

Von einigen Aufgaben der ethnographischen Erforschung der materiellen Kultur¹

I.

“WHAT IS NOW REQUIRED IS ABOVE ALL A STUDY OF THE MATERIAL CULTURE both on a concrete and on an abstract level and in its relation to custom and spheres of ideas” — so schrieb Sigurd Erixon in einem seiner letzten Aufsätze². Und der große Ethnograph hatte völlig recht. Das ethnographische Studium der materiellen Kultur verschiedener Völker ist wirklich eine der wichtigsten und nächsten Aufgaben unserer Wissenschaft. Und dabei ist sie eben „in ihren Beziehungen zu den Bräuchen und zu der Gedankensphäre“ zu erforschen.

Überhaupt ist das Studium verschiedener Seiten der materiellen Kultur — der Siedlung, der Behausung, der Landwirtschaftsgeräte, der Verkehrsmittel, der Tracht, der Nahrung usw. — schon lange ein Lieblingsgegenstand der Ethnographen geworden, besonders der europäischen. In den meisten Ländern Europas hat sich eine umfangreiche Literatur angesammelt mit den Beschreibungen dieser Dinge, und diese Beschreibungen sind meistens sehr präzise und mit zahlreichen Photos, Zeichnungen, Verbreitungskarten usw. versehen. Immerhin — nicht stets gelingt es den Verfassern, Ziel und Mittel richtig zu unterscheiden.

Die Ethnographie ist eine Wissenschaft von den Menschen, nicht von den Sachen. Ihr Ziel ist die Erkenntnis des Menschen und der menschlichen Beziehungen, die von den materiellen und historischen Bedingungen abhängen. Die Erforschung der materiellen Sachen ist nur ein Mittel für die Erreichung dieses Ziels. Eben darum kommen die Ethnographen verschiedener Länder zu der ganz richtigen Meinung, daß die Hauptaufgabe unserer Wissenschaft nicht in der Erforschung der „Sachen“ an und für sich besteht, sondern in der Erforschung ihrer Beziehungen zum Menschen und der Beziehungen des Menschen zu ihnen.

Für den Ethnographen „existiert die Sache nicht (wenn nicht nur physisch) — schreibt ganz richtig Marcel Maget —, außerhalb ihrer Bedeutung für den Menschen“³. Mit anderen Worten kann der materielle Gegenstand den Ethnographen nur in seiner sozialen Funktion interessieren. Wenn man ein sachliches Objekt erforscht — sagt Maget —, muß man auch alle jene Personen betrachten, die „die Möglichkeit, das Recht, die Pflicht, ob ausschließlich oder nicht, haben, dieses Objekt zu produzieren, auszuteilen, zu verkaufen, zu benutzen“⁴.

Noch mehr als dies. Es ist für uns eigentlich nicht so sehr die Beziehung der Sache zum herstellenden und benutzenden Menschen am wichtigsten, sondern die durch diese Sache vermittelten Beziehungen der Menschen untereinander. Hier gibt es

1. Der Aufsatz wurde zuerst in der Zeitschrift *Sowjetskaja Ethnografija*, 1970, H. 4 (mit englischem Summary), publiziert. Weil er wesentliche Anregungen für eine Diskussion enthält, wird er hier bis auf Abschnitt II vollständig in deutscher Fassung vorgelegt. Der Abschnitt II über die Nahrung erschien im vollen Text in: *Studia ethnographica et folkloristica in honorem Bela Gunda*, red. J. Szabadfalvi, Z. Ujváry (Műveltség és hagyomány XIII/XIV), Debrecen 1971, S. 297—302, unter dem Titel „Zur Methodik der ethnographischen Erforschung der Nahrung“. Daher konnte dieser Teil hier bis auf einige Grundgedanken gekürzt werden. Den Teilnehmern an der schriftlichen Diskussion lag jedoch der vollständige Text vor.

2. S. Erixon, *European Ethnology in our Time*. In: *Ethnologia Europaea*, Vol. I, 1967, S. 10.

3. M. Maget, *Guide d'étude directe des comportements culturels*, Paris 1953, S. 15.

4. *Ibid.*, S. 16.

eine gewisse Analogie mit der ökonomischen Kategorie des Eigentums. Vom marxistischen Standpunkt aus ist das Eigentum nicht die Beziehung des Menschen zum Dinge, sondern die Beziehungen zwischen den Menschen anlässlich des gegebenen Dinges. Ebenso muß der Ethnograph seine Hauptaufgabe bei der Erforschung der materiellen Kultur betrachten: sie bildet nur einen Anlaß zur besseren und allseitigeren Erkenntnis der menschlichen Beziehungen untereinander.

In den meisten ethnographischen Arbeiten, die der materiellen Kultur eines bestimmten Volkes gewidmet sind, sieht man sehr klar die Bestrebung der Verfasser, die sozialen Aspekte des zu erforschenden Gegenstandes zu Tage zu bringen. Aber der soziale Aspekt äußert sich in zahlreichen Beziehungen und Vermittlungen. Jede davon kann ein selbständiges Problem bilden; dementsprechend kommt in einer Arbeit das eine Problem, in einer anderen ein anderes Problem in den Vordergrund.

Am häufigsten findet man in diesen Arbeiten (besonders in denen sowjetischer Ethnographen) folgende Probleme, die mit den Erscheinungen der materiellen Kultur in Verbindung stehen:

1. Die Bedingtheit der materiellen Kulturobjekte durch das Naturmilieu und die wirtschaftliche Tätigkeit der Menschen.
2. Ihre Abhängigkeit von den ethnischen Traditionen: Äußerungen der ethnischen Eigentümlichkeiten und Unterschiede in der materiellen Kultur; daher — Benutzung der materiellen Kulturobjekte als Quelle für die Erforschung der Probleme der Ethnogenese, der ethnischen Geschichte des betreffenden Volkes, der Kulturverbindungen zwischen den Völkern.
3. Eine andere Seite desselben Problems: Zugehörigkeit bestimmter materieller Kulturformen zu einem bestimmten historisch-ethnographischen Gebiet, unabhängig von der verschiedenen Herkunft der Völker — der Träger dieser Kulturformen.
4. Die morphologische Evolution der Typen und Formen der zu erforschenden Gegenstände, die Rekonstruktion ihrer Entwicklungsgeschichte.
5. Die Verbindung der materiellen Kulturformen mit den Unterschieden von Familienstand, Geschlecht, Alter ihrer Träger (das bezieht sich insbesondere auf Tracht und Schmuck, weniger auf Nahrung und Behausung).
6. Die Abhängigkeit der Elemente der materiellen Kultur von der Gesellschaftsstruktur, von den Klassenunterschieden.
7. Die Verbindung der materiellen Kultur mit den religiösen Vorstellungen und Riten; namentlich die Erforschung der rituellen Nahrung, der rituellen Tracht, seltener des rituellen Gebrauchs der Bauten oder ihrer Teile.
8. Die Verbindung mit der Kunst: die künstlerische Seite der Volksbauten und der Volkstracht, die Hausverzierungen, Stickerei und Musterweberei in der Tracht, Ornamentstil usw.
9. Die in der materiellen Volkskultur unter dem Einfluß der Warenwirtschaft in der Epoche des Kapitalismus hervorgerufenen Veränderungen, Einwirkung des

Urbanismus und die Verwischung der traditionellen ethnischen Eigentümlichkeiten.

