

Zeitschrift: Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires
Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde
Band: 101 (2005)
Heft: 2

Artikel: Das Eigene, das Fremde und die Volkskunde : neue Ansätze auf dem Weg zu einer europäischen Ethnologie
Autor: Pfeifer, Catherine
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-118187>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Das Eigene, das Fremde und die Volkskunde

Überlegungen zur ethnographischen Repräsentation

Catherine Pfeifer

Abstract

Die Volkskunde bewegt sich seit jeher im dichotomischen Verhältnis zwischen dem «Eigenen» und dem «Fremden». Dabei wurde in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder die Frage danach gestellt, was die beiden Kategorien eigentlich ausmacht, und vor allem, ob (und wenn ja, wie) sie für eine moderne Wissenschaft aufrecht erhalten werden können. Die Problematik äusserte sich besonders in der so genannten «Krise der ethnographischen Repräsentation», die Volkskunde und Völkerkunde gleichermaßen betrifft. Der nachfolgende Beitrag skizziert zunächst die Entstehung eines Problembewusstseins für die Volkskunde, stellt Verbindungen zur Nachbardisziplin Völkerkunde her und mündet schließlich in die Überlegung, welche Erkenntnisse und welchen Nutzen eine Disziplin, die sich zunehmend als «Europäische Ethnologie» bezeichnet, daraus ziehen kann.

Einleitung

«Das Eigene und das Fremde» ist ein Thema, das die Volkskunde in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder beschäftigt, bewegt und geprägt hat. In der jüngeren Fachgeschichte nehmen verschiedene Autoren¹ unter ebendiesem Titel Bezug auf unterschiedliche thematische Aspekte, die eine grundlegende Fragestellung gemeinsam haben: Wo und wie lässt sich eine Grenze zwischen «eigen» und «fremd» ziehen? Und – methodologisch gefragt: Wie tritt der Forscher/die Forscherin in einem Feld auf, in dem er oder sie «fremd» ist? Dieses Problem, verbunden mit der Frage nach einer angemessenen *Beschreibung* des Fremden, rührten und rühren an ein fachliches Selbstverständnis und wuchsen sich zu einer Problematik aus, die, zunächst in der Ethnologie, später auch in der Volkskunde, als «Krise der ethnographischen Repräsentation» ihren Eingang in die Fachgeschichte fand. Die Frage nach möglichst authentischer Darstellung ethnographischer Forschung – der «Repräsentation» – ist in der Ethnologie spätestens seit Mitte der 1970er-Jahre Thema. 1973 erschien Clifford Geertz' oft zitiertes Werk zur «Dichten Beschreibung» (deutsch 1983). Diese und die Mehrzahl der ausserdem zu diesem Thema veröffentlichten Arbeiten sind der klassischen Ethnologie zuzurechnen, doch auch die Volkskunde – traditionell auf der Seite des «Eigenen» stehend – hat sich zunehmend mit dieser Thematik auseinandersetzen müssen. Die Frage, welche Rolle der Forscher/die Forscherin im Feld einnimmt, und die Tatsache, dass er/sie nicht (mehr?) das über den Dingen stehende «Subjekt» ist, steht jedoch für die Volkskunde als empirische Wissenschaft genauso zur Diskussion.

Dabei ist die klassische Aufteilung, die sich in den Gleichungen Volkskunde = Eigenes und Ethnologie = Fremdes recht griffig darstellen lässt, nicht mehr von Belang, denn sie beinhaltet «eine Reihe von Vorannahmen, denen wir heute nicht mehr ohne weiteres folgen können»². Globalisierung, Mobilität, Interkulturalität

haben in unserem Fach zu einer fortschreitenden Loslösung von traditionellen Themen der Volkskunde geführt. Volkskunde ist weit mehr als Haus- und Brauchforschung oder die Sammlung von Sagen und Volkserzählungen. Beleg dafür ist unter anderem die seit Jahrzehnten andauernde Namensdebatte³. Fachbezeichnungen wie «Europäische Ethnologie», «Empirische Kulturwissenschaft» oder «Kulturanthropologie» weisen weit über diese traditionellen Themen hinaus und lassen auch die Untersuchung des ausschliesslich Eigenen als unvollständig erscheinen. Im Vordergrund des Erkenntnisinteresses steht nicht mehr die Frage nach Unterschieden zwischen einer «eigenen» und einer «fremden» Kultur, sondern vielmehr die Frage nach Zusammenhängen und Verknüpfungen – Phänomenen, die in der jüngeren Literatur zum Beispiel unter dem Stichwort «Hybridität» ans Licht gerückt werden.

In dieser Arbeit möchte ich zunächst die Frage nach dem Eigenen und Fremden, wie sie sich der Volkskunde stellt, näher betrachten, dann einige klassische Linien der Frage nach der ethnographischen Repräsentation nachzeichnen und abschliessend einige neuere Ideen zum «Eigenen und Fremden» vorstellen. Da dieses Thema seit nunmehr fast 30 Jahren im Fach diskutiert wird und aus dieser Diskussion entsprechend viele Ansätze, Lösungsvorschläge und Neuorientierungen hervorgegangen sind, kann (und will) diese Arbeit nicht den Anspruch einer vollständigen Darstellung dieser langen Fachdebatte um Eigenes, Fremdes und die Darstellungsproblematik erheben. Sie ist dennoch bemüht, die aus dem Tenor der Literatur hervorgehenden wichtigsten Vertreter der Debatte zu benennen und ihre Beiträge zumindest im Ansatz darzustellen.

