

3. Methode

3.1 Eine Ethnologin beim Gurkenentkernen – und Beobachten

Um das Profil, die Herangehensweise, die Weltsicht, die Habitualisierungstechniken, die materiellen Gegebenheiten, die intersubjektiven Aushandlungen und die Lebenseinstellung von Biodynamiker*innen festzuhalten, wurde ein ethnografischer Zugang gewählt, wie ihn die Ethnologie beziehungsweise Kulturanthropologie privilegiert. Die Befunde beruhen demnach in erster Linie auf der teilnehmenden Beobachtung sowie semi-strukturierten, verstehenden Interviews. Insgesamt verbrachte ich 55 Tage mit Biodynamiker*innen, zum Großteil auf deren Höfen. Zusätzlich traf ich auf Demeter-Landwirt*innen während der Landwirtschaftlichen Tagungen, an denen ich in den Jahren 2017, 2019 und 2020 am Goetheanum in Dornach teilnahm oder auf Workshops. Im Frühling 2017 besuchte ich einen Workshop zur Wahrnehmung von Bildekräften und 2019 einen zur Rinderkommunikation. In Süddeutschland und der deutschsprachigen Schweiz verbrachte ich mehrere Tage hintereinander auf elf Höfen; zwei davon besuchte ich zweimal. Die besuchten Höfe bewirtschaften überwiegend kleinbäuerliche Strukturen. In der Bodenseeregion befinden sich allerdings auch Betriebe, zu denen um die 200 Hektar Land gehören und die Teil einer Stiftung oder eines Vereins sind.¹ 30 Interviews, die zwischen einer und drei Stunden dauerten, wurden aufgezeichnet und transkribiert. Daneben speisen diese Arbeit viele informelle Gespräche, die ebenfalls als ethnografische Interviewsituationen gelten und als *Friendly Conversations* (Spradley 1979: 55ff.) bezeichnet werden. Die Feldforschung bot dazu reichlich Gelegenheiten, wie beispielsweise während der Ernte oder des Entkernens von Gurken, aber auch beim gemeinsamen Mittagessen und Frühstück oder in den Kaffeepausen während der Konferenzen oder Workshops.

Ferner versuchte ich, in den Wintermonaten und während des Lockdowns zu Zeiten der Covid19-Pandemie (2020/2021) den Bezug zur lebensweltlichen Seite des Forschungsthema nicht zu verlieren, indem ich beispielsweise die Bildekräftemethoden anhand von Präparate-Pflanzen ausprobierter und ein an die anthroposophische Weltanschauung anknüpfendes Zeichenprojekt umsetzte (siehe Abb. 1 und 2 im Anhang). Ein

¹ Die Profile von Demeter-Höfen werden unter 4.8. näher erläutert.

weiterer Schritt, um mich mit der anthroposophischen Sichtweise fortlaufend zu familiarisieren und den Kontakt zum Untersuchungsgegenstand nicht zu verlieren, war neben den unabdingbaren Lektüren, Vorträge von Anthroposoph*innen auf YouTube² anzuhören.

Wer sich einer Gruppierung annähern will, deren Bestrebungen sich seit über 100 Jahren in Europa und mittlerweile weltweit entfalten, bei der eine Gründerfigur einen gemeinsamen Nenner bildet, die hochgradig institutionalisiert ist, ihre eigenen Kommunikations-Kanäle sowie Verlage unterhält und aus einer Vielzahl von Individuen mit je eigenen Biografien getragen und gelebt wird, der unternimmt einen explorativen Ausflug in unterschiedliche Themenfelder und Materialien. Die Ethnologin kann sich bei einer gegenwärtig weltweit agierenden Gruppierung in einer spätmodernen Gesellschaft nicht nur mit Primärinterviews zufriedengeben, sie muss auch verstehen, welche Binndiskussionen die Biodynamiker*innen über eigene Kanäle unterhalten, sei es in den sozialen Netzwerken, im *Demeter Journal*, im Magazin *Lebendige Erde* oder in den Bücherpublikationen des Verlags *Lebendige Erde*. Vor allem die Zeitschrift *Lebendige Erde*, die zum internen Wissenstransfer innerhalb des Demeter-Milieus dient, verschafft einen weitreichenden Überblick über die Themen, die derzeit in der biodynamischen Landwirtschaft besprochen werden und sensibilisiert das Gespür für die Persönlichkeiten, die die Demeter-Landwirtschaft prägen, sowie für die spezifisch anthroposophische Sprache und Weltanschauung, die die Autor*innen in diesem Kommunikationsorgan pflegen und vermitteln. Der Forschungsring für biodynamischen Landbau in Darmstadt publiziert die Zeitschrift, von der ich während der Forschungszeit Abonnentin war, sechsmal im Jahr. Ältere Ausgaben, zurückreichend bis ins Jahr 2014, habe ich mir per Post schicken lassen und Ausgaben aus dem 20. Jahrhundert online eingesehen. Zitate aus der Zeitschrift sind im Fließtext dadurch markiert, dass die Ausgabenummer ausnahmsweise hinter der Jahresszahl angegeben wird.

Um weiter in die Vergangenheit dieser Bewegung zurückzureisen, musste ich ebenso einschlägige Werke ehemals tonangebender Biodynamiker*innen in die Hand nehmen und natürlich den Spuren von Steiners Denken nachgehen; folglich sind Steiners zentrale Werke und andere binnenanthroposophische Schriften ebenfalls zu den Quellen hinzuzuzählen. Diese Literaturquellen und Dokumente ergänzen die Feldforschungsnotizen und Interviewaufzeichnungen. Des Weiteren wurde ein hermeneutischer Zugang zu Textpassagen aus Steiners Schriften in Anlehnung an akademische Debatten gewählt. In einem ersten Teil enthält die vorliegende Arbeit überdies Grunddaten und numerische Angaben, die die biodynamische Bewegung zunächst historisch und soziologisch einordnen. Da sich diese Arbeit dennoch in ihrem Kern methodologisch an der ethnografischen Feldforschung orientiert, sollen die Hauptmerkmale und Herausforderungen dieses Zugangs in ihren groben Zügen skizziert werden.

² Auf YouTube sind unterschiedliche Kanäle abrufbar wie *Anthroposophische Gesellschaft Stuttgart, Goetheanum Deutsch* oder *Sektion für Landwirtschaft*.