10. Die Veränderungen der Formen der materiellen Lebensweise in unseren Tagen in Zusammenhang mit den sozialistischen Umwandlungen.

Alle diese Fragestellungen sind gänzlich berechtigt und nützlich für die Wissenschaft. Es scheint mir jedoch, daß sie die Aufgaben der ethnographischen (resp. soziologischen) Erforschung der materiellen Kultur nicht erschöpfen. Es bleiben nämlich einige wesentliche Aspekte dieser Erforschung, die bisher beinahe vernachlässigt wurden und noch werden. Es wird eine sehr wichtige Funktion der materiellen Kulturgegenstände fast außer acht gelassen: ihre Funktion als Umgangsmittel der Menschen untereinander und die ihrer Absonderung voneinander.

Wie schon oben gesagt wurde, sind für den Ethnographen nicht die Sachen als solche interessant und nicht primär ihre Beziehungen zum Menschen, sondern die Wechselbeziehungen zwischen den Menschen, vermittelt durch die gegebene Sache. Wenn man die Tatsachen genau betrachtet, so sieht man deutlich, daß die Rolle der materiellen Gegenstände gewöhnlich ambivalent ist: Bald vereinigen sie die Menschen, bald trennen sie sie und häufig ergänzen die beiden Funktionen einander, indem sie gleichzeitig hervortreten.

Ich will versuchen, das Gesagte an Beispielen aus drei Gebieten der materiellen Kultur zu erläutern, und zwar an der Nahrung, Kleidung und Behausung.

II.

DIE NAHRUNG⁵ SPIELT BEI DEN MENSCHEN außer der elementaren Bedürfnisbefriedigung auch eine andere, wichtige Rolle, und zwar als eine Form, welche den sozialen Verkehr der Menschen vermittelt.

Die gemeinsamen Mahlzeiten waren auf allen historischen Entwicklungsstufen eine der wichtigsten Formen des täglichen wie auch des außerordentlichen Verkehrs unter den Menschen. Die Tatsache selbst, daß man gemeinschaftlich ißt und trinkt, wird häufig nicht nur zu einer Äußerung der Freundschaft oder Verwandtschaft zwischen gewissen Personen: vielfach erzeugt dieses Essen die Beziehungen der Freundschaft oder Verwandtschaft⁶. Die zeremonielle Bedeutung des gemeinsamen Essens wird in gewissen Fällen durch den Gebrauch der besonderen rituellen Gerichte verstärkt und hervorgehoben.

Aber die Nahrung verbindet und vereinigt nicht nur die Menschen, sie trennt sie auch. Neben der Funktion der sozialen Annäherung spielt die Nahrung auch die entgegengesetzte Rolle — die der sozialen Segregation. Bei allen Völkern der Erde sind Bräuche bekannt, die das gemeinsame Essen dieser oder jener Personen (bzw. Gruppen) einschränken oder sogar verbieten. Vielleicht bildete die früheste Form solcher Speisesegregation die Trennung nach Geschlechtern. Die soziale Segregation in bezug auf die Kost umfaßt auch Standes-, Kasten-, Klassen-

5. Dieser Teil wurde stark gekürzt, vgl. o. Anm. 1.

6. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris (Librairie Hachette), s. a., S. 45, 46, 48.

und Konfessionsunterschiede. In einigen Ländern, wie z. B. in Indien, führte das Nahrungsgemeinschaftsverbot zwischen den Kasten zu höchst ausgeprägten Formen. Von demselben Standpunkt aus muß man alle Verbote und Beschränkungen im Essen und Trinken betrachten, beständige (Speisetabu, der religiöse Aszetismus, das Nazarenertum, das Mönchswesen) wie zeitweilige (Fasten).

Ein Volk, das ein bestimmtes Speiseverbot beachtet, stellt sich dadurch den Völkern gegenüber, die ein solches Verbot nicht beachten. Wenn die Muselmanen das Schweinefleisch nicht essen, so äußert sich darin eine Gegenüberstellung Muselmanen-Nichtmuselmanen. Und dieses sozusagen negative Merkmal hat auch sein positives Äquivalent: ethnische Eigentümlichkeiten in der Kost, die sogenannten „Nationalspeisen“. Die Nationalkost bildet eins der üblichsten Themen der ethnographischen Forschung; auf diesem Gebiet ist schon etwas, sowohl in der Sowjetunion wie in Westeuropa, getan worden: z. B. einige Werke von W. Milius, G. Wiegmann, N. A. Bringéus, R. Valeri, G. Ränk, T. Vuorela, A. Fenton, Cl. Lévi-Strauss⁷. Man darf nur nicht vergessen, daß für den Ethnographen die Zubereitungsart dieser oder jener Kost oder ihre stoffliche Zusammensetzung nicht so wichtig ist wie das Vorkommen im gegebenen ethnischen Milieu und ihre ethnische resp. soziale Funktion.

III.

VERSUCHEN WIR NUN, DIESELBEN GEDANKEN am Beispiel der ethnographischen Erforschung der *Kleidung* nachzuprüfen.

Die Funktionen der Tracht sind, genauso wie die der Nahrung, verschieden. Ihre primäre und Grundfunktion ist der Körperschutz gegen die Kälte und andere ungünstige Einwirkungen der Umwelt; in der heißen Zone tritt eine andere und ebenso primäre Funktion der Tracht in den Vordergrund: die des Körperschmucks. Diese beiden primären Bestimmungen der Kleidung finden, obwohl sie nicht in der vormenschlichen Vergangenheit wurzeln, dennoch ihre Analogien in der Tierwelt, wo sowohl Schutzbedeckung des Körpers (Pelz, Haar, Befiederung) als auch anziehende Färbung vorhanden sind.

Immerhin erscheinen schon seit alter Zeit auch andere, sekundäre Trachtenfunktionen, und zwar: geschlechtstrennende und sozialtrennende. Die letzte schließt auch als einen besonderen Fall die rituelle und kultische Funktion ein. Diese sekundären und abgeleiteten, aber sehr wichtigen Kleidungsfunktionen sind noch ungenügend erforscht worden. Sie verdienen, daß man auf sie eingeht.

Nicht gänzlich klar ist die Rolle der Kleidung in den Wechselbeziehungen der Geschlechter, besonders in den frühesten Stadien ihrer Entwicklung. Ihre Bedeutung scheint von Anfang an in dieser Hinsicht zweifach zu sein: einerseits war das eine Art Geschlechtstabusierung durch Verdecken der Genitalien; andererseits im Gegenteil, ein Anziehungsmittel durch Verzierung und Ausstellung dieser

7. Cl. Lévi-Strauss, *Le triangle culinaire* („L'Arc“, 26, s. a.); *Ethnologia Scandinavica, A Journal for Nordic ethnology*, 1971; W. Milius [Die Nahrung und das Hausgerät der litauischen Bauern im 19.—20. Jh.], Moskau 1954.

Körperteile. Beide Funktionen scheinen zwei Seiten derselben Tatsache zu sein — der „Ambivalenz“ auf dem Gebiet der Sexualverhältnisse: Anziehung und Vermeidung.

