

ner Bildmedien in der ethnologischen Forschungsarbeit. So, wie die Fotografie einst rasch zu den „klassischen“ Feldforschungsmethoden gehörte, scheint heute die Videotechnik aus kaum einem volkskundlichen und ethnologischen Institut mehr wegzudenken zu sein. Wir machen uns damit Bilder von den „Bildern der Anderen“, und das ist nicht falsch, aber jedenfalls ein mindestens ebenso kompliziertes Geschäft wie die Textproduktion.⁷⁴

Doch führen diese Bemerkungen schon weit hinaus aus dem Bereich der Diskursanalyse hinein in die komplizierte Landschaft gesellschaftlicher Wahrnehmungsweisen, in der wir noch relativ unsicheres Terrain betreten.⁷⁵ Wir verfügen noch längst nicht über ein theoretisch wie methodisch ausgereiftes Instrumentarium der Bildanalyse, mit dem wir den Bedeutungs- und Sinngehalt bildlicher Darstellung in ihren ästhetischen und symbolischen Wirkungen angemessen „lesen“ können (Brednich/Hartmann 1989). Daß dieses Gebiet dennoch betreten werden muß, schreibt uns das Programm des eigenen Faches gewissermaßen vor, das einer „Wissenschaft von der Alltagskultur“. Auch wenn uns die Schlagworte vielleicht nicht gefallen: Unsere Alltagskultur lebt und begreift sich selbst mit und in Diskursen und Medien.

5. Ethnologisches Schreiben: Texte und/als Repräsentation

Wenn vor dreißig Jahren gefragt wurde, wie sich volkskundliches und ethnologisches Forschen vollziehe, dann lagen die Antworten auf der Hand: Zunächst waren der Untersuchungsgegenstand und die Untersuchungsmethoden festzulegen, dann hatte man sich dem Feld oder Thema beobachtend, lesend, fragend, teilnehmend anzunähern, schließlich mußten die Ergebnisse analytisch aufbereitet werden. Danach kam natürlich noch der mehr oder weniger mühsame Akt des Niederschreibens, der aber nicht mehr als Teil des eigentlichen Forschungsprozesses betrachtet wurde. Zwar machte man sich Gedanken über Darstellungsfragen, etwa über eine mehr oder weniger narrative Struktur des Forschungsberichts, über den Umgang mit Quellen- und Interviewzitate, über Möglichkeiten einer größeren Plastizität der Bilder durch Porträts oder biographische Darstellungen einzelner Akteure oder Gegenstände. Und das zu Schreibende war auch theoretisch abzustützen, mit Seitenblick auf andere Untersuchungen und auf gängige Erklärungsmodelle. Aber diese Überlegungen erfolgten jenseits des Feldes am Schreibtisch und kaum in forschungssystematischer Absicht und Reflexion. Schreiben erschien als eine Selbstverständlichkeit, die einfach das ausbreiten und theoretisch anreichern sollte, was der Forschungspro-

zeß an Erträgen erbracht hatte. Das *Wie* war eigentlich nur hinsichtlich der Reaktionen der Scientific Community und des Buchmarktes zu bedenken: als ein Problem der Präsentation in der eigenen Wissenschaftskultur.

Dieses selbstverständliche Umgehen mit dem Schreibprozeß wurde auch durch die „klassische“ Ausrede der Volkskundler und Ethnologen befördert, die immer wieder (häufig zu Unrecht) darauf verwiesen, daß sie es ja vielfach mit schriftlosen oder schriftfernen Kulturen zu tun hätten: mit Bauern des 18. Jahrhunderts in Europa oder mit „Stammesgruppen“ in Afrika oder Asien. Da dort kaum authentische Texte der sozialen Akteure in schriftlicher Form vorlägen, ginge es bei den Forschungspublikationen in erster Linie darum, „zu erzählen, wie es war und ist“, also Gehörtes und Gesehenes wiederzugeben und es zu kommentieren. Immerhin – so lobte man sich – entstünden dadurch vielfach die ersten schriftlichen Texte solcher Gruppen, die mit dieser schriftlichen Verewigung gleichsam erst wirklich aufgenommen würden in das Bewußtsein einer Gegenwart. Daß dies buchstäblich durch „fremde Hand“ geschah, schien eben unausweichlich, zugleich aber gemildert durch die Empathie des Forschers gegenüber seinen „Schützlingen“.

Wer spricht – wie, über wen, zu wem?

