation* ergeben, wie sie Paul Willis und Richard Shusterman (vgl. dazu den Beitrag von Shusterman in diesem Band) erarbeitet haben. Sie verstehen Ästhetik und ästhetisches Empfinden nicht als eine festgeschriebene, klassenspezifisch hierarchisierte Dimension kultureller Errungenschaften, sondern als ein kontinuierliches Umdeuten von Bedeutungen, also als einen Prozess des Aushandelns.<sup>11</sup> Das erzeugt nicht nur Pluralität und Polysemie, sondern v.a. Ambivalenz: Eine differenzielle Vielheit und eine Vielfalt noch nicht wahrgenommener Möglichkeiten und Chancen, für die der Rezipient emotional in Verantwortung genommen wird. Heinz Geuen und Michael Rappe definieren dieses für das Verständnis von Popkultur unabdingliche Prinzip der Ambivalenz als „ästhetische Funktion der Bricolage“. Sie bringt das zum Tragen, was durch die Verbindung von „Materialstand“ und „Rezeption“ entsteht – also aus dem, woraus Musik und Bilder komponiert sind, mit dem, was

11 Ihre methodischen Ansätze konzentrieren sich auf die ästhetische Aufwertung von populärer Kultur, die vor dem Hintergrund soziologischer, ethnologischer und philosophischer Theorien durchgeführt wird. Sie rücken die enge Verflechtung und Abhängigkeit von Jugendkulturen von den ökonomischen Strukturen der jeweils älteren Generation ins Blickfeld. Diese blenden das kreative Schaffen von Jugendkulturen aus, indem sie es als eine „den bildenden Künsten“ weit unterlegene, minderwertige ästhetische Praxis beurteilen. Darauf aufbauend vgl. v.a. Geuen/Rappe 2001.

in der Wahrnehmung an Assoziationen und Erfahrungen hinzukommt: die Lust an der assoziativen Spekulation (vgl. Geuen/Rappe 2001: 13-15), Voraussetzung jener „Kunst des Eigensinns“, von der John Fiske (2003) spricht. Der „eigensinnige Barbar“ der Postmoderne verleiht dem, was Kultur ausmacht, nicht durch Exkarnation und symbolische Doppelung die Macht der Stellvertretung, sondern er agiert durch die Kraft der Anwesenheit, macht aus anonymen Errungenschaften persönliche Eigenschaften und lässt Kultürlisches durch Einverleibung und Verkörperung (über-)leben.

Dadurch rücken individuelle, (re-)kreative Nutz- und Veränderbarkeit kultureller Formen und Techniken durch das Subjekt sowie die durch sie in Gang gesetzten, auf Kulturprogramme und Wirklichkeitsmodelle rückwirkenden mikrostrukturellen Veränderungen in den Aufgabenbereich zukünftiger Beobachtung und Diskussion.

## LITERATUR

- Abd al Malik (2004): *Qu'Allah bénisse la France*. Paris: Albin Michel.
- Anz, Philipp; Walder, Patrick (Hg.) (1996): *Techno*. Zürich: Bilger.
- Aries, Philippe (1990): *Geschichte der Kindheit*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Assmann, Aleida (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: Beck.
- Assmann, Aleida (o.J.): *Fluchten aus der Geschichte: Die Wiederfindung von Tradition vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*. [http://www.uni-bielefeld.de/\(en\)/ZIF/Publicationen/94-95Assmann-Aufsatz.pdf](http://www.uni-bielefeld.de/(en)/ZIF/Publicationen/94-95Assmann-Aufsatz.pdf).
- Barsch, Volker (2003): *Rastafari. Von Babylon nach Afrika*. Mainz: Ventil.
- Bernfeld, Siegfried (1969-70): *Über eine typische Form der männlichen Pubertät*. In: Ders.: *Antiautoritäre Erziehung und Psychoanalyse. Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. Lutz v. Werder u. Reinhart Wolff, 3 Bde. Darmstadt: März.
- Bradley, Lloyd (2002): *Reggae – The Story of Jamaican Music*. London (GB): BBC Publishing.
- Bühler, Johannes-Christoph von (1990): *Die gesellschaftliche Konstruktion des Jugendzeitalters. Zur Entstehung der Jugendforschung am Beginn des 20. Jahrhunderts*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Farin, Klaus; Wallraff, Kirsten (2001): *Die Gothics. Weiß wie Schnee, Rot wie Blut und Schwarz wie Ebenholz*. Berlin und Bad Tölz: Thomas Tilsner.
- Fiske, John (2003): *Lesarten des Populären*. Wien: Erhard Löcker.
- Geuen, Heinz; Rappe, Michael (2001): *Everything is Everything. Annäherung an eine pragmatische Ästhetik der Popmusik*. In: Dies. (Hg.): *Pop & Mythos. Pop-Kultur, Pop-Ästhetik, Pop Musik*. Schliengen: Edition Argus, 11-19.

