

Wandel ohne Transformation? Präliminarien zu einer Studie über Reproduktion und Transformation soziokultureller Einflusststrukturen in Zeiten des gesellschaftlichen Wandels am Fall Lettlands

Loer, Thomas

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Loer, T. (2006). Wandel ohne Transformation? Präliminarien zu einer Studie über Reproduktion und Transformation soziokultureller Einflusststrukturen in Zeiten des gesellschaftlichen Wandels am Fall Lettlands. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilbd. 1 und 2* (S. 1042-1057). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-144807>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Wandel ohne Transformation?

Präliminarien zu einer Studie über Reproduktion und Transformation soziokultureller Einflusststrukturen in Zeiten des gesellschaftlichen Wandels am Fall Lettlands¹

Thomas Loer

Bet neviens neko nesaka neko.
*Interviewee RB, n,*1921*

Vorbemerkung

Bei Analysen von Interviews aus einem mittlerweile bereits über 2000 erzählte Lebensgeschichten umfassenden Archiv der Vereinigung von lettischen Oral-History-Forscher »Dzīvesstāsts«², die im Rahmen eines Methodenworkshops in Riga³ durchgeführt wurden, ergab sich eine Vermutung über eine eigentümliche Form der Vergemeinschaftung, die die lettische Kultur zu prägen scheint.

Dieser Vermutung konnte bisher nur anfänglich weiter nachgegangen, ihre Ausformung konnte nur vorläufig ausbuchstabiert, ihre Tragfähigkeit kaum einer Falsifikation unterzogen werden. Gleichwohl eröffnet sich hier ein für die Kultursozio-

1 Dieser Beitrag stellt eine überarbeitete Fassung des Vortrags »Biographische Konstellationen und Transformationen. Lettische Lebensläufe im Vergleich« dar, der am 7. Oktober 2004 auf dem Plenum 17 »Transformationen von Gesellschaften und biographischer Wandel« der Sektionen »Biographieforschung« und »Soziologie Ost- und Mitteleuropas« auf dem 32. Soziologiekongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München gehalten wurde.

2 »Dzīvesstāsts« heißt »Lebensgeschichte«; cf. <http://www.dzivesstasts.lv/en/Dzivesstasts.htm>

3 Der Methodenworkshop fand im September 2004 auf Einladung von Māra Zirnīte am Institut der Philosophie und Soziologie der Universität Lettlands statt. Māra Zirnīte, die das Oral-History-Projekt leitet, wie den weiteren engagierten Teilnehmern, insbesondere den lettischen Kolleginnen Dace Bormane, Maruta Pranka und der »skrupulösen« Baiba Bela-Krūmiņa, der amerikanisch-lettischen Forscherin Maja Hinkle und dem finnischen Kollegen Lari Karreinen, möchte ich für die lebendigen Diskussionen wie für die vielfältigen Erfahrungen, die sie mir ermöglichten, ausdrücklich danken. Sie haben mir Einsichten eröffnet, die in den dünnen Worten, die ich hier wählen muss, kaum zum Ausdruck kommen können. Sie gar auf den Begriff zu bringen, wird noch erhebliche Arbeit erfordern. Vor allem danken aber möchte ich Dagmāra Beitnere, der Geistesverwandten und Freundin in Riga. Das Staunen und das Verständnis, die mir ihre offenen Sinne und ihre Arbeit ermöglichten, vermag ich noch lange nicht angemessen zu würdigen.

logie⁴ aufschlussreiches Forschungsfeld, da die Frage nach der Reproduktion oder Transformation von kulturellen Strukturen, die Fernand Braudel *longue durée* nannte (1958),⁵ hier vor der Folie eines sich rasch vollziehenden, erheblichen und – jedenfalls *prima vista* – auch tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandels untersucht werden kann. Wenn tiefliegende Strukturen, die eine Kultur bestimmen, sich bei einem solchen erheblichen Wandel nicht zugleich auch transformieren, muss von einer beträchtlichen Resistenz gewachsener Kulturen gegen Modernisierungsschübe⁶ ausgegangen werden.

Im Sinne von vorbereitenden Überlegungen für solche Forschungen soll hier nun im Hinblick auf Lebensgeschichten aus Lettland, die in dem erwähnten Archiv gesammelt sind, die Bedeutung der soziokulturellen Konstellation für das Handeln und Deuten der in ihr sich bildenden Lebenspraxis herausgearbeitet werden.⁷ Es sind ja einerseits die Akteure, die den gesellschaftlichen Wandel praktisch vollziehen, und andererseits zugleich die Akteure, in deren Handeln sich die kulturellen Strukturen realisieren – sei es reproduktiv, sei es transformativ.

4 Kultursoziologie stellt nicht lediglich eine weitere Bindestrich-Soziologie neben anderen dar, sondern gibt der Disziplin als ganze ihre Grundlage, konstituiert sich der Gegenstand der Soziologie doch sinnhaft, also kulturell.

5 Die Ambivalenz in Braudels Konzeptualisierung der *longue durée*, der damit einerseits ein Konstitutionsverhältnis visiert, das methodologisch zu bestimmen ist, dieses andererseits aber gleichzeitig als ein zeitliches Verhältnis begreift, darf nicht dazu führen, seine wichtige begriffliche Leistung zu verkennen. Wie bei allen bedeutenden Forschern lassen sich, ist man durch die begrifflichen Arbeiten erst einmal sensibilisiert, an seinen materialen Arbeiten die Konzepte klären. Dies gilt vor allem natürlich für das Mittelmeer-Buch (1966), wo sich die beiden terminologisch amalgamierten Konzepte herauspräparieren lassen. Für den Historiker erscheint dabei besonders wichtig, was aus Sicht des Soziologen vor allem eine heuristische Funktion hat: dass die gegenwärtigen Phänomene bzw. diejenigen Phänomene, die der untersuchten Epoche angehören, sich in einen historischen Kontext von langer Dauer stellen lassen, dass sie also eine lange Geschichte haben. Das andere Konzept, das vor allem durch Braudels Unterscheidung von drei Ebenen der Zeit: *la temps courte* (1958: 728), *les conjonctures* (ebd.: 730) und eben *la longue durée* bekannt geworden, aber eben auch zugleich, weil diese Unterscheidung es auf den Aspekt der Zeit reduziert, verkannt worden ist, begreift das Konstitutionsverhältnis von grundlegenden Strukturen zu den Ereignissen. Da erstere sich – was man empirisch weiß – nur langsam transformieren, letztere hingegen, die aber die Totalität der Epoche in sich begreifen (auch dies fasst Braudel teilweise missverständlich, etwa wenn er mit Bezug auf Croce sagt, »que, dans tout événement, l'histoire entière, l'homme entier s'incorporent«, ebd.: 728), sich rasch wandeln, liegt die Reduktion auf unterschiedliche zeitliche Muster nahe. Diese unterschiedlichen zeitlichen Muster von *constituens* und *constitutum* sind jedoch empirische Folgen des Konstitutionsverhältnisses, nicht aber für dieses verantwortlich.