Das Eigene, das Fremde und die Volkskunde. Einige Aspekte einer problematischen Beziehung

Das Eigene: Die traditionelle Volkskunde

Die Volkskunde wurde von jeher als eine «Wissenschaft vom Eigenen» angesehen. Die von Wilhelm Heinrich Riehl 1859 festgeschriebenen Elemente des Volkes – Stamm, Sprache, Sitte, Siedelung – stehen dabei als vier Grundsteine volkskundlicher Untersuchungsfelder für mehr als ein Jahrhundert im Vordergrund des Interesses. Begriffe, die per definitionem schon das Augenmerk ausschliesslich auf das Eigene richten: eigene Herkunft, eigene Sprache, eigene Traditionen. Mit dieser Schwerpunktsetzung stand die Volkskunde allein vom Begrifflichen her in Opposition zur Völkerkunde, deren Forschungsobjekt von Beginn an das Fremde war. Auch die Herangehensweise der beiden Fachrichtungen hätte unterschiedlicher nicht sein können: Während die Völkerkunde, ausgehend vom «Primitiven», Grundelemente des «geistigen Lebens» zu erschliessen versuchte, ging die Volkskunde gerade den entgegengesetzten Weg und bemühte sich, aus dem Vorhandenen heraus rückblickend auf etwaige Wurzeln zu schliessen.⁴

Diese klassische Dichotomie zwischen Volks- und Völkerkunde begann sich erst aufzulösen, als man im Rahmen des radikalen Umbruchs in den 60er- und 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts, der nicht zuletzt die Folge einer intensiven Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit der Volkskunde war, neue Wege einschlug und andere Inhalte festzulegen begann. Inspiriert zum Teil von der Soziologie, aber auch durch einen neuen Kulturbegriff, der auch «das Normale, Alltägliche, Erfahrene, Wahrgenommene»⁵ umfasste, ging die Volkskunde erste Schritte in Richtung einer modernen Kulturwissenschaft, wie wir sie heute kennen.⁶

Ungefähr zur gleichen Zeit erkannte man, dass auch das, was man lange Zeit als das Eigene betrachtet hatte, weit weniger «eigen» war, als es bis dahin den Anschein gehabt hatte. Der Irrglaube, dass das Eigene nur «eigen» ist und keine fremden Einflüsse enthält, wurde von der traditionellen Volkskunde mitgenährt. Max Matter sieht dieses «scheinbar Eigene»⁷ als das Bedürfnis, sich in einer Welt, die «zunehmend komplexer und unübersichtlicher wurde»⁸, zurechtzufinden und Lebenszusammenhänge strukturiert darzustellen – ein Phänomen, das übrigens bei Volkskundlern wie auch bei Ethnologen gleichermassen erkennbar war.⁹

Utz Jeggle stellte dies auf dem Deutschen Volkskundekongress 1987, der zu einem Grossteil dem Eigenen und Fremden gewidmet war, folgendermassen in Frage:

Wenn die Völkerkundler wirklich die Fremdenforscher katexochen waren [...], dann waren die Volkskundler ihre ängstlichen Brüder, die sich nicht aus dem Haus trauten und dem Fremden, nennen wir es ruhig einmal Wolf, aus dem Weg gingen. Nun hat Fritz Kramer sehr einleuchtend entwickelt, dass jene Fremdheitssehnsucht der Ethnographie ein Schatten eigener Imagination war [Kramer 1977], eine Art Brunnen, der tief schien und an dessen Oberfläche man sich selbst gespiegelt sah. Wenn dem so ist, dass die Völkerkundler im Fremden das Eigene suchten, so wäre die denkwürdige Getrenntheit der beiden Fächer unter dem Aspekt Fremd-Eigen noch einmal neu zu bestimmen ...¹⁰

Auf diese Weise erwachte in den 1970er- und 80er-Jahren ein neues Bewusstsein sowohl für Interkulturalität als auch für Fachzusammenhänge zwischen Volks- und Völkerkunde, die zu einer langsamen Auflösung einer jahrhundertealten Dichotomie führten.

Das Fremde: Von der Volkskunde zu einer Europäischen Ethnologie

Die Tendenz, das Eigene als «eigener» anzusehen, als es in Wirklichkeit ist, besteht auch heute noch. So kritisiert etwa Matter:

Der Völkerkundler weiss um sein Fremdsein, der Volkskundler meint häufig vorschnell, Dinge zu verstehen, und es würde ihm sicher guttun, das Eigene zunächst einmal fremder anzusehen, als er es tut.¹¹

Matter plädiert dafür, sich – soweit dies noch nicht geschehen ist – von überkommenen Fachtraditionen zu lösen und sich dem Fremden weitestgehend zu öffnen, ohne den Blick auf das Eigene aus den Augen zu verlieren.

Auch für Wolfgang Kaschuba bedeutet die Öffnung hin zum Fremden eine notwendige Erweiterung des Fachs. Dabei betont er,

dass Wahrnehmungen des «Andersseins» und der «Fremdheit» wenig mit nationalen Grenzen zu tun haben,¹²

und macht diese Erkenntnis zur Voraussetzung für eine Ausweitung des Fachs. In seinem Kapitel «Erweiterungen: Zum Programm einer Europäischen Ethnologie»¹³ werden Multi- und Interkulturalität, die Auflösung des Gegensatzpaares «eigen» und «fremd» als die ausschlaggebenden Faktoren bestimmt, die von der Volkskunde zu einer Europäischen Ethnologie führten und führen.

