

Thomas Bierschenk, Matthias Krings
und Carola Lentz (Hg.)

Ethnologie im 21. Jahrhundert

Reimer

Danksagungen

Die Herausgeber möchten allen Kolleginnen und Kollegen danken, die an der Vorlesungsreihe „Was ist heute noch ethno an der Ethnologie?“ am Institut für Ethnologie und Afrikastudien der Universität Mainz mitgewirkt haben – insbesondere auch denen, deren Vorträge aus den unterschiedlichsten Gründen nicht in diesen Band aufgenommen werden konnten; sie haben uns dennoch zahlreiche Denkanstöße vermittelt. Danken möchten wir vor allem auch den Kolleginnen und Kollegen und den Studierenden des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien für die vielen anregenden Diskussionen, deren Ergebnisse in vielfältiger Weise in dieses Buch eingeflossen sind, und der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, die es uns finanziell ermöglicht hat, aus dem ganzen deutschsprachigen Raum Gäste in das Institutskolloquium zum Thema dieses Sammelbands einzuladen. Carola Lentz war während der Zeit der Erstellung dieses Sammelbands Fellow am Internationalen Geisteswissenschaftlichen Kolleg „Arbeit und Lebenslauf in globalgeschichtlicher Perspektive“ an der Humboldt-Universität zu Berlin; die Freistellung von vielen Alltagspflichten hat eine intensive und kontinuierliche Arbeit am Buchprojekt befördert. Dank gebührt nicht zuletzt Marie-Christin Gabriel für ihre sorgfältige Endredaktion der Texte.

Bernhard Streck

Das Auge des Ethnografen Zur perspektivischen Besonderheit der Ethnologie

Am Ende des Jahres 1914, kurz nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs und dem überraschend schnell eingetretenen Verlust der meisten überseeischen Besitzungen des Zweiten Deutschen Reiches, gründeten der Ethnologe Karl Weule und der Geograf Hans Meyer in Leipzig das Staatliche Forschungsinstitut für Völkerkunde, das dem schon einige Monate vorher etablierten Ethnographischen Seminar an der Universität angegliedert wurde. Damit erhielt der deutschsprachige Raum die erste akademische Verankerung ethnologischer Forschung und Lehre, die nach damaligem Evolutionsverständnis das „Fundament der Kulturgeschichte“¹ freizulegen hatte. Mit den Zinsen der Meyerschen Stiftung sowie der König-Friedrich-August-Stiftung und einem ansehnlichen Etat von Seiten des Ministeriums stand die Völkerkunde finanziell besser da als das Leipziger psychologische Institut von Wilhelm Wundt und das Institut für Universalgeschichte von Karl Lamprecht. Mit den drei Neugründungen wollte das Königreich Sachsen ein geisteswissenschaftliches Gegengewicht schaffen zu den vornehmlich naturwissenschaftlich ausgerichteten und als „preußisch“ wahrgenommenen Kaiser-Wilhelm-Instituten, den heutigen Max-Planck-Instituten (Reche 1929).

Das Leipziger Institut für Ethnologie wurde in seiner fast hundertjährigen Geschichte mehrfach umbenannt und geriet in der zweiten Hälfte der DDR-Herrschaft in massive Legitimationsnöte (Geisenhainer 2009). Zwar konnte es nach der Wende mit einer geschrumpften Ausstattung noch einmal neu begründet werden, sah sich aber nach den 1995 einsetzenden Kürzungsbeschlüssen immer mehr vom Abbau bedroht. Trotz einer immens gewachsenen Zahl von Studierenden, bald auch Absolventen, und zuversichtlich stimmenden Neugründungen in der Nachbarstadt Halle/Saale galt die Ethnologie in Leipzig vielen Universitätsreformern als kleines Orchideenfach, dessen Relevanz mit der der Altorientalistik und Tibetologie verglichen wurde. Zur Überraschung aller so genannten Regionalwissenschaftler fand die ebenso auf Verschlankung

¹ „[D]ie Völkerkunde soll für das ganze riesenhafte Bauwerk das Fundament liefern, während die übrigen Wissenschaften sich mit dem Ausbau und der Einrichtung der Obergeschosse befassen“ (Weule 1920: 75).

wie auf Modernisierung hinarbeitende Universitätsführung im Jahr 2008 aber die Mittel, ein neues Global and European Studies Institute mit einem eigens gegründeten Lehrstuhl Global History zu schaffen, an dem nun die universalhistorischen Fundamente vermessen werden – vielleicht, weil die heutigen Antworten der Leipziger Ethnologie wie Übersetzungshermeneutik, Para-Ordnungen oder verborgene Kultur² zu komplex ausfielen. Zumindest wurden sie nicht mehr als sozialwissenschaftliche Grundlagenforschung und für eine zeitgemäße Außendarstellung der Universität verwendbar wahrgenommen.

Der evidente Bedeutungsverlust der Ethnologie ist kein Leipziger Einzelphänomen. Der 1981 zum ersten Mal erschienene und 1993 mit Erweiterungen neu aufgelegte Sammelband *Grundfragen der Ethnologie* von Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik und Justin Stagl belegt in verschiedenen Argumentationssträngen, dass die schonungslose Selbstreflexion der heutigen Ethnologie zu den Alleinstellungsmerkmalen des Faches gehört. Er macht auch plausibel, warum der heute weniger evolutionistisch als karitativ gewordene Weltblick mit dieser Disziplin eigentlich nichts mehr anfangen kann. Ethnologisches Forschen und Argumentieren ist zu einem vielfach gebrochenen Unternehmen geworden, das sich auf dem härter gewordenen Markt der Missstands-Analysen in korrekten Termini und für Praktiker leicht umsetzbaren Lösungen verloren vorkommen muss.

Greifen wir aus dem früheren Legitimationsarsenal unseres Faches etwa die Rettungsforschung heraus, mit der der Fachgründer Adolf Bastian und sein Nachfolger Felix von Luschan³ im damaligen Berlin Mittel für teure Einrichtungen und Anerkennung im akademischen Konzert erreichen konnten, sehen wir uns heute dem Vorwurf der Konservierung in Richtung Menschenzoo sowie der Vorenthaltung universaler Zivilisationsansprüche ausgesetzt, was spätestens seit 1945 mit den Etiketten Rassismus oder Romantizismus diskreditiert ist. Die in der empirischen Ethnologie der 1920er Jahre entwickelte spezifische Methode der teilnehmenden Beobachtung als Königsweg der Ethnografie hat seit längerem Anerkennung und praktische Übernahme in verschiedenen Nachbardisziplinen gefunden, ganz abgesehen davon, dass Psychologie und Soziologie vergleichbare Vorgehensweisen schon im späten 19. Jahrhundert entwickelt hatten. Der Fachname selbst, der anfänglich auf Fremdvölker, ja Heiden im Sinne von schriftlosen Ungläubigen gerichtet schien, ist vielerorts bereits von einer soziologisch modernisierte Lokalkunde

2 Vgl. dazu die Arbeiten von Maranhao/Streck 2003 sowie Streck 2007 und 2011.

3 „Tiefseeforschungen und ähnliche Untersuchungen sind zweifellos schöne und würdige Aufgaben aufstrebender Kulturvölker, aber man sollte sich einmal darüber klar werden, dass die Ziele solcher Unternehmungen genau ebenso gut in hundert und in tausend Jahren erreicht werden können, während die Erforschung des primitiven Menschen von u n s e r e r Generation in die Hand genommen werden muß, da nur wenige Jahrzehnte uns von der völligen Vernichtung vieler ‚Naturvölker‘ trennen“ (Luschan 1905: 4).

betreibenden Volkskunde usurpiert worden, ohne auf großen Widerstand zu stoßen. Und mit „Kultur“, dem holistisch verstandenen Ausdrucksfeld des nackten Affen Mensch, sind heute die unterschiedlichsten Fachrichtungen befasst – an den Universitäten meist Massenfächer wie die Kulturwissenschaften, die auch chronisch überfüllte Ethnologie-Institute rein quantitativ mühelos in den Schatten stellen.