3.1.1 Ohne vorgefertigte Schablone: Die ethnografische Methode

Die Datenerhebung, die dieser Arbeit zugrunde liegt, erfolgte über das Einlesen in schriftliche Quellen, die Sichtung von audiovisuellen Dokumenten, das Führen von Interviews und die teilnehmende Beobachtung. Die teilnehmende Beobachtung (oder partizipierende Beobachtung) besteht darin, Informant*innen über eine längere Zeit zu begleiten, ihren Alltag zu teilen und eine teils persönliche Beziehung zu ihnen aufzubauen. Dieses Wissensproduktionsdispositiv ist insofern bemerkenswert, als dass die Forschenden eine Mischung aus Kompetenzen einbringen, die sie sich zum einen durch das Studium angeeignet haben (wie beispielsweise das Formulieren von Hypothesen) und Fähigkeiten, die sie über ihre eigene Lebenserfahrung ausgebildet haben, wie Geduld oder ein waches Auge (vgl. Berliner 2013: 152, Cefai 2010: 7f.). Die Forschenden werden zu einem Instrument, sie haben einen Resonanzkörper für Stimmungen, Untertöne und sich aufbauende Spannungsverhältnisse – die Subjektivität des Miterlebenden wird dabei zu einem Aspekt des Forschungsdispositivs (vgl. Hahn 2013: 74). Ausbildung, Alter, Interessen, das zunächst Unerwartete, Sprache, persönliche Sympathien der beteiligten Akteur*innen sind hierbei nicht gänzlich unerheblich. Während der Forschungsjahre habe ich mich auf die Innensicht der Informant*innen eingelassen und meine eigenen Ansichten weitestgehend ausgeklammert, um zu lernen, wie die unterschiedlichsten Biodynamiker*innen denken und die Welt interpretieren und erleben.

Des Weiteren ist der ethnografische Ansatz von einer offenen Herangehensweise geprägt, d.h. die zentralen Fragestellungen kristallisieren sich erst nach einer explorativen Phase heraus und Schwerpunkte können sich während des Forschungsprozesses gegebenenfalls verlegen (vgl. Breidenstein, Hirschauer 2015: 45ff.). In dieser Arbeit nahmen beispielsweise Mensch-Tier-Interaktionen nicht von Anfang an einen ähnlichen Stellenwert ein wie die Präparate-Herstellung, erst allmählich wurde der Fokus ebenfalls auf dieses Themengebiet gelenkt.

Neben den formellen und informellen Gesprächen sowie Feldforschungsnotizen werden zudem unterschiedliche Dokumente analysiert, wie die eher gängigen – d.h. milieuspezifischen – Zeitschriften, Fotos, Broschüren und offiziellen Publikationen. Für das anthroposophische Milieu erweisen sich darüber hinaus ästhetisch-künstlerische Produktionen als relevant. Im 21. Jahrhundert, – in dem sich derzeit eine Schwerpunktverschiebung im Internet vom textuellen hin zum bewegten Bild und Tonquellen vollzieht – gewinnen wiederum (Werbe-)Videos an Bedeutung ebenso wie die Sozialen Medien insgesamt (vgl. Hammersly, Atkinson 2007: 3).

Weil jedes Milieu sich anders zusammensetzt, sich über die Jahrzehnte anders entwickelt hat, eine Art organischen Charakter besitzt und durch zeitgenössische Trends beeinflusst wird, lässt sich eigentlich schwerlich von einer Methode im Sinne einer immer gleich anzuwendenden Verfahrensweise sprechen. Es existiert keine ethnografische Herangehensweise, die vorgefertigt wie eine Schablone anwendbar ist und unveränderlich im Kanon der sozialwissenschaftlichen Methoden feststeht. Der untersuchte Gegenstand empirischer Forschung orientiert sich nämlich am untersuchten Milieu: Welche Herangehensweise ist wann, wo, inwiefern am nützlichsten? Diese Fragen können häufig erst nach den ersten Kontakten zu den Gesprächspartnern beantwortet werden (vgl.

Breidenstein, Hirschauer 2015: 8, 38). Hinzu kommt die soziopolitische und ökologische Realität der Umwelt, in der die Menschen leben – das Weltgeschehen besitzt seine eigene Unvorhersehbarkeit, auf die man sich gelegentlich spontan neu einrichten muss: Als Mitte März 2020 ein Lockdown aufgrund der Covid19-Pandemie entschieden wurde, mussten Einbußen und Neuaustrichtungen bezüglich der Feldforschung vorgenommen werden – der Schwerpunkt musste von Hofbesuchen auf Materialdurchsicht verschoben werden. Zusätzlich musste ich feststellen, dass die biodynamische Bewegung, also der Untersuchungsgegenstand, sich durch die Pandemie veränderte und beispielsweise über ihre Impfkritik häufig ein rein individuumsbezogener Freiheitsbegriff verhandelt wurde sowie die Bedeutung von Verschwörungserzählungen zunahm.

Die Feldforschungsnotizen, die Notizen aus den konsultierten Büchern und Zeitschriften, die die Biodynamik aus der Innenperspektive beschreiben, sowie die Überlegungen aus der akademischen Literatur wurden durch die Befunde des »verstehenden Interviews« ergänzt oder herausgefordert (Kaufmann 2015). Für das verstehende Interview arbeiten die Forschenden einen Leitfaden aus, der eine flexible Orientierungshilfe bildet. Unterschiedliche Themen hält dieser Leitfaden fest, anhand dessen vor der Interviewsituation vorab eine Reihe von Fragen präzise ausformuliert wird, die gemeinhin an die Interviewpartner·innen und die Interviewsituation angepasst werden, weshalb die notierten Fragen selten der Reihe nach abgehandelt werden. Die relevantesten und brisantesten Fragen sind deshalb nicht unbedingt planbar, sondern werden durch die jeweiligen Antworten initiiert (vgl. Kaufmann 2015: 49ff.). Um die richtigen Fragen zu stellen, müssen die Interviewleiter·innen konzentriert zuhören. Insofern sind diese Situationen ähnlich reichhaltig an Informationen wie die Feldforschungssituationen, die als Fallbeispiel Niederschlag finden.