In ihrem weiteren Schicksal, das mit der gesamten Sozial- und Kulturentwicklung der Menschheit verbunden ist, weist die geschlechtstrennende Funktion der Kleidung eine eigentümliche Tendenz auf: Erst wächst sie, dann beginnt sie abzunehmen.

Seit der „Wildheit“-Epoche und bis zur vorkapitalistischen Sozialordnung, teils sogar in der Epoche des Kapitalismus, wächst allmählich die Kleidungsfülle, sie bedeckt den Körper immer mehr. Das geschieht zum Teil unabhängig vom Klima; darum kann man nicht sagen, daß das quantitative Anwachsen der Tracht den vollkommeneren Körperschutz vor Kälte zum Ziel habe. Nein, der Hauptzweck (oder einer der Hauptzwecke) war hier ein anderer: eine strengere Wahrung des „Sexualtabus“, eine strengere Geschlechtssegregation in der Kleidung, — ganz analog der Tendenz, welche auch in der Nahrung und in anderen Lebenssphären zu Tage trat. Und alles das war ohne Zweifel mit der Entwicklung der Ehe- und Familienformen verbunden: dem Übergang von der Gruppen- zur Paarungshe, dann zur polygamen und monogamen Familie, mit der Verstärkung des Patriarchatsprinzips in der Familie und in der Gesellschaft.

Manchmal führte diese Bestrebung, den ganzen Körper mit Kleidung zu bedecken, zu hypertrophen und Greuel-Formen: z. B. zu dem Zwangsgebrauch für die muselmanischen Frauen eine häßliche „Parandscha“ zu tragen, die den ganzen Körper und den Kopf verhüllt.

Gleichzeitig ging, ganz parallel zu dem Gesagten und aus denselben Ursachen, die Verstärkung des „Geschlechtsdimorphismus“ vor sich: das Anwachsen der sexualanziehenden Rolle der Tracht, besonders der weiblichen; die Schaffung ihrer immer raffinierteren Formen, welche die Weiblichkeit deutlicher betonen, die anziehendsten Körperumrisse hervorheben und zeigen.

Dennoch erweist sich schon in der Periode des Kapitalismus, gemäß der allgemeinen Demokratisierung des Gesellschaftslebens in den europäischen Ländern und je nach dem technischen Fortschritt, welcher zweckmäßigere Kostümformen hervorbringt, eine andere, ganz entgegengerichtete Tendenz, und diese Tendenz kommt immer klarer zutage: die Vereinfachung und Unifizierung der Tracht.

In einem gewissen Maße schwächt sich, namentlich in der neuesten Zeit, der Geschlechtsdimorphismus in der Tracht ab; er verschwindet beinahe in einigen Arten der Berufskleidung: bei den Fliegern, den Combineführern, den Hochbauarbeitern. Bei ihnen gibt es schon keinen Unterschied zwischen Männer- und Frauenkleidung. Und auch im täglichen Leben ebnet der sich immer mehr verbreitende Gebrauch der Frauenhosen und -jacken die Unterschiede zwischen Frauen- und Männerkleidung mehr und mehr ein. Es ist übrigens schwierig zu entscheiden, wie die Sache in dieser Hinsicht weitergehen wird.

Andererseits schwächt sich offensichtlich auch die Bestrebung ab, den Körper aus Schamhaftigkeit zu verhüllen. Die moderne Mode der Miniröcke, die fast das

ganze Bein entkleidet — was noch vor kurzem unmöglich war —, die Entwicklung der Bade- und Sportanzüge (die manchmal zu minimalem Ausmaß reduziert sind und nur eine Scheinverhüllung darstellen) und die sich in vielen Ländern immer mehr verbreitende Freikörperkulturbewegung, die die Unnötigkeit der Kleidung beim Schwimmen, Sport usw. proklamiert, all das bezeugt eine Tendenz zur Abschwächung jener Kleidungsfunktionen, die mit dem Schutz des Geschlechtstabus und dem sexuellen Schamgefühl verbunden sind.

DENNOCH IST DIE GESCHLECHTSTRENNENDE ROLLE DER TRACHT nur eine der Äußerungen ihrer sozialtrennenden Funktion. Die Kleidung ist ein soziales Zeichen, das den Platz des gegebenen Individuums im Gesellschaftssystem bezeichnet. Es ist wahrscheinlich, daß schon im Jungpaläolithikum und jedenfalls im Neolithikum die ersten Unterscheidungszeichen in der Urgemeinschaft erschienen, wenn auch anfänglich nur altersgebundene Unterschiede: Hautnarben und andere Initiationszeichen, die vielleicht auch die Gentil-, Totem- und Stammeszugehörigkeit des Trägers bedeuteten. Von den Narben und anderen „unabnehmbaren“ Verzierungen zu den „abnehmbaren“, von der einfachsten Verzierung zu den Primitivformen der Tracht — dieser Prozeß war nur eine Äußerung der wachsenden inneren Schichtung in der Urgemeinschaft. Die Würdenträger — Häuptlinge, Stammesadel — bei den Völkern Ozeaniens zeichneten sich von der übrigen Bevölkerung auch durch ihre vollständigere Kleidung aus. Dasselbe war auch in Amerika und besonders in Afrika zu beobachten. Hand in Hand mit der Differenzierung der Gesellschaftsordnung wuchs auch die Mannigfaltigkeit der Tracht, die verschiedenen Sozialschichten zuerkannt war. In den orientalischen Despotien, den alten und den neuen, im europäischen Mittelalter erreichten die Standesunterschiede in der Tracht des Adels und des gemeinen Volkes, der Bürger und der Bauern ihr Maximum. Im mittelalterlichen Europa gingen die Bauern gewöhnlich in elenden Lumpen umher, während der Feudaladel mit kostspieligen Prachtanzügen paradierte. Es war streng verboten, die Tracht eines fremden Standes zu benutzen. Die Geistlichen, das Militär hatten ihre eigenen Uniformtrachten. Natürlich existierten auch Nationalunterschiede sowie Regional- und Lokalunterschiede. Noch unlängst zählte man in der Bretagne allein mehr als 20 Formen der Frauentracht (Creston). Bei den Mährenslowaken existierten bis vor kurzem mehrere Dutzend von lokal gebundenen Frauentrachten. Alle diese Regional- und Nationalunterschiede waren aber gering im Vergleich zu den scharfen Standesunterschieden in der Tracht.

In dieser Zeit fesselte die Kleidung ihren Träger an seinen Stand, an seinen Beruf, an seinen Geburtsort, an seine Nationalität. Die Tracht war nicht nur ein äußeres Zeichen aller dieser Sozial- und Territorialverbindungen des Individuums. Sie selbst bestimmte oder verstärkte die subjektive Empfindung dieser Verbindungen. In seine Standestracht gekleidet, fühlte sich der französische Adelige eben als ein französischer Adelige und nicht etwa als ein spanischer Adelige und noch weniger als ein französischer Bürger. In diesem Standes- und Nationalbewußtsein

spielte die Kleidung eine nicht geringe Rolle. Ein wohlbekannter Ausdruck „Uniformehre“ gibt eben diesen Gedanken wieder.