Schließlich ist auch die Sicht auf das oder den Fremden der immer politizellischer werdenden politischen Korrektur zum Opfer gefallen, insbesondere wenn Ethnologen sich zu lange bei den Unterschieden aufhalten und keine Rezepte für ein dialogisches Miteinander, vulgo Integration herauszurücken vermögen. Georg Pfeffer hat in seinem Interview mit Dieter Haller – Teil des verdienstvollen Großprojekts zur Schlussbilanzierung der deutschsprachigen Ethnologie⁴ – von einer „Angst vor dem *othering*“ gesprochen. Ethnologen sehen sich heute dem Vorwurf ausgesetzt, ihre Forschungsobjekte selbst zu kreieren, dann zu konservieren, um sie nach den Regeln der Zunft analysieren und publizieren zu können. Ethnien sind im modernen Verständnis einer globalisierten Welt eine Art von *homunculi*, die nur noch die ethnologischen Alchemisten etwas angehen, in den Bemühungen des 21. Jahrhunderts um Armutsbekämpfung, Konfliktlösung und Demokratisierung aber wenig hilfreich und deswegen zu vernachlässigen sind.

Fritz Kramer und Christian Sigrüst (1978) verwiesen noch auf das anarchistische Potential von Stammesgesellschaften, das die antiautoritäre Suche nach der menschlichen Gesellschaft inspirieren sollte. Andere Ethnologen hoben botanisches Wissen, ganzheitliche Behandlungsmethoden, sanften Umgang mit der Ökologie, gewaltfreie Erziehung oder zuletzt abfallvermeidendes Recycling heraus, um im weiten Forschungsfeld der tribalen Lebenswelten Lernorte auch für eine durchindustrialisierte Gesellschaft angeben zu können. Diese experimentelle Phase der okzidentalen Selbstkonstituierung scheint aber überwunden zu sein. Adam Kuper (2003) warf bei der Gründung des Max-Planck-Instituts für ethnologische Forschung in Halle/Saale dem Indigenismus kleindimensionierten Ethnozentrismus vor, und Richard Rottenburg hat zu diesem Sammelband eine gut begründete Kritik des Lokalismus beige-steuert.

Die folgenden Ausführungen zur heutigen Selbstverortung der Ethnologie möchten nicht unbedingt an das Ende der Rettungsforschung die Fachrettung setzen. In *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie* (Streck 1997) habe ich mehrere Facetten des heutigen Dilemmas unserer Disziplin ausgebreitet und verbunden mit der Zuversicht, dass das Lachen über andere mit dem Lachen über sich selbst verwandt ist und deswegen nicht einfach wegmoralisiert werden kann. Hier soll nun ein ethnologisches Fachspezifikum erläutert werden, das sicher den Wandel der Zeiten überstehen wird, weil es weniger an theoretische Strin-

4 Vgl. dazu Haller 2012 sowie den Beitrag von Haller in diesem Band.

genz oder zeitgeistliche Moden als an die *conditio humana* selbst gebunden ist. Gemeint ist das auf den ersten Blick anrühlich, weil unlutherisch erscheinende Anthropinon: „Hier stehe ich und kann aber auch ganz anders“. In anderen Worten geht es mir um den Perspektivenwechsel, den ältesten Charakterzug des ursprünglich anarchisch angelegten *homo sapiens* mit seiner einmaligen Verwandlungskunst. Die realistische Beschreibung seiner Verirrungen und Verwirrungen wurde in den Endkämpfen um das Fach Ethnologie als Kulturrelativismus denunziert, und dessen leicht unterstellbare systematische Prinzipienlosigkeit ließ die Fachvertreter als Charakterlumpen und Rückgratranke erscheinen – vergleichbar mit der Diffamierung des Maskenspiels durch die Aufklärung (Baumbach 1997).

Vom Charakter des Ethnologen

Als ich in den langjährigen Auseinandersetzungen mit meinem Doktorvater Eike Haberland einmal aufmüpfig fragte, was denn nun einen richtigen Ethnologen ausmache, antwortete er in gewohnt autoritärer Manier: „der Charakter“. Danach zeichnete ich einen Comic über einen Feldforscher namens Ch. A. Rakter, der den bedrängten Eingeborenen im Feld statt zu helfen zu erläutern versuchte, weshalb ihre Kultur so großartig sei beziehungsweise gewesen sei. In dieser Divergenz interessengebundener Relevanzen stellten wir uns damals unter dem Lichte der Studentenrevolte das Aneinander-vorbei-Reden in der ethnologischen Feldforschung vor.⁵

Wer heute nach dem Charakter des Ethnologen fragen möchte, kann sich im Internet die Autobiografien der noch lebenden Fachvertreter anschauen. Dieter Haller (2012) ist ein einmaliger Wurf zur Autoethnografie der Ethnologen gelungen, der alle bisherigen Ansätze zur Fach-Geschichtsschreibung weit hinter sich lässt. Ethnologie ist bekanntermaßen in der Auseinandersetzung mit mündlichen Gesellschaften groß geworden. Die in Mainz von Ivo Strecker mitbegründete *Rhetoric Anthropology* (Meyer/Girke 2011) hat das wieder zurückgeholt und weiterentwickelt. Die „rhetorische Wende“ lief parallel zur Entdeckung Afrikas – für Leo Frobenius bekanntlich noch der Kontinent der Mündlichkeit (vgl. Streck 2003) – als Schriftkultur durch Janheinz Jahn (1964) und Ulla Schild (1979). Die Schriftsteller mit gesenktem Kopf in Lagos oder London und die rhetorischen Prahlhanse im äthiopischen Omo-Tal – und beide haben Recht. Das ist ein in Mainz lokal fundiertes Paradebeispiel für

5 Das bebilderte Pamphlet wurde auf einer Sitzung des Lehr- und Studienausschusses an der Johann Wolfgang Goethe-Universität unter dem Tisch herumgereicht, und ich muss im Nachhinein einräumen, dass das kein substantieller Beitrag zur schon damals dringend gebotenen Stabilisierung des Faches innerhalb der Reformbemühungen in den post-1968er Jahren war.

Perspektivenwechsel oder genauer: ein Schulbeispiel für die Einübung in denselben, wie er die heutige Ethnologie auch in ihrem offenkundigen Überholtssein noch auszeichnet.

Allerdings werden die von Haller zum Sprechen gebrachten Fachkundigen dieser Herausforderung zur Beweglichkeit ihrer Horizonte selten gerecht. So stehen etwa die zahlreich vertretenen Museumsethnologen unbeirrt zu ihrer Faktengläubigkeit und berufen sich auf einen *common sense*, als wären die Hersteller heiliger Masken mit ihren Ausstellern in den europäischen Schauhäusern auf diese schlichte Weise unter einen Hut zu bringen. Die wissenschaftliche Bearbeitung, Konservierung und Präsentation ist aber das Gegenteil zum Schnitzen von Tanzmasken, in denen Tote, Geister oder Götter toben. Es gibt hier keinen *common sense*, bei allem Respekt vor der Einheit des Menschengeschlechts, zu der sich nachweislich schon der Fachgründer Adolf Bastian bekannte (vgl. Koepping 1983).⁶

Ebenso enttäuschend verläuft die Suche nach Einsichten in die Notwendigkeit des Perspektivenwechsels bei den im deutschsprachigen Raum lange den Ton angehenden Post-Frobeniden und Ethnohistorikern. Sie bleiben dem Glauben an Ganzheiten verhaftet; scheinbar induktionistisch tasten sie sich von Angabe zu Angabe, von Scherbe zu Scherbe zu dieser Allheit vor, ohne sich eingestehen zu können, dass sie selbst die Baumeister sind, unter deren Händen Ruinen zu Palästen werden oder – schlichter – Tonfragmente zu Töpfen. Karl von Kerenyi (1954), ein Freund von Leo Frobenius, hatte noch ein Leben mit Zitaten und in Fragmenten vor Augen. Die Enkel setzen dem allgemeinen Werteverlust und der ubiquitären Auflösung von Sinnzusammenhängen ihr unbeirrbares Credo an die Geschlossenheit der Kultur entgegen (vgl. Freudenfeld 1960). Im Nachkriegsdeutschland wurden für diese ethnologische Klaustrophilie gerne die amerikanische Kulturanthropologie und die britische Sozialanthropologie als Kronzeugen angerufen.