Interviewsituationen erwiesen sich für diejenigen Befragten, die sich öffentlich in den anthroposophischen Kommunikationskanälen äußern, als nicht unvertraut – sie waren geübt darin, ihre Ansichten zu artikulieren. Anders war dies für Personen, die mit öffentlichen Publikationen und Wortmeldungen wenig Erfahrung hatten: Die Fragesituationen konnten sie dazu bewegen, über persönliche Aspekte ihres Lebens nachzudenken, und diese erstmals in einer Aufnahme festzuhalten. Dabei nahmen sie durchaus eine selbstreflexive Haltung ein, weshalb viele Antworten kein affirmatives Fazit wiedergeben, sondern gleichsam Uneinigkeit und häufig eine schwankende Meinung gegenüber einem bestimmten Thema ausdrücken. Diese Interviewsituationen sind zwar besonders ergiebig und (für beide Seiten) interessant, dabei gilt es gleichwohl, die Gefahr eines zu starken Psychologisierens zu vermeiden; die Forschenden dürfen sich nicht in die Rolle von Psychoanalytiker·innen verirren. Ziel des verstehenden Interviews ist es stattdessen, eine Gesprächsdynamik auf Augenhöhe herzustellen, ohne jedoch äquivalente Positionen (die Forschenden bleiben Fragende) einzunehmen, in der das »Abklappern eines Fragebogens« vermieden wird (vgl. Kaufmann 2015: 53, 86). Wie in Methodenbüchern empfohlen, wurden nicht alle Interviews im Anschluss exhaustiv transkribiert. Lediglich ausgewählte Passagen, die Aufschluss über die Forschungsgegenstände boten, wurden Wort für Wort verschriftlicht, andere Passagen wurden anhand von Schlagwörtern zusammengefasst (vgl. Breidenstein, Hirschauer 2015: 91).

Noch weiter als Kaufmann geht Martin Gerard Forseys Konzept des teilnehmenden Zuhörens (auch *Engaged Listening*): Für ihn sind Interviewsituationen hochwertige, für

sich stehende Felderlebnisse, die als ethnografische Momente aufzufassen sind. Mit der Zunahme von Studien »vor der eigenen Haustür« verlieren Feldaufenthalte an Bedeutung und Forschende arbeiten zunehmend in diesen Kontexten rein interviewbasiert. Forsey sieht darin eine Chance, das eigene Selbstverständnis der ethnografisch arbeitenden Forschenden zu revidieren und mehr interviewbasierte Forschung zu fördern, da Gespräche und intellektueller Austausch einen zentralen Platz im Sozialgefüge westlicher Gesellschaften innehaben (vgl. Forsey 2010: 558ff.).

Zwar fand die vorliegende Forschung »vor der eigenen Haustür« statt, jedoch innerhalb eines mir zunächst kaum bekannten Submilieus. Insofern kann Forseys Forde rung aufgrund der Rahmenbedingungen nicht gänzlich zugestimmt werden. Überdies bleibt es von Belang, sich in den Alltag der untersuchten Gruppe nachvollziehend einzuleben und ein Gespür und Verständnis für die Akteur:innen aus dem Feld zu bekommen –zumal, weil ein Teil der Akteure, die Tiere, nicht interviewt werden kann. Forsey ist allerdings darin zuzustimmen, dass extensive, einjährige Feldforschungsaufenthalte nicht immer vonnöten sind, um aussagekräftiges Material zu sammeln (vgl. Forsey 2010: 560ff.). Da die Biodynamiker:innen reichlich Dokumente über ihre ökologischen und weltanschaulichen Ansichten sowie ihr Selbstverständnis im Internet und über ihren eigenen Verlag publizieren, öffentliche Konferenzen abhalten und in der Regel gesprächsbereit sind, schien eine intensive monatelange Feldforschung aus meiner Sicht nicht prioritär.

Die soziologischen Profile der befragten Personen sind heterogen, da die zu Wort Kommenden aus unterschiedlichen Altersgruppen stammen, unterschiedliche Ausbildungswege hinter sich haben und jeweils andere biografische Zugänge herausgebildet haben. Somit zeigen sie ein jeweils anders gelagertes Engagement oder Interesse am biologisch-dynamischen Landbau. In der Regel willigten jedoch eher liberale als orthodoxe Biodynamiker:innen in ein Interview ein und überwiegend solche Personen, die die weltanschaulichen Prämissen der Biodynamik beschäftigen. Zudem ist jeder Betrieb anders: Jeder Betrieb ackert auf einer mehr oder weniger großen Fläche, ist finanziell anders aufgestellt, ist in eine genossenschaftliche Struktur eingebunden und zählt über durchschnittlich viele Mitarbeitende und Hoftiere oder ist ein kleiner Familienbetrieb, der sozial eher isoliert am Dorfrand seine Erfahrungen mit den biodynamischen Präparaten macht. Kurzum: jeder Betrieb, der Gegenstand dieser Arbeit ist, ist unterschiedlich, und dennoch bildet der biodynamische Hintergrund einen gemeinsamen Nenner (vgl. 4.8 für detailliertere Profile der Höfe und Landwirt:innen).

Wie wurden die Befunde im Anschluss analysiert? Die Arbeit ist größtenteils nach induktiven Prämissen aufgebaut, wenngleich der reine Induktionismus eine Illusion ist, da sich die Interpretationen und Daten nicht einfach wie Steine aus einem Acker auflesen lassen, sondern nach einem bestimmten Prinzip extrahiert werden, was immer bereits eine Perspektive und spezifische Schwerpunkte mitbestimmt (vgl. Cefai 2003: 597, 570). Herausgeschält wurden die Lebenswelt und Beziehungsstrukturen, die die biodynamische Weltanschauung potenziell schafft oder zumindest anbietet, auch im Hinblick auf die Präparate-Herstellung, die Imagination sowie das Tier- und Naturbild. Es sollte ferner dazu führen, den esoterischen Charakter der Biodynamik einzuordnen, indem untersucht wird, inwiefern das Demeter-Milieu angibt, naturwissenschaftliches Wissen mit anthroposophischen Anschauungsmethoden in Beziehung zu setzen oder es gar

überbieten zu wollen, oder ob es eher darauf hinaus will, ein materialistisches Weltbild über einen philosophischen Idealismus herauszufordern. Schließlich soll die Analyse ebenfalls eine Annäherung an das soziopolitische Profil der Demeter-Bewegung bieten. Um vollumfänglichere Aussagen über das Demeter-Milieu zu treffen, müssten die hier vorgestellten Überlegungen jedoch durch quantitative Befunde (weil die hier dargelegten qualitativen Beobachtungen sind) überprüft und gegebenenfalls ergänzt werden.

