

Jörgen Schulze-Krüdener, Waldemar Vogelgesang

Feldforschung bei jugendlichen Medien- und Brauchkulturen

Zur Forschungspraxis lebensweltlicher Ethnographie

Zusammenfassung

Eine Gesellschaft, die in immer mehr Milieus und Spezialkulturen zerfällt, hat der ethnographischen Forschung zu einer neuen Blüte verholfen. Mit besonderem Nachdruck zeigt sich diese Entwicklung in der Jugendforschung. Gerade hier kommt dem ethnographisch Forschenden mehr und mehr die Rolle eines Dolmetschers zu, der für die Allgemeinheit übersetzen muss, welche Bedeutung den zwischen Tradition und Postmoderne oszillierenden kulturellen Praxisformen Jugendlicher zukommt. An zwei Fallbeispielen (mediale Fankulturen und brauchvermittelte Gruppierungen) soll gezeigt werden, in welchen konzeptionellen Schritten und mit welchen Zugangs-, Erhebungs- und Interpretationsverfahren unterschiedliche jugendliche Lebenswelten erkundet und erklärt werden können. Die Beispiele sind dabei so gewählt, dass sie einerseits die Bandbreite und das Spannungsverhältnis jugendkultureller Praxisfelder sichtbar werden lassen und andererseits die Fruchtbarkeit ethnographischer Forschung in höchst divergenten (jugendlichen) Handlungsfeldern verdeutlichen.

Abstract

Ethnographic research grows up to a high importance in a society, which is increasingly fragmented in milieus and special cultures. The research of youth cultures is marked by such development, especially. In this field, the researcher receives the role of a 'translator', who interprets to the general public the meaning of the cultural practices of the young oscillating between modernism and postmodernism. Two examples (media fan clubs and groups oriented by traditions) will show which conceptual steps and which techniques of access finding, qualitative survey and interpretation the various ways of youth can be explored and sounded out. The examples are chosen to point out the variety and tension of youth culture practices on the one hand, and the richness of ethnographic research in these highly divergent (juvenile) fields of acting on the other hand.

1. Vorbemerkung

In diesem Beitrag wird am Beispiel von durch Medien und Brauchformen generierten und verdichteten Jugendszenen und -gruppen dokumentiert, in welchen konzeptionellen Schritten und mit welchen Zugangs-, Erhebungs- und Interpretationsverfahren die ethnographische Feldforschung Jugendkulturen und deren Lebenswelt und -weise in den Blick nimmt. Er versteht sich als Werkstattbericht einer Forschungsgruppe¹, die seit fast zwei Jahrzehnten alltags- und jugendkulturellen Praktiken nachspürt und dabei stets der grundlegenden Einsicht kulturanthropologischer Forschung folgt: Erst die Beobachtung von und die Teilnahme an den Aktivitäten der sich zunehmend weiter ausdifferenzierenden jugendkulturellen Arena ermöglicht jene Einsichten, die zum Verständnis dieser kleinen, adoleszenztypischen Sozialwelten und ihrer faszinierenden Dialektik von Gemeinschaftsbildung und Individualisierung beitragen.

Medienvorlieben und Körperstyling, Sprache und Gestik, Wohnformen und situationales Environment sind dabei die elementaren Bedingungen für die Entfaltung – aber auch Unterscheidung – der verschiedenen Jugendkulturen. Ihre vielfach demonstrativ-provokativen Praktiken und Symbole signalisieren exklusive Identitätszeichen und Raumautonomie, letztlich besetztes Terrain, in dessen szenischem Rahmen die In-Sider einerseits als eigenständige Gestalter lebensweltlicher Bezüge und Ordnungen in Erscheinung treten, andererseits aber auch eine sichtbare und expressiv-ausdrückliche Abgrenzungs- und Absetzbewegung auf sozio-kultureller Ebene vornehmen. Dass in diesem Prozess jugendkultureller Pluralisierung und Diversifizierung auch tradierte Brauchformen als Ressource und Aktionsfeld jugendlicher Selbststilisierung und Vergemeinschaftung eine Rolle spielen, ist in der neueren Jugendforschung kaum untersucht worden. Und wenn überhaupt, dann gelten Jugendbräuche als überholt, antiquiert, rückwärtsgewandt oder als Marginalien und folkloristische Relikte, die in die Asservatenkammer volkskultureller Restbestände gehören, also überhaupt nicht zum Bild einer zukunftsorientierten, innovativen, selbstbestimmten und populärkulturell geprägten Jugend zu passen scheinen. Dieses Desiderat in der Forschung steht aber in deutlichem Gegensatz zu Alltagsbeobachtungen. Jugendliche, insbesondere aus dem ländlichen Raum, kennen eine Vielzahl von Aktivitäten und Gesellungsformen, die den historischen Brauchformen und -institutionen – jedenfalls in ihrer äußeren Form – recht nahe kommen. Mailehenversteigerung, Charivari, Misrule, Pfingstquak, Laxemkochen und die unterschiedlichsten Fastnachts-, Mai- und Kirmesbräuche sind Beispiele dafür, dass zu bestimmten Anlässen oder Jahreszeiten historisch verbürgte Traditionen nach wie vor gepflegt werden oder aber, nachdem sie vorübergehend verschwunden waren, wieder als Ort von Kommunikation und Kommerz sowie als Bühne für Selbstdarstellungen und kollektive Inszenierungen zurückkehren. Aber ist das nur alter Wein in neuen, postmodernen Schläuchen?

Zentrales Anliegen des Beitrages ist es aufzuzeigen, dass ethnographische Forschung ein Schlüssel zu sehr unterschiedlichen jugendkulturellen Handlungsstilen, Symbolwelten und Vergesellungen sein kann. Zwischen den Feten der Grufties und dem Lehenball liegen nicht nur Welten, sie repräsentieren

auch eigene Welten. Die hier herrschenden Regeln, Rituale und Kommunikationsformen erfordern deshalb eine „Ethnographie des Partikularen“ (Abu-Lughod 1996, S. 29), die dem Einzelfall Rechnung trägt. Aber in unserem Ethnographieverständnis weist die Einzelfallanalyse immer auch über sich hinaus. Denn nur so wird die Voraussetzung dafür geschaffen, jenseits des Singulären allgemeine Muster und Strukturmerkmale offenzulegen, d.h. die jugendkulturellen Logiken der Selbstinszenierung und Szenen- resp. Gruppenanbindung zu verstehen. Ethnographische Feldforschung mit ihrem breiten und facettenreichen Feldzugang sowie ihren vielfältigen und unterschiedlichen Instrumenten erweist sich hier als eine Art empirischer Königsweg, da im möglichst unvoreingenommenen Einlassen auf die Wirklichkeit der im Feld handelnden Jugendlichen deren Selbst- und Weltdeutung ebenso erfasst wird, wie ihre sozialen und kulturellen Alltagspraxen. Die Grundintention besteht somit in der rekonstruktiven Erfassung der in Sinnbezügen konstituierten sozialen Wirklichkeit, wobei sich der Erkenntnisgewinn während der Feldforschung einerseits dialogisch und in Rückkoppelungsschleifen, also im steten Wechsel zwischen Erhebung und Interpretation, vollzieht, und andererseits in der Rekonstruktion des Typischen und Wiederkehrenden, wobei kasuistische und generalisierende Deutungen durchaus in ein Spannungsverhältnis zueinander treten können.

An zwei Kontrastbeispielen jugendkultureller Praxis – den Grufties und dem Leh(n)enaufrufen – sollen die prozeduralen und epistemologischen Charakteristika unserer lebensweltlich-ethnographischen Forschung näher erläutert werden. Die erhobenen Daten und gesammelten Materialien stammen aus Feldstudien in Jugendszenen, die gemeinsam mit Studierenden durchgeführt wurden, um sie im Rahmen ihres Studiums mit den methodischen Zugängen ethnographischer Feldforschung und qualitativer Sozialforschung vertraut zu machen. Ihre sequenzielle Aufbereitung und Auswertung förderte dabei sehr viel Überraschendes, Rätselhaftes, Unklares und das eigene Relevanzsystem Infragestellendes zu Tage. Grundlage dieser produktiven Verunsicherung, die bisweilen tatsächlich einer „Befremdung der eigenen Kultur“ (vgl. Amann/Hirschauer 1997) gleichkam, ist das Bemühen, inhaltliche und methodische Aspekte nicht voneinander abzukoppeln, sondern Datensammlung und -interpretation von Beginn an als ein dialogisch-heuristisches Wechselverhältnis zu konzipieren, das wegweisend und erkenntnisfördernd sein soll, um fremde Welten in unserer Welt sichtbar – und verstehbar – zu machen.

2. Strukturmerkmale lebensweltlicher Ethnographie

Dass die Ethnographie in den letzten Jahren innerhalb der qualitativ ausgerichteten Sozialforschung an Bedeutung gewonnen hat und in einer wachsenden Zahl von Studien Anwendung findet, ist offenkundig. So lässt sich ihr vermehrter Einsatz in der Praxis der Sozialen Arbeit (vgl. Homfeldt/Schulze-Krüdener/Honig 2000), in der Medienforschung (vgl. Winter 1998) oder in mikrosoziologi-

schen Studien, etwa am Beispiel des Fahrstuhlfahrens (vgl. Hirschauer 1999) oder des Wartens auf Amtsfluren (vgl. Paris 2001), nachweisen. Auch in der Jugendforschung ist eine Hinwendung zu ethnographischen Studien unverkennbar, wie Klaus Neumann-Braun und Arnulf Deppermann (1998, S. 243) an drei Forschungsgruppen und ihren Untersuchungen aufgezeigt haben. Allerdings bemängeln die Autoren, dass „die jugendsoziologische Forschung zwar den Weg zum Alltag der Jugendlichen eingeschlagen (hat), aber noch nicht dort angekommen (ist).“ Und sie fordern: „Wollte sie ihr Ziel erreichen, müßte sie eine Methoden- und Gegenstandskonzeption entwickeln, die der sprachlich-kommunikativen Beschaffenheit ihrer Daten besser Rechnung trägt. Dabei wäre insbesondere die Fixierung der bisherigen Forschungen auf Inhalte zu überwinden. Hinzukommen müßte die Untersuchung der formalen und funktionalen Organisation der alltäglichen Praxis von Jugendlichen“ (ebd.).

Während ihre kritischen Anmerkungen und Anregungen hinsichtlich der Gegenstandskonzeption und Forschungspraxis ernst zu nehmen sind – und an einigen Stellen auch bei unseren ethnographischen Studien bereits Spuren hinterlassen haben –, ist der Generalverdacht von Gerald Mozetic (1999, S. 630) gegenüber qualitativen Forschungen, wonach „der Prozeß der Datenerhebung hier tendenziell im Dunkeln bleibt und selbst nicht dokumentiert wird“, in dieser Form unhaltbar, jedenfalls für seriös arbeitende Ethnographen. An welchen Maximen sie ihre Feld- und Interpretationsarbeit orientieren kann dabei durchaus variieren, allerdings sind Transparenz, Intersubjektivität und Reproduzierbarkeit verpflichtende Maßstäbe. Bei unseren eigenen explorativen Erkundungen und wissenssoziologisch-hermeneutischen Deutungen des Datenmaterials haben wir uns an einem spezifischen Richtlinienensemble orientiert, das nachfolgend erörtert wird.

2.1 Going native: Recherchen vor Ort und aus erster Hand

Da wir am Beginn unserer Feldstudien meist nur eine sehr vage Vorstellung von unserem Gegenstandsbereich hatten, entschieden wir uns für teilnehmende Feldzugänge, also für Beobachtungen und Gespräche in natürlichen Settings. Dabei ließen wir uns von der ethnographischen Grundannahme leiten, Vorwissen und Vorerfahrungen erst einmal weitestgehend zu suspendieren. Offenheit, Sensibilität und Distanzierung von Bekanntem und Vertrautem durch eine Strategie „künstlicher Dummheit“ (vgl. Hitzler 1997) sollten den Blick frei machen, weiten, aber auch schärfen für die Sichtweisen und Relevanzen derer, die das Praxisfeld Jugendszenen konstituieren und tradieren, also hier zu Hause sind. Ethnographisch in diesem Sinne zu arbeiten bedeutet zunächst einmal, dass die Grenzen zwischen journalistischer, soziologischer und sozialpädagogischer Recherche fließend werden. Es sind die alltäglichen Handlungsmuster, Wissensbestände und Artefakte der jugendlichen Szenenakteure, die es möglichst ungefiltert zu registrieren galt. Unser Forschungsobjektiv war gleichsam auf Weitwinkel gestellt: Natürliche Kommunikation an Originalschauplätzen sollte möglichst dokumentarisch erfasst werden.