Mit anderen Worten: Die sozial-trennende Funktion der Tracht hat auch ihr Gegenteil. Sie vereinigt Menschen desselben Sozial- (darunter auch National-)standes. Sie wirkt als ein integrierender Faktor innerhalb einer gewissen Gruppe, indem sie gleichzeitig diese Gruppe allen anderen gegenüberstellt.

Wenn wir von einer rituellen und kultischen Tracht sprechen, ist es leicht, uns zu überzeugen, daß dieselbe Tatsache der Absonderung einer bestimmten Gruppe (oder auch einer bestimmten Person), die anders als übrige Gruppen gekleidet ist, hier eine Grundlage bildet. Subjektiv betrachtet, scheint es nicht der Fall zu sein. Eine Schamanentracht, die sich so scharf von der Alltagstracht desselben Volkes unterscheidet, kann subjektiv, d. h. in den Augen des Schamanen und seiner Umgebung eine Rolle spielen als ein Mittel, Geister heranzuziehen oder umkehrt sie zu verscheuchen. Diese Tracht ist ein Vogel oder ein Rentier, auf welchem der Schamane zu den Geistern reitet oder fliegt. Dennoch ist die Schamanenkleidung, objektiv betrachtet, nur ein äußeres Mittel, den Schamanen von der Umwelt abzusondern, seine Überlegenheit und seine Sonderstellung zu unterstreichen. Die Tracht ist nicht für die Geister, sondern für die Menschen. Genauso ist der Ornat eines Geistlichen, eines Priesters, Bischofs, eines Buddhistenlamas, eines muslimischen Mollah, Achund, Ischan, Haddsch subjektiv, d. h. für die Träger dieses Ornats ein Mittel, um sich der Gottheit zu nähern. Tatsächlich ist es nur ein Mittel, sich von den Mitmenschen zu trennen, sich über sie zu stellen. Andererseits, indem die Kultkleidung den Geistlichen von dem Laienmilieu sondert, unterstreicht sie seine Zugehörigkeit zu seinem Stand, seinem Beruf, seiner Würde.

Alle diese Beispiele zeigen, daß die sogenannte rituelle und kultische Tracht dieselbe Rolle spielt: die Rolle des sozialen Zeichens, des Merkmales, das die Zugehörigkeit des Menschen zu einer bestimmten Korporation charakterisiert und ihn allen denen, die ihr nicht angehören, gegenüberstellt.

DIESE UNTERSCHIEDE IN DER KLEIDUNG, die die Menschen in Gruppen je nach Beruf, Stand, Landsmannschaft, Nationalität usw. aufteilen, haben ihr Maximum in der Feudalepoche erreicht. Das ist ganz verständlich. Wurde doch die Feudalordnung durch das scharfe Korporationsprinzip gekennzeichnet, durch die hierarchische Standessubordination und den traditionellen Regionalismus.

In der Epoche des Kapitalismus geht, namentlich in den letzten Jahrzehnten, eine Nivellierung der Kleidung vor sich. Einer der Hauptfaktoren dieser Nivellierung war das Vordringen der fabrikgemachten Textilien und später der Konfektion nicht nur in der städtischen, sondern auch in der dörflichen Kleidung. Das Anwachsen der Warenwirtschaft und die allgemeine Demokratisierung des Lebens sind Hauptursachen, die die ehemaligen Kleidungskontraste abschwächen und milderten.

Heute kann man auf den Straßen der europäischen Städte einen reichen Bankier oder Fabrikbesitzer von einem Arbeiter oder kleinen Angestellten nach der Kleidung kaum unterscheiden. Ein wenig merkbarer unterscheiden sich die Frauen, aber deren Unterschiede hängen mehr von der Mode ab — und die Mode ebnet die Kleidung, sie variiert sie nicht. Nur Geistliche, Militär, Polizei behalten ihre Berufskleidung, bisweilen auch Künstler, Richter, Professoren. Nationalunterschiede in der Tracht ebnen sich auch allmählich und verschwinden; sie erhalten sich nur in wenigen Ländern.

Kurz gesagt hört die Kleidung allmählich auf, ihre sozialtrennende Funktion zu erfüllen. Es wird immer schwieriger, die Zugehörigkeit eines Menschen zu einer bestimmten Klasse, einem Beruf, Glaubensbekenntnis oder einer Nationalität nach der Bekleidung festzustellen. Und das bedeutet nichts anderes, als eine Äußerung des allgemeinen Prozesses der sozialen Mobilität, der für die moderne Gesellschaft charakteristisch ist.

Der Ethnograph, der nationale (oder ethnische) Eigentümlichkeiten der Kleidung studiert, darf nicht das breitere und umfassendere Problem außer acht lassen. Die ethnischen Eigentümlichkeiten der Kleidung sind nur eine der Äußerungen der allgemeinen Funktion der Tracht als eines sozialtrennenden Faktors. Deshalb darf sich das Interesse für die ethnischen Spezifika mit ihrer Bedeutung für das Problem der Ethnogenese und der ethnischen Verbindungen nicht erschöpfen, wie das bei manchem Forscher mitunter geschieht. Nein, dieses Interesse ist viel breiter und vielfältiger: Es berührt die allgemeine Frage nach den Verkehrs- und Absonderungsformen der Menschen, die Frage der Entwicklungstendenz dieser Formen und des zukünftigen Rahmens des Soziallebens der Menschen.

Und schließlich noch eine, noch allgemeinere und schon wesentlich praktische Frage, die zum Bereich der Sozialprognostizierung gehört: Wird eine Zeit kommen, in der alle Typen und Formen unserer Kleidung allein von der praktischen Zweckmäßigkeit und von den Schönheitsgesetzen bestimmt werden? Werden die Menschen aufhören, den unsinnigen Modelaunen und den heuchlerisch-philisterhaften Vorurteilen zu gehorchen? Und wie können wir die Entwicklung dahin beschleunigen? Alle heutigen sehr ängstlichen und sporadischen Versuche, unsere Kleidung zu reformieren — Versuche, die immer durch die Angst gehemmt werden, von den europäischen Standards abzuweichen — werden zu nichts führen, wenn nicht die Ethnographen zu dieser Aufgabe herangezogen werden oder sie nicht die Initiative ergreifen. Verfügt doch die Ethnographie über einen riesigen Tatsachenvorrat, der von der Elementarerfahrung aller Völker zeugt. Diese hundertjährige Erfahrung hat Kleiderformen geschaffen, die den Bedingungen des Naturmilieus und der Arbeitstätigkeit angepaßt sind. Unter diesen Kleiderformen gibt es, neben sinnlosen und veralteten, auch völlig zweckmäßige, sehr gut an Klima und Lebensweise der Menschen adaptierte, einfache und schöne Formen. Das Verdrängen dieser Nationaltypen der Tracht durch das europäische Stadtkostüm in den nicht europäischen Ländern kann keineswegs als eine fortschrittliche Erscheinung betrachtet werden. Vielmehr äußert sich hier nichts anderes, als eine unbesonnene Nachahmung der Kulturformen der ehemaligen Kolonialherren von seiten der

Bevölkerung der Exkolonien. Hier gibt es ein weites Feld für die Forscher und für die praktische Arbeit des Ethnographen.