Erst allmählich und unter dem Eindruck sprachwissenschaftlicher und wissenssoziologischer Debatten wuchs ein Problembewußtsein dafür, daß dieser Glaube an ein unkompliziertes Erzählen, „wie es ist“ bzw. „wie es im Felde war“, im besten Falle einen Akt frommer Selbsttäuschung verkörperte. Diese Selbsttäuschung betraf freilich nicht nur das Schreiben im engeren Sinn, sondern offenbar dessen generelle Funktion in der ethnographischen und ethnologischen Arbeit. Wenn die Vermittlung von Kultur in unserem Alltag wesentlich über Sprache und Schrift erfolgt, dann warf ethnologisches Schreiben plötzlich eine Fülle methodologischer und erkenntnistheoretischer Grundprobleme auf: Zum einen traten sich in jedem Forschungsgebiet zwei Sprachen gegenüber, die Sprache des Feldes und die Sprache des Forschers, die sich nicht mehr umstandslos in einer Neutralitätszone „Text“ zu etwas vermeintlich Gemeinsamem verschmelzen ließen; Text bedeutete nunmehr Forschungssprache, unabhängig von der Anzahl der verwendeten Interview- oder Quellenzitate. Zum zweiten meinte Sprache nun komplexe kulturelle Bedeutungssysteme: So, wie sich im Feld oder im Studium der Quelle „zwei Kulturen“ begegneten, so mußte sich dies auch in den Texten verhalten – nur: Wo war dort jenes Andere, eben auch als ein kompetentes und kritikfähiges Gegenüber im eigenen Denk- und Reflexionspro-

zeß? Zum dritten begriff man in neuer Weise, daß ethnologisches Schreiben nicht nur von Kultur und Geschichte handelte, sondern daß mit den Texten im buchstäblichen Sinne Kultur und Geschichte „geschrieben“ wurden, daß ihre Begriffe, ihre Bilder, ihre Deutungen jenen Anderen überhaupt erst schufen.

Man sah sich also inmitten jener erkenntnistheoretischen Problemzone, die bald als eine „Krise der Repräsentation“ überschrieben wurde und die uns bis heute in Atem hält; bei den Überlegungen zur Feldforschung war bereits die Rede davon. Ich will nicht die dortigen Anmerkungen wiederholen, sondern hier ganz auf der Ebene der Texte und ihrer „Krise“ bleiben. Einerseits meint dieser Krisenbefund das wissensphilosophische Grundproblem der „Verdoppelung“ von Wirklichkeit als ihres Erfassens in Erkenntnisprozessen und -begriffen. Zugleich ist damit das ethnologische Grundproblem der Darstellung einer anderen kulturellen „Wirklichkeit“ umschrieben, die es zwar gleichsam unbemerkt außerhalb unseres Gesichtskreises geben mag, die „wirklich“ und „anders“ für uns jedoch nur dadurch wird, daß wir sie in unseren Gesichtskreis rücken, sie durch diese Annäherung definieren und zugleich distanzieren, weil wir sie uns als „anders“ bewußt machen. So konstruieren wir dieses Andere, indem wir ihm in Gestalt von Blicken und Texten kulturelle Repräsentationsformen verleihen, natürlich in den Termini unseres kulturellen Kodes.

Ethnologisches Be-Schreiben erscheint damit als ein zwangsläufiger Akt jenes *othering*, das die Bedingungen ethnologischen Tuns und seine vermeintliche Mittlerrolle „zwischen den Kulturen“ in ein neues, zweifelhaftes Licht rückt: der ethnologische Text als – nicht-intendierte? – kulturelle Herrschaftstechnik. Darüber wird bekanntlich seit Jahren debattiert, nach Auswegen gesucht vom dialogischen Schreiben bis zum Nicht-Schreiben. Wie manche andere, deutet auch der Amsterdamer Ethnologe Johannes Fabian diese neue Legitimitätsfrage ethnologischer Texte freilich nicht nur als bedrohliches Krisenmotiv, sondern auch als reflexive Chance, indem er argumentiert: „Wenn ich den speziellen Beitrag der Anthropologie zu den Debatten über die Natur der Erkenntnis benennen sollte, würde ich sagen, daß die Reflexion über Ethnographie uns dazu gebracht hat, den naiven Glauben an die Distanz aufzugeben. Dies kann dazu führen, daß man das Gegebensein der Anderen als Gegenstand unserer Fachdisziplin zurückweist. Auch wenn es unbeholfen und modisch klingt: *Othering* bezeichnet die Einsicht, daß die Anderen nicht einfach gegeben sind, auch niemals einfach gefunden oder angetroffen werden – sie werden gemacht. Für mich sind Untersuchungen über *Othering* Untersuchungen über die Produktion des Gegenstandes der Anthropologie.“ (Fabian 1993: 337)

Schreiben nach dem linguistic turn

Aus diesen, im einzelnen vielfach nicht unbedingt neuen, in den 1980er Jahren aber endlich systematisch bedachten Erwägungen heraus entstand allmählich die grundsätzliche Frage, was im Bereich wissenschaftlicher Forschung der Umgang mit Texten und die Verfertigung von Texten bedeutet. Mit dem Begriff „Text“ wird nicht mehr nur ein enger Bereich von Schriftstücken aus den Archiven oder aus der Feder des Wissenschaftlers angesprochen, sondern ein weites Feld von schriftlichen, mündlichen, bildlichen und anderen gegenständlichen Repräsentationsformen, die wir als kulturelle Informations- und Bedeutungsträger betrachten und denen wir in der Forschungssituation Aussagen entnehmen bzw. zuschreiben. Auch Symbole oder Rituale verkörpern insofern Textqualität, als wir, sobald wir sie mit dem Forscherauge betrachten, in ihnen eine Geschichte, eine Bedeutung erzählt sehen können. *Texte* umfassen in diesem erweiterten Sinne alle diejenigen Darstellungsformen kultureller Praxis, in denen die sozialen Akteure selbst Botschaften und Zeichen übermitteln bzw. aus denen die Wissenschaft solche Botschaften und Zeichen herauszulesen vermeint oder die sie selbst produziert. Wenn man die gängige ethnologische Metapher, „Kultur lesen“ zu wollen, auf die vorgängige Ebene überträgt, dann liegt ein solcher Textbegriff eigentlich auch nahe. Wenngleich natürlich die Texte des Feldes ganz andere Konstruktionsprinzipien aufweisen als die Texte des Forschers, die jene wiedergeben und entziffern wollen.