Dass dabei auch Zufälle eine Rolle spielen können, ist in der ethnographischen Forschung eher unterbelichtet geblieben. Ein solches unvorhergesehenes Ereignis brachte uns aber auf die Fährte des Jugendbrauchtums. Hintergrund ist eine Begebenheit, die einem der Autoren und seiner Ehefrau am ersten Fastensonntag 1997 widerfuhr²:

Kurz vor Mitternacht wurden wir an diesem Tag von einer etwa 10-köpfigen Gruppe von jungen Burschen in unserem Haus aufgesucht, die, wie sie uns etwas Ratlosen berichteten, vom *Burgbrennen* kämen und ihr Recht forderten: eine Heischegabe in Form von Eiern, Geld und Gastfreundschaft. Immerhin hätten sie ja die Wintergeister vertrieben, und davon würden schließlich auch die Olker Neubürger – wir hatten kurze Zeit vorher in der 500-Seelengemeinde ein Haus erworben – profitieren. Es war unschwer zu erkennen, dass sie dies nicht so ganz ernst meinten, aber das Feuer hätten wir doch wohl gesehen. Und dass es doch ein mühsames Geschäft war, ein solch riesiges Kreuz mit Stroh zu umwickeln und aufzustellen, das könnten wir uns doch hoffentlich vorstellen. Wir baten die Gruppe herein, bewirteten sie und ließen uns die Geschichte vom *Burgbrennen*, den Geistern und ihrer Vertreibung von den, wie sich herausstellte, sämtlich nicht verheirateten jungen Männern des kleinen Ortes am Rande der Eifel mehrmals erzählen. Wir versicherten, dass wir ihr Feuer zwar gesehen hätten, uns aber überhaupt nicht erklären konnten, was dies wohl bedeuten könnte. Wir hätten schon den Verdacht gehabt, hier läge vielleicht Brandstiftung vor oder es handele sich um einen Unfall, denn es war doch auch reichlich viel schwarzer Rauch zu sehen, so als würde ein Auto brennen. Ja, das wäre diesmal eine Gemeinheit gewesen und noch keineswegs ausgestanden, so die sichtlich erboste örtliche Jungesellschaft. Denn sie hätten über Wochen und Monate Äste und Zweige gesammelt und aufgestapelt, damit man ihre zehn Meter hohe *Burg*, so nannten sie das mit Stroh umwickelte und aus zwei Baumstämmen gefertigte Kreuz, auch von überall her sehen konnte. Aber eine rivalisierende Jungenclique aus einer Nachbargemeinde, mit der sie sich in einer Art Dauerfehde befänden, hätte die Gelegenheit hinterhältig dazu benutzt, ihnen einen üblen Streich in Form von alten Autoreifen zu spielen, der natürlich nicht ungesühnt bleiben dürfe. Als sie die Schmach bemerkten, sei es zu spät gewesen. Und die Feuerwehr zu rufen, das würde ihnen ihr Stolz verbieten. Dass auch ein Bauer aus ihrem Ort auf diese unschöne Weise vielleicht seine alten Traktorreifen entsorgt haben könnte, hielten sie nur für eine äußerst theoretische und spekulative Erwägung, die ihren angestauten Zorn kaum besänftigen konnte. Nach einem Abschiedsschnäpschen und dem Versprechen, in dieser Nacht – es war mittlerweile gegen zwei Uhr morgens –, keine Händel mehr auszutragen, brachen sie auf und rezitierten vor dem Haus im Chor noch einen Dankesvers und meinten, sie müssten jetzt noch dem Paar, das zuletzt geheiratet hätte, einen Besuch abstatten. Dort würden sie sich mit den beiden anderen Gruppen, die ebenfalls von Haus zu Haus gezogen seien, treffen, und den Abschluss machen. Wir waren irgendwie froh, als sie weiterzogen und rätselten noch eine Weile darüber, was sie wohl mit ‚Abschluss machen‘ meinten.

Diese impressionistische Schilderung markiert den Beginn unserer jugendbezogenen Brauchforschung und forcierte die Idee, etwas umfassender und systematischer nach Ereignissen oder Institutionen zu suchen, die Bräuche repräsentieren oder diese organisieren. Neben volkskundlichen Jahrbüchern und Publikationen von Kultur- und Heimatvereinen erwiesen sich vor allem Zeitungsarchive als wahre Fundgrube alltagsnaher Brauchberichterstattung. So finden sich etwa in der Saarbrücker Zeitung Titelüberschriften wie „Eine Brezel als Einverständnis: Das Lehenausrufen an der unteren Saar“ (v. 17.2.1996) oder „Damen den Hof gemacht: In Brotdorf gehört das Lehenausrufen zur Tradition“ (v.

24.1.1998). Und der Trierische Volksfreund titelte in der Ausgabe vom 3. März 1998: „Flammender Appell an den Frühling – Uraltes Brauchtum wird weiter gepflegt“ oder vom 5. April 1999: „Musik, Spektakel und Spannung um 104 rohe Eier. Die Eierlage in Schönecken – durchgeführt von der Junggesellensodalität“.

An diese erste Phase der noch eher indirekten und mittelbaren Braucherkundung im Jugendalltag schloss sich die eigentliche Feldphase an. In der Rolle des teilnehmenden Beobachters wurden hier vor Ort und aus erster Hand bei verschiedenen Anlässen und auf unterschiedlichen Veranstaltungen, die im Selbstverständnis der jugendlichen Teilnehmer und Organisatoren Brauchcharakter hatten, Eindrücke gesammelt, Gespräche geführt, Materialien erworben sowie fotografische und filmische Dokumentationen erstellt. Und dabei ließen wir uns von den Girtlerschen (1996, S. 379) „10 Geboten der Feldforschung“ nicht nur inspirieren, sondern bisweilen auch leiten. Insbesondere die zehnte Regel seines Feld-Dekalogs wird einigen der studentischen ProjektteilnehmerInnen noch lange in Erinnerung bleiben: „Du mußt eine gute Konstitution haben, um dich am Acker, in stickigen Kneipen, in der Kirche, in noblen Gasthäusern, im Wald, auf staubigen Straßen und auch sonstwo wohl zu fühlen. Dazu gehört die Fähigkeit, jederzeit zu essen, zu trinken und zu schlafen.“

2.2 Die ethnographische Haltung: Mitmachen und Erfassen der Wirklichkeit der Erforschten

Die Anstrengung der ethnographischen Forschung besteht aber nicht nur im Zugang und in der Teilnahme an meist völlig fremden Ereignissen, sondern auch – und vielleicht sogar in erster Linie – im möglichst unvoreingenommenen Einlassen auf die Wirklichkeit der hier handelnden Personen. Denn Ethnographie gewinnt ihre Erkenntnisse auf der Basis einer Rekonstruktion der Erfahrungen und Deutungsmuster der Erforschten und ihrer interaktiven und kollektiven Handlungspraxis. Notwendig ist dazu eine Vorgehensweise, die Roger E. Park einmal als ‚go into the district‘, ‚get the feeling‘ oder ‚become acquainted with the people‘ umschrieben hat. Nur wer in der Lage ist, sich auf das Unvertraute und Unbekannte einzulassen, hat Chancen, fremde Gewohnheiten und Lebenswelten auch tatsächlich zu erkennen und zu erschließen. Oder wie Anne Horner (1993, S. 53) so treffend formuliert: „Soziologische Ethnographie muß die ‚Fremde‘ aufsuchen, sozusagen entgegen der Gewißheit des ‚Denkens-wie-üblich‘, des ‚Und-so-weiter‘, der ‚Vertrautheit der Standpunkte‘, mit denen der gemeine Alltagsverstand (auch mancher Soziologen) alles zu okkupieren pflegt, was als einigermaßen vertraut oder auch nur bekannt in seinem Horizont erscheint. Soziologische Ethnographie muß, in voluntativer Abkehr von der fraglosen ‚Reziprozität der Perspektiven‘, stets damit rechnen, daß ... ‚das Abenteuer gleich um die Ecke‘ beginnt, und daß ‚gleich um die Ecke‘ tatsächlich ‚das Abenteuer‘ beginnt.“

Unser Erstkontakt mit jugendlichen Brauchformen stellt dies nachdrücklich unter Beweis. Aber auch die Annäherung an die Szene der Grufties folgte verschlungenen Pfaden, die schrittweise aus unserer Alltagskultur hinaus und langsam – und mühevoll – in eine fremde Kultur hinein führten:

Die erste Begegnung mit dieser Jugendkultur erfolgte bereits Mitte der 1980er Jahre im Rahmen eines jugendsoziologischen Seminars. Die Studierenden hatten die Idee, mit jugendlichen Mitgliedern aus unterschiedlichen Szenen und Gruppen in einem ‚round table-Gespräch‘ zu diskutieren. Die Skepsis des Veranstaltungsleiters war zunächst groß, da eine ähnlich konzipierte Seminarsitzung mit Punks völlig aus dem Ruder lief. Der reichliche Bierkonsum am Vormittag verbunden mit den harten Rhythmen einiger Songs der *Sex Pistols* ließen eine Situation entstehen, die weniger einer universitären Lehrveranstaltung als vielmehr einem Szenen-Happening glich. Nur unter der Auflage strikten Alkoholverbots und eines Treffpunkts außerhalb der Uni wagten wir das Experiment. Bei der ‚interkulturellen Jugendbegegnung‘ unterstützte uns eine Trierer Jugendeinrichtung, aus deren Besucherstamm über zwanzig Jugendliche aus unterschiedlichen Szenen – u.a. Metaller, Punks, Grufties, Mitglieder aus einer Videoclique und einer Gruppe von Live-Rollenspielern – für die Teilnahme gewonnen werden konnten. Es wurde für die Studierenden und den Veranstaltungsleiter eine Lehrstunde, wie man ethnographische Forschung nicht betreiben sollte. Denn die jugendlichen Szenenanhänger fühlten sich einerseits als Showobjekte missbraucht, andererseits inszenierten sie aber auch selbst eine Show mit teilweise theatralem Charakter. Sie funktionierten nämlich kurzerhand die Veranstaltung um in eine Bühne, um ihre stilistische Exklusivität – auch bei den Sprachmustern – zu demonstrieren. Die babylonische Sprachverwirrung und die demonstrativ zur Schau gestellte Andersartigkeit machten uns unmissverständlich klar, dass Jugendkulturen fraglos Ähnlichkeiten mit dem indischen Kastensystem aufweisen. Die Devise hieß: Grenzen durch Grenzverletzungen sichtbar machen. Aber es wurde bei den ‚forschenden TeilnehmerInnen‘ auch Neugierde geweckt, vor allem für die ‚Gruftie-Kaste‘, die sich als völlig fremde Welt entpuppte (genauer: inszenierte). Mehr noch, der Kontakt zur Szene war, wenn auch auf eine etwas ungewöhnliche und holprige Art, hergestellt.

Auch wenn der Feldzugang bisweilen schwerfällt, es gilt unter allen Umständen eine ethnozentristische Perspektive zu vermeiden und die fremden Sozialwelten prinzipiell als eigenständige Handlungs- und Sinnräume zu begreifen und zwar im Sinne des symbolischen Interaktionismus, wonach Menschen in ihren Handlungen mit anderen subjektive Bedeutungen produzieren und auf der Basis dieses subjektiven Sinns wiederum handeln. Herbert Blumer (1981, S. 96) hat dies kurz und prägnant so formuliert: „Man muß den Definitionsprozeß des Handelnden erschließen, um sein Handeln zu verstehen.“ Ethnographische Forschung versucht also offenzulegen, wie die Subjekte ihre Umwelt, ihre sozialen Beziehungen, Ereignisse und Erfahrungen interpretieren und damit diesen Sinn verleihen. Das bedeutet, sie muss möglichst nahe an die alltäglichen Denk-, Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsmuster herankommen, um aus der Binnenperspektive eine andere Welt in unserer Welt transparent zu machen. Denn nur wer in unbekanntes soziales oder kulturelles Terrain eintaucht, kann etwas entdecken und verstehen. Nur wer sich auf die hier herrschenden Sprachcodes, Interaktionsformen und Spielregeln einlässt, schafft die Voraussetzung für eine offene und partizipative Kommunikation, wird innerhalb des untersuchten Praxisfeldes ernst genommen und darf auf dessen besseres Verständnis außerhalb hoffen.