6 Als Modernisierung – zumindest auf den Gebieten der Politik und der Ökonomie – werden die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse in Osteuropa nach dem Zusammenbruch des Sowjet-Imperiums ja allenthalben verstanden.

7 Damit wird ein zu einem der Ziele der lettischen Forscher komplementäres Interesse verfolgt, die sich von ihrem Projekt vor allem versprechen, Einsichten in die Rolle des Individuums in Kultur und Geschichte zu erlangen (Zirnīte 2003: 5).

Die verschiedenen hier relevanten Konzepte und ihre Relation zueinander werden im folgenden thesenförmig vorgestellt. Angesichts des knappen hier verfügbaren Raumes kann die Ableitung der einzelnen begrifflichen Bestimmungen nicht dargestellt werden; vielmehr soll der spezifische Gegenstand: die lettische Kultur, genutzt werden, um die Fragestellung zu verdeutlichen.⁸

Die Ergebnisse, von denen ich hier ausgehe, stützen sich auf diejenigen Interviews aus dem genannten Fundus,⁹ die ins Englische übersetzt wurden (eines liegt in Auszügen auch auf deutsch vor), sowie auf publizierte Texte, wozu auch akademische Auseinandersetzungen mit der lettischen Soziokultur gehören. Die sequenziellen Feinanalysen der Interviews wurden – mit Unterstützung der Kollegen aus Riga – am lettischen Original durchgeführt bzw. begleitend geprüft. Die Darstellung wird *im Hinblick* auf die Daten geschehen, nicht ausgehend von ihnen.

Hintergrund der Beschäftigung mit der lettischen Soziokultur waren Forschungen zum Begriff der Region (Loer 2005a). Diese hatten erbracht, dass eine Region als ein in ihrer je spezifischen, als Einflusstruktur zu begreifenden Soziokultur konstituiertes Gebilde begriffen werden muss. Die soziokulturelle Einheit einer Region prägt demgemäß als Einflusstruktur¹⁰ die Angehörigen der Region in ihrem Handeln. In ihre biographische Konstellation als Ursprungskonstellation einer Fallstrukturgesetzlichkeit geht sie bestimmend ein, indem sie Optionen der Entfaltung einer Bildungsgeschichte eröffnet oder verschließt. Dieses Öffnen oder Verschließen bildet sich als ein Moment des Habitus der Handelnden selbst aus, und bleibt ihnen nicht lediglich äußerlich wie ein Einflussfaktor.

Konstitutionstheoretische Grundüberlegungen

Der Ausdruck »Konstellation« im Sinne von »familiale Konstellation«, »Sozialisationskonstellation«, »biographische Konstellation« (vgl. Oevermann 1990) oder überhaupt »soziale Konstellation« meint das Beziehungsgefüge von Momenten in Bezug auf ein Drittes (vgl. hierzu Loer 2005b). Dieses Dritte kann – wie bei der Ur-

⁸ Für weitere Ausführungen zum Thema dieses Beitrags siehe Loer 2005c, d.

⁹ In dem Projekt »Dzīvesstāsts« wurden bisher keine Interviews mit Angehörigen der jüngeren Generation, die den größten Teil ihres Lebens in der Zeit der Unabhängigkeit – also in der Zeit seit 1991 – verbrachten, geführt. Dies wäre natürlich für eine Untersuchung wie die hier visierte entscheidend – anders als für das Oral-History-Projekt; wie die Oral History generell laboriert es an der Unentschiedenheit zwischen einer wissenschaftlichen und einer praktischen Zielsetzung: der Rettung der Vergangenheit und Bewahrung oder Wiedererlangung kultureller Identität.

¹⁰ Der Terminus »Einflusstruktur« wird auf nicht systematische Weise von dem Historiker Peter Steinbach (1981: 208) benutzt; ich nehme ihn als einen Begriff, der eine Fallstruktur ohne Entscheidungsmittel begreift.

sprungsbedeutung: Konstellation als Zueinanderstehen von Sternen – ein Beobachter sein, es kann – was soziologisch verstanden auch für den Beobachter gilt – ein Handelnder sein, der auf eine Konstellation antwortet, in der er sich als mit Handlungsproblemen konfrontiert erfährt. Grundlegende Konstellationen, für die gilt, dass der Handelnde sich in seiner Antwort auf sie handelnd konstituiert und identifiziert, indem er sich reproduziert oder konkret transformiert, kann man als *Emergenzkonstellationen* bezeichnen, die eben – wie der Ursprung seinem Begriff nach wie ihn Walter Benjamin in der »erkennniskritischen Vorrede« seiner Schrift »Ursprung des deutschen Trauerspiels« entwickelt (1925: 225ff.) – senkrecht wie ein Strudel zum Fluss des Bekannten stehen, aber etwas aus sich entspringen lassen, das seinerseits sich bewähren muss und dann in den weiterfließenden Fluss eingehen kann. Da das Entspringende nachträglich als Bestimmtes rekonstruiert werden kann, spricht Ulrich Oevermann hier zu Recht von einer *Dialektik von Emergenz und Determination* (1991, insbes.: 297ff.; vgl. 2000: 72ff., 129ff.).

Die für die Konzeptualisierung von Emergenzkonstellationen entscheidende Kategorie »Handlungsproblem« ist ein zentraler Begriff soziologischer Forschung, deren Gegenstand ja durch Optionen eröffnende Regeln einerseits und durch eine aus diesen Optionen selektierende Entscheidungsinstanz andererseits konstituiert ist (vgl. Oevermann 1986: 22ff.; 2003: 192ff.). »Handlungsproblem«¹¹ ist ein dialektisches Konzept: Wenn man etwa nicht beabsichtigt, Kartoffeln (oder was auch immer) zu pflanzen, so kümmert man sich nicht um die Beschaffenheit des Bodens, ja, die Frage der Bodenbeschaffenheit ist für einen nicht vorhanden. Aber andererseits hat der Boden objektiver Weise eine bestimmte Beschaffenheit, die sich dann als Teil des Handlungsproblems erweist, wenn man angesichts des Bodens oder der Pflanzen die Möglichkeit, Kartoffeln anzubauen, realisiert¹² – dann ist die Bodenbeschaffenheit plötzlich Moment des Handelns, Moment des Handlungsproblems, als mit dem konfrontiert der Handelnde sich angesichts des Bodens erfährt.