Wichtig war in dem Zusammenhang, nicht einfach eine für sich stehende Theorie aus den Befunden zu exzerpieren, sondern das Befundekorpus zu konzeptualisieren und auf aktuelle akademisch-geisteswissenschaftliche Debatten zu beziehen, um diese entweder zu ergänzen oder gegebenenfalls auf Ambivalenzen sowie Mehr- oder Uneindeutigkeiten aufmerksam zu machen (vgl. Cefai 2010: 10). Wie Clyde Mitchell betont, bestimmt in qualitativen Arbeiten der Repräsentationsaspekt nicht immer die Relevanz eines Falls oder Interviewausschnitts, sondern häufig die intellektuelle Produktivität, die ein Fallbeispiel hervorbringt. Inwiefern ein Fallbeispiel generalisiert werden kann, kann während der Einbettung in die gesamte Studie sowie durch die Verknüpfung mit weiteren Analysen und Theorien überprüft werden (vgl. Mitchell 2006: 26). Letztlich also oszilliert auch diese Arbeit, wie gemeinhin empirische religionswissenschaftliche Arbeiten, in einem offenen Prozess der Operationalisierung von empirischen, methodischen und theoretischen Rahmenbedingungen (vgl. Bischoff 2014: 20).

3.1.2 Feld und Nicht-Feld

David Berliner vergleicht seinerseits die Anthropolog:innen mit der Hauptfigur in Woody Allens *Zelig*: ein Chamäleon-Mensch, der an bestimmten Orten umgeben von bestimmten Personengruppen zunehmend deren Verhaltensweisen annimmt. Temporär wird versucht, die Welt aus der Perspektive des Gegenübers zu betrachten (vgl. Berliner 2013: 152). Deshalb können Feldforschungssituationen Grenzerfahrungen oder liminale Phasen hervorrufen, in denen die teilnehmenden Beobachtenden zuweilen spielerisch mit der eigenen Subjektivität umgehen müssen (vgl. Hahn 2013: 74). Oder wie es Heike Behrend drastischer formuliert: Ethnografische Feldforschungen seien eine Art temporäre Besessenheit (vgl. Behrend 2020: 17).

Wenngleich diese Arbeit sich nicht in die »autoethnographische Tradition« (vgl. Spry 2001) einschreibt, in dem Sinne, dass die eigene Perspektive zentral hervorgehoben und reflektiert wird, ist dennoch jede, so auch die vorliegende Forschungsarbeit ein Stück weit autoethnografisch. Die Grenzen zwischen dem Persönlichen und dem Sozialen, zwischen Selbst und »dem Anderen«, zwischen Feld und Nicht-Feld können sich beständig verschieben und werden immer wieder neu ausgehandelt. Arnaud Halloy verteidigt gar den Ansatz der *Full Participation*, d.h. »an unrestricted affective and relational commitment on the part of the ethnographer doing fieldwork« (Halloy 2016: 7). Ferner argumentiert er, sei dieses Wissensproduktionsdispositiv legitim in Kontexten, in denen Affekte und Sinne stimuliert werden: »To put it unequivocally, full participation is in no way a panacea for all ethnographic inquiries. I understand it as both a relational attitude towards oneself and the others and a useful methodological toolbox for ethnographers interested in topics such as emotions, the senses, experience or, more broadly speaking, cultural subjectivities« (Halloy 2016: 9). In der Tat laden die Bildekräfteforschung,

die hochgradig kulturalisierte und dennoch haptische Präparate-Arbeit oder auch der Kontakt zu den Hoftieren zu einer *Participation* ein. Dennoch habe ich darauf geachtet, eine gewisse Distanz zu wahren; letztlich war mir eine begrenzte *Participation* wichtiger als eine *Full Participation*.

»Liminal« konnte es außerdem werden, wenn die Frage aufkam, ob und weshalb mein akademisches Leben mir noch sinnvoll erschien, ob ich mich nicht von der (akademischen) kopflastigen Büroarbeit verabschieden sollte. Es kam vor, dass ich das Leben auf den Höfen, die häufig etwas abgeschieden am Dorfrand lagen, als »gegenwärtiger« empfand. Der Computer war zugeklappt und damit zugleich die weltpolitischen Probleme und die Tiere um einen herum lebten ihre Affekte aus. Wie das Wetter werden würden, fühlte man bereits gegen 6 Uhr morgens, wenn man zum Ausmisten in den Stall ging, wobei die Wetterfrage nie bloß eine Bequemlichkeitsfrage blieb, denn sie war entscheidend für den Ablauf des Arbeitsalltags. Überdies begegnete ich Menschen, die einen poetischen Blick auf die Umwelt pflegten, die im Umgang mit Lebewesen bedacht und sorgsam waren, – demgegenüber erschien mir das Geschäft mit dem analytischen Wissenschaftsblick plötzlich weniger begehrswert. Aber es gab ebenfalls Momente, in denen mich das frühe – aus meiner Sicht sehr frühe – Aufstehen anstrengte sowie auch die körperliche Arbeit, die mir als praktisch nicht besonders veranlagter Mensch häufig nicht leichtfiel. Nachdem ich meine landwirtschaftliche Unbegabtheit kontempliert hatte und mich nach stundenlangen Lektüren sehnte, vermisste ich wieder den Schreibtisch. Hinzu kommt, dass das Demeter-Milieu und ich uns in der Corona-Pandemie auseinandergelebt haben: Zu oft wurden Verschwörungsmythen geteilt, zu oft wurde gegen die »Schulmedizin« gewettet, die häufig allumfassend und aus nicht nachvollziehbaren Gründen als schädigend dargestellt wurde.