Wie halten es aber die klerikalen Ethnologen mit dem Perspektivenwechsel? Erwartungsgemäß muss ein *Anthropos*-Mann wie Joachim Piepke verkünden: „Ich kann nicht sagen, alles ist gleich wahr.“ Aus diesem entscheidenden Grund bestreiten kulturrelativistische Ethnologen und monotheistische Missionare sich gegenseitig die Daseinsberechtigung. Dann aber fährt Piepke überraschenderweise, vielleicht auch bezeichnenderweise, fort: „Man muss sich in diese Weltbilder, zum Beispiel des Candomblé, hineindenken und sie auch mal akzeptieren – und sei es nur als Arbeitshypothese.“⁷ Hier haben wir also den taktischen Perspektivenwechsel, den aber vielleicht nicht nur von

6 Vgl. dazu aber auch den Beitrag von Larissa Förster in diesem Band zur Neuerfindung des alten Völkerkundemuseums als postrepräsentativem Museum.

7 So Joachim Piepke im Interview mit Haller; <www.germananthropology.com>, Interviewtranskript: 7.

Rom abhängige Feldforscher praktizieren, sondern auch vernunftgläubige Ethnografen, die gerne mal so tun, als ob sie den Geisterglauben verstanden hätten, bevor sie sich wieder ans rationalistische Ufer retten. Hans Peter Duerr (1985) hat in den vier Bänden *Der Wissenschaftler und das Irrationale* viele Beispiele für dieses Grunddilemma unseres Faches versammelt, das auch dort noch eine rationale Wissenschaft bleiben möchte, wo sein Gegenstand von nur irrational zu begreifenden Verhältnissen dominiert wird.

Vielleicht hilft den Ethnologen auch in dieser Richtung am besten die Selbstreflexion beim gar nicht so selten vorgenommenen Identitätswechsel. Gerd Spittler zum Beispiel konnte sich in Ethnologenkreisen immer als Soziologe fühlen, und unter Soziologen war er der Ethnologe. Solche Fachpendler sind Meister des Perspektivenwechsels, eine Kunst, die aber nicht immer ins Feld mitgenommen zu werden scheint, weil das Fremde eben sehr stark stabilisierend auf das Eigene wirkt.⁸ Ein weiteres Übungsfeld für Pluriperspektivismus findet sich bei den Fachdefinitionen. Wie viele Tausende von Seiten wurden verschrieben über die Frage, ob es Ethnomedizin oder Medizinethnologie heißen müsse! Will man das lokale Wissen im Gegensatz zur Schulmedizin betonen, scheint „Ethnomedizin“ eher den Kern des Anliegens zu treffen. Dagegen halten die Medizinethnologen den Terminus für diskriminierend, im Gegensatz zur Selbstbezeichnung als eigenständige Sub-Disziplin des immer breiter gewordenen Faches (Voss 2011). Solche Endlosdebatten gibt es auf jeder Domäne unserer artenreichen Fachlandschaft, und anstatt das Unterscheidungsvermögen zwischen Richtig und Falsch zu schärfen, müsste die Teilnahme an derartigen Auseinandersetzungen in erster Linie den Perspektivenwechsel beibringen. Er konstatiert Differenzen, indem er sie anerkennt, ohne sie ausgleichen zu wollen. Zwar wird die Arbeit des Ethnologen gerne mit Übersetzen verglichen, dabei darf aber die Herkunftssprache nicht hinwegnivelliert oder totaladaptiert werden. Doch leider gehört die schwierige Kunst, Differenzen sichtbar zu machen, ohne sie auszulöschen oder zu entschärfen, eher zur verborgenen Seite der Ethnologie-Kultur als zur sichtbaren, nach außen getragenen und werbend präsentierten Fahne unserer Disziplin.

Der Charakter, den Eike Haberland als Grundvoraussetzung des guten Ethnologen nannte, scheint also doppelbödig zu sein. Zum einen zwingen die Selbstverortung im Wissenschaftskanon, die Praxis der Lebensaufteilung zwischen Familie und Dienst, der Wechsel zwischen Studierstube und Feld, das Eintreten in andere Rationalitäten und die Rückkehr daraus immer wieder zu deutlichen Grenzübertritten, Differenzerfahrungen und Umkleideanstrengungen. Auf die geduldigen Fragen von Dieter Haller fällt aber kaum einem

⁸ Man sehe sich dazu auch noch einmal die filmische Dokumentation „Beschreibung einer Insel“ als erster Kollektivfeldforschung durch Rudolf Thome und Cynthia Beatt aus dem Jahr 1978 an (Thome/Beatt 1978).

Ethnologen diese Tugend des Seitenwechsels ein. Man antwortet eindimensional, weil nur Aufrichtigkeit und Zielstrebigkeit, nicht aber Zwiespältigkeit oder gar Widersprüchlichkeit, am wenigstens aber Wetterwendigkeit oder positionelle Unstete im Wertekanon der modernen Gesellschaft etwas gelten, wie hoch Beweglichkeit und Offenheit in der deklamatorischen Fassade auch geachtet werden mögen. Das oben angesprochene Maskierungsverbot konnte auch die Postmoderne nicht aufheben.

Die geisteswissenschaftlichen Rahmenbedingungen

Die Ethnologie hat im Laufe ihrer langen Dogmengeschichte bekanntlich ihre entscheidendsten Anregungen immer von außerhalb des Faches empfangen: Der Evolutionismus kam aus den Naturwissenschaften, vor allem der Biologie, der Diffusionismus aus Zoologie und Geografie, der Funktionalismus aus den Technikwissenschaften und der Strukturalismus aus Linguistik und Philosophie. Auch zum Perspektivenwechsel, der hier als spezifisch ethnologische Tugend verdeutlicht werden soll, stammen die Grundüberlegungen aus der Soziologie und zwar aus den Debatten um das Werturteil an der Wende zum 20. Jahrhundert (vgl. Feix 1978). Max Weber warnte als Erster davor davonzulaufen, wenn unterschiedliche Wertordnungen nebeneinander gültig seien. In Durkheims Soziologie hatte ein solcher Parallelismus der Geister keinen Platz, oder er wurde als Ausdruck von Anomie pathologisiert. Leider ist die Ethnologie mehr der Durkheimschen Pariser Schule gefolgt mit ihrem moralisch begründeten Postulat für reine Verhältnisse in einfachen wie in modernen Gesellschaften, während Webers pluralistisches Verständnis für Geltungsmischungen eher selten den ethnologischen Kulturvergleich befruchten durfte.

Der schwache Verbindungsfaden zwischen den Erforschern der einfachen und denen der modernen Gesellschaft riss fast völlig ab, als Alfred Schütz (1974 [1932]) den hochkomplexen Akt des Fremdverstehens weiter analysierte und die Interessengebundenheit sozialwissenschaftlicher Konstruktionen freilegte. Kaum ein Ethnologe konnte mit der „Gleichzeitigkeit verschiedener Wirklichkeitsebenen oder Sinnregionen“ (Schütz 1982 [1970]) etwas anfangen, weil er unter den ohnehin prekären Forschungsbedingungen im Feld an der Einheit und Stimmigkeit der untersuchten Kultur festhalten zu müssen glaubte. Seine Einsicht in die Notwendigkeit des Perspektivenwechsels konzentrierte sich auf den für jeden sichtbaren Graben zwischen der eigenen und der fremden Kultur. Die Bruchlinien in den beiden Besatzungszonen selbst, die internen Unstimmigkeiten der Moderne wie auch der Tradition, wurden kaum wahrgenommen oder gar mit einbezogen.