Die Anstöße zu diesem neuen Nachdenken über Textualität stammen – wie gesagt – vor allem aus dem Bereich der Linguistik. Die Sprachwissenschaft betrachtet Texte als Repräsentationen von Wirklichkeit, weil sie davon ausgehen muß, daß wir nur das begrifflich fassen können, was wir sprachlich und bildlich wahrnehmen und damit erfassen. Wenn diese Medien und Techniken des Verstehens und Begreifens uns jedoch in der wissenschaftlichen wie in der alltäglichen Praxis problematisch werden, weil wir nicht mehr sicher sind, wie wir solche Texte lesen sollen, welche Bilder wir uns machen können, wer welche Bilder von uns sowie von anderen verfertigt, dann kann man in der Tat von einer Krise gesellschaftlicher Wahrnehmungshorizonte sprechen, wie dies seit den 1980er Jahren der Fall ist. Mit der gesellschaftlichen Verunsicherung der Nachmoderne, in der frühere Werte-, Wahrnehmungs- und Verhaltenssicherheiten abhanden gekommen scheinen, läßt sich auch unser Weltbild offenbar nicht mehr einfach aus den zuvor gewohnten Bildelementen zusammensetzen. So, wie wir unsicher sind, ob traditionelle Bilder nationaler, sozialer, geschlechtlicher wie individueller Identität unser

heutiges Wir und Ich angemessen wiedergeben, so unsicher sind wir über die Bilder, die wir uns von den Anderen und diese sich von uns machen.⁷⁶

Diese „Krise der Repräsentationen“, in der die Wahrnehmung wie die Beschreibung von „Wirklichkeiten“ neu ausgehandelt werden müssen, betrifft in besonderer Weise eine Wissenschaft, die sich dieses Beschreiben von Gesellschaft und Kultur zur wichtigsten Aufgabe gesetzt hat. Und dieses Beschreiben ist nun ebenso im buchstäblichen Sinn gemeint, wie die Probleme auch das konkrete Lesen und Schreiben betreffen: Welches sind die rhetorischen Regeln, die allegorischen Bedeutungen, die symbolischen Dimensionen, die uns in Texten der Anderen gegenüberreten, wenn wir sie im Feld oder im Archiv „beobachten“? Welches sind unsere textlichen Möglichkeiten, um diesen „eingeschriebenen“ Bedeutungen in der Sprache unserer Kultur gerecht zu werden, um angemessene Möglichkeiten der „Übersetzung“ zu finden? Drücken wir nicht mit jeder Interpretation diesem Anderen unseren Sinn auf, „konvertieren“ wir nicht jeden dieser Texte in unser eigenes Textverarbeitungsprogramm? Und wenn wir dies vermeiden wollen: Inwieweit verfügen wir überhaupt über andere, offenere Deutungs- und Sprachkonventionen, die diesen „Kolonialisierungsprozeß“ fremder Lebenswelten durch die Wissenskulturr und -sprache vermeiden oder mildern helfen?

Die unter dem Schlagwort *linguistic turn* versammelten sprachwissenschaftlichen Überlegungen zielen daher zunächst darauf, die sprachlichen und begrifflichen Modalitäten von Wahrnehmung, Deutung und Übersetzung zu hinterfragen, also dem Moment des Schreibens als der Herstellung einer neuen „Wirklichkeit“ einen besonders prominenten, aber auch besonders ungesicherten Platz im Forschungsprozeß zuzuweisen. Denn nicht nur der theoretische Blickwinkel, sondern auch die sprachlich-stilistische Form des Schreibens erweist sich für die Wirkung von Bildern und Deutungen als entscheidend: die Bezugnahme auf Genres, die Benutzung von Stilformen, von wissenschaftlichen und literarischen Gesten wie von anderen textlichen Gestaltungsmöglichkeiten. Das in den Kulturwissenschaften längst geflügelte Wort *writing culture* (Clifford/Marcus 1986) meint somit die schreibende „Fabrikation von Kultur“, und es rückt das ethnologische Schreiben zugleich in literarische Dimensionen und Funktionen.