Damit die ethnographischen Robinsonaden auch tatsächlich bis zu den „riddles of culture“ (vgl. Harris 1974) vorstoßen, ist eine spezifische Haltung der Neugierde, Aufmerksamkeit und Unvoreingenommenheit unabdingbar. Eine exemplarische Erfahrung aus den Anfängen unserer Brauchtumsstudie soll an dieser Stelle verdeutlichen, wie sich dadurch auch die Fragestellung und der

Blick auf den Gegenstandsbereich verändern können. Eher zufällig sind wir nämlich bei unseren Recherchen auf eine Jugendgruppe aus einem Trierer Vorort gestoßen, die uns darauf aufmerksam machte, dass wir unbedingt auch Spaßfeten berücksichtigen und als Brauchformen behandeln sollten, wie aus dem Auszug aus einem Interview mit einem 22-Jährigen aus der Gruppe deutlich wird: *Bei Jugendbräuchen, da denken doch viele zunächst einmal an etwas Verstaubtes und Ultralangweiliges. Aber unsere Nellbud-Party, die wir seit Anfang der 90er Jahre in einer Weinbergshütte veranstalten, das ist auch Brauch, weil diese Treffen für uns wie für die Besucher bereits Tradition besitzen, ja für manche sogar schon richtigen Kultstatus haben. Was als Minifete begann, hat im letzten Jahr rund 3000 Leute angezogen. Unser Motto ist: Spaß pur für einen Tag und eine Nacht. Dass wir dabei nicht so professionell zu Werke gehen, wie die Junggesellensodalität in Schönecken mit ihrer Eierlage am Ostermontag, das wissen wir, aber das wollen wir auch gar nicht. Was dort abläuft, geht schon sehr in Richtung Ritual und öffentliches Theater, ist perfekt durchorganisiert und vom Ablauf her völlig festgelegt. Unsere Spaßparty ist viel lockerer, unkonventioneller und manchmal auch recht chaotisch. Aber von der Tradition her, da ist das für uns genauso ein Brauch, aber jetzt nicht so mit dem offiziellen Schnickschnack, sondern eben mehr ein Spaßbrauch.*

2.3 Perspektiven-Wechsel und Methoden-Triangulation

Dieses Beispiel zeigt, dass ethnographische Forschung unbedingt die Variabilität von auf den Gegenstand bezogenen Sicht- und Handlungsweisen berücksichtigen muss, um ihr exploratives Potential voll ausschöpfen zu können. Erhebungssituation und -verfahren sind mithin so zu konzipieren, dass die Beteiligten Gelegenheit haben, ihre eigene Auffassung vom Gegenstand darzustellen. „Perspektivenübernahme ist folglich“, so Ronald Hitzler und Michaela Pfadenhauer (1998, S. 77), „die ideale Haltung im Feld.“ Mithin ist davon auszugehen, dass jede Perspektive spezifische Erkenntnismöglichkeiten im Hinblick auf den Untersuchungsgegenstand in sich birgt, die es herauszuarbeiten gilt. Das heißt, der ethnographisch Forschende muss jederzeit damit rechnen, auf Unterschiede oder gar Brüche zu stoßen, wie Menschen bestimmte Dinge sehen und bewerten oder in bestimmten Situationen handeln und urteilen. Der Begriff der Triangulation trägt dieser Perspektivität und ihrer ethnographischen Aufdeckung Rechnung.

Es ist jedoch hier mit Winfried Marotzki (2000) ganz grundlegend daran zu erinnern, dass Triangulationsverfahren nicht den Sinn haben können, die richtigen, wahren und authentischen Daten von den falschen zu unterscheiden oder eine Perspektive zur Verifikation oder Falsifikation einer anderen heranzuziehen. Perspektivenvielfalt und -wechsel stellen also keine verdeckten Validitätstests dar, sondern dienen der Anreicherung des Beobachtungs- und Relevanzraums. Das Verständnis für eine fremde Lebenswelt ist somit aufs Engste gekoppelt an eine möglichst breite Informationslage, wobei der Heterogenität der in sie eingegangenen Materialperspektiven ein besonderer Stellenwert einzuräumen ist. Ausgehend hiervon werden vorläufige Hypothesen und Kategori-

en formuliert und im stetigen Wechsel zwischen Datenmaterial und theoretischen Konzepten elaboriert und – wenn notwendig – modifiziert. Somit vollzieht sich der Erkenntnisgewinn während der Feldforschung im kontinuierlichen Wechsel zwischen Datensammlung und Dateninterpretation.

Ein so verstandenes explorativ-interpretatives Vorgehen der Gegenstandserkundung und Bedeutungserschließung haben wir bspw. in unserer Brauchtumsstudie zu realisieren versucht und zwar einerseits durch die bereits angesprochene breite Quellenrecherche am Beginn des Projekts, des Weiteren durch die Teilnahme an möglichst vielen und vielfältigen brauchrelevanter Veranstaltungen und nicht zuletzt durch zahlreiche Informations- und Sondierungsgespräche mit Feld- und Wissenschaftsexperten. Das Spektrum reicht dabei von gestandenen Heimatforschern über Mitarbeiter volkskundlicher Museen bis zu Dozenten ethnologischer und kulturanthropologischer Studiengänge an Universitäten, die uns bereitwillig ihre Erfahrungen, Sichtweisen oder Kenntnisse des historischen wie aktuellen Jugendbrauchtums dargelegt haben. Diese Experteninterviews können ihrerseits als ein wichtiger Baustein unseres Mehrmethoden-Sets angesehen werden, mit dem wir eine breitgefächerte Annäherung an die aktuelle Brauchwirklichkeit Jugendlicher in Angriff genommen haben. Teilnehmende Beobachtungen, Foto- und Videodokumentation sowie eine größere Anzahl von leitfadenorientierten Interviews mit jugendlichen Brauchakteuren bilden zusammen den Materialcorpus, der uns letztlich zur Beschreibung und Analyse von Brauchformen zur Verfügung stand. Um zusätzlich noch die Auswertungsarbeit der Forschungsgruppe und die hier einfließenden Aushandlungs- und Deutungsprozesse sichtbar zu machen, wurden einige Sitzungen aufgezeichnet und gemeinsam mit Methodenexperten und der Forschungsgruppe ausgewertet.

Auf diese Weise sollten die Studierenden dafür sensibilisiert werden, dass der diskursive Umgang mit bereits erhobenen Feldmaterialien (z.B. Beobachtungsprotokollen, Interviewtranskripten, Bild-/Videodokumentationen) ebenfalls ein hoch selektiver und interpretativer Vorgang ist. Diskurs wird dabei „sowohl in seiner Bedeutung als sprachförmige Interaktion (d.h. als Gespräch unter Anwesenden) als auch in seiner Bedeutung als institutionalisierte Form der Textproduktion (d.h. als indirektes Gespräch zwischen Abwesenden)“ (Hitzler/Honer 1997, S. 21) konzipiert und auf eine konstruktivistische Perspektive zugespitzt. Das bedeutet, Diskurse sagen uns in gleicher Weise etwas über uns selbst wie über den untersuchten Gegenstand. Sie lassen gruppenspezifische Prozesse genauso sichtbar werden, wie einen sequenzanalytisch organisierten Erkenntnisfortschritt, in dem soziale Wirklichkeit als Aushandlungsprozess erscheint. Diskursanalysen ermöglichen nachträgliche Selbstbeobachtungen, die tiefe Einblicke in die Logik des Forschungshandelns und die Konstitution des Sozialen gewähren. Auch wenn man darüber streiten kann, ob die Wirklichkeit in rekonstruierenden Deutungsprozessen neu erfunden wird, unbestreitbar ist, wie auch Thomas Brüsemeister (2000, S. 114) hervorhebt, „sie wird mit spezielleren Augen gesehen, auseinandergebrochen und verfremdet. Nur deshalb kann sie“, so der Autor weiter, „mit anderen Erkenntnissen versehen, wieder zusammengesetzt, als zum Teil überraschender Befund präsentiert werden.“

2.4 Heuristik als Erkenntnismittel und die Reflexivität der Forschenden

Bisher ist sichtbar geworden, dass Ethnographie weniger als eine Forschungsmethode zu verstehen ist, sondern viel eher als eine Bezeichnung für das schwierige Verhältnis des Forschers zu dem zu beschreibenden und zu deutenden Untersuchungsfeld. Denn es geht, wie sich gezeigt hat, zunächst einmal nicht darum, wie Max Weber (1904/1988, S. 207) in seinem berühmten Objektivitäts-Aufsatz schreibt, „Ordnung in das Chaos der ... Tatsachen zu bringen“, sondern dieses Chaos zuallererst einmal zu produzieren, sprich: die Gegenstandsperspektivität der Erforschten aufzudecken. Dabei fungiert der ethnographisch arbeitende Forscher selbst als wichtiges Forschungsinstrument. Er oder sie wird nämlich zwangsläufig zum Bestandteil des untersuchten Feldes und die Interaktionen im Feld, die soziale Rolle, die dem Forschenden zugewiesen wird, die Probleme und Fettnäpfchen, in die er gerät, sind relevante Erkenntniselemente. Seine Beobachtungen, Eindrücke, Emotionen sind wichtige Daten im Forschungsprozess und sollten deshalb auch unbedingt in Forschungstagebüchern dokumentiert werden.

Die Reflexivität des eigenen Forschungshandelns ist nicht zuletzt auch deshalb so wichtig, weil die Betonung der heuristischen Funktion ethnographischer Forschung leicht zu einem induktionistischen Missverständnis führen kann. „Diesem Mißverständnis zufolge emergieren“, so Udo Kelle und Susann Kluge (1999, S. 12), „zentrale Kategorien und Konzepte quasi von selber aus dem Datenmaterial, wenn der Forscher oder die Forscherin möglichst voraussetzungslos an ihr empirisches Untersuchungsfeld herangehen.“ Diese naiv empiristische Sichtweise wird weder der Komplexität von Verstehensprozessen im Allgemeinen noch der Rolle des Feldforschers im Besonderen gerecht. Zwar gilt es als eine der Stärken lebensweltlicher Ethnographie, dass Relevanzsetzungen nicht von vorgängigen Forschungshypothesen überblendet werden, aber der Forschende muss sich immer wieder selbstkritisch die Frage stellen, ob die Nähe zum Untersuchungsfeld nicht möglicherweise seine Darstellung einfärbt. Denn die intensive Teilnahme am Lebensalltag einer fremden Kultur kann leicht zu nicht intendierten – und vor allem zu nicht erkannten – Formen der Enkulturation führen.

Möglicherweise ist es so zu erklären, dass wir gerade bei den ethnographischen Recherchen in der Gruftie-Szene nicht hinreichend deutlich auf Unterschiede zu anderen Fraktionen innerhalb der schwarzen Subwelten Jugendlicher geachtet haben. Zunächst gingen wir nämlich von einer relativ einheitlichen Stilgemeinschaft aus, ohne eine klare Grenzziehung vor allem zu den Satanisten deutlich zu markieren. Denn die für den Protestsatanismus typischen Friedhofsrituale werden von den Grufties nicht nur abgelehnt, sondern fungieren geradezu als Gegenbild zur schwarzen Sinn- und Sozialwelt. Auch wenn in der Öffentlichkeit immer wieder das Klischee vom Knochen-Buddler propagiert wird, unter den Grufties jeglicher Couleur besteht ein starkes Tabu gegenüber Friedhofsraubzügen, insbesondere dem Ausgraben von Totengebein: *Was bei den Satanos abgeht, das hat mit den Schwarzen nichts zu tun. Du kannst nicht gleichzeitig Gruft sein und Friedhöfe plündern, das verträgt sich nicht* (Claude). Prägnanter lassen sich Szenegrenzen und Grabverbote wohl kaum formulieren. Wer sich trotzdem Grabgegenstände oder Gebein verschafft, verletzt nicht nur die Gruppenregeln, provoziert nicht nur Missbilligung, entsprechende Handlungen sind quasi ein Selbstausschluss aus der Gruftie-Szene.

Es ist eine Art Schwellenposition zwischen Engagement und Distanzierung, zwischen Partizipation und Reflexion, die der Ethnograph finden muss, um wirklichkeitsnahe Wahrnehmungen deutend zu durchdringen. Sich dieses gestufte Involvement und die widersprüchlichen Rollen des Teilnehmers-als-Beobachter sowie des Beobachters-als-Teilnehmer bewusst zu machen, mindert die Gefahr der ‚over-identification‘ und des ‚over-rapport‘, also zum „kulturellen Überläufer“ zu werden, wie dies der Ethnologe Karl-Heinz Kohl (1987, S. 7) einmal umschrieben hat. Letztlich gibt es aber keinen Idealtypus der ethnographischen Repräsentation. Feldnahe Methoden sind weder per se ein Garant für eine vorurteilsfreie Wirklichkeiterschließung, noch sind sie für Artefakte anfälliger als andere Forschungsmethoden. Jedoch sind sie in einer Gesellschaft, die in eine immer größere Zahl von Milieus und Spezialkulturen zerfällt, vielfach unentbehrlich, um die Lebenswirklichkeit der betreffenden Personen und Formationen zu erhellen und zu entschlüsseln. Hier kommt dem ethnographisch Forschenden mehr und mehr die Rolle eines Dolmetschers zu, der für die Allgemeinheit übersetzen muss, was die anderen tun und denken. Dass dabei eine gewisse Skepsis und Vorsicht gegenüber der Qualität der eigenen Erkundungen und Analysen angezeigt ist, zeichnet den erfahrenen sozialwissenschaftlichen Feldforscher aus. Seine Feldannäherung und Dateninterpretation weist damit, so ein Vergleich von Roland Girtler (1984), Parallelen zu den Navigationskünsten jenes antiken Steuerermanns auf, den wir aus der griechischen Mythologie kennen, der seinen Weg zu neuen (kulturellen) Ufern zwischen Scylla und Charybdis finden musste.