Das konnte sich erst ändern mit der aus begreiflichen Gründen nur partiell rezipierten postmodernen Wende. Wieder zeigten Soziologen wie Zygmunt

Bauman (1995) den Weg, der das „Ende der Eindeutigkeit“ verkündete, oder Philosophen wie Jean-François Lyotard (1986), der allen „großen Erzählungen“, die er „métarecits“ nannte, den Kampf ansagte. Damit war die Ethnologie endlich von den Zwängen der Durkheimschen Aufklärung erlöst und konnte sich auf ihre Kernkompetenz besinnen, die Einübung in den Perspektivenwechsel. All die Informanten der Ethnologen hatten es nicht geschafft, den Forschern die Konsequenz aus der Einsicht zu vermitteln, dass die Welt aus der Sicht der Patrilinie ganz anders aussieht als aus der Sicht der Matrilinie, oder überhaupt, dass Frauenaugen etwas anderes sehen als Männeraugen; dass Initianden ein anderes Bewusstsein haben als die „Lehralten“, wie Bruno Gutmann (1932–38) die Autoritäten der Dschagga am Kilimandscharo nannte; oder dass im lokalen Traumdeuten wie im Verständnis von Besessenheit der Umgang mit zwei unterschiedlichen Wirklichkeiten geradezu handgreiflich und alltäglich vorexerziert wurde. All diese elementaren Erfahrungen von Mehrbödigkeit und Uneinheitlichkeit einer jeden Welt wahrzunehmen und offenzulegen, wurde erst in der postmodernen Ethnologie möglich. Der Forscher musste nun nicht mehr die widersprüchlichen Aussagen seiner Gewährsleute zu einem Einheitsbrei verrühren, den er zum Weltbild der studierten Kultur erklärte, sondern er konnte sich partiellen Sinndomänen zuwenden, deren Verbindung einzig der Perspektivenwechsel erlaubt.

Bei Alfred Schütz konnten Nationalökonomie und Rechtswissenschaft noch mit einigem Erfolg objektive Sinnzusammenhänge über den tatsächlich existierenden subjektiven Sinnzusammenhängen konstruieren. Dazu wurde – vom wissenschaftlichen Interesse geleitet – Relevantes von Irrelevantem getrennt. In diesen Fußstapfen wandelte auch die klassische Ethnologie, etwa wenn Radcliffe-Brown (1952: 140) die Handlungen von „Jill and Jack“ nur insoweit berücksichtigen wollte, als sie die gesellschaftliche Struktur sichtbar machten. Mit vergleichbaren Abstraktionen von der ungeordneten Wirklichkeit kamen auch Abram Kardiner und Ralph Linton (1955) zu ihrer „basic personality“ oder die „Berkeley Studies“ von T. W. Adorno und anderen (1954) zu ihrem „faschistischen Charakter“, der später „autoritär“ genannt wurde. Das waren alles griffige und politisch brauchbare Vereinheitlichungen, die aber auf Kosten der tatsächlichen Vielfalt gingen.

Schütz stellte sich kein gleichberechtigtes Nebeneinander der Sinnprovinzen vor. Insbesondere sozial und politisch Handelnde privilegieren immer eine bestimmte Wirklichkeit, die Schütz die „ausgezeichnete“ nannte. Der Wissenschaftler muss diese zu verstehen suchen, darf aber dabei nicht die semantische Umgebung vergessen, in die die von ihm beobachteten Handelnden möglicherweise schon im nächsten Augenblick entfliehen. Dort wird dann eine andere Wirklichkeit privilegiert, und der hinterher eilende und um Verstehen bemühte Feldforscher erhält ein weiteres Training im Perspektivenwechsel.

Den problemlosen Übertritt von einer zur anderen Sinndomäne erkannte schließlich der erwähnte Zygmunt Bauman als das wesentliche Charakteristikum des menschlichen Lebens. Die Ethnologie hätte sich die ganze Identitätsdebatte – wiederum im Banne der kollektivistischen Durkheimschule unter Federführung von Maurice Halbwachs⁹ – ersparen können, wenn sie hier rechtzeitig den Anschluss an die postmoderne Sozialwissenschaft gesucht und vollzogen hätte. Identitäten sind nach Bauman (1994: 253) real, aber momentan, situational und vor allem „vorübergehend“, das heißt, sie gehen früher oder später in andere über.

„Das Wesen eines jeden Seienden ist sein ihm eigentümliches Zerteiltsein in eine Fülle von Momenten des Stehens und der Zerstörung“, zitiert Bauman (ebd.) aus Mircea Eliade den buddhistischen Weisheitslehrer Shantaraksita. Wer sich in diesen wechselnden Momenten der Sinnsetzung und Sinnauflösung zu bewegen weiß, gleiche einem Nomaden in der weiten Wüste, der von Oase zu Oase zieht. Er befinde sich in ewiger Transformation, ohne dass diese etwas substantiell Neues brächte. Die von der Moderne gehasste und verfolgte „Ewige Wiederkehr“ sieht Bauman im postmodernen Weltverständnis wiederkehren. Wenn archaische Gesellschaften, wie Van Gennep schon 1909 entdeckte, mit ihren Riten den Tod und die Wiedergeburt einüben, so gewöhnen sich postmodern verstandene Menschen in ihren Mobilitätsakten zwischen den Sinndomänen an Sterblichkeit und Bedeutungslosigkeit. Jeder Ortswechsel erschließt Neuland und dekonstruiert die bisherige Heimat, egal ob diese vornehmlich geografisch, kulturell oder rein geistig gedacht war.

„Das Andere des modernen Intellekts ist Polysemie, kognitive Dissonanz, polyvalente Definitionen, Kontingenz; einander überschneidende Bedeutungen in der Welt der sauberen Klassifikationen und Schubladen“, schreibt Bauman in *Moderne und Ambivalenz* (1995: 21). Wenn dieser Befund nicht nur die Ratlosigkeit des im 21. Jahrhundert angelangten Okzidentalen widerspiegelt, sondern sich mit empirisch wissenschaftlicher Erfahrung weltweit deckt, hat das Konsequenzen für eine global operierende Mikrosoziologie, als welche wir Ethnologie definieren könnten. Das globale Assimilationsprojekt, das ein Kernvorhaben der Moderne ist, scheint weltweit gescheitert zu sein. Damit wird analytisches Potenzial freigesetzt, das bislang in Vorhaben der Integration und des *upgrading* gebunden war. Das heißt auf unser Thema bezogen: In der Tugend des Perspektivenwechsels werden sich bald nicht nur Ethnologen, die das ja bisher nur mit mäßigem Erfolg taten, sondern auch andere Sozial- und Geisteswissenschaftler üben können.

Der Sonderforschungsbereich „Differenz und Integration. Wechselwirkungen zwischen Nomaden und Sesshaften in den Zivilisationen der Alten

⁹ Zur Problematik kollektiver Identität vgl. Niethammer 2000. Zu Debatten um einen holistischen Kulturbegriff vgl. auch den Beitrag von Carola Lentz in diesem Band.

Welt¹⁰, der an den Universitäten Halle und Leipzig angesiedelt war und an dem die Leipziger Ethnologie regen Anteil hatte, eröffnete im Dezember 2011 im Hamburger Völkerkundemuseum seine Abschlussausstellung mit dem Titel: „Brisante Begegnungen. Nomaden in einer sesshaften Welt.“ Im *Kleinen abc des Nomadismus*, einer Art Lexikon, das Annegret Nippa anlässlich der Ausstellung herausgab, erklärt der Kunsthistoriker Peter Herbstreuth das postmoderne Nomadenbewusstsein nach Deleuze und Guattari (1977) als „Nomadologie“. Unter einem Nomaden versteht er „einen aktiven, undogmatischen, sich in verschiebenden Territorien bewegend, keine Staatsgrenzen anerkennenden, landbesitzlosen, ständig im Aufbruch befindlichen, unerwartete Verbindungen stiftenden, nicht in die Ordnung der Sesshaften einzugliedernden Angehörigen einer Minorität mit der Begabung höchster Überlebenskunst“ (Herbstreuth 2011: 143).