Gerade das Feld ermöglicht es, Praxis im Sinne von Strukturen (formellen und informellen Regeln, Verhaltenskodes, akzeptierte Prozesse) festzuhalten: Die Feldaufenthalte erlauben es, implizite Konventionen, Sensibilitäten und Unausgesprochenes wahrzunehmen sowie ein Gespür dafür zu entwickeln, was Individuen (dazu sind auch Hoftiere zu zählen, denen ein Standpunkt zugeschrieben wird) zu einer Gruppe zugehörig macht. Dabei soll nicht lediglich die Komplexität des sozialen Lebens auf typologische Repräsentationen reduziert werden, sondern über Angaben zu dem je eigenen Kontext der Informant:innen und in Bezugnahme auf die aktuellen Tendenzen im biodynamischen Landbau soll auch die persönliche Note der Befragten zum Ausdruck kommen dürfen. Letztlich jedoch müssen Forschende wissen und kommunizieren, dass es bei qualitativen Studien stets um ein interpretatives Verstehen geht und »Objektivität« wie in experimentellen Laborsituationen unerreichbar ist (vgl. O'Reilly 2012: 8, 11, 53).

3.2 Die *Writing-Culture*-Debatte – und die Grenzen der ethnografischen Methode

Dass auf den vorherigen Seiten eine Standortbesprechung in die Methodendarlegung hineinfloss, geht auf das disziplingeschichtliche Erbe der *Writing-Culture*-Debatte zurück. Seit der Abkoppelung der empirischen Sozial- und Kulturwissenschaften aus der Philosophie vor über einem Jahrhundert werden die Bedingungen und Möglichkeiten

der qualitativen Sozialforschung diskutiert; fortlaufend werden virulente Diskussionen über den Objektivitätsanspruch der Sozialwissenschaften geführt. In den 1980er Jahren spitzte sich diese Debatte innerhalb der Kulturanthropologie im Zusammenhang mit der *Writing-Culture*-Debatte zu, während zeitgleich in der deutschsprachigen Religionswissenschaft der Abschied von der Religionsphänomenologie vorangetrieben und eine Annäherung an die Kultuwissenschaften befürwortet wurde. Um die Frage der epistemologischen Schwächen (und Stärken) der qualitativen Sozialforschung transparenter zu gestalten, wird seit den 1980er Jahren ein offener Umgang mit dem sprachlichen, kulturellen und disziplinären Hintergrund der Forschenden sowie deren Verunsicherungen bezüglich ihrer Deutungsversuche verlangt. Ein-e Verfasser-in einer Ethnografie muss gewissermaßen die nicht vollumfänglich transzendierbare Perspektive reflektieren, aus der geschrieben wird.

Warum kam es zur *Writing-Culture*-Debatte und wie veränderte sie den methodologischen und analytischen Anspruch der Anthropologie sowie der kultuwissenschaftlich ausgerichteten Religionswissenschaft? Initiiert wurde die reflexive Anthropologie zunächst vor allem Ende der 1980er Jahre von Clifford Geertz, der in seinem Ansatz der »dichten Beschreibung« vorschlägt, perspektivische Deutungsvorgänge stärker zu thematisieren, um nicht den Anschein zu erwecken, die Ethnologie wolle den Positivismus der Naturwissenschaften imitieren. Anders als die Naturwissenschaftler-innen sehen die Ethnolog.-innen das Geschehen nicht objektiv, sondern interpretieren und bewerten es gleichzeitig implizit und schreiben dem Beobachteten Bedeutung zu (vgl. Geertz 1987: 9, 43). Noch schärfer fiel Cliffords Kritik an der bis dahin gängigen ethnografischen Vorgehensweise aus: Weshalb sollte den Ethnolog.-innen die Autorität zukommen, andere Kulturen zu beschreiben und zu interpretieren, lautete die Frage. Der Autor von *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* kritisiert dabei zuvorderst die monologische Autorität der Ethnolog.-innen, die oftmals die Eigeninterpretation der Gesprächspartner gänzlich außen vor ließen (vgl. Clifford 1993: 143). Diese Darstellungsweise in Monografien, die üblicherweise wie direkte Aufzeichnungen real beobachteter Verhältnisse verfasst sind, würde jedoch die Deutungsoffenheit der meisten Erlebnisse außer Acht lassen und den eigenen Standpunkt verabsolutieren.

Letztlich aber ist diese Kritik nicht singulär, sie ist vielmehr eine Zuspitzung der immer wieder gehörten Kritik in den Geistes- und Sozialwissenschaften: Was vermögen Forschende letzten Endes abzubilden? Diese Frage begleitet alle empirisch arbeitenden Geistes- und Sozialwissenschaften von Beginn an. Doch auf diese erkenntnistheoretische Unbehaglichkeit folgt die nicht minder unbequeme Frage: Wenn Autor.-innen ihre Argumente nicht schriftlich festhalten, nicht in das »Korsett der Sprache« bringen, wie kann ihre Arbeit Bestand haben, wie können sie ihr Argument verbreiten und zur Diskussion stellen? Denn Auseinandersetzungen mit Analysen, Argumenten und Befunden der Fachkolleg.-innen sind unabdingbar für das wissenschaftliche Arbeiten, genauso wie Textkritik fester Bestandteil wissenschaftlicher Traditionen ist. Die *Writing-Culture*-Debatte veranlasste somit keineswegs bahnbrechende erkenntnistheoretische Diskussionen über das sinnvoll Sagbare. Trotzdem erinnerte sie die Kultuwissenschaftler.-innen daran, dass es unzulässig ist, sich beispielsweise als Religionswissenschaftler.-innen als allwissende Expert.-innen einer religiösen Strömung zu stilisieren (vgl. Hahn 2013: 200ff., 209). Insofern zeigte diese Diskussion erneut, dass Ambivalenzen und Unein-

deutigkeiten zur Kulturwissenschaft dazugehören und der Konsens zuvorderst in der Debatte gefunden werden kann. James Clifford kommt das Verdienst zu, die Debatte über die Grenzen und Möglichkeiten der Repräsentationsfähigkeit (also Beschreibbarkeit) durch Außenstehende voranzutreiben. Ferner unterstrich er den dialogischen Charakter nach dem Feldforschungen angelegt sein sollten, die eher wie ein Gespräch ausfallen sollen, in dem die Informant*innen als Mit-Produzent*innen der Deutungsvorgänge fungieren können (vgl. Clifford, Marcus 1986: 7ff., 22).