Mit »Handlungsproblem« liegt also ein Terminus vor, der auf den Begriff bringt, was dem Handelnden in seinem Handeln begegnet. – Dabei sei noch einmal betont, dass, was dem Handelnden begegnet, vom Handeln selbst nicht unabhängig ist. Nicht erst in die Konstitution explizit sozialer Phänomene, wie etwa Kultur, geht

11 Für »Problem« gibt Wilhelm Gemoll (1954) folgende Bedeutungen an: 1) Vorsprung, Vorgebirge, Klippe; 2) das Vorgehaltene, Schutzwerk; 3) das Vorgelegte, Aufgabe, Streitfrage. Zudem verweist er auf die Herkunft von $\pi\rho\omicron\mu\alpha\tau\alpha$ aus $\pi\rho\alpha\tau\alpha$ & $\mu\alpha\tau\alpha$, wofür wiederum folgende Bedeutungen angegeben sind: A. I. act. tr. 1. vorwerfen, hinwerfen; im bes. a. vorhalten, entgegenstellen b. vorlegen (eine Frage, Aufgabe); 2. wegwerfen; II. intr. vordrängen, (v. Pflanzen) treiben, ausschlagen. B. med. 1. sich etw. vorhalten, schützen; 2. vor sich hinwerfen a. hinstreuen, b. verabscheuen; 3. jem. vorschlagen zu einem Amt; 4. jem. übertreffen.

12 Das Fremdwort »realisieren« hat ja im Deutschen die treffende doppelte Bedeutung von kognitiv begreifen und handelnd umsetzen (ergreifen).

das Handeln und Deuten konstitutiv ein, sondern umgekehrt: es gibt kein Moment des Handelns – und sei dieses Moment ein Phänomen der scheinbar außersozialen Natur –, das nicht als dieses Moment handelnd konstituiert wird. Dass damit gesagt ist, dass ein Außerhalb der handelnd konstituierten sinnstrukturierten Welt nicht zugänglich ist, bedeutet aber nun nicht – wie es der konstruktivistische Fehlschluss will – dass die Momente des Handelns nicht eine eigene, objektive Struktur aufweisen, als mit denen als Handlungsproblem konfrontiert eben der Handelnde im Handeln sich erfährt. Diese objektive Zumutung gilt nun nicht nur für natürliche Phänomene – wie die Bodenqualität –, sondern ebenso für kulturelle Phänomene – wie etwa spezifische biographische Konstellationen.¹³

Eine spezifische Kultur im Sinne der Einflussstruktur einer räumlich oder zeitlich abgrenzbaren Kollektivität, zum Beispiel einer Region, bildet sich nun aus, indem die Angehörigen dieser Kollektivität spezifische Handlungsprobleme lösen und diese sich bewährenden Lösungen als Handlungs- und Deutungsmuster tradieren und angesichts neuer Handlungs- und Deutungsprobleme transformieren.¹⁴ Diese formen eine *longue durée* in beiderlei Hinsicht: einerseits sind sie über die Zeit hin relativ stabil, werden reproduziert, andererseits gehen sie konstitutiv in das Handeln der Angehörigen der Kollektivität ein. Sie bilden Momente der spezifischen biographischen Konstellation, mit der konfrontiert der Angehörige der Kollektivität als Subjekt sich bildet. Dieser Mechanismus der Tradierung der Einflussstruktur – ein Aspekt des »wie« der *longue durée*, der dringend der Untersuchungen bedarf – steht hier nicht im Vordergrund. Vielmehr sollte an einer fremden Kultur das Konzept der Einflussstruktur zunächst auf seine Tragfähigkeit geprüft werden. Wie immer spielten auch kontingente Gründe – so die Einladung zu dem genannten Workshop – dabei mit, dass die Wahl auf Lettland fiel. Wie erwähnt, wurde eine spezifische kulturelle Gestalt rekonstruiert und dann ihrer Genese nachgefragt. Um sie knapp halten zu können, verfährt die Darstellung hier umgekehrt: Es werden zunächst die Momente, die die Einflussstruktur bilden und die historischen Prozesse, die in ihre Bildung eingingen – ein anderer Aspekt des »wie« der *longue durée*, der weiterer Untersuchungen bedarf –, dargestellt.

13 »Konstellation ist nicht System«, schreibt Adorno zu Recht (Adorno 1974: 100), sie determiniert nicht, was ihr entspringt; aber Konstellation ist auch nicht Konstruktion, die lediglich ohne Entgegenkommen im Objektiven ihm unterlegt würde.

14 Auch die Transformation geschieht aus dem Geiste der Tradition, ist in ihr als objektive Möglichkeit bereits angelegt. Über Max Weber (1906: 266ff.) hinausgehend ist hier die objektive Realität der Möglichkeiten gemeint.

Momente der historisch gebildeten Einflusstruktur

Hier kann nun nicht die historische Genese der sozi-kulturellen Einflusstruktur im Vordergrund stehen. Gleichwohl seien einige *Hinweise auf die lettische Geschichte* gegeben. Ohne auf die interessante Vor- und Frühgeschichte eingehen zu können,¹⁵ sei darauf verwiesen, dass sich früheste Grabstätten bereits um 6300 v. Chr. finden, die Besiedlung durch finno-ugrische Stämme um vor 2000 v. Chr. und deren Verdrängung bzw. Durchmischung mit indo-europäischen Stämmen um 1000 v. Chr. nachgewiesen ist; Bernsteinhandel beginnt um 500 v. Chr., ansonsten findet sich auf dem Gebiet des späteren Lettlands neben der Fischerkultur eine von Einzelhöfen geprägte bäuerliche Siedlungsweise. Nachdem im 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts deutsche Kaufleute und Missionare ins Baltikum vorgedrungen waren, wurde 1201, wie in den Quellen zu lesen ist, von Bischof Albert Riga gegründet; ab 1230 begann die Herrschaft des Deutschen Ordens, die mit dessen Auflösung 1562 zu Ende ging; es folgte die so genannte »Polenzeit«. 1629 begann die so genannte »Schwedenzeit«, die 1710 von der so genannten »Russenzeit« abgelöst wurde. Diese dauerte bis in den ersten Weltkrieg, an dessen Ende Lettland zum ersten Mal unabhängiger Staat wurde. Im Zweiten Weltkrieg endete diese Unabhängigkeit bekanntermaßen als Folge des geheimen Zusatzabkommens zum Molotow-Ribbentrop-Pakt durch Eingliederung in das Sowjet-Imperium, die mit massiven Deportationen einherging. In der zweiten Hälfte der 1980er Jahre begann dann die Auseinandersetzung um die Unabhängigkeit, die nach der Verhinderung des Putsches in Moskau durch Jelzin im August 1991, erreicht wurde.