IV.

DER DRITTE, FÜR DEN ETHNOGRAPHEN GANZ GEWÖHNLICHE ABSCHNITT der materiellen Volkskultur ist die *Wohnung*. Es ist schon sehr viel für die Erforschung der Volksbauten von den Ethnographen, nicht zuletzt von den sowjetischen, getan worden. Sehr reich ist auch die entsprechende Literatur in zentral- und westeuropäischen Ländern. Und die Ethnographen bemühen sich auch hier über die formelle Beschreibung der Gebäude hinaus, auch ihre Sozialaspekte zu beleuchten, wie: Arbeitsteilung und Kooperation bei der Erbauung des Hauses, Lohnarbeit, Klassenunterschiede, die sich in der Wohnung widerspiegeln, die Bestimmung der Wohnungsteile, welche mit dem Familienleben verbunden sind, rituelle Bestimmung gewisser Hausteile, die mit der Wohnung verbundenen Glaubensvorstellungen, und das wichtigste, die „ethnischen Eigentümlichkeiten“ der Behausung. Alle diese Fragen sind sehr wichtig und völlig ethnographisch. Immerhin erschöpfen sie die ganze Tiefe der ethnographischen Betrachtungsweisen nicht.

Die Wohnung erfüllt, genau so wie die Kleidung, jene elementare Funktion des Schutzes gegen die Naturumgebung, welche den Parallelererscheinungen in der Tierwelt ganz analog und sogar identisch ist. Paläolithische Höhle, Windschirm, Erdwohnung, Zelt des früheren Menschen unterscheiden sich nach ihrer primären Funktion von dem Tierloch und dem Vogelnest nicht. Aus dieser wohlbekannten und elementaren Tatsache ergeben sich aber rein soziale Folgen, welche die menschliche Wohnung in ein historisches Phänomen mit einem unerschöpflichen und äußerst variablen Inhalt verwandeln.

Erstens wirkt schon die primitivste menschliche Wohnung kräftig auf die Menschenseele ein, auf ihr Auffassen der Umwelt. Die Aussonderung des Mikroraumes (Wohnungsinterieur) aus dem unermesslichen Weltall ist ein erster Schritt zu der Bildung des Raumbegriffes im menschlichen Bewußtsein. Auf diese Tatsache hat André Leroi-Gourhan ganz richtig hingewiesen, indem er als erster die Frage der „Domestikation“ (resp. „Vermenschlichung“) des Raumes gestellt hat, als eine erste Etappe in der menschlichen Erkenntnis der Umwelt. Freilich ging diese Domestizierung des Mikroraumes parallel mit der Erkundung der großen Welt durch den primitiven Jäger (die „Marschroutenauffassung“ des Raumes nach Leroi-Gourhan) vor sich⁸.

Die „Vermenschlichung“ des Raumes innerhalb der Wohnung als eines „Sicherheitsperimeters“, war eine Tatsache des gesellschaftlichen und nicht des individuellen Bewußtseins, und — muß man hinzufügen — nicht nur des Bewußtseins, sondern auch des ganzen gesellschaftlichen Seins: Sie führte sofort zu einer praktischen Regelung des Mikroraumes — der Wohnung. Schon in den ältesten archäologischen Wohnungsüberresten — z. B. in der paläolithischen Siedlung Malta (von M. Gerassimow erforscht) sieht man Merkmale der geordneten Benutzung ihrer

8. A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, II, Paris 1965, S. 139—157.

Teile: Männer- und Weibervorrat befinden sich in getrennten Stellen der Wohnung.

Die ganze darauffolgende Geschichte der menschlichen Behausung kann als eine Entwicklung dieser zwei Beziehungen (resp. Gegenüberstellungen) betrachtet werden: 1. Die Wechselbeziehung — oder vielmehr die Opposition — „Haus“ und „außerhalb des Hauses“. 2. Die Verteilung der Hausteile unter die Bewohner. Beide enthalten zwei Aspekte der rein sozialen Beziehungen: der Gegenüberstellung „wir — nicht wir“, und der Distribution der Beziehungen innerhalb des „Wir“-Kollektives. Anders gesagt, gleich der Nahrung und der Kleidung, erfüllt die Behausung eine doppelte, rein soziale Funktion: Sie vereinigt die Menschen, aber trennt sie auch.

BETRACHTEN WIR KURZ BEIDE ASPEKTE DER „SOZIOLOGIE DER BEHAUSUNG“: Die Gegenüberstellung des Hausmikroraumes (d. h. des Wohninterieurs) und der ganzen Außenwelt, wenn sie auch auf allen Geschichtsstufen der Menschheit da ist, variiert doch historisch in breiten Schranken. Diese Variationen sind ohne Zweifel strengen Gesetzmäßigkeiten untergeordnet, aber die Gesetzmäßigkeiten sind nicht so einfach zu erfassen, und zudem sind sie noch völlig unerforscht.

Die Schärfe dieser Gegenüberstellung scheint abhängig zu sein von der Zeitlänge, die von dem Menschen im Hause und außerhalb seines Hauses verbracht wird. Und diese Korrelation hängt ihrerseits von den Klimabedingungen, von der Wirtschaftsform, von der Lebensweise, von den verschiedenen sozialen Verhältnissen ab. In den heißen Ländern und besonders bei Wander- und Nomadenleben, dient die Wohnung oft nur zum Schlafen, und auch das nicht immer; fast die ganze Tätigkeit des Menschen sowie seine Mußezeit verfließt außerhalb des Hauses; dasselbe gilt für Feueranmachen und Nahrungszubereitung. Es versteht sich, daß hier die Opposition „Haus — außerhalb des Hauses“ zu einem Minimum, fast bis Null zurückgeführt wird.

Ein Beispiel dafür sind die Eingeborenen Australiens und andere Jägervölker der subtropischen und tropischen Länder. Hier gibt es gar keine Bräuche, Glaubensvorstellungen, Riten, Verbote, Beschränkungen, die sich auf die Wohnung beziehen würden. Es gibt keine Riten oder Aberglauben, die auf den Hausherd Bezug hätten, es gibt keinen gentilen oder Familien-„Feuerkult“.

Ganz anders sieht es im Norden aus, wo die Wohnung eine viel wesentlichere Rolle spielt und wo sogar bei den nichtentwickelten Formen der Jäger-, Fischer- oder Rentierzuchtwirtschaft sie als ein unentbehrlicher Fokus des Familienlebens dient. Hier ist das Haus (Zelt, „Tschum“, „Jaranga“, „Iglu“) und das Hausfeuer, der Herd, die Fettlampe ein Gegenstand verschiedener Glaubensvorstellungen, Verbote, Bräuche. Ein typisches Beispiel ist das Zelt (Jaranga) der Tschuktschen. Nach den Beobachtungen von W. Bogoras bilden alle Jarangateile ein sehr heiliges Ganzes. Schon bei der Erbauung einer neuen Wohnung wird den Stützstangen ein Opfer dargebracht. Sie werden mit dem Opferblut eines Rentiers beschmiert. Dieses Beschmieren wiederholt sich jährlich. Kein einziger Teil einer fremden

Wohnung darf in die Jaranga eingebracht werden. Alles, was mit dem Hausfeuer (Fettlampe) verbunden ist, gilt als höchst heilig; das Feuer von Nachbarn zu borgen, ist eine schreckliche Sünde; eine gleiche Sünde ist es, ein Geschirr auf das Feuer zu stellen, wenn es vordem mit einem fremden Feuer in Berührung trat, oder sogar ein kaltes Fleischstück aufzuwärmen, welches auf einem fremden Feuer gekocht war. Ähnliche Bräuche und Verbote gibt es bei den Korjaken, Eskimos u. a.⁹.