2.5 Fallkontrastive und diskursive Auswertungsstrategien

Die Grundintention der Ethnographie besteht, zusammenfassend formuliert, in der rekonstruktiven Erfassung der in Sinnbezügen konstituierten sozialen Wirklichkeit. Für die Datengewinnung bedeutet dies, Strategien und Methoden zu finden, die geeignet sind, soziale Lebenswelten gleichsam von innen aufzuhehlen. Dabei lassen sich grundsätzlich zwei Datentypen unterscheiden: Einige Daten produziert das sozio-kulturelle Feld (hier: die untersuchten Jugendszenen und -gruppen) selbst, andere werden durch den Einsatz explorativer Methoden erzeugt. Zu den Informationsquellen, die bereits vorhanden waren, zählten bei unseren Brauchrecherchen in erster Linie volkskulturelle Materialien und Dokumentationen, die vom heimatkundlichen Eifel-Jahrbuch bis zur Sammlung von Spottgedichten in Junggesellenvereinen reichten. In der Gruftie-Szene waren es mehrere Fanzines³ und eine Fülle von Songtexten und Plattencover sowie die unterschiedlichsten Symbole und Artefakte, die Eingang in unser ‚schwarzes Archiv‘ fanden. Teilnehmende Beobachtungen und leitfadenorientierte Interviews hingegen dienten der Generierung von neuen Daten und Perspektiven. Durch eine komplementäre und kompositorische Verwendung der auf diese Weise verfügbar gemachten empirischen Dokumente erhofften wir uns eine maximale Veranschaulichung der relevanten jugendkulturellen Sinn- und Handlungsmuster sowie der Gesellungsformen – und zwar ganz im Sinne der Leitmaxime ethnographisch operierender Sozialforschung: „Die ... Aufgabe besteht darin, die er-

forschte soziale Welt so lebensnah zu beschreiben, daß der Leser ihre Bewohner buchstäblich sehen und hören kann“ (Glaser/Strauss 1979, S. 103).

Als besonders fruchtbar erwiesen sich in diesem Zusammenhang die offenen und narrativ ausgerichteten Interviews, in denen die Jugendlichen sich in ausführlicher Form zu ihrer Szenenmitgliedschaft und -erfahrung äußern konnten und dies auch mit großer Bereitwilligkeit und Detailfreudigkeit taten. Alle Gespräche wurden – mit ihrem Einverständnis – mit Tonband aufgezeichnet. Diese Registrierungsform besitzt zunächst einmal den Vorteil, sich voll auf die Gesprächssituation und den Gesprächsablauf konzentrieren zu können. Viele Jugendliche bestätigten uns am Ende des Interviews, dass sie das Tonband nicht gestört habe. Auch die Interviewer waren einhellig der Meinung, dass durch diese Aufzeichnungsform ihre volle Flexibilität erhalten blieb, ja sich dadurch erst ein dialogischer Prozess entwickeln konnte. Die Gesprächsprotokollierung mit Hilfe eines Tonbandgeräts hat aber nicht nur eine emphatische und kommunikative Funktion, sondern sie ist auch eine wertvolle Ressource für die Interpretationsarbeit. Denn kombiniert mit visuellen Aufzeichnungen in Form von Videodokumentationen ist damit, um eine Unterscheidung von Jörg Bergmann (1985) aufzugreifen, neben einer rekonstruierenden auch eine registrierende Datenkonservierung gegeben, wodurch es möglich wird, Deutungsprozesse in der direkten Interaktion – und zwar gleichermaßen zwischen den Jugendlichen wie zwischen Jugendlichen und Forschern – aufdecken zu können. Obwohl hier nicht weiter ausgeführt, impliziert die Verwendung von audiovisuellen Aufzeichnungstechniken des Weiteren unter einem stärker kommunikations- und identitätstheoretischen Blickwinkel, dass sich das narrative Interview gleichermaßen auch als Medium der Feld- und Selbstbeschreibung interpretieren lässt (vgl. Hahn 1987).

Nach Abschluss der qualitativen Befragung erfolgte eine vollständige Transkription der einzelnen Interviews. Dabei wurden sie aus Gründen der besseren Les- und Zitierbarkeit ins Hochdeutsche übertragen und den Regeln der Schriftsprache angepasst. Um die durch dieses Verfahren nicht auszuschließenden Sinnverzerrungen zu verringern, wurden diese Schritte immer wieder in der Forschungsgruppe überprüft und anhand der Tonbandprotokolle kontrolliert. Im Anschluss daran begann die eigentliche Auswertungsarbeit. Dazu wurde eine in der hermeneutischen Tradition stehende Analyse und Deutung vorgenommen, die sowohl der originären Sichtweise der einzelnen jugendlichen Akteure als auch einer vergleichenden Systematisierung ihrer kulturellen Praxisformen Rechnung trug. Analytisch und auswertungstechnisch sind in diesem Zusammenhang zwei Interpretationsschritte zu unterscheiden. Im ersten Schritt zielte die Rekonstruktion auf individuelle Handlungs- und Sinnprofile. Sie kann als Einzelfallanalyse bezeichnet werden. Bei der anderen Auswertungsform wurde eine typologisierende Interpretation angestrebt. Aus den Einzeläußerungen wurden dabei fallübergreifend Strukturen und Zusammenhänge szenenrelevanter Ereignisse und Institutionen herausgearbeitet. Wir fragten hier in erster Linie nach bestimmten vorherrschenden Mustern, die dann in Form eines Textextraktes oder einer themenbezogenen Synopse, welche die Einheit der Transkripte auflöste, in die Auswertung miteinbezogen wurden. Diese Vorgehensweise erlaubt, die hinter singulären Aussagen sichtbar werdenden Strukturen und Tiefendimensionen offenzulegen. Die endgültige Interpretation beruht damit – ne-

ben der Verwendung von Sekundärdaten – auf einer zweifachen, intensiven Auseinandersetzung mit dem Transkript, wobei durch Rückgriff auf konversationsanalytische Verfahren auch Sinnsetzungen durch die spezifische Kommunikationspraxis von Forschungsgruppen aufgedeckt werden sollten. Denn Überinterpretationen und Verabsolutierungstendenzen sind im qualitativ ausgerichteten Forschungsprozess leicht möglich, wenn die Filterfunktion des Forschers bei der Datenanalyse nicht hinreichend mitreflektiert wird. Mit Nachdruck ist deshalb nochmals daran zu erinnern, dass „der ethnographische Text weder identischer Abdruck der Forschung noch der Deutungspraxis ist, sondern gleichermaßen eine Deutung der zurückliegenden Forschungs- und Deutungspraxis“ (Reichert 1992, S. 342).

Zur Aufdeckung entsprechender Sinnkonstitutionsprozesse haben sich in unseren ethnographischen Studien zwei Diskursformen bewährt. Zum einen verstehen wir unsere Forschungsgruppe als Interpretationsgemeinschaft (vgl. Hepp/Vogelgesang 1999b). In Anlehnung an kultur- und rezeptionstheoretische Überlegungen der Cultural Studies ist es unser Ziel, im gemeinsamen Diskurs die Interpretationen der einzelnen ProjektteilnehmerInnen zu intersubjektivieren. Die basale kommunikative Strategie ist dabei eine themenbezogene Konversations-Interaktion mit den beiden Teilmustern der Darstellung von Sachverhalten und des Aushandlungsprozesses. Den Einstieg in die Interpretationsarbeit bildet die rekonstruierende Darstellung von Sachverhalten durch ein Mitglied der Projektgruppe. Dies können berichtende Sachverhaltsdarstellungen sein, die bspw. durch teilnehmende Beobachtung erhoben wurden, aber auch einordnende Sachverhaltsdarstellungen wie etwa die Schilderung theoretischer Bezüge. Im folgenden Interaktionsschritt des Aushandelns wird über den so dargestellten Sachverhalt mit dem Ziel einer Einigung diskutiert, wobei es uns aber nicht zwangsläufig um die Etablierung und Durchsetzung einer Gruppenlesart geht, was möglicherweise zu einer Diktatur des kleinsten gemeinsamen Nenners führen könnte. Vielmehr sollen verschiedene – auch oppositionelle – Deutungen ins Forschungsergebnis einfließen, denn mitunter verweisen solche Differenzen auf unterschiedliche Bedeutungsaspekte ein und desselben Materials, die allenfalls als Paradoxien fassbar sind. Diese Vorgehensweise ermöglicht, das zeigt unsere Erfahrung gerade im Hinblick auf die Rekonstruktion und das Verständnis jugendkultureller Praxisformen immer wieder, eine umfassendere Sicht auf deren Bedeutungsvielfalt und beugt einer vorschnellen Monopolisierung einzelner Deutungsaspekte oder übereilten Konsensbildungen vor.

Auch wenn sich das Konzept und die Praxis der diskutierenden Interpretationsgemeinschaft für unsere Auswertungsarbeit als sehr fruchtbar erwiesen hat, greifen wir vielfach noch auf eine zusätzliche Deutungshilfe zurück: die Feldsubjekte selbst. In Anlehnung an das aus der Handlungsforschung stammende Verfahren der kommunikativen Validierung (vgl. Lechler 1982) suchen wir mit ihnen – und dies nicht nur bei konfligierenden Erklärungsmustern innerhalb der Forschungsgruppe – den kommunikativen Austausch über unsere Interpretationen der vorliegenden Datenmaterialien. Die Logik der teilnehmenden Beobachtung kehrt sich dabei in gewisser Weise um: Nicht wir beobachten die Untersuchungspersonen, sondern sie beobachten uns. Diese Form des Zweit-Dialogs hat sich als wichtige Kontrollinstanz der Validierung – und des öfteren auch der

Korrektur – unserer eigenen Deutungen erwiesen. Auch wenn durch den hohen Grad an diskursiver Selbstreflexivität der Forschungsprozess bisweilen erheblich verlängert wird, die wirklichkeitsnahe Rekonstruktion (jugend-)kultureller Praktiken und Sinnstrukturen ist eine lohnende Entschädigung hierfür. Und manchmal eröffnen solche kommunikativen Rückkoppelungen auch ganz andere Fragestellungen. Denn es waren nicht zuletzt Hinweise von Jugendlichen während der gemeinsamen Interpretationsarbeit, die uns anzeigten, dass wir in unserer Forschungsgruppe des öfteren bestimmte Metaphern verwendeten, um komplexe Sachverhalte kommunikativ zu fassen. Was wir seit den Studien von Lakoff und Johnson (1980) über alltägliche Kognitionen und Repräsentationen wissen, scheint auch für Forschungsgruppen zu gelten: Wir reden (und denken) in Bildern.

Welche Metaphern – wir sprechen von Bildfeldern – in der Gruppendiskussion als Interpretationshilfen produktiv sind, variiert sicherlich von Arbeitsgruppe zu Arbeitsgruppe. Zentral ist aber, jedenfalls ist dies unsere Selbstbeobachtung, dass sie es sind. Was sich hier nochmals in aller Deutlichkeit zeigt, ist der interpretative Charakter ethnographischer Forschung – auch oder gerade in der Auswertungs- und Schreibphase. Um zu verhindern, dass der Ethnograph bei seinen Analysen und Deutungen vorschnell Objektivierungen Raum gibt oder sich von den verwendeten Sprachbildern gefangen nehmen lässt, sollte seine Autorität immer wieder produktiv – sprich: kommunikativ – verunsichert werden. Dies impliziert, so auch Rainer Winter (2001, S. 56) aus der Perspektive der neueren Cultural Studies-Forschung, der wir auch für unsere eigenen Studien wertvolle Anregungen verdanken, „den Dialog sowohl in der Forschungspraxis als auch im Schreibprozess, in den die Untersuchten einbezogen werden sollten, zu einem konstitutiven Prinzip zu machen.“ Und er ergänzt: „Dies bedeutet nicht nur eine kommunikative Validierung der Forschungsergebnisse, sondern ein Einbringen der ‚Stimmen‘ der Beobachteten in die Texte der Ethnographen. Dies ist z.B. über autobiographische Texte, über Dialoge, aber auch über literarische Texte und verschiedene Formen von Performance möglich. Diese Ergänzungen erlauben es, Erfahrungen, Emotionen und im Alltag gelebte ethische Prinzipien einzubringen, die in auf Kohärenz angelegten realistischen Texten leicht verloren gehen. Die Steigerung der dialogischen Sensibilität geht einher mit einer Dekonstruktion der institutionellen, paradigmatischen, kulturellen und persönlichen Rahmen, die die jeweilige Untersuchung bestimmen. Dieser Prozess bedeutet keine Außerkraftsetzung, sondern ein Bewußtmachen der oft impliziten Rahmenvorstellungen des Forschungsprozesses“ (ebd.).

Im Folgenden soll an zwei Fallbeispielen aus dem Jugendbereich dargestellt werden, wie unsere ethnographische Forschung in praxi aussieht und zu welchen Ergebnissen und Erkenntnissen sie führt. Die Beispiele sind dabei bewusst so gewählt, dass sie gleichermaßen die Bandbreite und das Spannungsverhältnis jugendkultureller Praxisfelder sichtbar werden lassen. Ihre ethnographische Beschreibung und kulturalistische Interpretation orientiert sich dabei an folgenden Merkmalskategorien, die ganz generell den Untersuchungsrahmen kultureller Praxisformen Jugendlicher abstecken: 1.) das expressive Verhalten (z.B. Habitus, Outfit und Symbole), 2.) das interaktive Verhalten (z.B. Geselligkeitsformen und Sprachstile), 3.) das evaluative Verhalten (z.B. Wertorientierungen und Deutungsmuster) und 4.) das kognitive Verhalten (z.B. Ich- und Gruppen-Identität).