In Baumans Verständnis der postmodernen Gesellschaft hat sich die Überlebensstrategie der nomadisierenden Minderheit zur Praxis der ebenfalls in Bewegung geratenen Mehrheit entwickelt. Denn, um nochmals das *abc des Nomadismus* zu zitieren: „Nomadologie zielt nicht auf Widerspruchsfreiheit, System, Homogenität und Abgeschlossenheit. Der Wert dieser von Nietzsches Fröhlicher Wissenschaft inspirierten Denkweise richtet sich auf Öffnung, Kombination, Weite“ (Herbstreuth 2011: 143).

Wir wissen, dass solche Visionen im Widerspruch stehen zu anderen zeitgenössischen Prognosen vom „stählernen Gehäuse“ (Max Weber) oder der „verwalteten Welt“ (T. W. Adorno), die den Menschen immer mehr festschreibt und deren anwachsende Vorschriftenflut den Einzelnen zu ersticken droht. Offensichtlich haben wir es mit zwei gegenläufigen Entwicklungen zu tun, so wie die digitale Revolution mit dem Internet sowohl die Überwachung als auch die Übertretung erleichtert hat. Wer nur eine Tendenz verfolgt, endet womöglich in einer Sackgasse, wo ihm die Tugend des Perspektivenwechsels aufleuchten mag. Deren Vorzüge sollen nun am Beispiel eines weiteren Halle-Leipziger Projekts im Detail vorgeführt werden.

Perspektivenwechsel in Südsibirien

Die meines Wissens erste Studie, die sich ausschließlich mit der Koexistenz von einander widersprechenden Lokalperspektiven beschäftigt und damit für eine Ethnologie des Perspektivenwechsels von außerordentlicher Bedeutung ist, ist die von Anett C. Oelschlägel verfasste Arbeit über die Tyva/Tuwiner.¹¹

10 Vgl. dazu Leder/Streck 2005, die erste „große“ Publikation dieses SFB 586.

11 Zu ersten veröffentlichten Ergebnissen vgl. auch Oelschlägel 2010.

Die Tyva leben jenseits des Altai, der für Asienschwärmer so etwas wie den Mittelpunkt der Welt bedeutet und heute immer mehr Esoterik-Touristen in seinen Bann zieht (Halemba 2003). Die Tyva selbst galten in der Literatur lange als Träger einer naturintegrierten Kultur, die der in Gestalt des Sowjetkommunismus sie heimsuchenden Moderne standhaft zu trotzen vermochten. Dieses eindimensionale Bild, dem Oelschlägel zunächst ebenfalls anhing, konnte durch geduldige Befragungen und Beobachtungen allmählich korrigiert und ersetzt werden durch das irritierende Modell eines lokalen Pluralismus, als seien sowohl Alfred Schütz wie auch Zygmunt Bauman in der Taiga die entscheidenden Ortsheiligen.

Oelschlägel versuchte in einer schon fortgeschrittenen Phase der Forschung das verwirrende Arsenal an Erklärungen und Handlungsanweisungen des tyvanischen Alltags in zwei Lager zu sortieren, die sie Dominanz- und Interaktionsmodell nennt. Nach ersterem dominiert der handelnde Mensch sein behandeltes Objekt, sowie es die Moderne seit Descartes vorschreibt und wie es auch Grundlage der wissenschaftlichen Weltaneignung ist. Das Interaktionsmodell setzt dagegen eine Subjektivität in den Objekten voraus, die zum Verhandeln zwingt, zumindest keine Passivität des behandelten Objekts erwarten lässt. Diese Perspektive ist Grundlage des sibirischen Animismus und Schamanismus, während das Dominanzmodell in allen modernen Handlungs- und Meinungszusammenhängen dominiert.

Nun ergab die Feldforschung, dass den meisten Tyva beide Modelle zur Verfügung stehen und dass sie souverän zwischen ihnen auswählen, je nach der aktuellen Sachlage. Eine säuberliche Scheidung, etwa in die Termini Tradition und Moderne, kam nur auf gezieltes Befragen zustande. Dasselbe gilt erst recht für die jeweiligen Bekenntnisse zu einer der beiden Weltanschauungen, die dann konsequenterweise die perspektivische Alternative überblendeten oder ausklammerten: Ein modern denkender Tyva opfert keinen Weggeistern. Ein sich zur Tradition bekennender Tyva befragt vor wichtigen Unternehmen das Schulterblattorakel. Unterhalb der durch die Befragung stabilisierten deklamatorischen Ebene waren aber die meisten Tyva undogmatische Pragmatiker, die sich ständig selbst widersprachen oder in ihrem subjektiv gemeinten Sinn eine konsequente Inkonsistenz an den Tag legten.

Für den breiten Zwischenraum innerhalb der Extreme, in dem die nach gemischten Prinzipien handelnden Tyva sich meistens aufhielten, benutzt Oelschlägel in Anlehnung an die Erlanger Amerikanisten Helmbrecht Breinig und Klaus Lösch (Lösch 2005) den Begriff Transdifferenz, weil in ihm alle möglichen Kombinationen vorkommen. Ordnung in das konzeptionelle Chaos vermögen einzig Befragungen bringen; einem westlichen Besucher wird man sich als modern denkender Sibirier offenbaren; erweist sich der Fremde allerdings als Romantiker oder Esoteriker, kann auch das traditionalistische Register gezogen werden, um den Gast damit zu erfreuen. An religiösen

Feiertagen allerdings beobachtete Oelschlägel eine große Hingabe an das Interaktionsmodell, mit dem nicht nur animistisch-schamanistische Handlungen, sondern auch buddhistische, ganz besonders lamaistische Vorstellungen tibetischer Prägung, erklärt wurden.

Mit dem entdeckten und beschriebenen Konzeptionsdualismus lässt sich die in der Literatur übliche Konfrontation von Tradition und Moderne transzendieren. Trotz der gegenseitigen Ausschließung der beiden Modelle erleben und praktizieren die Tyva ihre Wahlmöglichkeit nicht als Widerspruch, eher als Bereicherung oder souverän nutzbares Arsenal aus konzeptionellen Ressourcen. Oelschlägel spricht von einer „stetigen Neuschöpfung geeigneter Mischungs- und Ergänzungsverhältnisse zur Bewältigung [des] Alltags“ (Oelschlägel 2012). Warum die in der weltanschaulichen Tradition so bedeutsamen „Herrengeister“, also die agierenden Instanzen in scheinbar unbelebten Objekten, mit der modernen Entwicklung nicht abgetreten sind, erklärt die Studie mit der Erzähltradition, die an den Lagerfeuern der Nomaden ebenso wie in den Wohnzimmern der Sesshaften weiter gepflegt wird. Hier werden die Belohnungen und Bestrafungen durch Geister lebendig gehalten mit direkten Auswirkungen auf das Alltagshandeln, insbesondere auf die Unglückserklärung und die Vorsichtsmaßnahmen. Oelschlägel spricht von einem generellen Interesse an „achtsamer Interaktion“ mit der Umwelt, um persönlichen Schädigungen durch beleidigte oder verletzte Herrengeister vorzubeugen. In besonderen Fällen werden dazu Schamanen engagiert, von denen man annimmt, dass sie mit einer Art Partnergeistern verbunden sind, die sich für besondere Anliegen von Versöhnung oder Bekämpfung feindlicher Geister einspannen lassen.

Die Forscherin fand in den gemischten Fällen, also Ereignissen, die sowohl nach dem Interaktionsmodell wie nach dem Dominanzmodell erklärt wurden, oft eine zeitliche Staffelung: Zunächst kommt die „rationale“ Erklärung zum Einsatz; bleibt diese unbefriedigend, werden die Geister mobilisiert. Hier wird dann die Erinnerung an Geschichten aus der Erzähltradition relevant und diese liefern die Deutungsmuster für das spezifische Ereignis. Daran kann sich eine Kette von Sühne- und Besserungsritualen anschließen. Bleiben diese ohne Wirkung, erlangt wieder das Dominanzmodell Bedeutung, das zunächst völlig in den Hintergrund geraten war. Selbst Schamanen pendeln nach Oelschlägels Beobachtung gerne zwischen den beiden Erklärungsmodellen hin und her.