Auf den Vorstufen der Klassengesellschaft und besonders bei den seßhaften Völkern, die in festen und dauernden Gebäuden wohnen, bilden die letzteren auch in den Tropengegenden einen Gegenstand abergläubischer Riten und Glaubensvorstellungen. Bei den Polynesiern und Mikronesiern z. B. wird der Hütte und deren einzelnen Teilen nicht selten eine sakrale Bedeutung beigemessen.

Auf den höheren historischen Entwicklungsstufen vervielfältigen sich Bräuche und Aberglauben, die sich auf die Wohnung beziehen, wesentlich. Es ist dennoch charakteristisch, daß in einem gewissen Maße Unterschiede zwischen Süd- und Nordvölkern bleiben, sogar innerhalb Europas. Der Bewohner Südtaliens oder Griechenlands verbringt die meiste Zeit außerhalb seines Hauses. Die ganze Lebensweise des Dorfes und der Stadt ist so angeordnet, daß das Zu-Hause-Sein, mindestens für Männer, auf ein Minimum beschränkt ist. Nicht nur die Arbeit, auch das Essen und Trinken (in Osterien, Cafés, einfach auf der Straße), Mußezeit, Amusement — alles das geschieht gewöhnlich außerhalb der Wohnung. Selbst die Architektur des südeuropäischen Hauses, das häufig nach außen mit seinen Türen, Fenstern, Balkonen, Außenleitern und Übergängen geöffnet ist, macht den Eindruck einer Nichtgeschlossenheit: man sieht oft keine feste Grenze zwischen dem Hausinneren und der Außenwelt. Ganz im Gegenteil ist das Wohnhaus in nordeuropäischen Ländern (England, Skandinavien) immer scharf von der Umwelt abgetrennt, es ist stofflich und moralisch geschlossen. Das Leben seiner Bewohner geht hinter seinen Mauern vor sich, für alle Unbefugten unzugänglich. „My house is my castle“, sagt der Engländer. Der rechtliche Begriff der Unverletzlichkeit der Wohnung ist nämlich in England entstanden und wird dort bis heute sehr genau angewendet.

Neben diesem geographischen Faktor wirken allerdings auch andere und oft stärkere, z. B. die mit der Religion verbundenen Traditionen. In vielen muslimanischen Ländern wurde und wird z. T. noch an einem Brauch festgehalten, demzufolge das Wohnhaus scharf von der Außenwelt abgetrennt wird: Die Straßen und Gassen der alten muslimanischen Städte und Dörfer sind durch blinde Hausmauern ohne Fenster und Türen oder durch Hofzäune umgeben. Alle Fenster und Türen öffnen sich nach dem inneren Hof, wohin nur eine kleine Pforte von der Straße führt.

Immerhin darf man auch diese Unterschiede nicht übertreiben. Für die Mehrzahl der Völker, abgesehen von den rückständigsten, ist das Haus die Wohnung. Die Opposition „Haus — außerhalb des Hauses“ gilt in diesem oder jenem Maße

9. W. Bogoras, *The Chukchee*, II. Religion (The Jesup North Pacific Expedition, Memoir of the American Museum of Natural History, Vol. VII, New York 1907), S. 348—349, 358.

für alle, und kommt in mannigfaltigen Bräuchen, Rechtsnormen und Riten zum Ausdruck.

Die ungeschriebenen Anstandsgesetze verordnen den Menschen verschiedene Verhaltensnormen im Hause und außerhalb des Hauses: Man darf zu Hause anders gekleidet sein als vor aller Augen, Handlungen verrichten, welche außerhalb des Hauses nicht als anständig gelten. Es werden öfters zu Hause ganz andere, für fremde Leute unerwartete Charakterzüge des Menschen an den Tag gelegt; so wirkt manchmal die psychologische Atmosphäre des „Zu-Hause-Seins“. Die Religion selbst setzt mitunter einen solchen Unterschied fest: z. B. nach den talmudistischen Regeln des Judentums darf man am Samstag keine Sachen von einem Ort zum andern tragen (es wäre Arbeit), innerhalb der eigenen Wohnung ist es aber erlaubt.

EINE ANDERE SEITE DER WOHNUNGSETHIK bilden die Gastfreundschaftsbräuche. Sie existieren bei allen Völkern, wenn auch in verschiedener Form. In den meisten Fällen bedeuten diese Bräuche eine Sonderstellung des Gastes, der in das Haus kommt, den Schutz seiner Person, seine besonderen Vorrechte und Privilegien. Bei den Völkern, die solche Bräuche in entwickelter Form beibehalten — und zwar unter den partriarchal-gentilen Traditionen, z. B. bei den Völkern von Kaukasien, der Balkanhalbinsel usw. —, gilt ein Gast, kaum hat er die Hausschwelle überschritten als eine heilige Person. Er befindet sich unter dem Schutz nicht nur des Hauswirtes und seiner Familie, sondern auch der Schutzgeister des Hauses. Der Hauswirt ist verpflichtet, ihn um seines Lebens Preis zu verteidigen, wenn auch dieser Gast sein Blutfeld ist; man soll ihn bewirten, beschenken, umschmeicheln, ihm alles Beste abtreten; bei einigen Völkern führte diese Regel bis zum Brauch des Gasthetärismus. Aber alles das gilt nur innerhalb der Wohnung; sobald er sie verlassen hat, büßt er alle diese Vorrechte ein; es sind auf dem Kaukasus Fälle bekannt, daß der Hauswirt, nachdem er seinen Gast bewirtet und beschenkt hatte, ihn unterwegs einholte und tötete.

Auch in den heutigen entwickelten Ländern, wo diese alten Bräuche in Verfall geraten sind, genießt der Gast, der in das Haus eintritt, bestimmte Rechte; er steht unter dem Schutz besonderer Ethik; einen Gast zu beleidigen, ihn aus der Wohnung zu jagen, gilt als ernsthafte Verletzung der allgemein anerkannten Moralnormen.

Die Opposition „Haus — außerhalb des Hauses“ wird (außer den materiellen) öfters durch zusätzliche „Umzäunungen“ des Hauses als eines Sicherheitsperimeters betont. Außer den Riegeln, Verschlüssen, Ketten, Gittern, Fenstern- und Türläden, welche allen Unbefugten den Zutritt versperren, werden (auch bei den zivilisierten Völkern) verschiedene abergläubische Schutzmittel für die Wohnung verwendet: Zaubersprüche an den Fenstern und Türen, auf der Hausschwelle, am Stall- und Scheuneneingang; eingeschnittene oder mit Osterkerzen gerußte Kreuze, ein am Eintritt angenageltes Pferdehufeisen, das magische Pentagramm an der Schwelle, Fensterverkleidung mit den apotropäischen Motiven. Alles das, um die Wohnung

in ein Bollwerk zu verwandeln, das nicht nur den Dieben und Räubern, sondern auch den bösen Geistern und dem schwarzen Zauber unzugänglich ist.