Lettland ist durchgängig *bäuerlich* geprägt. Liest man etwa Erzählungen aus verschiedenen Epochen der lettischen Literatur (Ehlert 1978), so springt einem diese Prägung als durchgängig den Alltag und den Blick auf den Alltag bestimmend ins Auge; und die Tatsache, dass die Nachkommen der erwähnten Deutschen Ritter als gebildeter Adel Livlands das Land vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert beherrschten, zeigt, dass diese bäuerliche Kultur in sich ruhte und nicht selbst nach Dominanz strebte. Auch die Tatsache, dass in den Jahrzehnten der Sowjet-Herrschaft die Letten in den Städten, vor allem in der Hauptstadt Riga nahezu zur Minderheit wurden und schließlich, dass es Anfang der 1990er Jahre nach Erlangung der Unabhängigkeit eine starke Bewegung aus den Städten auf das Land gab, zeigen dies.

»The data of cultural statistics gives evidence that the self-reference of a peasant nation has furthered establishment of archaic, fragmented agrarian structure, thus showing willingness to restore

¹⁵ Für einen konzisen Überblick vgl. die Darstellung von Andrejs Plakans (1995), der auf weitere Literatur hinweist; zur frühesten Geschichte ist nach wie vor die Darstellung von Marija Gimbutas (1983) aufschlussreich; siehe außerdem den aktuellen Überblick von Raisa Denisova (o. J.).

property which instead of economy is more based upon one's culture. During research in 1995 about country farms 51.3% of respondents pointed out that their choice to start farming was determined by chance to restore their grandparent's farm, and to live close to nature.« (Beitnere 2004: 2)

Auch die ganze – bis weit in die christliche Zeit und im Alltag wie auch vor allem in Festen bis heute bedeutsame – Götterwelt (Schmidt 1992: 14ff.)¹⁶ entspricht der engen Gebundenheit der bäuerlichen Lebensweise an die Natur. Eine Grundgestalt dieser Kultur lässt sich an Laima, der Glücks- und Schicksalsgöttin (ebd.: 19) aufzeigen. Obwohl der Vater des Himmels, Dievs, im Prinzip für die Vorbestimmung des Schicksals zuständig ist, gilt:

»Bei der Geburt legt Laima das Schicksal des Neugeborenen fest. Auch Dievs ist bei der Verhängung des Schicksals oft zugegen. Er wünscht immer das Gute, doch Laima widerspricht ihm, oft weint sie sogar dabei – dennoch, was sie bestimmt, geschieht.« (ebd.)

Sogar die Schicksalsgöttin kann das Schicksal nicht aus eigenem Willen bestimmen, ja, sie muss es sogar oftmals gegen den eigenen Willen festlegen. Sie ist also selbst noch eingebettet in ein unpersönlich und unabänderlich ablaufendes Schicksal, dem sie nur zu Diensten sein kann. Das Vorbild ist erkennbar: es ist die *Natur*, die das Leben der Bauern bestimmt.¹⁷ Man kann in sie eingreifen – wie etwa Dievs es tut, wenn er über die Felder geht und das Unkraut vergehen lässt –, aber man muss sich ihr letztlich beugen. Sie ist auch – trotz der diversen Personifikationen ihrer Momente: Donner, Sonne, Mond – nicht personalisiert und es gibt keine autonome und damit verantwortliche Instanz.¹⁸ Für Individuierung ist in der Mythenwelt kein Platz. Entsprechende Erfahrungen sind nicht thematisierbar. Dementsprechend wäre zu erwarten, dass etwa ein Konzept individueller Verantwortung nicht vorhanden ist; man erfährt und begreift sich als jemand, der in ein überpersönliches Schicksal, häufig Verhängnis, eingebettet ist.

16 Zur lettischen Mythologie vgl. die höchst aufschlussreichen und in ihrer Bedeutung für die Konstitution der lettischen Kultur als spezifischer Einflusstruktur erst noch auszuschöpfenden Untersuchungen von Haralds Biezais (1955; 1961; 1972; 1976), auf die Dagmāra Beitnere mich hinwies.

17 Aufschlussreich macht Schmidt deutlich, wie noch heute Laima im Alltag selbst der Stadtbevölkerung eine Rolle spielt: »Im Zentrum von Riga, gegenüber dem Freiheitsdenkmal, steht eine Normaluhr. Vor dem Krieg stand auf der Säule in großen Buchstaben »LAIMA«. Das war eine Schokoladenmarke. Während der sowjetischen Zeit trug die Säule politische Parolen, zuletzt »Miers« – »Frieden«. Auf Wunsch der Bevölkerung wurde Ende der achtziger Jahre die Aufschrift wieder geändert, in »LAIMA«, ohne dass die Schokoladenfirma, die es noch gibt, eine Gebühr dafür zahlte.« (a.a.O.: 19)

18 Dies drückt sich deutlich in den Beziehungen der personifizierten Götter untereinander aus, die den Funktionen im bäuerlichen Alltag nachgebildet sind (vgl. etwa zur Figur des Mondes: Biezais 1972: 67ff.); dies gilt selbst dort, wo persönliche Beziehungen in den Vordergrund treten könnten: in der himmlischen Badestube (ein Motiv, dass sich ausschließlich in der lettischen Mythologie findet; ebd.: 539ff.).

Es liegt also nicht nahe, dass mit der lettischen Mythologie eine Kultur der *Individualisierung* verbunden ist. Dies bestätigt sich in dem Fehlen von Familiennamen – bis deren Einführung durch die Aufhebung der Leibeigenschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts notwendig wurde (vgl. Schmidt 1992: 113f.; Plakans 1995: 83). Der Einzelne war in seiner Familie mit (Vor-)Namen identifizierbar, aber gegenüber einer übergreifenden Gemeinschaft war er es nicht.¹⁹ Offensichtlich war eine solche Beziehung nicht realisiert. Für den Gutsherrn galten die Mitglieder der Bauernfamilien (vermutlich bis auf den Bauern selbst) offensichtlich allenfalls als dem Bauern zugehörige Sachen. Dass die Gutsherren wie die Obrigkeit insgesamt kein Lettisch sprachen, passt dazu. Bei der Namensgebung selbst ließen die Letten sich von der Obrigkeit, von der sie doch nun ein wenig befreit wurden, bestimmen. Damit ist auch klar, dass die Aufhebung der Leibeigenschaft keine errungene, sondern eine verordnete war.