Um den Weg zu einer solchermaßen «erweiterten» Volkskunde aufzeigen zu können, möchte ich etwas weiter ausholen und einen Blick auf die Fach- und Problemgeschichte der Ethnographie werfen. Dabei wird das Problem der «ethnographischen Repräsentation» im Vordergrund stehen, da es sowohl in frühen Arbeiten zum Thema¹⁴ einen hohen Stellenwert einnimmt, als auch eine Art Basis für Neuerscheinungen¹⁵ bildet. Das Bewusstsein der Darstellungsproblematik trägt auch – und gerade – heute dazu bei, ethnologische und volkskundliche Forschung mit grosser Sensibilität für interkulturelle Differenzen zu betreiben.

«Ethnographische Repräsentation» in der Krise: Der Weg zu einem neuen fachlichen Selbstverständnis

Begriffliche Grundlagen

Die Problematik der Repräsentation streift eine Vielzahl von Themengebieten der Volkskunde bzw. besonders der Ethnologie, aber auch angrenzender Disziplinen. Die Stichworte Text, Vertextlichung und Textualisierung beispielsweise beziehen sich auf das tatsächliche Um- bzw. Übersetzen von Untersuchungsergebnissen in Text, eine Fragestellung, die nicht nur Ethnologen, sondern in besonderem Masse auch Sprachwissenschaftler und Philosophen bewegt. Ein anderer Zugang zur Kritik der Repräsentation ist der über die eher psychologische Seite der Eigen- und Fremdwahrnehmung; hinzu kommen diverse fachgeschichtliche Ansätze aus der Ethnologie, die sich mit einer neuen Deutung der Gegensätze «eigen» und «fremd» befassen¹⁶. In diesem Kapitel sollen diejenigen Ansätze kurz vorgestellt und erklärt werden, die mir in Bezug auf die Thematik «Interkulturalität» und die Gründe des Übergangs von der Volkskunde zu einer Europäischen Ethnologie relevant erscheinen.

Ethnographische Beschreibung

Der überwiegende Anteil der Fachliteratur zur so genannten Krise der ethnographischen Repräsentation stammt aus der klassischen Ethnologie, der Völkerkunde. Häufig wird dort die Vieldeutigkeit des Begriffes «Ethnographie» bzw. «ethnographische Beschreibung» thematisiert und kritisiert. So weist beispielsweise Johannes Fabian darauf hin, dass der ursprüngliche Wortsinn des Begriffes «Ethnographie» – als griechisch «Schreiben (graphein) von den Völkern (ethnoi)» – in der Bezeichnung «Ethnographische Beschreibung» tautologisch verwendet würde. Weiterhin kritisiert er die Verwässerung des Begriffes, der heutzutage sowohl als Synonym für «empirische Forschung» oder «Datensammlung»¹⁷ verwendet werde, wie auch unter dem Titel «Ethnographie betreiben»¹⁸ als Bezeichnung für die Tätigkeiten der Datenerhebung im Feld, der Auswertung dieser Daten und letztendlich deren Darstellung zumeist in Schriftform – Tätigkeiten, die wir heute in den Fächern Ethnologie und Volkskunde (mit ihren verschiedenen Namensvariationen) wiederfinden¹⁹.

Gerade diese letztgenannte Verwendungsmöglichkeit, die Bezeichnung «Ethnographie betreiben» als Sammelbegriff für die oben genannten Tätigkeiten, wird in der Literatur relativ häufig genutzt. Für eine Problematik – die der Repräsentation – die sowohl die Ethnologie als auch die Volkskunde betrifft, möchte ich mich daher diesem Usus anschließen und die Sammelbezeichnung «Ethnographie» für das beide Fächer umfassende Phänomen verwenden. Gemeint ist damit eine auf empirischen Daten basierende Kulturwissenschaft, die sich vor das – im Folgenden näher zu erläuternde – Problem der Repräsentation gestellt sieht.

Die Problematik der «Repräsentation»

Repräsentation ist, stark vereinfacht ausgedrückt, *Darstellung*. Ein bestimmter Sachverhalt, z. B. ein kulturelles Phänomen, wird durch einen Text oder ein anderes Mittel der Darstellung²⁰ wiedergegeben. Diese Wiedergabe kann nicht ohne einen Autor, also ein erkennendes Subjekt, geschehen – eine Tatsache, die uns sofort in den Kern der Krise der ethnographischen Repräsentation führt: Jeder Autor wird nämlich zwangsläufig seine Wahrnehmungen vor dem Hintergrund seiner eigenen Herkunft und seiner kulturellen und lebensgeschichtlichen Erfahrungen interpretieren. Aus diesem Grund ist es schlicht nicht möglich, die Wirklichkeit zu 100 Prozent genau wiederzugeben.