Dieser Wohnungsschutz mit den abergläubischen Mitteln vor wirklichen oder scheinbaren Gefahren wird nicht nur in der unmittelbaren Einzäunung des Hauses ausgedrückt; dieselbe Rolle spielen dem Wesen nach verschiedene Kulte der Hauschutzgeister. Die Religionsgeschichte ist reich an Beispielen solcher Kulte: von der Verehrung des Hausherdes als „Feuermutter“ bei den sibirischen Völkern bis zum altrömischen Kult der Hauslaren und Penaten, zum russischen „Großvater — Domowoj“, der als Behüter der Sicherheit und des Wohlstandes der Hauswirtschaft angesehen wird. Hierher gehören auch verschiedene Familienriten und Hausfeste¹⁰.

Beziehen sich alle diese Bräuche, Regeln, Aberglauben, die die Wohnung betreffen, auf die Wohnung selbst als materielles Gebäude oder auf das darin wohnende Menschenkollektiv? Sowohl eines als auch das andere. Für den Ethnographen ist die Wohnung eine Wohnung nur insofern, wenn jemand darin wohnt (oder mindestens wohnte bzw. zu wohnen gedenkt). Die Wohnung, wie jeder andere Gegenstand der materiellen Kultur, existiert für die Ethnographie ohne ihre soziale Funktion nicht.

WAS DENN IST DAS SOZIALE ÄQUIVALENT DER WOHNUNG? Welches Menschenkollektiv bewohnt sie?

Meistenfalls ist das eine Familie. Die Familie bildet aber eine ökonomische Gesellschaftseinheit, und zwar manchmal eine Produktions- und fast stets Konsumeinheit. Folglich ist die Opposition „Haus — außer Haus“ der Gegenüberstellung von Familie und Umwelt gleich. Je schärfer diese Gegenüberstellung ist, je mehr sich die Familienzelle aus dem Volkswirtschaftssystem absondert, desto sichtbarer ist die „Haus — außer Haus“-Opposition. Alle verschiedenen Äußerungen dieser Bedingtheit stellen einen wichtigen Forschungsgegenstand dar.

Es sei gestattet, ein Beispiel anzuführen. In manchen ethnographischen Beschreibungen außereuropäischer Völker, welche bestimmte Züge der Urgemeinschaftsordnung beibehalten haben, findet man nicht selten ein charakteristisches Detail: Ist jemand von den Dorfbewohnern hungrig, so darf er getrost in jede beliebige Hütte eintreten und dort Lebensmittel nehmen, ohne die Genehmigung des Hauswirts zu bekommen. Anders gesagt, schwächt das Fehlen der Abgesondertheit der Familie als Wirtschaftszelle auch die Unantastbarkeit der Wohnung für alle Fremden ab: ein fremdes Haus ist hier gewissermaßen ein Gemeinschaftshaus.

Immerhin steht die Familie und folglich ihre Wohnung aller Außenwelt gegenüber, und zwar bisweilen sehr scharf. Aber welche Familienart?

Außer der Paarungsfamilie, die noch im Schoße der Urgesellschaft entstanden ist, und später sich fast überall in die monogamische „Einzelfamilie“ verwandelt

10. S. darüber den interessanten Aufsatz von A. Varagnac, „Archéocivilisation de la maison“. In: *Ethnologia Europaea*, Vol. IV, 1970, S. 159—162.

hat, existierte jahrhundertlang, und teilweise dominierte die „Großfamilie“ oder Hausgemeinde; ihre historische Vorgängerin war wahrscheinlich die Gentilgemeinde. Bekannt sind zahlreiche ethnographische Beispiele der Großfamilie: die „Owatschira“ der Irokesen, die „Dschuraj“ der Minangkabau, die „Sadruha“ der Südslaven u. a. Der Gedanke liegt nahe, daß der Typ oder vielmehr die Größe der durch die Familie bewohnten Behausung der Form und der Größe dieser Familie entsprechen muß: Einzelfamilie — kleines Haus, Großfamilie — ein größeres Haus. Das Tatsachenmaterial bestätigt manchmal das Vorhandensein solcher Übereinstimmung: die Irokesenowatschira bewohnte das „Langhaus“, die Dschuraj der Minangkaban ein Gemeinschaftshaus; die nordrussischen Riesenhäuser („Isba“) waren den Großfamilien angepaßt. Immerhin sind solche Übereinstimmungen bei weitem nicht immer zu finden. Bei einigen Völkern ist die ganze Dorf- oder Gentilgemeinde in einem großen Gebäude untergebracht, wo einzelne Familien ihre gesonderten Schlafplätze besitzen; so war es z. B. in manchen entlegenen Ortschaften von Südamerika und in Neuguinea. In Europa, in den geräumigen Gebäuden Niedersachsens, der Alpen und des Baskenlandes wohnen heutzutage gewöhnliche Einzelfamilien; man kann vielleicht vermuten, daß diese Häuser ehemals für Großfamilien erbaut wurden; aber das ist keineswegs bewiesen. So galt es z. B. bei den Moldauern, den Krimtataren und einigen anderen Völkern als eine Prestigesache, ein geräumiges Haus zu haben, welches der Familiengröße keineswegs entsprach. Demnach sind die Motive für die Errichtung eines großen Hauses nicht schlechthin mit der Größe der Familie zu verbinden.

Andererseits wurde die Südslavensadruha oft in einzelnen getrennten kleinen Bauten, jeder für ein Ehepaar, untergebracht. Sie waren rund um das Zentralhaus mit einem gemeinsamen Herd gruppiert. Das gleiche bei den Khasi in Assam. Man sieht daraus, daß die übereilten Schlußfolgerungen einiger Archäologen, die von dem Ausmaß der erhaltenen Bauüberreste auf den Familientyp schließen, nicht immer überzeugend sind.

Dennoch, welchen Charakter das Familien- oder ein anderes Kollektiv auch hat, welches ein Haus bewohnt, es hat immer seine Struktur. Und diese Struktur spiegelt sich stets, und manchmal wesentlich, im Gebäudetyp, in der Verteilung seiner Elemente, in der Interieurgestaltung, in der Funktion einzelner Räume, der Zimmer, der Winkel.

Diese Seite der Hausforschung ist den Ethnographen, sowohl den sowjetischen, als auch den westeuropäischen, sehr gut bekannt. Viele Detailbeschreibungen der Verteilung und Bestimmung der Wohnteile liegen vor. Aber es fehlt noch am weiteren Vergleichen und Verallgemeinerungen, es sind noch keine Gesetzmäßigkeiten festgestellt.