Damit scheint die Unbefangenheit ethnologischer Texte im Sinne einer bislang eher unkontrollierten Literaturform verloren. Und dies gilt rückblickend: Denn es läßt sich nicht mehr übersehen, daß auch bislang nicht etwa Freiheiten, sondern feste Konventionen des Schreibens über „andere Kulturen“ dominiert hatten. Entworfen von Klassikern wie Riehl, Malinowski oder Lévi-Strauss, führen

diese Konventionen – mit leichten Veränderungen und in modischen Varianten – auch heute noch unsere Hand. Clifford Geertz hat sich vor einigen Jahren mit diesen Schreibkonventionen und der Rolle des „Anthropologen als Schriftsteller“ ausführlich auseinandergesetzt und dies am Beispiel von vier Gallionsfiguren ethnologischer Forschung durchexerziert: von Claude Lévi-Strauss, Edward Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski und Ruth Benedict. Geertz führt ebenso anschaulich wie genießerisch vor, wie in der literarischen Verfertigung dieser Klassikertexte entscheidende Wirkungsmittel enthalten sind, die nicht nur die Bilder der beschriebenen Anderen prägen, sondern auch die Selbstbilder der ForscherInnen. Mehr noch als die übermittelten Daten und Informationen hilft die stilistische Art der Übermittlung und Darstellung dabei, den Mythos des „wissenden und verstehenden Ethnologen“ zu bekräftigen, der „dort“ war, also authentische Erfahrung zu vermitteln hat, der „versteht“, weil er mit den „Eingeborenen“ gelebt hat, der sich selbst „fremd“ wurde, weil er die eigene Kultur auf lange Zeit verließ. Geertz resümiert: „Als Autor ‚dort zu sein‘, greifbar auf dem Papier, ist auf jeden Fall ein Kunststück, das ebenso schwer zu schaffen ist wie das persönliche ‚Dortsein‘, das schließlich als Minimum kaum mehr erfordert als eine Reisebuchung und eine Landeerlaubnis; eine Bereitschaft, ein gewisses Maß an Einsamkeit, an Beeinträchtigung der Privatsphäre und physischen Unbequemlichkeiten zu ertragen ... Und das Dortsein als Autor wird ständig schwieriger. Der Vorteil, wenigstens einen Teil unserer Aufmerksamkeit von den Faszinationen der Feldforschung, in deren Bann wir schon so lange stehen, auf die des Schreibens zu verschieben, besteht nicht nur darin, daß diese Schwierigkeit klarer verstanden werden wird, sondern auch darin, daß wir lernen werden, mit einem aufmerksameren Auge zu lesen.“ (Geertz 1993: 30)

Wahrheitsfragmente

Damit ist eine Autorität der Ethnologie in Frage gestellt, die sich bislang wesentlich aus einer vermeintlichen „Authentizität“ ihrer Texte speiste. Die einfache Wahrheit der Feldbeobachtung wird in ihrer literarischen Darstellung zu *partial truths* (Clifford 1986), zu fragmentierten Wahrheiten mit hohen fiktionalen, interpretamenthaften und selbststilisierenden Zusätzen. Geertz' Kollege James Clifford spitzt diese kritische Perspektive noch schärfer zu, wenn er dem ethnologischen Schreiben nicht nur die Funktion der Repräsentation von Kultur zumißt, sondern dessen Konstruktionscharakter ganz in den Vordergrund stellt. Von welchem Standpunkt aus beobachtet und geschrieben wird, ist für ihn nicht nur eine Frage unterschiedlicher

Deutungsmöglichkeiten, sondern wesentlich jene Frage nach gesellschaftlicher und kultureller Deutungsmacht, die – bewußt oder unbewußt – von jedem ethnologischem Schreiben ausgeht. „Power and history work through ethnographic texts in ways the authors cannot fully control“, formuliert er und beschreibt damit eine Unausweichlichkeit, diesen Wirkungen kultureller Dominanz zu entgehen (Clifford 1986: 7).

Um diese Unausweichlichkeit zumindest transparent und in den Texten kenntlich zu machen, fordert Clifford eine ständige Überprüfung der ethnologischen Perspektive in deren Texten selbst. Er wendet die Bedingungen des Schreibens über „Alterität“, über die „Bilder vom Anderen“, als Spiegel auf die Ethnologie selbst zurück. Es ist das Konzept einer „Ethnographie der Ethnologie“, einer Erforschung unserer wissenschaftlichen „Stammescharakteristika“, die in unsere Blickwinkel und in unsere Texte eingehen und die wir auch den „eingeborenen Texten“ beifügen. Solch ein „selbstreflexives“ Verhalten zur eigenen Forschung und Schreibpraxis scheint ihm der einzige Ausweg, um nachvollziehbar zu machen, welche wechselseitigen Bilder im ethnologischen Forschungsprozeß entworfen werden und wie sie sich im ethnologischen Schreiben begegnen und vermischen. Nur so könne die Ethnologie jener Arroganz der kulturellen Deutungsmacht vielleicht entkommen.