Daina Stukuls Eglitis stellt in einer Studie über Geschichte, Modernität und Revolution in Lettland (2002) zu Recht heraus, dass der Typus der Revolution, mit der die Sowjetherrschaft überwunden wurde, nicht dem Typus einer Revolution entspricht, die mit der Vergangenheit bricht und mit Hilfe von Utopien das Alte zu überwinden sucht. Vielmehr handelt sich es um eine Bewegung, die die Sowjetherrschaft als nicht-normale Zwischenzeit begreift, deren Überwindung darin besteht, in die – bessere – *Normalität* der Vergangenheit, der Zeit vor dem Schreckensjahr, zurückzukehren. Als Schreckensjahr, *baigais gads*, wird der Zeitraum vom Sommer 1940 bis zum Sommer 1941 bezeichnet, in dem durch Verfolgung, Deportation und Exekutionen Lettland mehr als 40 000 Einwohner verlor. Während die Sowjetpropaganda die Überwindung der Normalität anstrebte: der neue Mensch, die außergewöhnlichen Arbeitsleistungen, die außergewöhnlichen Menschheitsprojekte (etwa Stalins Plan eines Kanals vom Weißen Meer zur Ostsee), strebte die singende Revolution, so Stukuls Eglitis, die Rückkehr zur Normalität an. Nicht nur war diese Normalität inhaltlich eine Normalität des naturverbundenen lettischen Bauerntums, sondern – und diese Ebene erfasst Stukuls Eglitis nicht – das spezifische Streben nach Normalität selbst muss als durch einen spezifischen Habitus generiert gelten, der dieser spezifischen Form des Bauerntums entspricht und den ich vorläufig als

19 Zwar ist hier eine Vereinfachung vorgenommen, wenn schlicht von lettischer Kultur die Rede ist, denn nicht zu Unrecht schreibt Andrejs Plakans: »How the indigenous peoples became Latvians is a more difficult question« (1995: 26); hier sind differenzierte und differenzierende Untersuchungen erforderlich, für die die Sammlung von Lebensgeschichten in allen Provinzen des Landes durch das erwähnte Projekt »Dzīvesstāsts« reiches Material bereitstellt. Gleichwohl lässt sich sagen, dass gerade die fehlenden Anzeichen für eine aktive »ethnolinguistic transformation« (ebd.: 27) für eine spezifische strukturelle Einheitlichkeit der Kultur bei allen möglichen inhaltlichen Unterschieden sprechen.

Orientierung an einer senkrechten Vergemeinschaftung bezeichnen möchte. Was ist damit gemeint?

Die bereits zusammengetragenen Elemente der lettischen Kultur fügen sich zu einer Einflusstruktur, die in den Entscheidungen des Lebens dazu führt, dass man sich im Zweifel der (Herkunfts-)Familie statt anderen sozialen Beziehungen – und seien es solche zu den nächsten Nachbarn im Pagasts, zu dem die Einzelhöfe zusammengefasst wurden – verpflichtet fühlt; und sie führt dazu, dass man sich der Natur verpflichtet fühlt, statt etwa sie zugunsten – wie auch immer fraglichen – zivilisatorischen Fortschritts zu belasten. – Nicht zufällig stand am Beginn der Unabhängigkeitsbewegung der Widerstand gegen ein Wasserkraftwerk in der Daugava, der weniger umweltpolitisch motiviert war als dass er aufkam und eine große Resonanz erlangte aufgrund der symbolischen Bedeutung der Daugava als Schicksalsflusses, angesichts derer die sowjetischen Planer als Vertreter eines Imperiums erschienen, das Verrat an der Natur übte.²⁰

In der lettischen Literatur, in der Malerei, in der Bildhauerei und auch in der weitverbreiteten Gesangskultur der Dainas zeigt sich eine Kultur der Natur verbundener Individuen, die daraus eine trotzig Selbstbehauptung ziehen, aber gleichzeitig kommunikationslos und ohne horizontale *Vergemeinschaftung*.²¹ Letzteres sei hier mit einem Gemälde illustriert, das suggestiv für sich spricht.

Das Werk kann hier auch nicht ansatzweise analysiert werden, es ist dem Betrachter anheim gegeben, die Beziehung der Figuren zueinander in Augenschein zu nehmen. Hier nur wenige Bemerkungen:²² Betrachtet man nur die Personen und

20 Zur Rolle der Natur in der kulturellen Identität vgl. die materialreiche Untersuchung von Katrina Z. S. Schwartz (2005).

21 Diese senkrechte Form der Vergemeinschaftung begünstigt die Form der Segmentierung der Gesellschaft, die in der gängigen politikwissenschaftlichen Forschung als »Versäulung« bezeichnet wird. Wolf-Dietrich Bukow wies in der Diskussion im Plenum 17 zu Recht darauf hin, dass man dieses Konzept, das für die Niederlande in Bezug auf die Organisation des gesamten gesellschaftlichen Lebens nach der religiösen Zugehörigkeit gebildet wurde, auf die lettische Gesellschaft in Bezug auf die Abschließung von Titularkultur und Minderheitenkulturen (vor allem natürlich der russischen) übertragen könnte. Allerdings kann »Versäulung« nur als deskriptiver Terminus gelten, der die Struktur und konstitutive Dynamik seines Gegenstands nicht auf den Begriff bringt.

22 Ich kann hier nicht methodologisch diskutieren, wie dieser spezifische Datentyp: ein Kunstwerk, ein Gemälde, zu analysieren ist (vgl. Loer 1993, 1994, 2004). Selbstverständlich kann ein Kunstwerk nicht als natürliches Protokoll der (sozialen) Realität genommen werden (dies ist der Fehler, den Philippe Ariès in seiner Geschichte der Kindheit begeht – 1990); folgendes sei jedoch angemerkt: (1) Wenn das Werk eine Verzerrung der Realität darstellte – sei es, dass das Gemälde auf diese Weise eine neue Realität konstituierte, sei es, dass es misslungen wäre –, müsste beides vom Werk her rekonstruiert werden; (2) wir haben hier eine durch das Medium der Kunst konstituierte Realität vor uns, geschaffen von einem Künstler, der selbst der zu untersuchenden Kultur angehört, so dass der Modus, in dem er zeigt, was er zeigt, eine Ausdrucksgestalt der zu rekonstruierenden Struktur ist; schließlich: (3) eine gemalte Darstellung – statt einer lediglich verbalen Beschreibung – der Art und

abstrahiert von der Umgebung und fragt sich, was für eine Situation dargestellt sein könnte, so käme man unter Umständen darauf, dass es sich um Passagiere handelt, die gerade ein Fähre verlassen haben. Zwar sprechen einige miteinander, aber die meisten scheinen sich um die anderen Personen nicht zu kümmern – eben als wären es anonyme Mitglieder einer Gesellschaft von Rollenträgern, nicht aber ganze Personen; selbst diejenigen Personen, die miteinander reden, schauen dem anderen nicht in die Augen; es gibt keinen intimen Kontakt. Selbst die junge Frau im Vordergrund ist mit dem Kind in einer unpersönlichen Weise verbunden, eher als wenn es sich darum handelte Anweisungen zu geben und zu empfangen als darum, die Aufmerksamkeit auf etwas von gemeinsamem Interesse zu lenken.