3. Kulturelle Praxisformen Jugendlicher – zwei Beispiele

3.1 Grufties: mediengrundierte Melancholie und Todesfaszination

Es gibt wohl kaum eine andere Jugendszene, mit der so unterschiedliche – und gegensätzliche – Vorstellungen assoziiert werden, wie diejenige der Grufties.⁴ Für die einen sind die Grufties moderne Satansjünger, die mit Teufelsanbetungen, schwarzen Messen und rituellen Tieropfern eine satanische Subkultur bilden, die sich durch ihre gefährlichen und teilweise kriminellen Praktiken außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung stellen. Für die anderen repräsentiert der Gruftie-Habitus lediglich eine Art teuflischer Mummenschanz, dessen Maskerade nichts weiter als ein nekrophil eingefärbtes Spiel mit Tabugrenzen darstellt. Durch ausführliche Gespräche mit Grufties und zahlreichen Beobachtungen haben wir versucht, jenseits von pauschalisierenden Etikettierungen einen realitätsnahen Einblick in den Szenenalltag zu erhalten, sozusagen vor Ort in Erfahrung zu bringen, was die prägenden Kennzeichen dieser ‚kleinen schwarzen Lebenswelt‘ und ihrer ‚gruftigen Bewohner‘ sind.

Die Jugendlichen, die wir zu ihrem ‚schwarzen Alltag‘ befragt haben, gehören einer Gruppe an, die sich 1985 gebildet hat und deren Mitglieder sich als *Waver* bezeichnen, wobei die Namensgebung in Anlehnung an die bevorzugte Musikrichtung des *Dark Wave*, einer Variante des *New Wave*, erfolgte. Ihr Treffpunkt ist eine Diskothek, von wo aus die Gruppenmitglieder meist auch ihre nächtlichen Streifzüge und Gruselhappenings starten. Hier stimmt man sich ein, bevor es *auf die schwarze Tour geht* (Lars). Dass dabei Friedhöfe und abgelegene Kapellen zu den attraktivsten Zielen gehören, hängt in erster Linie mit einer bestimmten Stimmungsqualität zusammen, die die jugendlichen Grufties hier suchen, denn nur *auf dem Gottesacker kann man den wohligen Schauer voll auskosten* (Kai). Untermalt von düsteren und mystischen Klängen ihrer Lieblingsgruppen, wird hier getanzt und gefeiert, werden sakrale Orte für kurze Zeit profanisiert und erlebnisbezogen umgestaltet. Dieser Tabubruch scheint den Angstkitzel zu potenzieren: *Unsere Friedhofstreffen, sagt Claude, sind deshalb so gruftig, weil der Ort hier so bedrückend ist, und wir dann da mitten drin die Gaudi machen*. Das schwarze Ambiente dieser Enklaven konstituiert ganz offensichtlich, vor allem wenn man es mit Alltagsgegebenheiten vergleicht, eine Sondersituation, die im Sinne Goffmans (1977) einen eigenen Rahmen für Spannung, Action und Expressivität darstellt. In diesen bewusst entsakralisierten Raumzonen wird der Alltag aufgebrochen, agieren die Jugendlichen als Architekten ihrer eigenen Subwelt. Hier finden sie Gleichgesinnte auf der Suche nach dem gemeinsamen Grusel-Kick oder wie Lars es ausdrückt: *Friedhofsfeten sind Gruseltrips*. Etwas pointiert könnte man die jugendlichen Grufties aufgrund ihrer alltags-transzendierenden, nekrophilen Eskapaden auch als Repräsentanten einer subkulturellen Variante des Schulzeschen (1992, S. 153f.) Spannungsschemas klassifizieren: *sensation seeker* in schwarzem Gewand.

Die Gruselenklaven und ihr dunkles Ambiente sind zwar Eigenkreationen der Grufties, aber Räume und Habitus werden gleichsam von Medien gerahmt. Vor allem bestimmte Musik- und Filmgenres übernehmen dabei die Funktion von Emotionsgeneratoren, ja mehr noch, sie liefern oft auch das Skript für die Inszenierung von stimmungsvollen Grusel-Sessions. Zwar finden sich, wie neuere Forschungen zeigen, auch bei Erwachsenen (vgl. Eckert et al. 1990) und in bestimmten Jugendgruppen (vgl. Vogelgesang 1991) Rezipienten von Horrorfilmen, aber anders als die meisten Filmfans wird für die Grufties das Horrorggenre zur Symbolressource und zum Erlebnismittelpunkt. Für sie haben die Klassiker dieses Genres vielfach den Charakter von Kultfilmen, wobei das Interesse an den gothischen Gruselstoffen bisweilen weit über den filmischen Kontext hinausreicht. So finden sich in den Interviews etwa Hinweise auf die gothic novels, also jener literarischen Gattung, in der sich das Geheimnisvolle, Bedrohliche, Dämonische, Abgründige zu einer „Poetik des Horrors“ (vgl. Baumann 1989) verdichtet, die beim Leser ein angenehmes Grauen hervorrufen soll. Vor allem im 19. Jahrhundert entstanden viele Erzählungen, in denen Gespenster und Vampire eine zentrale Rolle spielen und die bis in die Gegenwart, wie die Grufties zeigen, nichts von ihrer Schauerromantik verloren haben. Ob es sich dabei um die *Frankenstein*-Erzählung von Mary Shelley (1818), den *Dracula*-Roman von Bram Stoker (1897) oder die zahlreichen Detektivgeschichten von Edgar Allen Poe handelt, sie finden in der schwarzen Szene ebenso nachhaltiger Beifall wie die neueren Horror-Stories von Blackwood, Lovecraft und King.

Vermag der literarische Kunsthorrort die Phantasie der Grufties schon zu beflügeln, so ist es vor allem seine filmische Umsetzung, die bei ihnen eine tiefe emotionale Ergriffenheit auszulösen vermag. Erst im Film entfaltet der Horrormythos, wie es scheint, seine volle Suggestivkraft. Dabei sind es insbesondere die klassischen Angstobjekte, wie das Böse und das Fremde, die Dunkelheit und die Leere, sozusagen die Archetypen des Horrors, die auch bei den Grufties ihre Wirkung nicht verfehlen und als furchtauslösend erlebt werden. Vor allem Nacht-Inszenierungen aktivieren durch ihre Unbestimmtheit und Konturlosigkeit Angstgefühle, weil hier das Unvorstellbare und Entsetzliche überall lauern könnte. Für die Grufties wird die Schwärze der Nacht gleichsam zum Emblem und Basissetting, wo sie ihre *dunklen Gefühle* (Kai) ausleben können. Sie kommen aufgrund dieser Mentalität Fromms (1977, S. 38) Konstruktion des nekrophilen Charakters sehr nahe: „Der nekrophile Mensch fühlt sich von Nacht und Finsternis angezogen.“ Auch die selbstgewählten Namen der Gruftie-Gruppen, wie etwa *Gothic* oder *Schwarze*, unterstreichen den Hang zum Nekrophilen.

Passend zur Nacht- und Gruselmusik der klassischen Horrorfilme ist auch die musikalische Präferenz der Grufties für düster-melancholische Rockklänge, mit denen sie ihre Treffen und Happenings untermalen. Der erste Kontakt mit dieser Musikrichtung erfolgt meist in Szene-Discos. So berichten die von uns Befragten etwa von einer *Stammdisco, wo jeden Donnerstag Gruftie-Tag ist* (Claude). Gespielt wird *alles, was düster und heavy ist* (Jens), vor allem Stücke von Gruppen wie *Sisters of Mercy*, *Cure*, *Bauhaus*, *Christian Death*, *Foetus*, *S.B.K.*, *Alien Sex Friend*, *Sex Pistols* oder *Cult*. Auch die Begeisterung der Grufties für Konzerte und Festivals der Dark Wave-Gruppen sind Gipfelereignisse besonderer Art, da es die Gruppen meisterhaft verstehen, mit ihren Shows

den Stimmungsnerv ihrer Fans zu treffen. Die Bedeutung der Musik für die Grufties zeigt sich aber nicht nur in einem stimmungsvollen Hörerlebnis, sondern auch in einem ausgeprägten, szenetypischen Musikwissen. So werden die einzelnen Gruppen und ihre spezifische Ausrichtung sowohl zum individuellen als auch zum kollektiven Unterscheidungsmerkmal. Denn es gibt innerhalb des Dark Wave eine Fülle von Derivaten, die für Szene-Insider Identitätszeichen markieren, von Außenstehenden aber nicht erkannt werden resp. für diese keine Relevanz besitzen. Die Gruftie-Szene fungiert somit auch als ein musikalischer Marktplatz, auf dem genretypisches Wissen erworben und erweitert, aber auch selektiert und kanonisiert wird. Dies bedeutet, dass durch die Spezialisierung in den (und durch die) unterschiedlichen Gruftie-Gruppen die Musik zu einem Ausdrucksmittel wird, das sowohl die individuelle Kompetenz als auch die Gruppenzugehörigkeit symbolisiert. Dass dabei im Sinne einer Musik-Bricolage auch Anleihen bei andern Musikrichtungen gemacht werden, verletzt den Exklusivitätsanspruch und die Differenzerfahrung nicht. Denn worauf es letztlich ankommt, ist das Lebensgefühl und die Stimmung, die in und mit der Musik zum Ausdruck gebracht werden sollen. So ist es in der von uns untersuchten Waver-Szene durchaus üblich, auch auf sakrale Musik zurückzugreifen, sofern sich damit die gewünschte Gefühlslage herstellen lässt.

Wie bisher deutlich wurde, sind die Aktivitäts- und Expressivitätsmuster der Gruftie-Szene stark beeinflusst von Elementen des klassischen Grusel- und Horrorfilms sowie der Musik des Dark Wave bzw. Gothic Rock. Ihnen kommt dabei regelrecht die Funktion von Drehbüchern und Regieanweisungen zu, um innere und äußere Erlebniswelten ‚gruftig‘ zu gestalten. Was hier zum Ausdruck gebracht wird, lässt sich auch als eine spezifische „semiotische Aktivität“ (Eco 1985, S. 151) oder „produktive Tätigkeit“ (de Certeau 1988, S. 86) im Mediengebrauch beschreiben. Denn die Grufties bilden im Verlauf ihrer Szenen- resp. Rezeptionskarriere eine Art Vorzugslesart für bestimmte Genres der populären Medienkultur aus. In einem kreativen Akt der bedeutungsmäßigen Schließung (zutreffender: Spezialisierung) verwenden sie deren polysem strukturierte Inhalte höchst eigensinnig, um Spaß, Wissen und Distinktionen zu demonstrieren. Aber darin erschöpft sich die mediale Prägung des Gruftie-Alltags und -Habitus nicht. Medien sind für die Grufties immer auch ikonographische Ressourcen, aus denen sie sich nach Lust und Laune für eine stilvolle Selbstinszenierung bedienen. Besonders markant zeigt sich dies in ihrem Outfit, wobei vor allem Schwarz-Weiß-Kontraste effektiv eingesetzt werden. In Anlehnung an mediale Vorbilder färbt man sich die Haare tief schwarz, rasiert sie an den Seiten kurz, während das Deckhaar lang bleibt und aufwendig hochgestellt wird. Das Gesicht schminkt man leichenblass und umrahmt die Augenlider mit einem schwarzen Kajalstift. Die Kleidung besteht aus langen, schwarzen Kutten, wozu schwarze, nach vorn spitz zulaufende Schnallenschuhe getragen werden. Dazu kommt eine Fülle von teilweise selbst hergestellten Accessoires, wie Rosenkränze mit Pentagrammen, Ohrringe mit Kreuzen, ausgefallene Ringe sowie ein bestimmter Typus von Anhängern, die Tod und Vergänglichkeit repräsentieren (etwa Knochen und Totenköpfe). Dieses äußere Erscheinungsbild der Grufties verfehlt, so Harald Wiesen-danger (1992, S. 27), seine Wirkung nicht: „Wenn diese leichenblassen, weißgeschminkten Gesichter den Rolling-Stones-Hit *Sympathy for the devil* mitgrölen,

der aus dem Rekorder neben ihnen dröhnt, dürften so manchem kirchlichen Sektenbeauftragten die Haare zu Berge stehen.“

Als interne und externe Abgrenzungsstrategie fungiert auch eine besondere Szenesprache. In Reinform und besonders konzentriert lässt sich der Gruftie-Jargon in Kontaktanzeigen studieren, wie sie etwa in der Szenezeitschrift *Zillo* regelmäßig publiziert werden. Der Annoncenteil wird hier gleichsam zu einer Art Kleinkunsthöhle, auf der kollektives Szenewissen und individuelle Stilvorlieben gleichermaßen demonstriert werden:

- „Kann sich jemand vorstellen, wie sehr mich nebelverhangene Vollmondnächte, die Geschöpfe der Nacht, die düstere Atmosphäre alter Gemäuer, die Werke von Poe und Lovecraft bei Kerzenschein anziehen (...) und tief in meiner Seele zu schwarzer Romantik verschmelzen?“
- „Erhöret uns Schwarze aus dem Raum D.! (...) Wir suchen gleichgesonnene, niveauvolle Kreaturen, zwecks besinnlicher Abendstunden bei Kerzenschein und Kaminfeuer in den altherwürdigen Mauern der Ruine in P. oder des alten Eiskellers. Gesellt euch zu uns, solange uns die Erde nicht verschlingt!“
- „Darf ich mit 24 noch Gothicfee sein, mich in schwarze Gewänder hüllen, die dunkle Seite der menschlichen Existenz erforschen, wahre Magie zelebrieren, über nächtliche Friedhöfe wandeln, zu düsteren Klängen über die Tanzfläche schweben und beim Schein schwarzer Kerzen dunkle Träume träumen?“

Auch an den Kontaktanzeigen wird deutlich: Die schwarze Subkultur annonciert sich über eine eigene Symbolwelt. Musik, Filme, Outfit und Sprache übernehmen dabei sowohl die Funktion von Erkennungs- als auch von Unterscheidungsmerkmalen, signalisieren Abgrenzung nach außen und Zugehörigkeit nach innen. Die allgemeine Faszination für mystische Schauererlebnisse erlangt auf diese Weise eine Doppelbedeutung: Sie wird gleichermaßen zum Szenen- und zum Personensignum. Nur auf den ersten Blick ist die äußere Erscheinung der Grufties normiert, erscheint ihr Habitus als Ausdruck einer standardisierten Szenemode. Eine genauere Beobachtung zeigt, wie unterschiedlich sich die Einzelnen stilisieren, wie sehr Kleidung, Schmuck und Sprache die eigene schwarze Note betonen und als ästhetische Exklusivitätszeichen eingesetzt werden. Was Alois Hahn (1993, S. 210) für die Tätowierung gesagt hat, gilt in gleicher Weise für das Gruftie-Outfit: „Man soll sehen, daß man sich umgestaltet hat.“ Dass dabei bisweilen die Grenzen zwischen spielerischer Selbst-Inszenierung und symbolisch in Szene gesetzter Gruppen-Mentalität fließend werden, zeigt folgende Äußerung: *Es ist ein Spiel mit ernstem background* (Kai). Für die Grufties ist die Zitation okkultur Symbolik und ihre subversive Verwendung fraglos ein starkes und entschiedenes Mittel, durch das Grenzen sichtbar gezogen werden. Inwieweit diese Grenzziehung aber nur Inszenierung ist, nur emblematisches Spiel und ironische Maskerade oder doch auf tiefer liegende Sinndimensionen verweist, ist schwer entscheidbar. Vielleicht ist es gerade diese Ambivalenz, die gleichermaßen das Faszinosum und Tremendum der Gruftie-Szene ausmachen.

3.2 Lehenaufrufen: ein Jugendbrauch immer aufs Neue zeitgemäß

Während sich die sozialwissenschaftliche Betrachtung von jugendlichen Lebenswelten darin überschlägt, immer neue jugendkulturelle Stile und Praxisformen zu entdecken und diese in immer schnelleren Rhythmen als populäre, urban-globale ‚In-Kulturen‘ zu deuten, stellen Formen und Felder jugendlicher Brauchinszenierung mit historischen Wurzeln oder alten Traditionen als Ressource und Aktionsfeld jugendkultureller Praxis eine oft übersehene, bisweilen ignorierte Facette des Jugendlebens und der Jugendszenen dar (vgl. Schulze-Krüdener/Vogelgesang 2001). Dass Brauchformen aber zum Jugendalltag gehören und ein relevanter Teil im Ensemble jugendeigener Kommunikations-, Gruppen- und Erlebnismuster sind, hat eine Untersuchung zur Lebenswelt von Jugendlichen in städtischer und ländlicher Umgebung deutlich gemacht (vgl. Vogelgesang 2001, S. 87ff.): Zwei Drittel aller Befragten im Alter von 14 bis 25 Jahren geben an, aktiv an Jugendbräuchen teilgenommen zu haben.

Insbesondere in ländlichen Räumen gibt es eine Vielzahl tradierter Brauchumsformen, deren seit alters her überlieferte Traditionen weit in die Vergangenheit hinein reichen, häufig aber im Laufe der Jahre ihren Stellenwert verloren und teilweise nachhaltige Veränderungen hinsichtlich ihrer Ursprungsbedeutung erfahren haben. Einer der markantesten traditionsgeladenen Jugendbräuche, auf den wir bei unserer lebensweltlich-ethnographischen Forschung gestoßen sind, ist das Lehenaufrufen als eine Form des traditionellen Werbebrauchtums. Auch wenn die Frage nach dem Ursprung des mancherorts noch oder wieder praktizierten bzw. wiederbelebten Lehenaufrufens, der Ausrufung und/oder Versteigerung der unverheirateten Mädchen eines Dorfes durch die Dorfjugend auf bestimmte Zeit und mit bestimmten Rechten im Dunkel liegt, ist sowohl durch eine Reihe instruktiver Studien aus der historischen Volkskunde (z.B. Korff 1984, Dülmen 1992, S. 135ff.) als auch durch die historische Rekonstruktion der jugendlichen Lebensformen gesichert, dass das Lehenaufrufen (Mädchenversteigerung, Mailehen) auf alter Tradition basiert und sich vielerorts vor allem in westlichen Gebieten Deutschlands findet (vgl. Mitterauer 1986).

Lässt sich die Herkunft des Lehenaufrufes – etwa gedeutet als ein alter irischer Brauch zu Ehren des keltischen Sonnengottes Belenus – nicht mehr eindeutig erschließen, ist seine ursprüngliche Bedeutung geläufig: Durch das Ausrufen einer Lehenpartnerschaft – der Termin des Ruftages fällt vielerorts in die Wochen vor dem ersten Fastensonntag (*Lehnsonntag*) oder auf den Abend des 30. April bzw. den Morgen des 1. Mai – sollte das Heiratsverhalten gefördert werden, wobei es die Dorfjugend selbst ist, die aktiv Einfluss auf den lokalen Heiratsmarkt nimmt. In der Vergangenheit zählte diese dörfliche Kontaktinstitution zu den sozial gebilligten Formen des Kennenlernens und der öffentlichen Eheanbahnung, wobei alles recht sittsam abzulaufen hatte und intime Beziehungen ausgeschlossen waren. Wurde der Regel der Binnenheirat zuwider gehandelt, gab es brauchmäßige Sanktionen der Dorfjugend in strenger Form gegen ortsfremde Ehepartner: Rituale sind zum Beispiel die *Katzenmusik* oder die *Eselshochzeit* (vgl. Korff 1984, S. 258). In einer aus den zwanziger Jahren des

letzten Jahrhunderts stammenden Beschreibung des Lehnausrufens im saarländischen Mettlach und Keuchingen werden Zwecksetzung, Brauchablauf und verschiedene Brauchelemente sichtbar:

„Die Musikanten führten die Mettlacher und Keuchinger am zweiten Sonntag vor Fastnacht hinaus auf die Anhöhen. Die Keuchinger standen auf der linken, die Mettlacher auf dem rechten Saarufer. Teertonnen werden angezündet, daß die dunkle Februarnacht von lodernnden Flammen erleuchtet wird. ... Die Ufer waren umsäumt von Gemeindegensossen, Väter und Mütter harreten der Ausrufe, die vielleicht bestimmend wurden für die Zukunft der Töchter. Plötzlich erhob sich eine kräftige Stimme im Mettlacher Urdeutsch, welche rief: ‚Ich geb‘, ich geb‘!‘ Von der gegenüberliegenden Saarseite tönte es dann: ‚Gib, wem du willst!‘ Auf der rechten Seite: ‚Ich geb‘ die XX. dem NN. dieses Jahr zum Lehen, das Jahr zur hl. Ehen!‘ – Hundertstimmig jenseits: ‚Das war recht!‘ Wenn alle Paare unter dem Spiel der Musikanten und dem Knattern der Gewehre ausgerufen waren, wurden zum Schluß die brennenden Teertonnen den Berg hinuntergerollt, welche dann zischend in der Saar erloschen. Die Mädchen hatten nun nichts Eiligeres zu tun, als wetteifernd untereinander große Brezel ihren Burschen zur Fastnacht zu überbringen. Darauf führte derselbe sein Mädchen, begleitet von den Eltern, zum Tanze. ... Da bei diesem Verkehr sich häufiger Gelegenheit bot, gegenseitig sich in allen Beziehungen kennen zu lernen, kamen aus den zeitweiligen Lehen viele Paare dauernd fürs Leben zusammen“ (Nießen zit. n. Fox 1927, S. 342f.).

Soweit diese ältere Brauchbeschreibung des Lehenausrufens. Im Gegensatz zu der in neueren Brauch-Lexika vertretenen Einschätzung, dass dieser traditionelle Werbebrauch als ein beliebtes Gesellschaftsspiel auf dem Dorf in Deutschland heute nicht mehr gepflegt wird (Rias-Bucher 1999, S. 124), macht unsere ethnographische Feldforschung zum Jugendbrauchtum deutlich, dass das Lehen-ausrufen nach wie vor existiert. Mehr noch, das Lehen-ausrufen stellt eine Brauchform dar, die über viele Generationen hinweg mit einem strikten zeitlichen, räumlichen und thematischen Handlungsrahmen und Regelwerk ausgestattet ist, wenngleich Veränderungen in Form und Bedeutung erkennbar sind: Die Ursprungsbedeutung ist gegenüber dem zeremoniellen Rahmen in den Hintergrund getreten und der spielerisch-theatrale Aspekt steht im Mittelpunkt.

Unsere ethnographischen Szenerecherchen in brauchvermittelten Jugendgruppierungen zeigen, dass das öffentliche Ausrufen von Lehenpaaren den typischen Charakter eines lokalen Verkuppelungs- und Heiratsmarktes weitestgehend verloren hat. Auch wenn die Eheanbahnung nicht mehr im Vordergrund steht, wird in einigen Interviews darauf verwiesen, dass *Wert auf die Fortführung der Tradition* (Rainer) gelegt wird. Deutlich wird aber auch, dass die ursprüngliche Bedeutung des Lehenausrufens vielfach humoristisch kommentiert wird: *Manchmal helfen wir dem Glück etwas nach, aber meistens ist das Ganze nur eine riesen Gaudi* (Klaus). Eine wichtige Rolle spielt hierbei die ‚Bestechlichkeit‘ des Lehenkomitees, das sich aus ortsansässigen, ledigen und (in der Regel) männlichen Jugendlichen zusammensetzt. Gibt es nach dem öffentlichen Ausrufen der Lehenspartnerschaft keinerlei Einspruchsmöglichkeit, kann im Vorfeld die im Ermessen des Komitees liegende Paarbildung durch das Entrichten eines akzeptablen Obolus ‚selektierend‘ beeinflusst werden: *Wir machen sonntags Lehenkomiteesitzung und da kann jeder, der will, hinkommen und entweder einen Lehenwunsch äußern, welches Mädchen er haben will. Oder er*

kann sich freikaufen, aber das kostet 20 Mark (Frank). Oftmals werden von den Dorfjugendlichen auch sogenannte Spottlehen ausgerufen: *Wenn man jetzt irgend jemand reinlegen möchte, den man nicht leiden kann, dann gibt man dem Typ so eine Schnulze aus dem Dorf oder so eine Dorfmatratze* (Nicki).

Die Jugendlichen sehen sich als Ausrichter und Bewahrer einer überlieferten, aber immer wieder neu inszenierten, gemeinschaftlichen Dorfkultur: *Also ich denke schon, dass der Lehenbrauch auch etwas für das ganze Dorf bringt. Es ist doch so, dass dadurch Leben ins Dorf kommt und auch der Zusammenhalt gestärkt wird* (Nicki). Dass die traditionellen Jugendbräuche stark männlich dominiert sind und überkommene Geschlechtsrollenmuster ‚pflegen‘, ist ein konstitutives Merkmal ihres Habitus. Ablesbar ist dies etwa an den Rekrutierungspraktiken für das Lehenkomitee oder an Formen der Arbeitsteilung. So äußert ein von uns befragter 20-jähriger Lehenpräsident, dass bei der Vorbereitung des Balls Jungen und Mädchen mit unterschiedlichen Aufgaben betraut werden: *Die Mädchen sind natürlich eher für die Dekoration geeignet als wir jetzt. Wir packen halt eher an und hängen die Dekoration dann auf* (Daniel).