Daß diese Selbstreflexivität das bislang gültige ethnologische Selbstbild in seinem Kern trifft, liegt auf der Hand: „Die Illusion, daß es in der Ethnographie darum ginge, fremdartige und ungeordnete Fakten in vertraute und übersichtliche Kategorien einzuordnen – das hier ist Magie, das da Technik –, ist längst zerstört. Was dieses Fach dann aber ist, ist weniger klar. Der Gedanke, daß sich hier literarische Tätigkeit vollziehen könnte, ein Zu-Papier-Bringen, ist denen, die damit beschäftigt sind, Ethnographie zu produzieren, zu konsumieren oder beides zu tun, hin und wieder gekommen. Doch die Untersuchung dieser Disziplin als Schriftstellerei ist von verschiedenen Erwägungen behindert worden, die alle nicht sehr vernünftig sind. Eine dieser Überlegungen, die besonderes Gewicht bei den Produzenten hat, besagt ganz einfach, daß man so etwas als Anthropologe nicht tut. Womit sich ein anständiger Ethnograph anständigerweise beschäftigen sollte, sind Fahrten in ferne Länder, von denen er Informationen darüber mitbringt, wie die Menschen dort leben; diese Informationen sollte er seinen Fachkollegen in handlicher Form zugänglich machen und nicht in Bibliotheken herumlungern und über literarische Fragen nachdenken. Übermäßige Beschäftigung – und das heißt in der Praxis gewöhnlich: jedwede Beschäftigung – mit der Frage, wie ethnographische Texte konstruiert werden, wirkt wie eine ungesunde Beschäftigung mit dem eigenen Ich –

im besten Falle Zeitverschwendung, im schlimmsten Hypochondrie.“ (Geertz 1993: 11)

„Dichte Beschreibung“ und „dialogische Anthropologie“

Diesem durchaus auch selbstironisch klingenden Befund setzt Clifford Geertz sein Konzept der „dichten Beschreibung“ entgegen, dem er den Untertitel „eine deutende Theorie von Kultur“ gibt und das er folgendermaßen erklärt: „die Ethnographie ist dichte Beschreibung. Das, womit es der Ethnograph tatsächlich zu tun hat ..., ist eine Vielfalt komplexer, oft übereinandergelagerter oder ineinander verwobener Vorstellungsstrukturen, die fremdartig und zugleich ungeordnet und verborgen sind und die er zunächst einmal irgendwie fassen muß. Das gilt gerade für die elementarsten Ebenen seiner Tätigkeit im Dschungel der Feldarbeit: für die Interviews mit Informanten, die Beobachtung von Ritualen, das Zusammentragen von Verwandtschaftsbegriffen, das Aufspüren von Eigentumslinien, das Erstellen von Haushaltslisten ... das Schreiben seines Tagebuchs. Ethnographie betreiben gleicht dem Versuch, ein Manuskript zu lesen (im Sinne von ‚eine Lesart entwickeln‘), das fremdartig, verblaßt, unvollständig, voll von Widersprüchen, fragwürdigen Verbesserungen und tendenziösen Kommentaren ist, aber nicht in konventionellen Lautzeichen, sondern in vergänglichen Beispielen geformten Verhaltens geschrieben ist. (...) Es gibt also drei Merkmale der ethnographischen Beschreibung: sie ist deutend; das, was sie deutet, ist der Ablauf des sozialen Diskurses; und das Deuten besteht darin, das ‚Gesagte‘ eines solchen Diskurses dem vergänglichen Augenblick zu entreißen.“ (Geertz 1987: 15, 30)

Geertz fordert also nochmals als Stärke der Ethnologie die Beobachtung und Beschreibung kleiner gesellschaftlicher Felder, in denen Kultur im Sinne alltäglicher Handlungsweisen wie symbolischer Praktiken genau beobachtet, in ihren unterschiedlichen Deutungen und Stimmen beleuchtet, in ihrer „einheimischen“ Interpretation ernst genommen, vor allem aber auch mit der eigenen Interpretation des Forschers konfrontiert wird, um immer wieder deutlich zu machen, daß sich im Feld wie im Text unterschiedliche kulturelle Deutungen und Blickwinkel begegnen. Durch diese Konzentration auf kleine Felder, charakteristische Szenen und kulturelle Mehrdeutigkeiten erhofft er sich einen „Verdichtungseffekt“: eine Verdichtung der Informationen und Quellen, der räumlichen und zeitlichen Strukturen, der unterschiedlichen Aussagen und Perspektiven. Letztlich beabsichtigt dieser Vorschlag einen „Dialog der Texte“, in dem sich die Autorität des Forschers nurmehr auf seine Beobachtungsposition beschränkt, nicht mehr absolute Deutungsmacht beansprucht.

Dadurch wird das ethnologische Schreiben selbst zur kulturellen „Praxis“. Sie verlängert das Feld gleichsam bis zum Schreibtisch. Der Berliner Ethnologe Michael Oppitz wägt diese erweiterte Perspektive in ihren Möglichkeiten und Risiken sorgfältig ab, wenn er kommentiert: „Ein Ziel dieser Praxis ist Mehrstimmigkeit, die sich über die Monotonie herkömmlicher Textformate hinwegzusetzen versucht: multiple Autorenschaft, in der nicht nur die Subjektivität des Ethnographen zu Wort kommt, sondern auch die der beschriebenen Subjekte; ein Dialog, der nicht mit dem Abschluß der Feldarbeit an sein Ende gelangt, sondern bis in die Publikationen hinein fortgeführt wird. Beide Richtungen, Meta-Ethnologie und reflexive Ethnologie, bergen Gefahren des Exzesses in sich: Die eine tendiert dahin, dank des Prestiges, das sie augenblicks genießt, das Verlangen, Ethnographie weiterhin überhaupt zu betreiben, spürbar zu verlangsamen; die andere dahin, dank der Introspektionen, die sie fördert, auf einen narzißtischen Kurs zu geraten, auf dem der eigentliche Gegenstand, die Herstellung ethnographischer Quellen, nur noch einen Vorwand für die Selbstdarstellung abgibt. (...) Nichtsdestoweniger haben diese neueren Richtungen das Bewußtsein geschärft, für die artistische Dimension des Verfassens ethnologischer Texte und – allgemein – für die Beziehung zwischen Literatur und Wissenschaft.“ (Oppitz 1993: 40f.)