- Göttlich, Udo; Mikos, Lothar; Winter, Rainer (Hg.) (2001): Die Werkzeuge der Cultural Studies. Perspektiven, Anschlüsse und Intervention. Bielefeld: transcript
- Göttlich, Udo (2001): Epistemologie der Cultural Studies in kulturwissenschaftlicher Absicht. In: Ders.: Mikos, Lothar; Winter, Rainer (Hg.): Die Werkzeuge der Cultural Studies. Perspektiven, Anschlüsse und Intervention. Bielefeld: transcript, 15-42.
- Grimm, Stephanie (1998): Die Repräsentation von Männlichkeit im Punk und Rap. Tübingen: Stauffenburg.
- Hebdige, Dick (1983): Subculture – Die Bedeutung von Stil. In: Dick Hebdige; Diederichsen, Diederich; Marx, Olaph-Dante (Hg.): Schocker. Stile und Moden der Subkultur. Reinbek: Rowohlt, 7-120.
- Hebdige, Dick (1990): Style as Homology and Signifying Practice. In: Frith, Simon; Goofwin, Andrew (Hg.): On Record – Rock, Pop and the Written Word. London: Routledge, 56-80.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1971 [1835-1838]): Vorlesungen über die Ästhetik. Stuttgart: Reclam.
- Hemprich, Max (1902): Die Erziehung unserer männlichen schulentlassenen Jugend. Unter Berücksichtigung der neuesten Verhandlungen vom wirtschaftlichen, nationalen und sittlichen Standpunkt aus entwickelt. Berlin.
- Hitzler, Ronald; Pfadenhauer, Michaela (Hg.) (2001): Techno-Soziologie. Erkundungen einer Jugendkultur. Opladen: Leske + Budrich.
- Hitzler, Ronald; Pfadenhauer, Michaela (2004): Juvenilität als Identität. Zur Relevanz medialer Orientierungsangebote. In: Merz. Medien und Erziehung. Zeitschrift für Medienpädagogik, 48. Jg., Nr. 4, 47-53.
- Kimminich, Eva (2002): Synaesthesia und Entkörperung der Wahrnehmung: Bemerkungen zu einer historischen Entwicklung in Europa vom 17. bis zum 20. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Semiotik Band 24/Heft: 71-109.
- Kimminich, Eva (2006): Citoyen oder Fremder? Ausgrenzung und kulturelle Autonomie in der Banlieue Frankreichs. In: Archiv für Sozialgeschichte Bd. 46: Integration und Fragmentierung in der europäischen Stadt. Bonn: Verlag J.H.W. Dietz (im Druck).
- Kimminich, Eva (2006): Der PlattenspielerSpieler. Vom Konservieren zum Inkarnieren. In: Adi Hoesle (Hg.): Cultural Insurance. Köln: Salon Verlag (im Druck).
- Koschorke Albrecht (2000): Die Heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch. Frankfurt: Fischer.
- KulturSpiegel Heft 1, 1. Januar 2005: Aus Alt mach Neu!
- Lee, Hélène (2000): Der erste Rasta. Höfen (A): Hannibal Verlag.
- Mariniello, Silvestra (1996): Le discours du recyclage. In: Dies.: Moser, Walter; Dionne, Claude (Hg.): Recyclages. Economies de l'appropriation culturelle. Montréal: Éditions Balzac, 7-19.