Wenn man dies nun damit kontrastiert, was in der christlichen Welt der Kirchbesuch bedeutet: die Kirche als Haus des Vaters aller Menschen, die sich dort versammeln und die an ihn glauben. Hier im Gottesdienst versammelt und vereinigt sich die Gemeinschaft der Kirche. Selbst in der sehr nüchternen Konzeptionalisierung der Kongregationalisten bilden die Menschen eine Einheit, eine Gemeinschaft. Diese Konzeption, die nicht lediglich eine theoretische, sondern eine lebendige, durch und während des Gottesdienstes sich realisierende ist, kontrastiert scharf mit der Art und Weise wie die Menschen auf dem Gemälde die Kirche verlassen. – Dies mag hier zur Illustration der fehlenden horizontalen Vergemeinschaftung genügen.

Die »senkrechte« Vergemeinschaftung drückt sich aus und reproduziert sich in der spezifischen Identität der lettischen Kultur: einer Kultur der horizontal mit anderen nur lose verbundenen kleinen sozialen Einheiten, die ihre Identität in der senkrechten Verankerung in ihrer Geschichte finden.²³ Dass diese senkrechte Verankerung für alle gilt, macht die horizontale Deutungseinheit aus, die aber keine gemeinsame Praxis stiften kann. Auch etwa das Niederlegen der Blumen am Freiheitsmonument während des Unabhängigkeitskampfes ist ein Akt von vielen Einzelnen, aber nicht der Akt einer Gemeinschaft.

Es scheint sich also bei der lettischen Gesellschaft um eine Gesellschaft zu handeln, die weder eine traditionale Gemeinschaft im Sinne von Ferdinand Tönnies darstellt, noch eine Gesellschaft im Sinne von Hegels bürgerlicher Gesellschaft. Es scheint eine Gemeinschaft zu sein, die eher metaphysisch über geteilte *Mythen* lose verbunden ist, geteilte Mythen, die aber keine vergemeinschaftende Praxis hervorbracht haben.²⁴ Die Praxis, in der die Mythen rituell bestätigt werden, müsste

Weise wie Menschen handeln und kommunizieren, deckt sehr viel direkter die Gestalt ihrer Beziehungen auf.

23 Für die bereits zitierte Bewegung zurück aufs Land anfangs der 1990er Jahre stellt Dagmāra Beitnere fest: »It was emotional experience to think about walking over the land that was cultivated by ancestors, to imagine that grandparents had been walking there.« (2004: 11f.)

24 Ein eindrückliches Dokument hierzu findet sich im Kriegsmuseum Lettlands in Riga, wo ein Foto zeigt, wie die Demonstranten am Freiheitsdenkmal die Haltung der Lettland symbolisierenden Frau-

noch *in concreto* untersucht werden. Es handelt sich hierbei vor allem um die Jāņu nakts, also das Fest zur Sommersonnenwende und das Singen der Dainas, zu dem die lettische Schriftstellerin Māra Zalīte bemerkt: »Einig sind wir nur im Lied«, was ja schon deutlich macht, dass nicht die Praxis des gemeinsamen Singens das vereinigende ist, sondern das Lied selbst, das alle singen.

Weiter ist die Gemeinschaft über den Bezug zur *Natur* verbunden, der ebenfalls unmittelbar ist und nicht eingebettet in eine Gemeinschaftsbildung, was sich mit dem Detail veranschaulichen lässt, dass die so genannten Waldbrüder, die partisanenähnlich Widerstand gegen die sowjetische Besatzung und Herrschaft leisteten und von denen der letzte noch vor zwei Jahren erst den Wald verließ, auf lettisch »mežas brāļi«, also »Brüder des Waldes« und nicht etwa »brāļi mežā«, wörtlich »Brüder im Wald«, oder gar »(tautas) brāļi mežā«, »Brüder (des Volkes) im Wald« heißen.

Schließlich ist die Gemeinschaft lose durch die gleiche *Geschichte* verbunden. Dies führt aber nicht zur Ausbildung einer praktischen gemeinschaftlichen Identität, da es sich eben zwar um die gleiche, aber nicht um eine gemeinsame Geschichte handelt, eine Geschichte, die nicht als aktiv gestaltete, sondern als erduldetes Schicksal erscheint.

Dieser Typus der Vergemeinschaftung wäre freilich durch weitere empirische Untersuchungen, von denen allenfalls ein erster Schritt gemacht werden konnte, wovon hier wiederum nur Impressionen präsentiert werden können, begrifflich näher zu bestimmen; mit ihm geht einher, dass äußeren Einflüssen kaum Widerstand entgegengebracht wird – dies zeigt die Geschichte der Christianisierung²⁵ ebenso wie die Geschichte der verschiedenen Besatzungen, die ja nicht umsonst, wie oben zitiert, als »Schwedenzeit« usw. bezeichnet werden, also als etwas Äußeres, das schicksalhaft kommt, seinen Anfang und sein Ende hat. Dass aber äußeren Einflüssen kaum Widerstand entgegengebracht wird, geht einher mit dem Beharrungsvermögen des Riedgrases, über das Wind und Flut hinweggeht und das doch an seinem Ort bleibt und seine Gestalt behält.²⁶

enfigur nachahmen, die in ihren nach oben gestreckten Armen, die von drei Sternen überkrönt sind, wenn man den Freiraum zwischen Armen, Händen und Sternen als positive Figur sieht, ein Kind hält. Die Demonstranten verharren nun in einer mystischen Haltung, die die direkte Kommunikation untereinander ausschließt und sie miteinander durch den Bezug auf ein die Erfahrung transzendierendes Drittes verknüpft.