Zuallererst wirkt jede gemeinsame Wohnung auf den Menschen zweifach: sie vereint eine gewisse Menschengruppe (Familie) und gleichzeitig trennt sie sie. Es wurde schon von den Spuren der Wohnungsverteilung im Paläolithikum — (Männer- und Weiberteile) gesprochen. Diese „geschlechtstrennende“ Tradition wächst dann historisch, genau so wie das mit der gleichen Funktion der Nahrung und der Kleidung der Fall war. Bei manchen außereuropäischen Völkern gibt es sogar

getrennte „Männer“- und „Weiberhäuser“, während eigentliche Familienhäuser ganz fehlen können. So ist es z. B. bei Marind-anim N. Guineas¹¹ und bei den Palauinsulanern in Mikronesien¹². Bei den Nomadenvölkern Nord- und Mittelasiens wird fast immer die Teilung der Jurta (Tschum) in die rechte (vom Eingang aus) Hälfte für Frauen und die linke für Männer streng beachtet. Auf den späteren Stufen der historischen Entwicklung findet man oft eine scharfe Teilung des Wohnhauses in zwei Hälften, deren eine die innere, ausschließlich für Frauen und Kinder bestimmt ist: das Gynäkeion im antiken Griechenland, das „Itchkari“ oder der „Harem“ im muselmanischen Orient. In Rußland vor Peter I. führten die Frauen in den Bojaren- und Kaufmannsfamilien ein Einsiedlerleben in besonderen „Terems“ oder „Swetlizas“ (Kemenaten). Im Bauernleben in Rußland wie auch in Westeuropa gab es keine solche scharfe Geschlechtssegregation in bezug auf die Wohnung; aber es gab eine strenge Teilung der Winkel und Plätze im Haus: z. B. „Weiberecke“ („Babij Kut“) oder „Tschulan“ — ein Küchenwinkel neben dem Ofen und eine verhängte Abteilung in der nordrussischen „Isba“.

Ein weiterer kennzeichnender geschlechtstrennender Zug im sozialen Aspekt der Wohnung ist bei vielen Völkern der, daß die Wohnung vorwiegend als Aufenthaltsort der Frauen gilt. Die Männer verbringen als eine bewegliche Bevölkerungsgruppe die meiste Zeit außerhalb des Hauses: Arbeit, Dienst, Reise, kollegiale Gelage und Zerstreuung ... Frauen und Kinder bleiben dagegen meistens zu Hause. Die Hausgemütlichkeit ist immer eine Frauensache. Es gibt Sprachen, wo das Wort „Weib“ buchstäblich „innerhalb des Hauses Bleibende“ bedeutet.

AUSSER DER GESCHLECHTSTRENNENDEN BESTIMMUNG spiegelt die Verteilung der Wohnungsteile auch andere Seiten der Familien- und gewissermaßen der Gesellschaftsstruktur. Es wird stets ein Ehrenplatz für das Familienoberhaupt und für die Ehrengäste bestimmt. In den Nomadenzelten befindet sich dieser Platz diagonal gegenüber dem Eingang und ein wenig nach links; in der Jakutenjurte ist das das „Bilirik“, eine Pritschenzelle gegenüber dem Kamin; in der russischen „Isba“, in der ukrainischen und belorussischen „Chata“ — im „heiligen“ oder „roten“ Winkel, diagonal gegenüber dem Ofen. Bei vielen Völkern, z. B. in den Nomadenzelten Mittelasiens und Sibiriens, wurde der Ehrengrad des Platzes durch seinen Abstand vom Eingang gemessen: der ehrenvollste Platz war gegenüber dem Eingang, während Hausgesinde und arme Gäste neben der Wohnungsschwelle saßen. Bei einigen Kaukasusvölkern galt der Lehnstuhl am Herd als ein Hauptehrenplatz. In den zimmerreichen Häusern der europäischen Länder entspricht die Bestimmung einzelner Zimmer der Sozialhierarchie der Bewohner: die Stuben des Hausherrn, der Hausfrau, des jungen Ehepaares, der Knechte, der Dienerschaft usw.

Die vergleichend ethnographische Erforschung der Behausung muß zum Hauptzweck haben, die allgemeine Gesetzmäßigkeit der historischen Veränderungen der

11. P. Wizz, Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea, Hamburg 1922—25, Bd. I, S. 41, 79, 92; Bd. II, S. 178.

12. K. Semper, Die Palau-Insel im Stillen Ozean, Leipzig 1873, S. 51, 75, 318.

Wohnung und deren einzelner Teile, die generelle Entwicklungstendenz zu erfassen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese allgemeine Tendenz nicht nur dem technischen Fortschritt und der wachsenden Urbanisierung entsprechen muß (neue Baumaterialien, Mechanisierung und Elektrifizierung der Hausbedienung), sondern auch der Hauptrichtlinie der historischen Sozialentwicklung und vor allem der gegenwärtigen und zukünftigen Veränderungen der Familienformen.

Es scheint, daß genau so wie bei Nahrung und Kleidung (und sogar in noch höherem Grade) die Entwicklung der Wohnung erst den wachsenden und dann den sich ebnenden sozialen Unterschieden in der Lebensweise entspricht. In der Vergangenheit verstärkte sich bis zu einem bestimmten Zeitpunkt die geschlechtstrennende und sozialtrennende Funktion der Wohnung mehr und mehr. Seit einem bestimmten Zeitpunkt — sagen wir seit dem Beginn des Kapitalismus und der demokratischen Massenbewegung — begannen sie abzunehmen. Am klarsten sieht man das in bezug auf die geschlechtstrennende Rolle der Wohnung: sie ist heute lediglich in gewissen Fällen bei getrennten Schlafzimmern anzutreffen.

Freilich, Klassenunterschiede in der Behausung sind geblieben, und sie werden bleiben, solange die Klassen bestehen. Sie sind sogar ausgeprägter als in der Kleidung oder bei den übrigen Teilen der materiellen Kultur: die Prachtpaläste der amerikanischen Milliardäre und die Elendsviertel der Großstädte sind polare Gegensätze.

Sprechen wir aber von der Entwicklungstendenz der Wohnung in der Zukunft — und dieses Problem ist sehr wichtig im Zusammenhang mit den Aufgaben des Städtebaues, der Planentwürfe für Städte und Dörfer —, so ist es ratsam, den Linien der Entwicklung der Familie Rechnung zu tragen. Schon heute wird bei der Planung neuer Häuser und Stadtviertel immer mehr und besonders in sozialistischen Ländern die Tatsache beachtet, daß manche ehemalige Funktionen der Familie weggefallen sind. Das Anwachsen der Gemeinschaftsküche, die sich immer mehr ausbreitende Kommunalbedienung, namentlich in Häusern mit zahlreichen Wohnungen, die Erweiterung der Zahl der Kindergärten und Kinderheime, die Entwicklung der Kollektivformen von Sport, Zerstreuung, der Jugend- und anderen Klubs usw. — alles das lockert allmählich die harte Hülle der traditionellen Familienlebensweise und schwächt gleichzeitig die ehemalige Bedeutung des „Sicherheitsperimeters“ ab, den die Wohnung früher darstellte.

Man kann mit Recht vermuten, daß die weitere Entwicklung auch in Zukunft in derselben Richtung vor sich gehen wird, und daß — parallel mit der Evolution der Familie — die zukünftige Wohnung an das traditionelle, auf dem Privateigentum beruhende Familiennest sehr wenig erinnern wird.