Der moderne Schamane im heutigen Tyva betreibt Netzwerkaufbau und -pflege mit elektronischen Hilfsmitteln; er führt sein Unternehmen mittels Werbung, Buchhaltung, zeitgemäß eingerichteten Ambulanzen und geschäftsmäßigem Handel mit Devotionalien. Er lebt aber von der anhaltenden Vitalität des Interaktionsmodells, das immer wieder in scheinbar ausweglosen Situationen seine Präsenz und Kompetenz erforderlich zu machen scheint. Jeder seiner Einsätze verstärkt den Geisterglauben und vergrößert die Chance, dass

das interaktive Denken und Handeln auch weiteren Modernisierungsschüben standhalten bzw. mit diesen neue Interferenzen eingehen wird.

Oelschlägel glaubt, ihre Befunde in der südsibirischen Gesellschaft der Tyva, die sehr ländlich und subsistent geprägt ist, hätten auch Relevanz für die Analyse anderer Gesellschaften. Dabei stützt sie sich auf Berger und Luckmann (1980), die bekanntlich den oben erwähnten Schützchen Ansatz über die Strukturen der Lebenswelt weiterverfolgt haben. Das Nebeneinander unterschiedlicher Betrachtungsweisen in ein und demselben Kontext ist in dieser wissenssoziologischen Perspektive ein Charakteristikum aller Gesellschaften. Das heißt für den Sozialwissenschaftler, dass er es überall mit begrenzten Wahrheiten zu tun hat, die darüber hinaus zueinander in Konkurrenz stehen können und also eine pluralistische Empirie erforderlich machen, die den einzelnen Sinndomänen und ihren Relevanzbereichen gerecht wird.

Kultur erscheint unter einer beweglich gehaltenen Perspektive nicht mehr als eine normative Ganzheit oder konzeptionelle Geschlossenheit, wie sie die klassische Ethnologie annahm, sondern als ein Mosaik von Sinnprovinzen und Sinnangeboten, aus der die handelnden Menschen auswählen und die sie auch wieder umtauschen oder nach freiem Ermessen neu kombinieren können. Kultur ist dann ein Arsenal von Lösungen, vielleicht auch von Subkulturen oder Parallelwelten, jedenfalls sinnhaften Kontexten, die gegeneinander in einem „Kulturkampf“ verhakt sein können oder auch nur in friedlicher Koexistenz sich gegenseitig ignorieren wie die beiden Erklärungsmodelle, die in der Tyva-Forschung herausgearbeitet wurden. Wenn es die Aufgabe der Ethnologie ist, den Umgang der Menschen mit pluralen Angeboten – und das weltweit – zu untersuchen, verständlich zu machen und zu vergleichen, hat die verbreitete Rede vom Ende des Faches ihren Grund verloren.

Schluss

Die Ethnologie hat aus ihrer langen Tradition des Studiums fremder Lebenswelten eine Kompetenz geerbt, die auch nach dem raschen Wandel der Ausdrucksformen und ihrer Bedeutungen in der heute zusammengedrängten Welt noch von hoher Relevanz ist. Es handelt sich um die Fähigkeit, unterschiedliche Sinndomänen zu begreifen und zu vergleichen, sie einzeln zu übersetzen, ohne sie gleichzuschalten. Solche Unterschiede sind nicht von kulturellen Rückzugsgebieten abhängig, sondern zeigen sich in jeder Gesellschaft, ganz besonders in durchmischten und globalisierten Zusammenhängen. Überall, wo Menschen gemeinsam sinnhaft handeln, sehen sie sich konfrontiert mit gegensinnigen Aktivitäten, die sie selbst als Unsinn abtun können, deren faktische Tolerierung aber für ein wissenschaftliches Verständnis eine

besondere Herausforderung darstellt. Dazu bedarf es einer Art binokularer, häufiger noch einer multiperspektivischen Betrachtung, wie sie eben in der Ethnologie empirisch eingeübt und mit den genannten Theoriehilfen von außen geschärft werden konnte.

Es kann bei dieser Aufgabe nie um ein Richteramt gehen. Woher soll der Ethnologe auch die Urteilskraft beziehen, aus zwei oder mehreren sich streitenden Tendenzen die richtige auszuwählen? Das hat der eingangs erwähnte Werturteilsstreit vor hundert Jahren deutlich gemacht: Die Entscheidung für die eine oder andere Partei kann nicht aus der Wissenschaft kommen, sondern bleibt ethischen Instanzen wie politischen oder religiösen Vorgaben und Imperativen vorbehalten. Welcher Ethnologe wollte sich die Autorität anmaßen, den Tyva in Südsibirien für das Interaktionsmodell oder für das Dominanzmodell zuzuraten? Bevor solche Überlegungen überhaupt relevant werden können, ist die Forschung erst einmal voll damit beschäftigt, die unterschiedlichen Tendenzen zu erkennen, zu begreifen und zu übersetzen. Dafür braucht es, wie wir alle wissen, intime Kenntnisse der Lokalsprachen sowie der unterschiedlichen Sprechweisen, die gerade zwischen den Sinndomänen differieren können.

Die für Internetbenutzer möglicherweise uniform gewordene Welt ist weiter durchzogen von widersprüchlichen Tendenzen, sowohl in den Zentren des Okzidentalismus wie in den Riesenräumen außerhalb. Kristin Pfeifer (2011) etwa zeigt in ihrer Forschung zur Bewegung der Amazigh (früher Berber genannt) in Marokko, dass diese eine Berbersprache sprechenden Atlas-Bauern sich zunehmend sprachlich arabisieren, während die urbanen Aktivisten der Bewegung fordern, ein erst noch zu standardisierendes Einheits-Tamazigh in den Elementarunterricht einzuführen. Eltern können ebenso am Fortkommen ihrer Kinder Interesse haben wie an der Bewahrung ihrer Sprachtradition. Pfeifers Studie vermeidet es, in diesem Interessenkonflikt zwischen weiter und enger Reichweite der Kommunikation Stellung zu beziehen. Umso besser gelingt es ihr, die verschiedenen Standpunkte zu erkennen und in ihrer Unvereinbarkeit sichtbar zu machen.

Solche Konflikte zwischen globalisierenden und lokalisierenden Tendenzen gibt es bekanntlich überall.¹² Diese ungemein schwierigen und komplexen

12 Der Bayreuther Sonderforschungsbereich 560 „Local Action in Africa in the Context of Global Influences“ widmete sich dieser Dynamik anhand verschiedener afrikanischer Beispiele. Burkhard Schnepel (1997) machte in seinen Untersuchungen der Kleinkönige von Orissa sichtbar, wie die den ganzen indischen Subkontinent durchdringende Tendenz der Hinduisierung lokal immer wieder gebrochen wird durch Kompromisse mit Ortsheiligen und tribal-kultischen Traditionen mit nicht nur rezessiven, sondern auch expansiven Vitalitäten. Hexerei wurde wohl zum ersten Mal in Joachim Sterlys (1987) Studie zu Neuguinea als Schnittstelle konfligierender Tendenzen beschrieben; mittlerweile liegen vergleichbare Studien aus vielen Teilen der Welt vor.

Konflikte zwischen nichtkompatiblen Deutungsmustern können wohl nur in der Ethnologie als der Wissenschaft von der semantischen Differenz hinreichend lange wertungsfrei studiert werden. Alle anderen Disziplinen bringen ihre okzidentalen, aufklärerischen, emanzipationsideologischen oder ethisch-monotheistischen Befangenheiten unverhohlen und unbefangen mit ins Feld und sind rasch damit fertig, die Böcke von den Schafen zu trennen, was die Bibel eigentlich dem Weltenrichter am Jüngsten Tag vorbehalten wollte. Gerade durch die fachspezifische Neigung, den „überrollten“ Kulturen (Streck 2011), den marginalisierten Gesellschaften und auch den Minderheitspositionen eine Stimme zu geben, gelingt es dem Ethnologen besser als anderen Sozialwissenschaftlern, die Vielschichtigkeit von Interessenkonflikten zu erkennen und dabei die gebotene Objektivität und Zurückhaltung im Urteil zu bewahren.