25 Zu deren synkretistischer Gestalt vgl. Haralds Biezais (1972: 376ff.).

26 Von Seiten einer praktisch an Identitätsbildung interessierten Geschichtsschreibung liest sich dies so: »a people neighbors have frequently conquered and overrun but failed to dislodge.« (Plakans 1995: 1, verweisend auf Ģermanis 1990: 13ff.) Eine nicht ganz unberechtigte Sichtweise, wenn man andere baltische Kulturen bedenkt (vgl. etwa zu den »Baltopruszen«: Gimbutas 1983: 22)



Abbildung 1: Jānis Rozentāls (1866–1916): *No baznīcas* (*Von der Kirche*) (1894)
(Latvijas mākslas muzejs, Rīga)

Einflussstruktur als Moment des Habitus

Die spezifische Einflussstruktur, die ich hier nur skizzieren konnte, ist nun Moment der biographischen Konstellation, Moment der Bildungsgeschichte des in der Kultur aufwachsenden Subjekts, in der Weise, dass die praktischen Orientierungsmuster dieser Kultur wie ihre Deutungsmuster als bestimmende Momente in die Habitusformation und die Deutungsmuster des werdenden Subjekts eingehen. Diese bilden sich in Antwort auf die Handlungs- und Deutungsprobleme, als mit denen konfrontiert der Angehörige der Kultur sich erfährt.

Diese Momente des Habitus zeigten sich nun auch in der Analyse der lebensgeschichtlichen Interviews und des weiteren Datenmaterials. In aller Kürze seien hier einige Ergebnisse illustrativ benannt. Dabei sei Material herangezogen, bei dem am ehesten eine Widerlegung der Vermutung zu erwarten ist, dass die soziokulturelle Einflussstruktur die Habitusformation und die Deutung bestimmt.

Baiba Dumpe,²⁷ eine 1930 geborene, als Kind geflohene und nach Amerika emigrierte Lettin antwortet auf die Frage »Warum?«, nachdem sie konstatierte, sie könne nun (im Jahr 2001) nicht dauerhaft nach Lettland ziehen:

»Not only because my children and grandchildren are here. It is the way of life over there that seems so strange now. Over there they say you have to change with the times, but to me it does not seem like a real Latvian life any more. If I returned there for good, I would like to live in a pure Latvian way, and I do not think such a way of living will ever be there any more. Maybe after a couple of generations. So I feel that somehow here is my real home. Here I can at least dream about my life in Latvia as it might have been. Over there I cannot do that any more. Something has been lost.« (Institute of Philosophy and Sociology 2003: 200)

Die vertikale Orientierung findet sich hier zunächst in der familialen Deszendenz, was aber kaum als spezifisch angesehen werden muss; dann wird die lettische Gegenwart als von fremder Gestalt (*svešs veids*) (LUFISI 2003: 218) beschrieben, die sich ergeben hat und die ein lettisches Leben, eine lettische Lebensweise (*latviska dzīvošana*) (ebd.) unmöglich macht, eine Gestalt, die nicht normal ist. Einstmals wird sie vergangen sein. Die interessante Volte besteht nun darin, dass man in der Fremde sich einen Raum schafft, einen imaginären Raum, der allerdings seine Abstützung in der Alltagsrealität findet: Baiba Dumpe zog kurz vor dem Interview in eine speziell für Letten errichteten Siedlung um, – man schafft sich einen Raum, in welchem man die Verbindung zu der eigenen Vergangenheit wie in einem Refugium aufbewahren kann – bis dereinst das Riedgras sich wieder erheben wird, auch wenn man selbst es nicht mehr erleben wird. Diese Haltung, der man ja eine verändernde, die Unabhängigkeit als Chance zum aktiven Gestalten begreifende leicht gedanken-

²⁷ Es handelt sich um das Interview NMV 863 des oben genannten Archivs (abgedruckt in: Institute of Philosophy and Sociology 2003: 185ff.; lettisches Original: LUFISI 2003: 201ff.).

experimentell gegenüberstellen könnte,²⁸ findet sich auch bei denjenigen Exilletten, die zurückkehren, um zu gestalten: das Gestalten besteht überwiegend in einer Restitution der lettischen Normalität – vor allem derjenigen, der eigenen Familiengeschichte.

Fazit

Dass eine solche Haltung und auch Belege für ein kommunikationsloses in sich Ruhendes, das die äußeren Schicksalsstürme eher übersteht, als dass es ihnen widersteht, sich in dem weiteren Material deutlich finden, kann an dieser Stelle nur behauptet werden. Der Weg der Forschung war, wie oben erwähnt, ein umgekehrter: Die genannten Momente einer spezifischen Habitusformation ergaben sich aus den Fallanalysen; die Vermutung, dass sie auf eine Einflusstruktur zurückzuführen sind, ergab sich aus der – maximal möglichen – Kontrastivität der Fälle, die aber immer nur ein heuristisches Instrument sein kann. Die Rückführung des Habitus auf eine soziokulturelle Einflusstruktur muss am je konkreten Fall erfolgen; an ihm muss die Bildung des Habitus als Antwort auf die Handlungs-, die Bildung des Deutungsmusters als Antwort auf die Deutungsprobleme, als mit denen konfrontiert das der Kultur angehörende sich bildende Subjekt sich erfährt, rekonstruiert werden. Dies stringent durchzuführen ist noch eine offene Aufgabe. Ebenso bleibt zu erforschen, ob der Hysterese der Habitus, wie Bourdieu das nennt (1979: 158, cf. 231), eine *longue durée* der Einflusstruktur entspricht, die auch Veränderungen, wie diejenigen, die die Unabhängigkeit Lettlands mit sich bringt, überdauert, so wie sie die vielen historischen Veränderungen überdauert hat. Transformation setzt für die einzelnen Biographien nicht schlicht unterschiedliche äußere Faktoren; vielmehr kann eine Erklärung von »biographischen Wandlungsprozessen in (...) Transformationsprozessen« (Srubar/Schütze 2004) erst unter Einbeziehung der objektiven Strukturierungsmacht der – ihrerseits durch die soziokulturelle biographische Ausgangskonstellation strukturierten – Subjekte erfolgen. Die ersten Ergebnisse der Erforschung lettischer Lebensläufe lassen es vor diesem Hintergrund fraglich erscheinen, ob zumindest auf der Ebene der Soziokultur wirklich die Bezeichnung »Transformation« angemessen ist.