Johannes Fabian stellt in seinen Überlegungen zum anthropologischen Schreiben²¹ zwei Fragen, die Repräsentation betreffend, nämlich die nach ihrer Genauigkeit («Wie *genau* ist eine Repräsentation?») und die nach ihrem Wert («Wie *gut* ist eine Repräsentation?»). Dabei zielt die zweite Frage auf den Nutzen bzw. das Funktionieren – letztlich also das Einwirken der Repräsentation auf die Welt. Es geht hier hauptsächlich um den Rezipienten und den Erkenntnisgewinn, den dieser aus einer ethnographischen Darstellung ziehen kann. Die erste Frage ist die für

unsere Fragestellung interessantere: In welchem Verhältnis steht die Repräsentation zur Wirklichkeit? Nach Fabian ist sie eine «Verdoppelung»²², da sie im Bewusstsein des Autors (und später auch des Rezipienten) eine Wirklichkeit herstellt, die der Tatsächlichen (also der Beschriebenen) möglichst genau entsprechen soll. Auch Fabian sieht aber die Differenz zwischen Wirklichkeit und Repräsentation und macht diese für eine automatisch auftretende «Distanz [...] zwischen Erkennendem und Erkanntem»²³ verantwortlich. Der Wissenschaftler wird dabei als Beobachter gesehen, der, zusätzlich zu der von ihm als Individuum (mit individueller kultureller Herkunft) in die Forschung eingebrachten Vorannahmen, auch noch eine Art Schablone, ein «System von Konzepten»²⁴ vor seine Erkenntnis(se) schiebt.

Fabian geht noch weiter. Distanz entsteht seiner Meinung nach nicht aus einer natürlichen Gegebenheit heraus, sondern aus dem betrachtenden und beschreibenden Individuum selbst. Es geht also nicht darum, dass jemand sich *aktiv* von etwas distanziert; Repräsentation ist bei Fabian keine *Fähigkeit* des menschlichen Geistes (also das, was der Forscher durch Wiedergabe des Wahrgenommenen hervorzubringen in der Lage wäre), sondern *anthropologische Praxis*, d.h. etwas Prozesshaftes und Produktives, etwas, das passiert, während Erkennender und Erkanntes Zeit und Raum teilen. Diesen Prozess hat Fabian mit der Bezeichnung «Othering» belegt. Gemeint ist damit, dass es sich bei allem, was der Erkennende als den «Anderen» wahrnimmt, um Konstrukte handelt, die aus ihm, dem Subjekt des Erkennens, heraus entstehen. Fabian sieht diese Konstrukte als Spiegel unserer selbst und meint, dass

die Art und Weise, in der wir den anderen «machen», gleichbedeutend ist mit der Art und Weise, in der wir uns selbst machen.²⁵

Für den Forscher im Besonderen bedeutet das, dass er sich selbst in der Welt verorten möchte und deshalb zu besonderen Techniken – seinen ethnographischen Methoden – greift:

Das Bedürfnis, dort hinzugehen [...], ist in Wirklichkeit unser Verlangen, hier zu sein (unseren Platz in der Welt zu finden oder zu verteidigen). Der Drang, Ethnographien zu verfassen, zielt auf die Verwandlung des **Damals** in ein **Jetzt**.²⁶

Einen ähnlichen Ansatz beschreibt auch Volker Gottowik, der in seiner Arbeit zur Krise der ethnographischen Repräsentation ausführlich Historie, Probleme und Lösungsmöglichkeiten darstellt.²⁷ Diesem Ansatz nach sind ethnographische Untersuchungen geprägt von so genannten «Besessenheitsmerkmalen»²⁸, die darüber Aufschluss geben sollen, welche Probleme in der Gesellschaft des Ethnographen – nicht etwa der des Ethnographierten – zum Zeitpunkt der Forschung eine Rolle spielen. Auch hier sind also in dem Verlangen, fremde Kulturen zu erforschen, ureigene Beweggründe enthalten. Gottowik zufolge lassen sich – wenn auch mit erheblichem methodischem Aufwand, wie er anschaulich darstellt – in ethnographischen Texten unterschwellige Bedeutungen (Allegorien) verorten, die auf die Kultur des Ethnographen zurückverweisen²⁹.

Allegorie und Konstruktion

Über die Allegorie und ihre Bedeutung für ethnographisches Arbeiten hat am ausführlichsten James Clifford gearbeitet. Er löst sich weitgehend vom Begriff der Repräsentation und sieht ethnographische Praxis weniger vor ein Problem der Darstellung des Anderen gestellt als vor das einer Inszenierung des Eigenen. Unterschiedliche kulturelle Herkunft ist eine für die Beschreibung nicht zu überwindende Hürde. Es ist schwierig, sogar unmöglich,

über wohldefinierte «Anderer» von einer festen, distanzierten Position aus zu sprechen. Differenz bricht in den Text ein; sie kann nicht länger repräsentiert werden; sie muss inszeniert werden.³⁰

Der Ethnograph hebt also gewissermassen bestimmte Kulturunterschiede hervor (er setzt sie in Szene), indem er in der Auswertung und schriftlichen Darstellung seiner Feldarbeit Themen auswählt, die zu seinem eigenen Lebenszusammenhang oder dem seines Kulturkreises in Beziehung stehen. Diese ausgewählten Themen sind als Allegorien auf Probleme eben dieses Lebenszusammenhangs zu lesen. Besonders deutlich wird dies Clifford zufolge in der so genannten «Allegorie der Rettung»³¹: Die Tendenz, sich mit Phänomenen (z. B. Völkern, Milieus, Traditionen etc.) zu befassen, die «vom Aussterben bedroht» zu sein scheinen, markiert ein Bedürfnis, Flüchtiges festzuhalten, nicht nur als Bewahrer alter Traditionen der Anderen, sondern besonders, um der Vergänglichkeit des eigenen Lebens auf subtile Art zu begegnen. Hinzu kommt der (unbewusste) Wunsch, das im gewissen Sinne über dem Anderen stehende Forscher-Ich zu legitimieren:

Der verschwindende Gegenstand der Ethnographie bildet somit in einem bedeutenden Masse ein rhetorisches Konstrukt, das eine repräsentationale Praxis legitimiert [...]. Der Andere ist verloren im Zerfallsprozess von Zeit und Raum, jedoch gerettet im Text.³²

Das Bewusstsein von Repräsentationsproblematik, Othering, Konstrukt und Allegorie hat im Fach einen Erkenntnisprozess in Gang gesetzt, der zu teilweise radikalen, teilweise gemässigten Veränderungen in der ethnographischen Beschreibung geführt hat. Hier soll jedoch nicht der Eindruck erweckt werden, alle vorhergehende Forschung sei unreflektiert und unter einer als selbstverständlich angesehenen «Überlegenheit des Forschenden» entstanden. Die damalige Forschung stand schlicht unter völlig anderen Voraussetzungen, allein schon aufgrund einer wesentlich geringeren Mobilität und Globalität. Der Wunsch nach Selbsterkenntnis von Seiten des Forschenden war jedoch schon im frühen 20. Jahrhundert deutlich spürbar.

Erkenntnisse: Die Darstellung des Anderen als Spiegel des Selbst

Das inzwischen mehrfach angesprochene (bewusste oder unbewusste) narzisstische Bedürfnis danach, sich im Fremden selbst erkennen zu wollen, hat dazu geführt, das Andere in der Forschungspraxis zu distanzieren und zu objektivieren.

Zwar hat Bronislaw Malinowski mit seiner berühmten «Trobriander-Forschung»³³ eine neue Ära eingeläutet. Sein erklärtes Ziel, die Fremden in ihrem eigenen Kontext sehen zu wollen, führte aber schlussendlich dazu, die Kluft zwischen «uns» und den «anderen» beizubehalten, wenn nicht gar zu vergrössern, da per Vorannahmen schon Unterschiede festgelegt wurden. Dass sich diese Unterschiede in Form von zweifelhaften Bemerkungen in Malinowskis posthum veröffentlichten Tagebüchern auch noch explizit niederschlagen, scheint dabei nur am Rande erwähnenswert.³⁴

Clifford Geertz versucht, diese Kluft durch seine «dichte Beschreibung»³⁵ zu minimieren. Ziel war auch hier ein tiefes Eindringen in die fremde Kultur durch möglichst genaues Beschreiben. Im Unterschied zu Malinowski, der als Forscher in der fremden Kultur möglichst wenig in Erscheinung treten wollte, hält Geertz von vorneherein bewusst an Unterschieden fest, indem er seine Anwesenheit (die des Forscher-Ichs) bei den verschiedensten Gelegenheiten zur Sprache bringt.

Sowohl für Malinowski als auch für Geertz stellen die Fremden eine Art Mittel zur Erweiterung und Bereicherung des eigenen Weltbildes, letztlich ein Mittel zur Selbsterkenntnis, dar. Die individuelle Einstellung des Beobachters sowie soziale und politische Hintergründe seiner Herkunft spielen dabei eine bedeutende Rolle für die Art und Weise des Blicks auf den Anderen. In der Literatur zur Fachgeschichte wird immer wieder darauf hingewiesen, dass das Ende des Kolonialismus einen Wendepunkt für die Selbst- und Fremddarstellung markiert. Dies hängt zum einen damit zusammen, dass sich aus den kolonialisierten Ländern, die zunächst noch ausschliesslich als «Forschungsobjekte»³⁶ eine Rolle spielten, plötzlich Stimmen erhoben, die ein Recht auf Einsichtnahme und Mitsprache in den laufenden Diskursen anmeldeten.

Die in die formale Unabhängigkeit entlassenen Länder der dritten Welt haben begonnen, ihre eigenen Traditionen zu untersuchen und damit dem Westen das Privileg zu ethnographischer Forschung streitig gemacht.³⁷

Daraus entstand zum anderen, so Gottowik, auf der Seite der Ethnographen eine «Orientierungskrise»³⁸, die dazu führte, die eigene Position und Person stärker zu hinterfragen. Der Grundstein war gelegt für eine «Anthropologie der Anthropologie»³⁹ bzw. eine «Ethnographie des Ethnographen»⁴⁰. Der Forscher und sein Einfluss auf das Feld wurden plötzlich kritisch unter die Lupe genommen:

Die ethnologische Sichtweise wird auf den Erkenntnisprozess ausgedehnt, indem man versucht, die Teilhabe des Forschers an diesem Prozess zu beobachten und zu beschreiben.⁴¹

Ergebnisse. «Die Bedeutungen einer ethnographischen Darstellung sind unkontrollierbar»⁴²

Soll man zu einem Ergebnis oder einem zusammenfassenden Fazit dieser seit mindestens drei Jahrzehnten andauernden Debatte über die ethnographische Re-

präsentation, Allegorie und Konstruktion kommen, so muss man sich – genau wie die hier zitierten Autoren – eingestehen, dass es eine pauschale Lösung zum jetzigen Zeitpunkt nicht gibt und nicht geben kann. Das bisherige Ergebnis des Diskurses liegt vielmehr in der *Erkenntnis*.