Die Reflexion über die eigene Standortgebundenheit vertieft entsprechend die Analysen und soll die Leserschaft über mögliche Perspektiven aufklären sowie die individuellen Überlegungen der Autor*innen nachvollziehbar gestalten. Folglich vertreten die Kulturwissenschaften gegenwärtig nicht mehr Malinowskis Feldforschungsanspruch, der schrieb, das Ziel bestehe darin, »den Standpunkt des Eingeborenen, seinen Bezug zum Leben zu verstehen und sich seine Sicht seiner Welt vor Augen zu führen« (Malinowski 1979: 49). Nicht mehr nur ein Bild von kulturellen Lebensformen wird der Leserschaft präsentiert, sondern zugleich eine Reflexion über den individuellen ethnologischen Erkenntnisprozess der Autor*innen sowie dessen Grenzen.

In der deutschsprachigen Religionswissenschaft vollzog sich derweil in den 1970er und 1980er Jahren parallel zur *Writing-Culture*-Debatte eine ähnlich einflussreiche Auseinandersetzung, die die gegenwärtige religionswissenschaftliche Vorgehensweise prägt: Die bis dahin dominierende Religionsphänomenologie wurde von Autoren wie unter anderem Burkhard Gladigow (1988) und Hans G. Kippenberg (1994) in Frage gestellt, und zeitgleich übernahm die Religionswissenschaft zunehmend die kulturwissenschaftlichen Methoden. Kritisiert wurde dabei nicht, dass die religionsphänomenologische Forschung religiöse Gefühle zum Gegenstand hatte, sondern dass die religiöse Erfahrung unter Religionsphänomenolog*innen als grundlegendes Erkenntnisprinzip fungierte und sie das religiöse Erlebnis zu einer Voraussetzung für wissenschaftliches Verstehen machte: Dieser Erfahrungs- und Wissenschaftsbegriff der Religionsphänomenologie ist allerdings nicht intersubjektiv verifizierbar. Mit der »kulturwissenschaftlichen Wende« (vgl. Kurth, Lehmann 2011: 10) etablierte sich die Religionswissenschaft als »eine bekenntnisunabhängige Disziplin zum Studium von Religionen« (Bochinger 2004: 181). Seitdem werden, wie Oliver Krüger schreibt, Zugänge gewählt, die milieuspezifische Interaktionen und Beziehungen zwischen gesellschaftlichen Teiltypen analysieren. Diesen Zugang subsumiert er unter dem Begriff »*Relational Paradigm*«, der zugleich auch darauf verweist, dass Religion in Relation zu anderen Gesellschaftskategorien definiert werden sollte (vgl. Krüger 2021: 24f.).

Da die Religionsphänomenologie eine einführende Innenperspektive bevorzugte, konnten sich die teilnehmende Beobachtung sowie die qualitativen Methoden aber nur Schritt für Schritt als empirische Methode in der Religionswissenschaft durchsetzen. Die Religionswissenschaft musste zeigen, dass sie sich nicht als Erbe der Religionsphänomenologie verstand, und dass sie keinen Anspruch darauf erhebt, das »Wesen« der Religion ergründen zu können beziehungsweise das alle Religionen verbindende religiöse Erlebnis auszumachen (vgl. Franke, Maske 2011: 108). Als eine Disziplin, die die Methoden der Anthropologie übernommen hat, betrifft die *Writing-Culture*-Debatte demnach ebenso die Religionswissenschaft.

Wie jede kulturwissenschaftliche Arbeit, und wie es die *Writing-Culture*-Debatte einmal mehr offengelegt hat, müssen Forschende sich mit einer gewissen epistemischen Bescheidenheit abfinden und so erhebt auch diese Arbeit keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie ist vielmehr ein weiteres Puzzlestück, das die biologisch-dynamische Landwirtschaft erforscht. Sie ist ein Puzzlestück, das frühere emische und etische Werke ergänzt, ihnen widerspricht, sie nuanciert oder weiterentwickelt und in einer mehr oder weniger nahen Zukunft ebenfalls komplementiert werden wird. Andere Forscher*innen hätten das hier bearbeitete Material teilweise anders gewichtet, hätten andere Kontakte geknüpft und die vorliegenden Daten anders interpretiert. Zumal Feldforschungssituationen, die spirituelle Themen an der Grenze zwischen Weltanschauung, Wahrnehmungen und biografischen Prägungen zum Gegenstand haben, nochmals verstärkt die Eigenschaft haben, dass sie sich der Nachvollziehbarkeit in weiten Teilen entziehen und intersubjektiv nur bedingt zugänglich sind.

Trotz der Einbeziehung der eigenen Standortbestimmung und des dialogischen Umgangs mit dem Feld, kommt den Schreibenden, die Wörter auswählen, um zu beschreiben, – dies ist unabdingbar – eine gewisse Macht zu: Während des Verfassens der folgenden Kapitel beschreibt die Autorin nicht lediglich die sozialen Phänomene und kulturellen Eigenheiten des Feldes, sondern theoretisiert sie auf eine spezifische Art und transferiert das ihr Mitgeteilte in ein Narrativ. Die Forschenden nehmen somit durch ihre Deutungshoheit eine Machtposition ein (vgl. Flick 2002: 57). Dies ist ein unhintergehbarer asymmetrischer Aspekt empirisch-kulturwissenschaftlicher Arbeiten und in institutionalisierter Wissenschaft allgemein: »Car le «pouvoir de la science», le pouvoir de celui qui est censé «faire science», devient ici un ingrédient inséparable de la pratique scientifique« (Stengers 1997: 13). Doch diese Arbeit ist auf Deutsch geschrieben, die interessierten Biodynamiker*innen können sie einsehen und darauf reagieren – von einer Ungleichheit, die zwischen Ethnograf*innen und schriftlosen Kulturen vorzufinden ist, kann deshalb nicht die Rede sein. Viel entscheidender ist außerdem: Der Demeter-Verband besitzt eine Vielzahl von Kommunikationskanälen, ist institutionell hervorragend aufgestellt und kann somit deutlich konsequenter Einspruch gegen diese Arbeit erheben, als diese Arbeit es vermag, einen Einfluss auf die Biodynamik zu bewirken.