Mit der Entwicklung der dörflichen Identität ist zugleich die Ausbildung und Stärkung der personalen Identität aufs Engste verbunden. Denn die jugendlichen Brauchakteure werden in einem sozial akzeptierten Bereich zu Trägern einer kulturellen Praxis, deren autonome Ausgestaltung sie aus der alltäglichen, nachgeordneten und abhängigen Stellung gegenüber den Erwachsenen heraushebt. Dieses Abgrenzungs- und Selbstbehauptungspotential kann aber auch eingefordert und eingesetzt werden, um sich von Brauch-Fremden zu distanzieren, oder wie es Frank ausdrückt: *Also wenn da jetzt jemand kommt, der überhaupt keinen Plan hat, was das sein soll, was wir da machen, den beziehen wir nicht mit ein.*

Dass Fragen nach den historischen Wurzeln des Brauchs und damit verbundene Rituale bei den traditionsorientierten jugendlichen Brauchanhänger eine starke Rolle spielen, bestätigt die Umschreibung des Lehensausrufens als *blind date nach Brotdorfer Art*:

„In standesgemäßem Wams, hoch zu Roß und in Begleitung seines Landsknechts, verkündet ein Herold vor dem Merziger Rathaus vom Lehensausruf in Brotdorf. Im Namen des Grafen von Kaltnackisch (=Ortsbereich von Brotdorf) werden am Abend wie jedes Jahr die unverheirateten Mädchen des Dorfes zum Lehen ausgerufen. Es handelt sich hierbei um ein altes überliefertes Brauchtum, um ledige junge Leute im wahrsten Sinne des Wortes zu verkuppeln. Das Lehenkomitee spielt Schicksal und würfelt die Paare zusammen. Natürlich kann man mit dem ein oder anderen Kasten Bier schon etwas nachhelfen. Vor einem großen Freudenfeuer eröffnen die Fanfarenbläser das Prozedere. Ein Ausrufer besteigt eine Anhöhe und ruft die Namen der ‚Traumpaare‘ umrahmt von Fürbitten und Litaneien vom Berg herab. Wer an diesem Abend ausgerufen wird, soll mit seiner ‚Lehn‘ auf den Lehenball gehen. Doch zuvor muß er mit einem Blumenstrauß bei der Mutter des Mädchens vorsprechen und mit einem Kuß um Einverständnis bitten. Die Mädchen müssen eine Brezel backen oder beim Bäcker bestellen und diese dem Jungen überreichen. Schon manches Paar hat sich im Rahmen des Lehensausrufens und des Lehenballes gefunden. Am Ende des Ausrufens ‚Ich geb, ich geb‘ – ‚Gib, wem du willst‘ wird bei einem kleinen Feuerwerk nach altem keltischen Brauch ein Feuerrad ins Tal gerollt“ (<http://www.brotdorf.de/lehnen.htm> (19. Januar 2001)).

Deutlich wird, dass der Ablauf des Lehenausrufens bis heute einem strengen Regelwerk und Ritual unterliegt, das von Generation zu Generation weitergegeben wird. Zeitlich, räumlich und thematisch genau fixiert hat es den Charakter eines kulturellen Erbes, das einem Kanon gleich alljährlich auf die gleiche Weise inszeniert wird: So wird das öffentliche Ausrufen der Lehen mit der *Lehentuu*, das erst nach der Beendigung der Abendmesse beginnen darf, im selben Wortlauf wie früher im Beisein der Dorfföfentlichkeit verkündigt und daran anschließend das Lehnrad brennend zu Tale gerollt.

Mit dem Ausrufen hat das Lehenpaar bestimmte Rechte und Pflichten mit deutlichem Symbolgehalt zu übernehmen. Der Junge muss im Vorfeld des Lehenballs bei der potentiellen Schwiegermutter das Einverständnis erbitten, die Tochter zum Ball führen zu dürfen. Dass deren Zustimmung nicht selbstverständlich ist, darauf weist Alexander hin: *Jedes Jahr rufen bestimmt etwa zehn bis fünfzehn Eltern an und beschwerten sich, wie wir ihre Tochter mit so jemanden ausrufen können. Also du musst schon aufpassen, weil manche Leute das ernster nehmen als es ist.* Stimmt die Mutter der Lehnpartnerschaft zu, nimmt das Mädchen nach Beendigung des Balls ihren Lehenpartner mit nach Hause, wo gemeinsam mit der Mutter ein von dieser zubereitetes Essen verzehrt wird. Am nächsten Tag bringt das Mädchen ihrem Lehenpartner eine mehr oder weniger große Brezel: *Die Brezel gehört zum Lehenausrufen dazu und ist ein Dankeschön an den Jungen, weil er sie ausgeführt hat. Und wenn es der richtige Junge war, gibt es natürlich eine besonders schöne und große Brezel* (Kurt). Die Überreichung dieser bis zu einem halben Meter großen Lehenbrezel ist ein Beispiel für das Festhalten an traditionellen Brauchelementen.

Ausdruck der Transformation und Modernisierung des Jugendbrauches ist der Lehenball. Hatte der Jugendbrauch als *Highlight* (Bert) im Dorfleben bis Anfang der 90er Jahre noch einen traditionellen Zuschnitt in Form eines Balles, wird er heute im Gewand einer Disco mit Tombola und Live-Karaoke inszeniert. *Früher war das eigentlich nur ein Lehenball, wo nur eben die hinkommen durften, die ausgerufen worden sind. Heute ist das Ganze eine öffentliche Veranstaltung, wo man eben Wert darauf legt, Umsatz zu machen. Heute ist das in einer großen Turnhalle, und früher war das in einem Saal* (Daniel).

Jugendliche Brauchgruppen als eine kulturelle Praxisform lassen sich insgesamt als eine Jugendszene mit einem spezifischen jugendkulturellen Rahmen in einem lokal begrenzten Raum fassen, die sich deutlich nach außen als Peer-group abgrenzt und nach innen ein ausgeprägtes Zugehörigkeitsgefühl produziert. Das Erleben von Geselligkeit, die jugendkulturellen Kommunikationsmuster und die szenetypischen Erlebnisformen sind ausschlaggebend für die erlebnisrationale Teilhabe Jugendlicher an brauchvermittelten Situationen, Ereignissen und Vergemeinschaftungen, die besondere aus dem Alltag heraustretende und diesen transzendierende Erfahrungen stiften. Die herkömmlichen Brauchelemente und Brauchstrukturen haben sich vielfach aus kommerziellen Interessen, aber auch zur Steigerung lokaler Identifizierung des ländlichen Raumes selbst modifiziert. Aber auch diese modernisierten Jugendbräuche sind Ausdruck und Symbol einer von der Erwachsenengeneration akzeptierten Dorfkultur, die den Resonanzboden für die Integration der Jugendlichen in die dörfliche Gemeinschaft bilden, kulturelle Austausch- und Vermittlungsprozesse zwischen

den Generationen eröffnen sowie weitreichende und relativ kontrollfreie jugendkulturelle Autonomiebestrebungen und das Ausleben adoleszenztypischer Bedürfnisse (wie Spaßhaben, Selbstdarstellung, Autonomie) ermöglichen. In dieser Situation ist es durchaus zu rechtfertigen, von einer Eventisierung von Brauchformen zu sprechen, die an historische Vorläufer anschließen (vgl. Krüdener/Schulze-Krüdener 2000). Diese Feststellungen schließen aber nicht aus, dass vielen Brauchformen über die zeit-, raum- und funktionsgebundene Verschiedenheit hinaus als Gemeinsames das Festhalten an überkommenen Brauchelementen anhaftet und die positiv eingebundenen, eher dorfbezogenen Jugendlichen (vgl. Herrenknecht 2000) die Brauchtumspflege als eine traditionelle Dorfpflicht betrachten.

4. Schlussbemerkung: Zur Fruchtbarkeit eines ethnographischen Zugangs in der Jugend- und Szenenforschung

Die Einblicke in ausgewählte kulturelle Praxisformen Jugendlicher basieren auf verschiedenen ethnographischen Feldforschungsprojekten. Ziehen wir ein Resümee, dann ergibt sich folgendes Bild: An zwei höchst unterschiedlichen jugendkulturellen Praxisfeldern – den Grufties und dem brauchvermittelten Lehenausruhen – zeigt sich Gemeinsames, aber auch Trennendes wird sichtbar. Beide jugendkulturellen Praxisformen bzw. jugendlichen Szenen mit ihrem spezifischen thematischen Fokus, ihren eigenen Regeln, Relevanzen und Routinen sind sowohl Instrument des Ausdrucks als auch der Distinktion von Kommunikationsbeziehungen. Sie erzeugen bei den jugendlichen Szenegängern ein spezifisches Idiom, ein Konglomerat von Signalen, die in einer Art Dialektik von Zuordnung und Abgrenzung eine relativ klare Grenzziehung nach außen sowie Zugehörigkeitsgefühle nach innen illustrieren und stimulieren. Die Zeichen der Zeit stehen auf Pluralität, Individualisierung und Selbst-Gestaltung – und beide jugendkulturelle Praxisformen potenzieren in diesem Transformationsprozess gleichermaßen individuelle wie kulturelle Muster.

Unsere Feldstudien bestätigen, dass ethnographische Forschung durch die Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen, fremden jugendkulturellen Sozial- und Sinnwelten ein, um mit Barbara Friebertshäuser (1997, S. 503) zu sprechen, „soziales Abenteuer“ darstellt, verbunden mit kontinuierlichen theoretischen, methodologischen und methodischen Reflexionen, Inspirationen und Innovationen – und bisweilen auch tiefgehenden Verunsicherungen. Sie auszuhalten und in produktive Strategien und Instrumente der Erkenntnis zu transponieren, ist Anspruch und Antrieb unseres lebensweltbezogenen Forschungshabitus. Die Grundintention jeglicher Feldforschung als einer „Form akademischer Bildungsreise“ (Zinnecker 2000, S. 381) besteht letztlich in der rekonstruktiven Erfassung der in Sinnbezügen konstituierten sozialen Wirklichkeit

aus der Perspektive der beteiligten Subjekte, wobei sich der Erkenntnisgewinn während des oft mehrjährigen Forschungsprozesses im steten Wechsel zwischen Erhebung und Interpretation des Datenmaterials vollzieht. Insofern gewinnt die Ethnographie unterschiedlicher jugendlicher Handlungsstile, Symbolwelten und Vergesellungen ihre Erkenntnisse auf der Grundlage einer Offenlegung der Erfahrungen und Deutungsmuster, die für den Lebensalltag und die Szenen der jungen Generation bezeichnend sind, wobei kommunikativen und interpretativen Rückkoppelungsschleifen zwischen den Forschern und den jugendlichen Feldsubjekten eine wichtige kontrollierende und korrigierende Funktion im Forschungs- und Erkenntnisprozess zukommt.

Im Gegensatz zur quantitativen Forschung, die Häufigkeit und Verbreitung von bereits bekannten Merkmalen und Zusammenhängen ermittelt, also eher eine Vermessung sozialer Realität vornimmt, ist für die ethnographische Feldforschung kennzeichnend, dass bisher Unbekanntes, Fremdes oder auch Übersehenes für den wissenschaftlichen Diskurs entdeckt, offengelegt und erschlossen wird. Unsere Feldforschung bei jugendlichen Medien- und Brauchkulturen ist Ausdruck und Beleg für die Fruchtbarkeit des ethnographischen Zugangs zur Analyse jugendkultureller Praxen.

Anmerkungen

- 1 Die *Forschungsgruppe Medienkultur und Lebensformen* ist ein interdisziplinäres Team, das seit Anfang der 1980er Jahre empirisch im Bereich der soziologischen Medien- und Kulturforschung arbeitet. Neben quantitativ-repräsentativen Befragungen sind in den vergangenen Jahren verstärkt auch qualitativ ausgerichtete Studien durchgeführt worden. Thematisch haben wir dabei folgende Szenen und Fanggemeinschaften von Jugendlichen näher untersucht: Im Musikbereich u.a. Gruities, Black Metal-Fans, Techno-Anhänger, HipHopper, für Film und Fernsehen die Fanggemeinschaften der ‚Lindenstraße‘, der ‚Star Trek‘-Serie und von Horrorfilmen, für Computer und Internet etwa Programmierer, Hacker, Cyberpunks und Online-Rollenspieler. 1993 wurde die Forschungsgruppe umbenannt in *Arbeitsgemeinschaft sozialwissenschaftliche Forschung und Weiterbildung e.V.* an der Universität Trier. Die wichtigsten Forschungsbefunde sind veröffentlicht in: Eckert et al. (1990, 1991, 2000), Vogelgesang (1991, 1994, 1997), Winter (1992, 1995), Winter/Eckert (1990), Wetzstein et al. (1995). Daneben werden in der neuformierten *Arbeitsgruppe Jugend- und Medienkultur* Studien zur Mediennutzung (Hepp/Vogelgesang 1999a, Höhn/Vogelgesang 1998, Vogelgesang 1999a, 1999b, 2000a, 2000b), zu populären Events (Hepp/Vogelgesang 2002), zu Stadt-Land-Unterschieden jugendlicher Lebenswelten (Vogelgesang 2001) und zusammen mit dem Trierer *Zentrum für sozialpädagogische Forschung* zu zeitgenössischen Formen des Jugendbrauchtums (Krüdener/Schulze-Krüdener 2000) durchgeführt.
- 2 Die für die beschriebenen *jugendkulturellen Praxisfelder* charakteristischen Ausdrücke, Redewendungen, Namen von Personen und Bezeichnungen für Treffpunkte und Veranstaltungen sowie die Originalzitate aus den narrativen Interviews und Gruppendiskussionen sind durch *Kursiv-Schreibweise* kenntlich gemacht.
- 3 *Fanzines* sind Szenezeitschriften, die von Fans für Fans gemacht werden. Sie werden gewöhnlich nicht kommerziell vertrieben und sind zum Selbstkostenpreis über einen Versand oder auf Fantreffen erhältlich. Sie enthalten Berichte, Kritiken oder Kommentare – und zwar je nach Szene etwa über neue und alte Musikalben, über Filme und Fernsehserien, über Stars, Regisseure, geschnittene oder indizierte Filme bzw.