So sieht Gottowik in Anlehnung an den amerikanischen Anthropologen Viktor A. Kramer «wechselseitige Verständigung»⁴³ als zentralen Bezugspunkt ethnographischer Arbeit. Es ist zunächst einmal wichtig, Differenzen zwischen kulturellem Selbstverständnis auf der einen und interkultureller Fremdzuschreibung auf der anderen Seite aufzudecken und Missverhältnisse auszuräumen:

Die an ethnographischen Darstellungen des Eigenen und Vertrauten leicht festzustellende Differenz zwischen dem Selbstverständnis der Teilnehmer einer Kultur und der Fremdwahrnehmung seitens eines externen Beobachters macht deutlich, dass Ethnographie eigentlich nicht als Leistung eines isoliert zu denkenden Subjektes möglich ist, sondern sinnvollerweise als «wechselseitige Verständigung» zwischen dem Ethnographen und den Mitgliedern der beschriebenen Kultur betrieben werden sollte.⁴⁴

Auch für James Clifford ist ein Bewusstsein über das Vorhandensein einer solchen Problematik wichtiger als die Lösung eines Problems – des Problems der Allegorie – von dem noch nicht einmal gesichert ist, dass es überhaupt lösbar ist. Einzig eine veränderte Einstellung kann seiner Ansicht nach dabei helfen, aus der Darstellungskrise (und damit aus den scheinbar unüberwindbaren Differenzen) herauszufinden,

[...] und zwar nicht durch den Verzicht auf Allegorie – ein unerreichbares Ziel –, sondern dadurch, dass wir uns selbst für unterschiedliche Varianten von Geschichte öffnen.⁴⁵

Clifford tritt dafür ein, die Tatsache anzuerkennen, dass Ethnographie eben nicht als Bewahrer vom Verschwindenden zu gelten hat, sondern sich fortwährend neuen (inter-)kulturellen Gegebenheiten anpassen muss. Wachsendes Interesse auf Seiten der Ethnographierten, Literalität und die Forderung nach dem Recht auf Mitsprache sind Aufgaben, die einer neuen Ethnographie nicht hemmend im Weg stehen, sondern ihr neue Horizonte aufzeigen. In diesem Bewusstsein bewegen sich einige neuere Arbeiten, die nicht mehr Differenzen als Angelpunkte ihrer Forschung ansehen, sondern im Gegenteil Überschneidungen und Gemeinsamkeiten.

Hybridität und Prozesshaftigkeit: Neue Wege in einem «alten» Fach

Gemeinsam ist allen innovativen ethnographischen Texten die Suche nach einer Darstellungsform, die sich vom Westen als Zentrum und Norm gelöst hat.⁴⁶

Diese Aussage Gottowiks in seinen einleitenden Worten zu den «Konstruktionen des Anderen» hebt ab auf die Orientalismus-Theorie des palästinensischen Literaturwissenschaftlers Edward Said. Dieser hat bereits 1978 darauf hinge-

wiesen, dass wissenschaftliche Forschung über Jahrhunderte hinweg ein Bild des Orients geschaffen und geprägt hat, das in weiten Teilen der Bevölkerung bis heute als selbstverständlich anerkannt wird. Die Wissenschaft ist inzwischen – wie die vorangehenden Kapitel zu zeigen versucht haben – bemüht, derartige Selbstverständlichkeiten aufzubrechen.

Andreas Ackermann stellt – wohl nicht zuletzt aus diesem Grund – seiner Arbeit zur Hybridität die Überschrift «Das Eigene und das Fremde» voran. Ihm geht es – im Gegensatz zu vielen anderen Autoren, die zu einem früheren Zeitpunkt unter ebendiesem Titel publiziert haben – nicht mehr ausschliesslich um Unterschiede, sondern vorwiegend um Gemeinsamkeiten bzw. um eine verwobene Mischkultur, in der Eigenes und Fremdes nicht mehr voneinander zu trennen sind.

Da keine Kultur von der globalen Zirkulation von Menschen, Dingen, Zeichen und Informationen unberührt geblieben ist, ist Kultur heutzutage generell hybrid und wird zum Ort des Widerstreits zwischen Repräsentationen von Identität und Differenz.⁴⁷

Mobilität und Globalisierung haben dazu beigetragen, Kulturen zu vermischen und unsere Gesellschaft in eine «generell Hybride» umzuformen. Diese Tatsache machte sich zunächst in der Sprache bemerkbar. In diesem Zusammenhang fiel auch der Hybriditätsbegriff erstmalig in den 1980er-Jahren wieder in sozial- und kulturwissenschaftlicher Konnotation.⁴⁸ Neben diesen Erkenntnissen die Sprache betreffend sieht Ackermann im Begriff der Hybridität die Chance, die Problematik der Darstellung des Anderen weitgehend zu lösen.

Das Hybriditäts-Konzept ermöglicht es zudem, über die Vorstellung der kulturellen Vielfalt hinauszugehen, in der die jeweils andere Kultur immer noch ein Objekt möglichen Wissens und abschliessenden Verstehens ist.⁴⁹

Eine wie auch immer geartete «kulturelle Vielfalt» ist in diesem Konzept also nicht mehr vorhanden, da das Konzept *selbst Vielfalt ist*. Eine «hybride Kultur» würde endlich die Dichotomie des Eigenen und des Fremden aufheben und damit Repräsentation im bisher bekannten Sinn überflüssig machen.