Wie diese „Kunst der Genauigkeit“ betrieben werden soll, um Feldforschung in ihrem Ablauf wie in ihren Texten als mehrstimmige Praxis kenntlich zu machen, bleibt allerdings umstritten. Geertz’ „dichte Beschreibung“ und andere Konzepte einer „dialogischen Anthropologie“, die dem sozialen Gegenüber in der Forschung mehr kulturelle Kompetenz und im Text mehr Raum einräumen wollen (Tedlock 1985), werden einerseits als ein Weg zur „Begegnung der Subjekte“ gefeiert, andererseits als eine bloß symbolische Kompensationsstrategie der Schuldgefühle einer „weißen“ Ethnologie kritisiert: „Die dialogische Anthropologie kann dann für sich lediglich in Anspruch nehmen, eine bessere Repräsentation zu sein.“ (S. A. Tyler 1993: 289) Mit „besser“ meint ein skeptischer Stephen Tyler hier kaum mehr als: weniger schlecht.

Dies muß kein Argument gegen jedes ethnologische Schreiben sein, um mit den Texten sozusagen die Repräsentationen aus der Welt zu schaffen, sondern mag auch als Warnung verstanden werden, die Erkenntnisse der „reflexiven Wende“ nicht wieder leichtfertig mit einem Schleier scheinbarer Lösungen zu verhängen. Denn vielleicht gilt auch hier, daß manchmal der Weg das Ziel ist: Texte als Dokumente „offener“ Reflexions- und Spannungszustände werfen Fragen auf, die mitunter klüger sind als die möglichen Antworten. Das ethnologische Schreiben jedenfalls scheint mir in dieser „Krise

der Repräsentation“ zugleich komplizierter und interessanter geworden – und damit gewiß auch noch stärker „eine leidvolle persönliche Erfahrung“ (Knecht/Welz 1995: 87).

Schrei(b)k(r)ämpfe

Von diesen Erfahrungen soll nun aber ebensowenig mehr die Rede sein wie von reflexiven Höhenflügen. All diese theoretischen und ethischen Überlegungen ändern wenig daran, daß „Schreiben als kulturelle Praxis“ auch „praktisch“ getan werden muß. Denn wer über ein Nicht-Schreiben nachdenkt, kann sich dies in aller Regel bereits leisten – natürlich laut nachdenkend und heftig und gut honoriert schreibend. Für den ethnologischen „Normalfall“ trifft diese komfortable Situation eher selten zu. Denn Schreiben gehört zum Berufsbild. Schreibleistungen sind nicht nur im Rahmen universitärer Seminare zu erbringen, in denen – etwa in der intensiven Form von Studienprojekten – inzwischen vermehrt Erfahrungen und Fertigkeiten vermittelt werden, und nicht nur zur Erlangung akademischer Weihen. Vielmehr sind sie auch begleitende „Praxis“ in allen künftigen Berufsfeldern der AbsolventInnen des Faches. Wer dieser Erkenntnis und ihren literarischen Konsequenzen während des Studiums ausweicht, wird spätestens beim Berufseintritt in eine höchst individuelle „Krise der Repräsentation“ geraten, die ihm von Arbeitgebern drastisch verdeutlicht wird.

Dieses Schreiben meint aber auch ganz einfach und vordergründig die handwerkliche Abfassung von Texten, die „Gebrauchsliteratur“ darstellen können, also verständlich, stimmig, lesbar auch für diejenigen sein sollten, die den *linguistic turn* aus vernünftigen Gründen für eine neue Reckübung im Kunstturnen halten. Deshalb hier der Versuch, einige einfache, naive, praktische Regeln zu nennen, die sich aus der teilnahmevollen Leseerfahrung zahlloser Seminar- und anderer Arbeiten ableiten und die vielleicht auf der Ebene des „kleinen Einmaleins“ bei der Abfassung von Texten von Nutzen sein mögen. – Wer schreibt, sollte erstens versuchen, einen eigenen Stil der Darstellung zu finden und nicht den Jargon der Sekundärliteratur oder die „Sprache der Quellen“ zu imitieren; sollte zweitens dem Text einen klaren Aufbau geben, der die Lesenden auch über die Gliederung, die Absätze und die Argumentenabfolge nicht zu lange im dunkeln läßt; sollte drittens die Argumentationsschritte und Themenwechsel durch Übergänge und Verbindungsworte auch „sprachlich“ begleiten; sollte viertens bewußt mit Zeiten und Zeitenwechseln umgehen, weil die Vergangenheitsform automatisch eher Erzählcharakter ergibt, während die Gegenwartsform mehr reportagehaft klingt; sollte fünftens rasch „zur Sache zu kommen“, also zu einer