Hans Magnus Enzensberger (2012) hat kürzlich zum problematisch gewordenen Thema Altersgrenze seine Stimme erhoben und zum ersten Mal öffentlich ausgesprochen, dass es in einer Industriegesellschaft Arbeitsflüchtige und Arbeitswütige nebeneinander gibt. Auch bei diesem jedermann/-frau betreffenden Streit kann nur wechselperspektivisch argumentiert werden. Wer in seinem sechsten Lebensjahrzehnt der leistungsgesellschaftlich gebotenen Arbeitsdisziplin müde ist, hat ebenso Recht wie der, der sich dagegen wehrt, mit fünfundsechzig schon vor die Tür gesetzt zu werden. Enzensbergers Plädoyer für eine Aufhebung der gesetzlichen Altersgrenze klingt in sozialstaatlich geschulten Ohren vermessen; dabei hat doch eine Gesellschaft von 80 Millionen Mitgliedern weit mehr Gründe und Anlässe, in die verschiedensten Interessen- und Meinungslager zu zerfallen als eine tribale Einheit von wenigen Hundert Mitgliedern. Dass hier aber – unter den „unpolizierten Nationen“ (Herder) – jeder mitredet und alle häufig durcheinanderreden, gehört zu den wichtigsten Entdeckungen der Ethnologie und zu den bleibenden Beiträgen unseres Faches zur wissenschaftlichen Erhellung der *conditio humana*.

Die Überschrift meines Beitrags zur Frage nach der Berechtigung der Vorsilbe *ethno* in unserer Fachbezeichnung lehnt sich an den Titel an, den Hans-Jürgen Heinrichs für seine Sammlung übersetzter Leiris-Texte gewählt hat: *Das Auge des Ethnographen* (Leiris 1981 [1978]). In der Einleitung nennt Heinrichs das Auge die Haut zwischen dem Eigenen und dem Fremden. Nach den hier entwickelten Gedanken zur multiperspektivischen Potenz der Ethnologie gleicht diese Netzhaut weniger dem lichtbündelnden Organ der *Mammalia* als dem aus vielen Facetten bestehenden Augapfel der Insekten. Wenn ein Ethnograf mit einem eindeutigen Befund nach Hause kommt oder seine Eindrücke zu einem eindeutigen Befund zusammenpresst, hat er meistens die Wahrheit der Verständlichkeit geopfert. Zwar gilt das menschliche Rezeptionsorgan als höher entwickelt als die optische Kompetenz der niederen Lebewesen. Zur Erfassung der Pluralität von Wahrheiten, wie es das ethnologische Feld in peripheren oder in zentralen Regionen gemeinhin bietet,

bedarf es aber des primitiveren Kugelauges¹³ oder – um es etwas populärer auszudrücken – einer Art mehrfach schielenden Blicks.

Eine Ethnologie, die sich im Perspektivenwechsel übt und sich das auch eingesteht, weil ihr nämlich die verwirrende Vielfalt von sinnhaften Äußerungen auf dem zusammengedrückten Planeten gar keine andere Wahl lässt, könnte damit sogar den Platz einer Leitwissenschaft beanspruchen – einen Platz, auf dem die Politologie mit ihren Hoffnungen auf Weltdemokratisierung im so genannten „Arabischen Frühling“ gerade scheitert,¹⁴ nachdem zu Zeiten des Systemvergleichs die Soziologie ihn mit begrenzter Dauer behauptet hat und davor, in den formativen Jahrzehnten der Wissensgesellschaft, noch die Philosophie ihren Sieg über zwei Jahrtausende theologischer Oberleitung feiern konnte. Die Voraussetzung für eine solche Leitungsrolle wäre, dass der ethnologische Pluriperspektivismus als Antwort auf die von der Politik immer wieder gestellte Frage nach „interkultureller Kompetenz“ vermittelbar wäre. Dieses Problem dürfte noch weitaus gravierender sein als die bescheidene Ausstattung des Faches, die weder hinten noch vorne für eine Leitwissenschaft zureicht.

13 Thomas Bierschenk hat mich dankenswerterweise nach dem diesem Aufsatz vorangegangenen Vortrag (am 31. Januar 2012 am Institut für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz) auf Georg Forster aufmerksam gemacht, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts schon ähnliche Gedanken hegte: „Ein jeder hat aber auch seine eigne Art zu sehen. Nationalcharakter, Nationalpolitik, Erziehung, Klima, und was sonst nicht alles? Sind eben so viele Häutchen im Auge, deren jedes die Strahlen anders bricht, wenn schon das anatomische Messer sie nicht finden kann“ (Forster [1780] 1985: 35).

14 Zu neuen Perspektiven in der Politikwissenschaft, die Anregungen aus der Ethnologie aufnehmen, vgl. den Beitrag von Klaus Schlichte in diesem Band.

Literatur

- Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson und Sanford R. Nevitt
1954 *The Authoritarian Personality*. New York: Harper.
- Bauman, Zygmunt
1994 *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*. Frankfurt/Main: Fischer.
1995 *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Baumbach, Gerda
1997 *Maske und Theater. Zur Maskenproblematik aus theaterwissenschaftlicher Sicht. Eine Einführung*. In: Dies. (Hg.), *Konstruktion des Subjekts und Theater. Ansätze zur Maskenproblematik*. Institut für Theaterwissenschaft der Universität Leipzig. Unveröffentlichter Seminar-Reader, Wintersemester 1997/98.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann
1980 *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari
1977 *Rhizom*. Berlin: Merve.
- Duerr, Hans Peter (Hg.)
1985 *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. 4 Bde. Frankfurt/Main: Syndikat.
- Enzensberger, Hans Magnus
2012 *Enzensbergers Panoptikum – Summe der Entgeltpunkte*. Vierte Lieferung: Warum wir die Altersgrenzen abschaffen müssen. *Der Spiegel* 1 (2012): 106–107.
- Feix, Nereu
1978 *Werturteil, Politik und Wissenschaftstransfer bei Max Weber*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Forster, Georg
1780 *Kleine Schriften zur Völker- und Länderkunde*. (Georg Forsters Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe, Bd. 5). Hg. von der Akademie der Wissenschaften der DDR. Berlin: Akademieverlag 1985.
- Freudenfeld, Burghard (Hg.)
1960 *Völkerkunde*. München: C.H. Beck.
- Geisenhainer, Katja
2009 *Ethnologie*. In: Franz Häuser, Ulrich von Hehl, Uwe John und Manfred Rudersdorf (Hg.), *Geschichte der Universität Leipzig 1409–2009*, Band 4 (1). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 367–392.
- Gutmann, Bruno
1932–38 *Die Stammeslehren der Dschagga*. 3 Bde. München: C.H. Beck.
- Halemba, Agnieszka
2003 *Contemporary religious life in the Republic of Altai: The interaction of Buddhism and Shamanism*. *Sibirica* 3 (2): 165–182.
- Haller, Dieter
2012 *Die Suche nach dem Fremden. Geschichte der Ethnologie in der Bundesrepublik 1945–1990*. Frankfurt/Main [u.a.]: Campus.