- Moser, Walter (o.J.): Kulturrecycling: Ein Endspiel? In: Spätzeit o.J., verfügbar unter: <http://www.fas.unmontreal.ca/LITTICO/spaetzeit>: 1-22.
- Moser, Walter; Dionne, Claude; Mariniello, Silvestra (Hg.) (1996): Recyclages. Economies de l'appropriation culturelle. Montréal: Éditions Balzac.
- Plesch, Tine (2001): Women in Rock Music: Times, They Are A Changing? In: Geuen, Heinz; Rappe, Michael (Hg.): Pop & Mythos.pop-kultur, pop-ästhetik, pop-musik. Schliengen: Edition Argus, 119-127.
- Posner, Roland (2003): Kultursemiotik. In: Nünning, Ansgar; Nünning, Vera (Hg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven. Stuttgart/Weimar: Metzler, 39-72.
- Rappe, Michael (2003): Work it – Warum Videogucken kreativ ist oder die Kunst des Eigensinns. In: AfS-Magazin Heft 16/Dezember. (Verfügbar unter: [http://www.afs-musik.de/content/magazin\\_16.php](http://www.afs-musik.de/content/magazin_16.php)).
- Roth, Lutz (1983): Die Erfindung des Jugendlichen. München: Juventa.
- Schmidt, Siegfried J. (2003): Geschichten und Diskurse. Abschied vom Konstruktivismus. Hamburg: Rowohlt.
- Schneider, Manfred (1997): Der Barbar. Endzeitstimmung und Kulturrecycling. München und Wien: Hanser.
- Sidran, Ben (<sup>2</sup>1993): Black Talk. Schwarze Kultur – die andere Kultur im weißen Amerika. Übersetzt v. Heinrich Klein. Hofheim: Wolke Verlag.
- Simmel, Georg (1923): Der Begriff der Tragödie der Kultur. In: Ders.: Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. Potsdam: Kiepenheuer, 236-267.
- Soeffner, Hans Georg (2000): Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen. Weilerswist: Velbrück.
- Stauder, Barbara (2004): junge frauen und männer in jugendkulturen. selbstinszenierungen und handlungspotentiale. Opladen: Leske + Budrich.
- Terhag, Jürgen (2002): Musikunterricht heute. Heft 5: Musikkulturen Fremd und vertraut. Kongressbericht Berlin. Auszüge aus dem Vorwort abrufbar unter <http://www.terhag.de>.
- Theweleit, Klaus (1986): Männerphantasien. Frankfurt/Main: Stroemfeld/Roter Stern. (insbes. Band 1: Frauen, Fluten, Körper, Geschichte).
- Thompson, Michael (1981): Theorie des Abfalls. Über die Schaffung und Vernichtung von Werten. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Vollbrecht, Ralf (1995): Die Bedeutung von Stil. Jugendkulturen und Jugendszenen im Licht der neueren Lebensstildiskussion. In: Ferchhoff, Wilfried; Sander, Uwe; Vollbrecht, Ralf (Hg.): Jugendkulturen – Faszination und Ambivalenz. Einblicke in jugendliche Lebenswelten. Festschrift für Dieter Baacke. Weinheim und München: Juventa, 23-37.
- Winter, Rainer (2001a): Die Kunst des Eigensinns: Cultural Studies als Kritik der Macht. Weilerswist: Velbrück.
- Winter, Rainer (2001b): Ethnographie, Interpretation und Kritik. Aspekte der Methodologie der Cultural Studies. In: Göttlich, Udo; Mikos, Lothar;

---

Winter, Rainer (Hg.): Die Werkzeuge der Cultural Studies. Perspektiven, Anschlüsse und Intervention. Bielefeld: transcript, 43-62.