klaren Fragestellung und zu einem roten Faden, der den Text durchzieht; sollte sechstens die Quellen nicht als einen „Informationssteinbruch“ mißbrauchen, sondern sie auch in der Art und Länge ihrer Darstellung „zum Sprechen“ bringen; sollte siebtens Theorie nicht als Not und Last in ein isoliertes Theoriekapitel verpacken, sondern sie aus dem und an dem Gegenstand entwickeln; sollte achtens nicht unbesehen annehmen, daß alles, was sich „Theorie“ nennt, auch wirklich diesen Namen verdient; und sollte neuntens nicht der verbreiteten Illusion verfallen, daß notfalls Laserdrucker und anspruchsvolles Layout aus unzusammenhängenden Worten und Gedanken noch einen stringenten Text machen können.

Schreiben als Beruf?

Diese Frage könnte über dem Schlußwort eines Handbuchs mit dem Titel „Wie werde ich Schriftsteller?“ stehen (steht dort natürlich auch schon), meint hier aber die Berufsperspektiven von Volkskunde und Europäischer Ethnologie. Wenn ich an die kurze Aufstellung in der Einleitung erinnere, in der die aktuell wichtigsten Berufsfelder vom Museum über die Bereiche der Dokumentations- und Weiterbildungsarbeit in anderen Kulturinstitutionen bis zu den Medien und dem Kulturmanagement genannt sind, dann wird deutlich, daß als berufsbegleitende Tätigkeit Schreiben die Regel, (Feld-)Forschung eher die Ausnahme bildet – vom universitären Berufsfeld zu schweigen. Von kulturwissenschaftlich ausgebildeten Menschen werden Texte erwartet – Sitzungsvorlagen und Protokolle, Ausstellungskonzepte und Eröffnungsreden, Artikel und Bücher. Wer sich Arbeit „in der Kultur“ anders vorgestellt hat, wird über weite Strecken enttäuscht: Das „Repräsentationsproblem“ läßt uns so schnell nicht los.

Dieses Problem tritt in vielen Varianten auf, nicht nur in der des Schreibens. So hängt auch die generelle Frage nach den Chancen auf dem Arbeitsmarkt der Gegenwart und Zukunft entscheidend davon ab, wie sich das Fach nach außen darstellt, welche Expertise es für sich plausibel beanspruchen kann und welche ihm zugebilligt wird. Im Moment läßt sich dieses Problem wohl nur mit einem Einerseits – Andererseits kommentieren: Einerseits ist nirgendwo ein Berufsfeld ausschließlich für das Fach reserviert (läßt man einmal die schmalen Bereiche der volkscundlich-kulturgegeschichtlichen Museen und der disziplinären Universitätsinstitute beiseite); andererseits haben das inzwischen sehr breite Spektrum der fachlichen Qualifikationen wie der starke Ausbau der deutschen Kulturinstitutionen in den 1980er Jahren dazu geführt, daß die Arbeitslosigkeit unter den AbsolventInnen zumindest noch keine dramatischen Ausmaße angenommen hat. Vor allem zeigt sich, daß sich über einzelne „Pfadfinder“ immer wie-

der Wege in neue Berufsfelder eröffnen – vereinzelt inzwischen auch bereits in Grenzbereiche zur Industrie und Politik. Was hier fehlt, obwohl es schon länger beklagt wird, um endlich ein differenziertes Bild zu erhalten, sind systematische Untersuchungen über Berufseinstieg und Berufsverbleib.⁷⁷

Mit der Frage der Repräsentation hängt auch die individuelle berufliche Situation zusammen, und zwar in doppeltem Sinne: Zum einen bestimmt das gesellschaftliche Außenbild eines Faches über die persönlichen Kompetenzzuschreibungen mit, die frau/man im Rahmen der beruflichen Tätigkeit bzw. der betreffenden Beschäftigungsinstitution erfährt. Das bedeutet in unserem Fall nicht unbedingt: kleines Fach gleich geringe Reputation. Aber der Verweis auf die Volkskunde oder Europäische Ethnologie als Ausbildungskontext muß wohl doch sehr viel öfter erläutert werden, als dies etwa bei Jura der Fall ist. Zum andern spiele ich damit auf die häufig „individualisierte“ berufliche Situation an, die sich in kleinen Museen oder auch in großen Redaktionen einstellt: Entweder mangels Kollegen oder qua fachlicher Herkunft sich immer wieder in einzelkämpferischen Rollen wiederzufinden, nachdem das Studium vielfach in gruppenförmigen Zusammenhängen absolviert wurde, macht die „Praxis“ nicht einfacher. Sie wird allerdings manchmal dadurch erleichtert, daß viele dieser Bindungen, die sich in Studienzeiten an Personen wie an Institute knüpften, auch nach dem Berufseintritt nicht völlig gelöst werden, sondern als freundschaftliche Netzwerke das Rückgrat stärken helfen. Diese Funktion kann sehr wichtig sein. Denn auch darüber sollten wir uns keine Illusionen machen: Vieles, was wir in den Fachdiskussionen als Errungenschaft empfinden wie Kritikfähigkeit und Selbstreflexivität, wird „draußen“, bei Auftrag- und Arbeitgebern, nicht unbedingt in gleichem Maße geschätzt. Gefragt sind dort oft klare Bilder, scheinbare Faktizitäten, Schwarz-Weiß-Dispositive, und honoriert wird unkomplizierte Kooperation. Diesem Sog der lobenden Gesten und Gelder gegebenenfalls zu widerstehen ist nicht einfach und braucht manchmal Beistand.