Andere, jüngere volkskundliche (bzw. europäisch-ethnologische) Texte wenden dieses Konzept der hybriden Kulturen zwar noch nicht explizit an, verweisen aber oft ausdrücklich auf das Andere im Eigenen und kommen damit schon der Forderung nach, die Ackermann an «innovative ethnographische Texte» stellt. Kaschuba weist auf nicht nur auf den konstruierten Charakter ethnographischer Betrachtung⁵⁰ hin, sondern betont ausserdem:

Kultur meint [...] den ständigen Prozess des praktischen Aushandelns jener Regeln, nach denen Menschen, Gruppen und Gesellschaften miteinander verkehren, nach denen sie sich untereinander verständigen wie gegenseitig abgrenzen.⁵¹

Damit stellt er – wie auch Fabian und Clifford – die Prozesshaftigkeit kultureller Handlungen ins Zentrum des Interesses und schlägt so einen Weg ein, der der Betrachtung einer «hybriden Kultur» gerecht werden könnte. Die Eigenschaften eines sich ständig wandelnden Phänomens sind nur angemessen zu beschreiben, wenn man gerade den Prozess des Veränderens im Auge behält.

Schlussbetrachtungen und Fazit

Eine moderne Volkskunde, die sich als Europäische Ethnologie versteht, ist im Begriff, die klassische Dichotomie des Eigenen und des Fremden aufzuheben.

Die Frage ist nicht länger, was als gesicherte Erkenntnis über eine fremde Kultur gelten kann, sondern wie es dazu kommt, dass sich bestimmte Versionen als gültige wissenschaftliche Aussagen durchsetzen können und im Gegensatz zu anderen Versionen Verbreitung finden.⁵²

Die Frage «*Wie* kommt es, dass ...» anstelle der (alten) Frage «*Was* ist anders?» ist bezeichnend für eine neue Art wissenschaftlicher Betrachtung. Sie betont den prozessualen Charakter kultureller Handlungen in einer globalisierten und mobilen Welt. Die ausschliessliche Beschreibung kultureller *Phänomene* (und der spätere Versuch ihrer Deutung) wird, wenn nicht abgelöst, so doch ergänzt durch die Beschreibung kultureller *Veränderungsprozesse*.

Der von Ackermann wieder ins Gespräch gebrachte Begriff der Hybridität hat sich bisher nicht durchgesetzt. Es bleibt abzuwarten, ob er für die volkswissenschaftliche (bzw. deren Erweiterung, die europäisch-ethnologische) Forschung langfristig von Relevanz sein und neue Wege des Diskurses aufzeigen wird. Ackermann selbst räumt für das Hybriditäts-Konzept eine gewisse «theoretisch-analytische Dürftigkeit»⁵³ ein, da «alle Kulturen letztlich hybrid sind».⁵⁴ Dennoch: Selbst wenn sich hier nicht eine Lösung der lang diskutierten Frage nach angemessener ethnographischer Repräsentation finden lässt, so bietet «Hybridität» doch einen Ansatzpunkt, Kulturen und deren Differenzen und Gemeinsamkeiten (!) einmal in einem anderen Licht zu betrachten. Denn, so Ackermann bereits in seinen einleitenden Bemerkungen, es bleibt

die zentrale Aufgabe der kulturwissenschaftlichen Disziplinen, sich ihres Umgangs mit Identität und Differenz immer wieder zu versichern.⁵⁵

Dies betrifft sowohl das seit langem in der Forschungstradition verwachsene *Aufdecken* von Differenz, als auch das Erkennen von Gemeinsamkeiten, die im interkulturellen Vergleich nur allzu leicht übersehen werden.