Während der fünfjährigen Beschäftigung mit der Biodynamik wurde zudem deutlich, dass Deutungsoptionen, Interpretationsunsicherheiten sowie Verstehens- beziehungsweise Nachvollziehbarkeitsprobleme nicht einzig das Problem der Kulturanthropologie sind – diese gehörten auch zum Alltag der anthroposophisch engagierten Biodynamiker*innen selbst: Sie zeigten sich in Bezug auf die Wirksamkeit der biodynamischen Präparate oder auf Textpassagen aus Steiners Werk, im Umgang mit Tieren, die unverhofft schwer interpretierbare Verhaltensweisen an den Tag legten oder bezüglich »ungeöhnlicher innerer Bilder«, die die Biodynamiker*innen vernahmen. Anthropologie und Anthroposophie sind sich in dieser Hinsicht also nicht unähnlich, nur rahmt die Anthropologie Uneindeutigkeiten nicht mit anthroposophischen Interpretationsangeboten, wie es anthroposophisch orientierte Biodynamiker*innen gemeinhin tun. Überdies mussten beide Seiten feststellen, dass die gelebte Innensicht für die Praktiker*innen nicht leicht vermittelbar ist. Um es mit einem Gesprächspartner zu sagen:

Ich habe heute Nacht geträumt, dass ich in meiner Wohnung bin und das Licht anschalten möchte. Es funktionierte nicht und ich probierte im Flur und in anderen Räumen, das Licht anzuschalten. Nirgends ging das Licht an. Dann bin ich aufgewacht. Mein erster Gedanke war, dass ich Ihnen die Räume zeigen wollte, in denen ich lebe und arbeite. Dass mir dies aber nicht so richtig gelungen ist und es dunkel blieb. (I-35, 23.4.2021)

Ferner werden die Akteur:innen sowohl im heimischen als auch im nichtheimischen Kontext in den Deutungsprozess integriert und als Expert:innen des Feldes betrachtet sowie um Rat beim Interpretationsvorgang gebeten. Auch in dieser Arbeit liegt ein offener Umgang mit den Daten vor; während der Auswertung wurden Informant:innen, zu denen ein enger Kontakt bestand, nach ihrer Einschätzung der Analysen befragt. Wissen hat einen dialogischen Aspekt, der sich sowohl zwischen der Fachgemeinschaft und den Forschenden als auch zwischen den Forschenden und dem untersuchten Feld herauskristallisiert. Die vorliegende Arbeit folgt überdies dem »Zurück aus den Tropen«-Duktus und versucht, sich »den Eigenartigkeiten« der Moderne anzunähern (vgl. Latour 2004: 1). Latour rät nicht dazu, marginalisierte Bereiche zeitgenössischer europäischer Gesellschaften zu untersuchen, sondern jene Bereiche, die eine Gesellschaft maßgeblich prägen und einen dominanten Wissensanspruch erheben, wie die Rechtswissenschaft, staatliche Institutionen oder der universitäre Betrieb. Die biologisch-dynamische Landwirtschaft ihrerseits kann nicht als hegemoniale Strömung angesehen werden, dennoch ist sie kein gänzlich marginalisierter Randaspekt der europäischen Landwirtschaft und besitzt einen bestimmten kulturellen Einfluss. Durch ihre langjährige Institutionalisierung und teilweise Einbindung in andere anthroposophische Netzwerke besitzt sie eine, wenngleich eine begrenzte, gesellschaftliche Prägungskraft: Ihre weltanschauliche Grundierung und ihre Produkte diffundieren – wenngleich häufig subtil – in angrenzende Gesellschaftsbereiche und obwohl sie eher eine Randströmung der ökologischen Bewegung darstellt, können wir über sie gewisse politische, interpersonale, unternehmerische und spirituell-religiöse Dynamiken zeitgenössischer Lebenswelten dokumentieren sowie zugleich Entwicklungen im Bereich der Umweltbewegung und der Landwirtschaft gezielter einordnen.³

3.3 Persönliche Verortung

Um den Leser:innen, der Forschungsgemeinde und dem biodynamischen Milieu offenzulegen, wie ich auf das Thema des Demeter-Landbaus gestoßen bin, beziehungsweise wie das Thema mich gefunden hat, mit welcher Einstellung ich mich ihm annäherte und welcher Bezug sich während und nach der Forschung herauskristallisiert hat, werde ich in den folgenden Zeilen mein Verhältnis gegenüber der Biodynamik einerseits und der Anthroposophie andererseits erläutern.

³ Dies besonders in den ersten Teilen dieses Buches, die unter anderem die Entwicklung im Verlauf der letzten 100 Jahre in der Landwirtschaft mitberücksichtigt sowie Naturkonzepte der Umweltbewegung (vgl. Kapitel 4 und 7).

Zunächst stand das Demeter-Logo für mich in meiner Teenager- und Studienzeit für rigorose Standards im ökologischen Landbau. Mit diesem Logo verband ich allerdings keine spezifische Weltanschauung und die Geschichte der Anthroposophie war mir weitestgehend unbekannt. Im Jahr 2015 bewarb ich mich für eine Stelle als Projektmanagerin bei der Nichtregierungsorganisation *etika* in Luxemburg-Stadt. Bei der Nichtregierungsorganisation (im Folgenden NGO nach englisch Non-governmental Organization) *etika*, die zusammen mit der Sparkasse ein Sparkonto anbietet, dessen Summe nur in Projekte mit gewissen ökologischen Kriterien fließen darf, war ich zu dem Zeitpunkt bereits seit ungefähr zehn Jahren Kundin, doch war mir die Nähe zwischen *etika* und dem biodynamischen Landbau und der Anthroposophie als ein charakteristisches Merkmal entgangen. Erst als ich anfing, für *etika* zu arbeiten, stellte ich fest, dass sich die Organisation an den Finanzierungsmodellen der anthroposophisch inspirierten Banken Triodos und der Gemeinschaftsbank für Leihen und Schenken (GLS) anlehnt und sich zudem Anthroposoph*innen und Biodynamiker*innen im Vorstand engagierten. Über meine Arbeit besuchte ich eine Reihe von Projekten, die auf biologisch-dynamischen Prinzipien beruhten, wie Höfe oder Lebensmittelverarbeitungsbetriebe. Diese ersten Kontakte ins anthroposophische und biodynamische Milieu hinterließen zunächst ein günstiges Bild: Unternehmen, die auf anthroposophischen Annahmen beruhten, schienen mir Modelle zu erproben, die nicht ausschließlich profitorientiert ausgerichtet sind, sondern soziale und ökologische Kriterien einbeziehen. Über die vermehrten Kontakte in das biodynamische Milieu wurde allerdings zunehmend unübersehbar, dass hier eine ganz eigene Weltanschauung in die Praxis eingewoben sein musste und ich befand, diese Verknüpfung könnte innerhalb einer religionswissenschaftlichen Arbeit untersucht werden, zumal ich mit einer gewissen Überraschung feststellte, dass keine größere sozialwissenschaftliche Studie hierzu vorlag. Während die ersten Annäherungen an die Biodynamik unter dem Stern der Sympathie standen, war mein Bild der Anthroposophie und von Steiner ambivalenter. Ich hatte über Steiner vage im Zusammenhang mit Rassismus und hierarchischer Autorität, aber auch von seiner Rolle als vermeintlicher Schulreformer gehört. Im Verlauf meiner Recherchen wurde das Bild zunehmend umfassender, aber nicht minder ambig.