Schließlich bezieht sich die Repräsentationsfrage aber auch nochmals auf ihren engeren „ethnologischen“ Sinn: Wer über und im Bereich der Kultur arbeitet, hat es mit Menschen zu tun – mit ihren historischen Zeugnissen oder aktuellen Meinungen, mit ihren Konflikten oder Harmonien. In diesem Sinne sind „Ethno-Berufe“ immer auch politische Berufe: nicht qua Arbeitsauftrag, sondern durch die unausweichliche Übernahme ethischer Verantwortung für das, was als Kultur beobachtet, beschrieben und letztlich inszeniert wird – auch als ein Eigenes, Anderes und Fremdes.⁷⁸ Es mag diese Verantwortung sein, die uns hilfreich klarmacht, daß wir als „Kultur(v)ermittler“ manchmal eben zu jenen Anderen gehören.

Abkürzungen

Jahrbuch für Volkskunde = JfV

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie = KZfSS

Zeitschrift für Volkskunde = ZfV

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde = ÖZfV

Anmerkungen

- 1 S. dazu Korff (1996), S. 403–434.
- 2 Ausführlicher und systematischer dazu Kaschuba (1990).
- 3 Genauere Darstellungen dazu wie zum folgenden bei Kaschuba (1993b), S. 56–81.
- 4 Vgl. dazu etwa Vermeulen (1995), S. 39–59, hier S. 49; Burke (1981); Hroch (1985); Gellner (1991).
- 5 S. etwa Deißner (1997).
- 6 Diese Frage stellten zuletzt Wünsch und Zschäck (1991), S. 35–40.
- 7 Diese umstrittene Seite der „vor-paradigmatischen“ Phase der Volkskunde wird sehr detailliert und kritisch beleuchtet von Deißner (1997), bes. S. 30–101.
- 8 Dazu etwa Berding (Hg.) (1996).
- 9 Zur Wissenschaftsgeschichte der Völkerkunde s. Kohl (1993), bes. S. 99ff.
- 10 S. dazu Gansohr-Meinel (1992); Simon/Schürmann (1994), S. 230–237.
- 11 S. vor allem Bausinger (1965), S. 177–204; Emmerich (1971); Gerndt (Hg.) (1987).
- 12 Ebenso eindrücklich wie abwägend dazu Jacobeit u.a. (Hg.) (1994).
- 13 Zum volkskundlichen Umgang mit dem „Volk“ s. auch den Problemaufriß von Brückner (1987), S. 105–127, bes. S. 107ff.
- 14 S. etwa Burke (1981); die Beiträge von Brückner, Burke, Köstlin in: *Ethnologia Europaea* XIV (1984) 1; Kaschuba (1988).
- 15 Näheres s. Kapitel „Verortungen“.
- 16 S. auch Ahmed/Shore (Hg.) (1995); Fox (Hg.) (1991).
- 17 Einen vorzüglichen, allerdings nicht ganz einfach zu lesenden kritischen Überblick über die Diskussionen um den Kulturbegriff von Geertz und anderen Diskutanten geben Berg/Fuchs (1993), S. 11–108.
- 18 In diese Richtung der „Praxis“ und der „Praktiken“ weisen ja auch immer wieder die bereits erwähnten Überlegungen von Pierre Bourdieu, auf die im Kapitel „Verortungen“ ausführlicher eingegangen wird.
- 19 Dies gilt im übrigen – wenngleich mit schwächerer Wirkung und einiger Verzögerung – auch für die historische Forschung in der damaligen DDR, wobei der Volkskunde eine initiale Rolle zukam. Vgl. S. und W. Jacobeit (1986/95).
- 20 Dabei handelt es sich um eine durchaus europäische Bewegung. S. dazu Jeggle (1977); Lehmann (1976); Bozon (1984); Gorfer (1975); Anderegg (1973).
- 21 S. dazu etwa Becker (1994); Projektgruppe ‚Heimatkunde des NS‘ (1988); Kaschuba/Lipp (1982); Niethammer (Hg.) (1986).
- 22 Zu diesen Debatten s. etwa Lash/Friedman (Hg.) (1992).
- 23 Einen kritischen Rückblick auf die Heimat-Debatte gibt der Tagungsband des Volkskunde-Kongresses in Kiel 1979: Köstlin/Bausinger (Hg.) (1980).