Anmerkungen

- ¹ z.B. Max Matter 1995 zum Wandel von einer traditionellen Volkskunde hin zu einer Europäischen Ethnologie, Volker Gottowik 1997 als Teilüberschrift mehrerer Kapitel in seiner Arbeit zur ethnographischen Repräsentation, Andreas Ackermann 2004 zu einer Neuinterpretation des (Inter-)Kulturbegriffs, sowie, etwas zeitferner, Werner Schiffauer 1988 zum Thema Arbeitsmigration in einem Band, der sich unter der Überschrift «Kulturkontakt – Kulturkonflikt anlässlich des Deutschen Volkskundekongresses insgesamt sehr stark dem Thema Fremdheit widmet.
- ² Kaschuba 1999, 106
- ³ vgl. hierzu z.B. Bendix/Eggeling 2004 oder auch, mit etwas anderer Schwerpunktsetzung, Korff 1996.
- ⁴ Zu einer überblickartigen Geschichte der Volkskunde im 17. bis 19. Jahrhundert vgl. z.B. Spamer 1928.
- ⁵ Kaschuba 1999, 94
- ⁶ Zu einer Fachgeschichte des 20. Jahrhunderts vgl. z.B. Kaschuba 1999, 54ff.
- ⁷ Matter 1995, 271
- ⁸ ebd.
- ⁹ Vgl. dazu auch die Hinweise zu der Problematik der «Repräsentation» in diesem Beitrag.
- ¹⁰ Jeggle 1988, 90
- ¹¹ Matter 1995, 281
- ¹² Kaschuba 1999, 103
- ¹³ ebd. 96ff.
- ¹⁴ Wegweisend war und ist hier natürlich Geertz 1983 [1973].
- ¹⁵ Zum Beispiel Ackermann 2004, vgl. Kap. 4 dieser Arbeit.
- ¹⁶ Vgl. das Kapitel «Das Fremde: Von der Volkskunde zu einer Europäischen Ethnologie» in dieser Arbeit.
- ¹⁷ Fabian 343
- ¹⁸ ebd. 342
- ¹⁹ Weitere Kritikpunkte an einer «unangemessenen» Verwendung des Begriffs finden sich bei Fabian 1993, 340ff.
- ²⁰ Denkbar wären z.B. Bilder oder Filme. Ein Text kann aus sprachwissenschaftlicher Sicht sowohl schriftliche als auch mündliche Aufzeichnung umfassen.
- ²¹ Fabian 1993
- ²² ebd. 336
- ²³ ebd.
- ²⁴ ebd. 337
- ²⁵ ebd. 338
- ²⁶ ebd. 337, Hervorhebungen im Original
- ²⁷ Gottowik 1997
- ²⁸ ebd. 103. Der Begriff «Besessenheitsmerkmal» geht zurück auf den Ethnologen Karl-Heinz Kohl.
- ²⁹ vgl. Gottowik 118ff.
- ³⁰ Clifford 1993, 210
- ³¹ ebd. 223
- ³² ebd. 222
- ³³ Dazu z.B. Gottowik 155ff.
- ³⁴ Zu Malinowskis Forschung, deren Hinter- und Abgründen vgl. z.B. Fuchs/Berg (Phänomenologie...) oder Gottowik 1997, 100ff.
- ³⁵ Geertz 1983 [1973]
- ³⁶ Gottowik spricht von «den Ethnographierten» (12f.)
- ³⁷ Gottowik 14
- ³⁸ ebd. 15
- ³⁹ ebd.
- ⁴⁰ ebd.
- ⁴¹ Fuchs/Berg 14
- ⁴² Clifford 233
- ⁴³ Gottowik 129
- ⁴⁴ ebd. 101

- ⁴⁵ Clifford 232
⁴⁶ Gottowik 23
⁴⁷ Ackermann 2004, 147
⁴⁸ ebd. 148. Es darf an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, dass das Hybriditäts-Konzept, an das Ackermann anschliesst, auf die britischen Cultural Studies, insbesondere auf ihren Mitbegründer Stuart Hall, zurückgeht. Ausführliche Literaturhinweise finden sich bei Ackermann 2004.
⁴⁹ ebd. 149, Hervorhebung im Original
⁵⁰ Vgl. Kap. 3.1.2 dieser Arbeit
⁵¹ Kaschuba 107
⁵² Gottowik 127
⁵³ Ackermann 152
⁵⁴ ebd.
⁵⁵ ebd. 140

Literaturverzeichnis

- Ackermann, Andreas*: Das Eigene und das Fremde. Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfers. In: Jäger, Friedrich/Rüsen, Jörg (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 3: Themen und Tendenzen. Stuttgart 2004, 139–154.
- Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (Hg.)*: Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt am Main 1993.
- Bendix, Regina/Eggeling, Tatjana (Hg.)*: Namen und was sie bedeuten. Zur Namensdebatte im Fach Volkskunde. Göttingen 2004.
- Clifford, James*: Über ethnographische Allegorie. In Berg/Fuchs 1993, 200–239.
- Fabian, Johannes*: Präsenz und Repräsentation. Die anderen und das anthropologische Schreiben. In: Berg/Fuchs 1993, 335–364.
- Geertz, Clifford*: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M. 1983.
- Gottowik, Volker*: Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation. Berlin 1997.
- Göttsch, Silke/Lehmann, Albrecht (Hg.)*: Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin 2001.
- Greverus, Ina-Maria/Köstlin, Konrad/Schilling, Heinz (Hg.)*: Kulturkontakt, Kulturkonflikt: Zur Erfahrung des Fremden. 26. Deutscher Volkskundekongress in Frankfurt vom 28. September bis 2. Oktober 1987. Band 1 Frankfurt a. M. 1988.
- Jeggle, Utz*: Deutung und Bedeutung des Fremden in uns und um uns. In: Greverus/Köstlin/Schilling (Hg.): A.a.O. 1988, 89–98.
- Kaschuba, Wolfgang*: Einführung in die Europäische Ethnologie. München 1999.
- Korff, Gottfried*: Namenswechsel als Paradigmenwechsel? Die Umbenennung des Faches Volkskunde an deutschen Universitäten als Versuch einer «Entnationalisierung». In: Weigel, Siegrid/Erdle, Birgit H. (Hg.): Fünfzig Jahre danach. Zur Nachgeschichte des Nationalsozialismus. Zürich 1996.
- Matter, Max*: Das Eigene und das Fremde. Gedanken zur Volkskunde als Europäische Ethnologie. In: Kuntz, Andreas (Hg.): Lokale und biographische Erfahrungen. Studien zur Volkskunde. Münster u.a. 1995, 272–283.
- Riehl, Wilhelm Heinrich*: Die Volkskunde als Wissenschaft (1859). In: Lutz, Gerhardt: Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme. 1958, 23–36.
- Spamer, Adolf*: Vom Problem des Volksgeistes zur Volkskunde als Wissenschaft (1928). In: Lutz, Gerhardt: Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme. 1958, 15–22.