- Herbstreuth, Peter
2011 Nomadologie. In: Annegret Nippa (Hg.), *Kleines abc des Nomadismus*. Hamburg: Museum für Völkerkunde, 142–143.
- Jahn, Janheinz (Hg.)
1964 *Schwarzer Orpheus. Moderne Dichtung afrikanischer Völker beider Hemisphären*. München: Hanser.
- Kardiner, Abram und Ralph Linton
1955 *The Individual and his Society*. New York: Appleton-Century.
- Kerenyi, Karl
1954 *Unwillkürliche Kunstreisen. Fahrten im alten Europa 1952/1953*. Zürich: Rhein.
- Koepping, Klaus-Peter
1983 *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind: The Foundation of Anthropology in Nineteenth-Century Germany*. St. Lucia [u.a.]: University of Queensland Press.
- Kramer, Fritz und Christian Sigrist (Hg.)
1978 *Gesellschaften ohne Staat*. 2 Bde. Frankfurt/Main: Syndikat.
- Kuper, Adam
2003 The return of the native. *Current Anthropology* 44 (3): 389–402.
- Leder, Stefan und Bernhard Streck (Hg.)
2005 *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*. Wiesbaden: Reichert.
- Leiris, Michel
1981 *Das Auge des Ethnographen*. [Zuerst 1978]. (Ethnologische Schriften, 2). Frankfurt/Main: Syndikat.
- Lösch, Klaus
2005 Begriff und Phänomen der Transdifferenz. Zur Infragestellung binärer Differenz-Konstrukte. In: Lars Allogo-Näcke, Britta Kalscheuer und Arne Manzeschke (Hg.), *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt/Main [u.a.]: Campus, 26–49.
- Luschan, Felix von
1905 *Anthropologie, Ethnographie und Urgeschichte*. Sonderdruck des gleichnamigen Beitrags aus der Anleitung zu wissenschaftlichen Beobachtungen auf Reisen. Hg. v. G. von Neumayer. Hannover: Jänecke.
- Lyotard, Jean-François
1986 *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. (Edition Passagen, 7). Graz [u.a.]: Böhlau.
- Maranhao, Tullio und Bernhard Streck (Hg.)
2003 *Translation and Ethnography: The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Tucson: University of Arizona Press.
- Meyer, Christian und Felix Girke (Hg.)
2011 *The Rhetorical Emergence of Culture*. (Studies in Rhetoric and Culture, 4). New York [u.a.]: Berghahn.
- Niethammer, Lutz
2000 *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbek: Rowohlt.
- Nippa, Annegret (Hg.)
2011 *Kleines abc des Nomadismus*. Hamburg: Museum für Völkerkunde.

- Oelschlägel, Anett C.
2010 Plurale Weltinterpretation und Transdifferenz. Dominanz- und Interaktionsmodell in der alltäglichen Praxis der West-Tyva in Süd-Sibirien. *Zeitschrift für Ethnologie* 135 (2): 305–36.
- 2012 *Meinungsvielfalt verstehen. Eine ethnologische Grundlagenstudie zur Pluralität von Deutungsmodellen*. Unveröffentlichtes Positionspapier, Halle/Saale: Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung.
- Pfeifer, Kristin
2011 „Wir sind keine Araber“! Amazighische Identitätskonstruktion in Marokko – Im Spannungsfeld von internationalen Einflüssen und lokalen Ansprüchen. Unveröffentlichte Dissertation, Institut für Ethnologie, Universität Leipzig.
- Radcliffe-Brown, Alfred R.
1952 *Structure and Function in Primitive Societies: Essays and Addresses*. London: Cohen and West.
- Reche, Otto
1929 Das staatliche sächsische Forschungs-Institut für Völkerkunde an der Universität Leipzig. *Ethnologische Studien* 1, 1–2: 97–105.
- Schild, Ulla (Hg.)
1979 *Afrikanische Literatur. Perspektiven und Probleme*. Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen.
- Schmied-Kowarz, Wolfdietrich und Justin Stagl (Hg.)
1993 *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*. [Zuerst 1981]. Berlin: Reimer.
- Schnepel, Burkhard
1997 *Die Dschungelkönige. Ethnohistorische Aspekte von Politik und Ritual in Südostindien*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Schütz, Alfred
1974 *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. [Zuerst 1932]. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- 1982 *Das Problem der Relevanz*. [Zuerst 1970]. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sterly, Joachim
1987 *Hexer und Hexen in Neu-Guinea*. München: Kindler.
- Streck, Bernhard
1997 *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie. Eine Führung*. Wuppertal: Peter Hammer.
- 2003 Leo Frobenius und die Mündlichkeit Afrikas. In: Flora Veit-Wild (Hg.), *Nicht nur Mythen und Märchen. Afrika-Literaturwissenschaft als Herausforderung*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 113–131.
- Streck, Bernhard (Hg.)
2007 *Die gezeigte und die verborgene Kultur*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 2011 Ethnologie und Tsiganologie. Warum studieren wir „überrollte“ Kulturen?/Anthropology and Gypsy Studies: Why are we interested in „overrolled“ cultures? *Behemoth: A Journal on Civilisation* 4 (1): 106–123.
- Thome, Rudolf und Cynthia Beatt
1987 *Beschreibung einer Insel*. Frankfurt/Main: Zweitausendeins.

Van Gennep, Arnold

1909 *Les Rites de Passage*. Paris: Leroux.

Voss, Ehler (Hg.)

2011 Generation Ethnomedizin – Generation Medizinethnologie? 40 Jahre AFEM 1970–2010. Rückblicke und Ausblicke. *Curare. Zeitschrift für Medizinethnologie* 34 (3): 163.

Weule, Karl

1920 Zusammenhänge und Konvergenz. Ein Wort zu F. von Luschans Glaubensbekenntnis. *Petermanns Geographische Mitteilungen* 66: 69–77, 153–157.

Richard Rottenburg

Ethnologie und Kritik

Am 24. Dezember 2012 berichtete Alexis Okeowo im *New Yorker* über den Kampf von Homosexuellen in Kampala gegen Diskriminierung und insbesondere gegen eine Novelle zur Verschärfung des Homosexualitätsparagraphen, die dem Parlament im Jahr 2009 zur Prüfung vorgelegt, aber bis heute nicht verabschiedet wurde. Das Besondere war dabei nicht das gesetzliche Verbot von Homosexualität – ein solches gilt in siebenunddreißig afrikanischen Ländern –, sondern die extreme Verschärfung des Strafmaßes bis hin zur Todesstrafe bei sogenannter „aggravated homosexuality“ (etwa Sex mit Behinderten, Minderjährigen oder HIV-Positiven) sowie die Ausweitung des Straftatbestands auf Menschen, die Homosexuellen helfen (etwa medizinisches Personal). Im Oktober 2010 veröffentlichte die ugandische Zeitung *Rolling Stone* unter der Schlagzeile „100 pictures of Uganda's top homos leak“ Fotos, Namen und teilweise auch Adressen von Homosexuellen, meist aus Facebook kopiert, und forderte im Untertitel: „hang them“. Erst ein Jahr später verbot das Oberste Gericht Ugandas derlei Berichterstattung. Wie Okeowo aufzeigt, sind sowohl die menschenrechtsverletzende Gesetzesvorlage als auch die soziale Bewegung zur Anerkennung von Homosexualität in Kampala und Uganda nicht nur lokale Entwicklungen, sondern eng mit Initiativen in den USA und anderen Orten verknüpft. Okeowo erklärt die Eskalation des ugandischen Kampfes um Anerkennung von Homosexualität hauptsächlich durch die widersprüchlichen Erwartungen und Chancen weltgesellschaftlicher Vernetzungen, ohne dabei die Vergangenheit Ugandas als heile Welt voller Toleranz zu verklären. Präsident Obama nannte die Gesetzesvorlage „widerwärtig“ („odious“), und der kanadische Außenminister John Baird kritisierte die ugandische Parlamentssprecherin Rebecca Kadaga bei einem Besuch in Quebec dafür, dass sie für die schnelle Verabschiedung der Gesetzesvorlage eintrat.

Für mich ist hier die Antwort Kadagas interessant: Sie bezichtigte Baird einer kolonialen Einstellung. Ganz ähnlich beanspruchte Bahati, der die Gesetzesvorlage in Kampala – mit christlicher Beratung aus den USA – entworfen hatte, dass er „afrikanische Werte“ gegenüber neokolonialen Übergriffen verteidigt habe.

Szenenwechsel. Bei den Berliner Filmfestspielen 2013 fand unter dem Dach einer deutschen politischen Stiftung eine öffentliche Diskussion zu dem südafrika-