Mit dem Beginn der Feldforschung wurde ich darüber hinaus – durch die Gespräche mit den Landwirt*innen, das Austesten der Wahrnehmungsmethoden auf den Höfen und der Teilnahme an einem Workshop zu den Bildekräftemethoden – mit der anthroposophischen Erkenntnismethode vertraut, die auf dem von Steiner formulierten Weltbild fußt und die zugleich zur Verinnerlichung dieses Weltbildes hinführen soll. Die anthroposophischen Methoden regen durchaus an, das nähere Hinsehen zu üben und sensibilisieren im weitesten Sinne für »das Lebendige«. Zu dem weltanschaulichen Fazit der Anthroposophie, dass eine geistige Welt objektiv nachweislich existiere, dort alle Fragen bezüglich des Schicksals der Menschheit geklärt und universalisierbare Antworten geboten werden, dahin hat mich der Weg jedoch nicht geführt.

Trotzdem scheint es mir schlüssig, dass man »innere Bilder« und damit andere Blickwinkel auf die Welt kultivieren kann und diese als bewusstseinsphänomenologische Aspekte ihre Wirklichkeit besitzen. Dass »übersinnliche« Wahrnehmungen allerdings eine Pforte für »höhere Erkenntnis« öffnen und zwangsläufig für Dritte überzeitliche Wahrheiten generieren, diese Ansicht teile ich nicht. Was »innere Bilder«

letztlich sind, diese Frage lasse ich offen. Ich bezweifle ferner, dass anthroposophische Methoden sinnvoll in naturwissenschaftliche Kontexte integriert werden können, wie es einige Präparate-Forscher·innen reklamieren (vgl. Kapitel 8). Der im weitesten Sinne anthroposophische Blick, als ein Blick, der die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt transzendieren will, hat meines Erachtens seinen Platz in Bereichen, in denen es um Belehrungsqualitäten geht wie in der Kunst und im Kontext von Ich-Du- sowie Ich-Welt-Beziehungen, in denen er synästhetisch-poetische Annäherungen an einen Gegenstand, ein Gegenüber oder ein Thema erzeugen kann, sofern dabei ein Generalisierbarkeitsanspruch und damit auch ein Wahrheitsanspruch ausgeklammert wird. Wo es um die Eruierung von Quantitäten und intersubjektiv gültige Naturgesetze geht, bringt das anthroposophische Einfühlen meines Erachtens wenig. Gewiss, diese Einschätzung ist hier nicht zum ersten Mal formuliert: Für viele biologisch-dynamische Quereinsteiger·innen ist sie keineswegs brisant und in den anthroposophischen Binnenkreisen am Goetheanum in Dornach oder in Alfter an der Alanus Hochschule wird mittlerweile rege darüber diskutiert, wie mit dem Erbe und dem esoterischen Wahrheitsanspruch von Steiner umgegangen werden soll. Doch andere wiederum versuchen, über übersinnliche Erkenntnis Autorität und Abgrenzung zu generieren (vgl. Kapitel 5).

Meine Position ist also diejenige einer Außenstehenden, die durch die Vertrautheit mit der Binnenperspektive das biodynamische Seinsverständnis teilweise nachvollziehen kann. Für die in dieser Arbeit Befragten, die morgens um 6 Uhr im Stall oder auf dem Feld stehen und es um 18 Uhr oft immer noch tun, und die Leistungen des Demeter-Verbandes in den letzten Jahrzehnten im Bereich des ökologischen Landbaus (beispielsweise im Bereich des Trinkwasserschutzes, des Bienenschutzes und der Bodenfruchtbarkeit) habe ich Achtung. Letztlich stelle ich das demokratische Grundrecht der Religionsfreiheit, das ebenfalls Weltanschauungen abdeckt, nicht infrage. Das heißt: In dieser Arbeit wird niemandem das Recht auf seine weltanschauliche Orientierung abgesprochen, sofern durch diese keine Grundrechte zur Disposition gestellt werden. Allerdings bedeutet dies nicht, dass Forschende am Ende ihrer Untersuchung, keine (kritische) Einschätzung zu dem untersuchten Feld formulieren dürfen (vgl. Lüdeckens 2007: 3, 8). Kritischere Einschätzungen werden in dieser Arbeit an späterer Stelle insbesondere gegenüber dem Wissenschaftsbegriff der Anthroposophie geäußert.

Mit den Entwicklungen in der Landwirtschaft ihrerseits bin ich aufgrund meines biografischen Hintergrunds vertraut. Aufgewachsen bin ich in einem Dorf mit rund 300 Einwohner·innen im Kanton Redingen von Luxemburg, der am Fuße der Ardennen liegt und mit seinem fruchtbaren Keuperboden den höchsten Anteil an Ackerland des Großherzogtums verbucht. Eine an einen Laufstall angrenzende Wiese umgab das Wohnhaus meiner Eltern, und wenn ich am Schreibtisch vor dem Fenster meine Hausaufgaben bewältigte, konnte ich zugleich den Kühen beim Wiederkäuen zusehen. Diese Stimmung – ein Wort, das Biodynamiker·innen gerne bemühen – im biografischen Gepäck erklärt wahrscheinlich ebenso ein Stück weit die Wahl dieses Forschungsgegenstandes.