- Songs. Zudem enthalten sie Beiträge über Clubtreffen, besondere Ereignisse und Events und haben Rubriken für Leserbriefe sowie für Kleinanzeigen.
- 4 Zu den wenigen Arbeiten, die sich nicht in der Manier einer wirklichkeitsfernen arm-chair-sociology in wilden Spekulationen über die Gruftie-Szene ergehen, sondern um eine wirklichkeitsnahe Binnensicht bemüht sind, zählen die Studien von Helsper (1992) und Stock/Mühlberg (1990).

Literatur

- Abu-Lughod, L.: Gegen Kultur Schreiben. In: Lenz, I./Germer, A./Hasenjürgen, B. (Hrsg.): Wechselnde Blicke. Frauenforschung in internationaler Perspektive. Opladen 1996, S. 14-46
- Amann, K./Hirschauer, S.: Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm. In: Dies. (Hrsg.): Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie. Frankfurt a.M. 1997, S. 7-52
- Baumann, H. D.: Horror: Die Lust am Grauen. Weinheim/Basel 1989
- Bergmann, J. R.: Flüchtigkeit und methodische Fixierung sozialer Wirklichkeit. In: Bonß, W./Hartmann, H. (Hrsg.): Entzauberte Wissenschaft. Göttingen 1985, S. 299-320
- Blumer, H.: Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Opladen 1981, S. 80-146
- Böhnisch, L./Rudolph, M./Funk, H./Marx, B.: Jugendliche in ländlichen Regionen. Ein ost-westdeutscher Vergleich. Schriftenreihe des Bundesministeriums für Ernährung, Landwirtschaft und Forsten. Reihe A: Angewandte Wissenschaft. Heft 463. Bonn 1997
- Brüsemeister, T.: Qualitative Sozialforschung. Ein Überblick. Wiesbaden 2000
- Certeau, M. de: Die Kunst des Handelns. Berlin 1988
- Dülmen, R. van: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Zweiter Band: Dorf und Stadt 16.-18. Jahrhundert. München 1992
- Eco, U.: Über Gott und die Welt. München 1985
- Eckert, R./Vogelgesang, W./Wetzstein, T. A./Winter, R.: Grauen und Lust – Die Inszenierung der Affekte. Eine Studie zum abweichenden Videokonsum. Pfaffenweiler 1990
- Eckert, R./Vogelgesang, W./Wetzstein, T. A./Winter, R.: Auf digitalen Pfaden. Die Kulturen von Hackern, Crackern, Programmierern und Spielern. Opladen 1991
- Eckert, R./Reis, C./Wetzstein, T. A.: „Ich will halt anders sein wie die anderen.“ Abgrenzung, Gewalt und Kreativität bei Gruppen Jugendlicher. Opladen 2000
- Friebertshäuser, B.: Feldforschung und teilnehmende Beobachtung. In: Friebertshäuser, B./Prenzel, A. (Hrsg.): Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. Weinheim/München 1997, S. 503-534
- Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität. Reinbek 1977
- Fox, N.: Saarländische Volkskunde. Bonn 1927
- Girtler, R.: Methoden der qualitativen Sozialforschung. Wien 1984
- Girtler, R.: Die 10 Gebote der Feldforschung. In: Sozialwissenschaften und Berufspraxis (1996), H. 4, S. 378-379
- Glaser, B. G./Strauss, A. L.: Die Entdeckung gegenstandbezogener Theorie. In: Hopf, C./Weingarten, E. (Hrsg.): Qualitative Sozialforschung. Stuttgart 1979, S. 91-111
- Goffman, E.: Rahmen-Analyse. Frankfurt a.M. 1977
- Hahn, A.: Identität und Selbstthematisierung. In: Hahn, A./Kapp, V. (Hrsg.): Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis. Frankfurt a.M. 1987, S. 9-24

- Hahn, A.: Handschrift und Tätowierung. In: Gumbrecht, H. U./Pfeiffer, K. L. (Hrsg.): Schrift. München 1993, S. 201-217
- Harris, M.: Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddles of Culture. New York 1974
- Helsper, W.: Okkultismus – Die neue Jugendreligion? Opladen 1992
- Hepp, A.: Cultural Studies und Medienanalyse. Opladen 1999
- Hepp, A./Vogelgesang, W.: „Ich hab’ einfach nur geheult.“ Zur emotionalen Aneignung des Medien-Events ‚Titanic‘ aus Rezipierendenperspektive. In: Sonderheft der Zeitschrift Medien Praktisch (1999a), H. 2, S. 30-40
- Hepp, A./Vogelgesang, W.: ‚Gruppendiskussion‘ als Interpretationsverfahren: Forschungsgruppen als ‚diskutierende Interpretationsgemeinschaften‘. Trier 1999b (Ms.)
- Hepp, A./Vogelgesang, W.: Populäre Events. Opladen 2002 (im Erscheinen)
- Herrenknecht, A.: Jugend im regionalen Dorf. In: Deine, U./Sturzenhecker, B. (Hrsg.): Jugendarbeit auf dem Lande. Ideen, Bausteine und Reflexionen für eine Konzeptentwicklung. Opladen 2000, S. 47-64
- Hirschauer, S.: Die Praxis der Fremdheit und die Minimierung von Anwesenheit. Eine Fahrstuhlfahrt. In: Soziale Welt (1999), H. 2, S. 221-246
- Hitzler, R.: Perspektivenwechsel. Über künstliche Dummheit, Lebensweltanalyse und Allgemeine Soziologie. In: Soziologie (1997) H. 4, S. 5-18
- Hitzler, R./Honer, A.: Hermeneutik in der deutschsprachigen Soziologie heute. In: Dies. (Hrsg.): Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung. Opladen 1997, S. 7-27
- Hitzler, R./Pfadenhauer, M.: „Let your body take control!“ Zur ethnographischen Kulturanalyse der Techno-Szene. In: Bohnsack, R./Marotzki, W. (Hrsg.): Biographieforschung und Kulturanalyse. Opladen 1998, S. 75-93
- Höhn, M./Vogelgesang, W.: Körper, Medien, Distinktion. Zum Körperkult und zur Körperkultivierung in Jugendszenen. In: Homfeldt, H. G. (Hrsg.): ‚Sozialer Brennpunkt‘ Körper. Hohengehren 1998, S. 136-154
- Homfeldt, H. G./Schulze-Krüdener, J./Honig, M.-S. (Hrsg.): Qualitativ-empirische Forschung in der Sozialen Arbeit. 2. Auflage Trier 2000
- Honer, A.: Lebensweltliche Ethnographie. Wiebaden 1993
- Kelle, U./Kluge, S.: Vom Einzelfall zum Typus. Opladen 1999
- Kohl, K.-H.: Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie. Frankfurt a.M. 1987
- Korff, G.: „Heraus zum 1. Mai“ – Maibrauch zwischen Volkskultur, bürgerlicher Folklore und Arbeiterbewegung. In: Dülmen, R. van/Schindler, N. (Hrsg.): Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert). Frankfurt a.M. 1984, S. 246-281
- Krüdener, B./Schulze-Krüdener, J.: „Der Jugendbrauch lebt noch“ – Zur Eventisierung von jugendlichen Brauchformen. In: Gebhardt, W./Hitzler, R./Pfadenhauer, M. (Hrsg.): Soziologie des Events. Opladen 2000, S. 161-182
- Lakoff, G./Johnson, M.: Metaphers we live by. Chicago 1980
- Lechler, P.: Kommunikative Validierung. In: Huber, G./Mandl, H. (Hrsg.): Verbale Daten. Weinheim/Basel 1982, S. 243-258
- Marotzki, W.: Der Aufbau einer ethnographischen Haltung – Ein notwendiger Habitus für Diplompädagogen. In: Homfeldt, H. G./Schulze-Krüdener, J./Honig, S. (Hrsg.): Qualitativ-empirische Forschung in der Sozialen Arbeit. 2. Auflage Trier 2000, S. 43-63
- Mitterauer, M.: Sozialgeschichte der Jugend. Frankfurt a.M. 1986
- Mozetic, G.: Was die Soziologie aus der ‚Writing-Culture‘-Debatte lernen kann. In: Hradil, S./Traxler, F. (Hrsg.): Grenzenlose Gesellschaft. Teil 2. Opladen 1999, S. 623-636
- Neumann-Braun, K./Deppermann, A.: Ethnographie der Kommunikationskulturen Jugendlicher. In: Zeitschrift für Soziologie (1998), H. 4, S. 239-255
- Paris, R.: Warten auf Amtsfluren. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (2001), H. 4, S. 705-733

- Reichertz, J.: Beschreiben oder Zeigen – Über das Verfassen ethnographischer Berichte. In: Soziale Welt (1992), H. 3, S. 331-350
- Rias-Bucher, B.: Feste & Bräuche. Eine Einladung zum Feiern. München 1999
- Schulze, G.: Die Erlebnisgesellschaft. Frankfurt a.M./New York 1992
- Schulze-Krüdener, J./Vogelgesang, W.: Kulturelle Praxisformen Jugendlicher. Die Eigen-gestaltung jugendlicher Lebenswelten zwischen Tradition und (Post-)Moderne – eine ethnographische Annäherung. In: Zinnecker, J./Merkens, H. (Hrsg.): Jahrbuch Ju-gendforschung 1/2001. Opladen 2001, S. 40-73
- Stock, M./Mühlberg, P.: Die Szene von Innen. Skinheads, Grufties, Heavy Metals, Punks. Berlin 1990
- Vogelgesang, W.: Jugendliche Video-Cliquen. Action- und Horrorvideos als Kristallisati-onspunkte einer neuen Fankultur. Opladen 1991
- Vogelgesang, W.: Jugend- und Medienkulturen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (1994), H. 4, S. 464-491
- Vogelgesang, W.: Jugendliches Medienhandeln: Szenen, Stile, Kompetenzen. In: Aus Poli-tik und Zeitgeschichte (1997), B 19-20, S. 13-27
- Vogelgesang, W.: Jugendkulturelle Identitätsinszenierung und Szenengenerierung im In-ternet. In: Berliner Journal für Soziologie (1999a), H. 1, S. 65-84
- Vogelgesang, W.: Adolescent Media Behavior: Scenes, Styles, Competence. In: Löhr, P./Meyer, M. (Eds.): Children, Television and the New Media. Luton 1999b, S. 315-334
- Vogelgesang, W.: Asymmetrische Wahrnehmungsstile. In: Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation (2000a), H. 2, 181-202
- Vogelgesang, W.: Jugend und/zur Politik: durch neue Medien? In: Hoffmann, H.-V. (Hrsg.): Jugend, Staat und Pflichten. Baden-Baden 2000b, S. 213-237
- Vogelgesang, W.: „Meine Zukunft bin ich!“ Alltag und Lebensplanung Jugendlicher. Frankfurt a.M./New York 2001
- Weber, M.: Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Winkelmann, J. (Hrsg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Auflage Tübingen 1988, S. 146-214 (zuerst 1904)
- Wetzstein, T.A./Dahm, H./Steinmetz, L./Lentes, A./Schampaul, S./Eckert, R.: Datenrei-sende. Die Kultur der Netze. Opladen 1995
- Wiesendanger, H.: In Teufels Küche. Jugendokkultismus: Gründe, Folgen, Hilfen. Darm-stadt 1992
- Winter, R.: Filmsoziologie. München 1992
- Winter, R.: Der produktive Zuschauer. München 1995
- Winter, R.: Andere Menschen – andere (Medien-)Welten. Die Bedeutung der Ethnogra-phy für die Medienforschung. In: Medien Praktisch (1998), H. 3, S. 14-18
- Winter, R.: Ethnographie, Interpretation und Kritik: Aspekte der Methodologie der Cul-tural Studies. In: Göttlich, U./Mikos, L./Winter, R. (Hrsg.): Die Werkzeugkiste der Cul-tural Studies. Bielefeld 2001, S. 43-62
- Winter, R./Eckert, R.: Mediengeschichte und kulturelle Differenzierung. Opladen 1990
- Zinnecker, J.: Pädagogische Ethnographie. In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft (2000), H. 3, S. 381-400