²⁸ Die gegenwärtige Staatspräsidentin Vaira Vīķe-Freiberga wird häufig als jemand von solch gestaltungsorientierter Haltung gesehen; vgl. aber die Ausführungen hierzu in Loer 2005d.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1974), »Skoteinos oder Wie zu lesen sei«, in: ders., *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a.M. 1974, S. 84–133.
- Ariès, Philippe (1990), *Geschichte der Kindheit*, München.
- Beitnere, Dagmāra (2004), »Cultural Narratives and Life-Stories in Self-Reference: Latvian Case 1990s«, paper presented at the research conference »Past & Future« (Ten-year Jubilee Conference), Foundation for Baltic and East European, Studies Södertörns högskola, Stockholm, between the 23rd and the 25th of September 2004.
- Benjamin, Walter (1980/1925), »Ursprung des deutschen Trauerspiels«, in: ders., *Gesammelte Schriften I*, Frankfurt a.M., S. 203–430.
- Biezais, Haralds (1955), *Die Hauptgöttinnen der alten Letten*, Uppsala.
- Biezais, Haralds (1961), *Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion*, Uppsala.
- Biezais, Haralds (1972), *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, Uppsala.
- Biezais, Haralds (1976), *Lichtgott der alten Letten*, Stockholm.
- Bourdieu, Pierre (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris.
- Braudel, Fernand (1958), »Histoire et sciences sociales. La longue durée«, *Annales Économies Sociétés Civilisations*, 13, S. 725–753.
- Braudel, Fernand (1966), *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris.
- Denisova, Raisa (o. J.), The most ancient population of Latvia, in: <http://vip.latnet.lv/hss/denisova.htm> (20.9.2005).
- Ehlert, Welta (Hg.) (1978), *Unter dem Flügel eines Vogels. Lettische Erzählungen aus neuen Jahrzehnten*, Berlin.
- Gemoll, Wilhelm (1954), *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, München/Wien.
- Gimbutas, Marija (1983), *Die Balten. Geschichte eines Volkes im Ostseeraum*, München/Berlin.
- Ģērmanis, Uldis (1990), *Latviešu tautas piedzīvojumi*, Riga.
- Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia (Hg.) (2003), *Oral History Sources of Latvia. History, Culture, Society through Life Stories. A Selected Collection of Latvian Life Stories*, Riga.
- LUFSI (Latvijas Universitātes Filosofijas un socioloģijas institūts), Nacionālās mutvārdu vēstures projekts (Hg.) (2003), *Mutvārdu vēstures avoti. Izlase*, Riga.
- Loer, Thomas (1993), »Ästhetik im Ausgang vom Werk. Eugène Delacroix: Fantasie arabe (1833). Exemplarische Überlegungen«, *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Bd. 36 (1991), November, S. 154–170.
- Loer, Thomas (1994), »Werkgestalt und Erfahrungskonstitution. Exemplarische Analyse von Paul Cézannes »Montagne Sainte-Victoire« (1904/06) unter Anwendung der Methode der objektiven Hermeneutik und Ausblicke auf eine soziologische Theorie der Ästhetik im Hinblick auf eine Theorie der Erfahrung«, in: Garz, Detlef/Kraimer, Klaus (Hg.), *Die Welt als Text. Theorie, Kritik und Praxis der objektiven Hermeneutik*, Frankfurt a.M., S. 341–381.
- Loer, Thomas (2004), »Rückstände im Kraftwerk? Ein Kunstwerk als Dokument – Schwierigkeiten beim Versuch, ein Werk der Bildenden Kunst als »Ego-Dokument« zu deuten«, in: Häder, Sonja (Hg.), *Der Bildungsgang des Subjekts. Bildungstheoretische Analysen*, Weinheim/Basel, S. 100–114.
- Loer, Thomas (2005a), *Zum Begriff der Region. Eine soziologische Bestimmung anhand der Rekonstruktion des Falles »Rubrigebiet«*, Stuttgart.

- Loer, Thomas (2005b), »Unsicherheit als Krisensurrogat«, in: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.), *Soziale Ungleichheit – kulturelle Unterschiede, Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004*, Frankfurt a.M./New York, CD-ROM-Beilage.
- Loer, Thomas (2005c), »Überlegungen zur kultursoziologischen Fundierung von Transformationsforschung am Fall Lettlands«, in: Schartau, Mai-Brith (Hg.), *After EU Enlargement: Changes and Challenges in the Baltic Sea Region*, Stockholm.
- Loer, Thomas (2005d), »Considerations on a Foundation of Transformational Research from the Viewpoint of Cultural Sociology – Starting Off with the Case of Latvia«, in: Henningsen, Bernd (Hg.), *Political Cultures, Values and Identities in the Baltic Sea Region: Transcending East and West, Moving Towards a Common Agenda*.
- Oevermann, Ulrich (1986), »Kontroversen über sinnverstehende Soziologie. Einige wiederkehrende Probleme und Mißverständnisse in der Rezeption der »objektiven Hermeneutik«, in: Aufenanger, Stefan/Lenssen, Margrit (Hg.), *Handlung und Sinnstruktur. Bedeutung und Anwendung der objektiven Hermeneutik*, München, S. 19–83.
- Oevermann, Ulrich (1990), »Eugène Delacroix – biographische Konstellation und künstlerisches Handeln«, *Georg Büchner Jahrbuch* 6 (1986/87), S. 12–58.
- Oevermann, Ulrich (1991), »Genetischer Strukturalismus und das sozialwissenschaftliche Problem der Erklärung der Entstehung des Neuen«, in: Müller-Doohm, Stefan (Hg.), *Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart*, Frankfurt a.M., S. 267–336.
- Oevermann, Ulrich (2000), »Die Methode der Fallrekonstruktion in der Grundlagenforschung sowie der klinischen und pädagogischen Praxis«, in: Kraimer, Klaus (Hg.), *Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung*, Frankfurt a.M., S. 58–156.
- Oevermann, Ulrich (2003), »Regelgeleitetes Handeln, Normativität und Lebenspraxis. Zur Konstitutionstheorie der Sozialwissenschaften«, in: Link, Jürgen/Loer, Thomas/Neuendorff, Hartmut (Hg.), *»Normalität« im Diskursnetz soziologischer Begriffe*, Heidelberg, S. 183–217.
- Plakans, Andrejs (1995), *The Latvians. A Short History*, Stanford.
- Schmidt, Alexander (1992), *Geschichte des Baltikums. Von den alten Göttern bis zur Gegenwart*, München/Zürich.
- Schwartz, Katrina Z. S. (2005), *Globalizing the Ethnoscape: Nature and National Identity after Communism*, Gainesville/FL.
- Srubar, Ilja/Schütze, Yvonne (2004), »Transformationen von Gesellschaften und biographischer Wandel (Sektion Biographieforschung, Sektion Soziologie Ost- und Ostmitteleuropas)«, *Soziologie*, Jg. 33, H. 1, S. 65.
- Steinbach, Peter (1981), »Zur Diskussion über den Begriff der »Region« – eine Grundsatzfrage der modernen Landesgeschichte«, *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte*, Bd. 31, S. 185–210.
- Stukuls Eglitis, Daina (2002), *Imagining the Nation: History, Modernity, and Revolution in Latvia*, University Park/PA.
- Weber, Max (1985/1906), »Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, S. 214–290.
- Zirnīte, Māra (2003), »A Selection of Oral History Sources for the International Conference »The Role of Oral History in Shaping Cultural and Personal Identity«, *Institute of Philosophy and Sociology*, S. 5ff.