



Schauspiel, Ideologie und Selbstdarstellung

Beschreibungen zum sibirischen Schamanismus zwischen dem 18. und 21. Jahrhundert im Kontext der Writing Culture-Debatte

Philipp Schröder

Abstract. – In the first chapter the article delineates the “Writing Culture-Debate” in cultural anthropology concluding that an adjusted ethnographical practice requires elaborating more on questions of authority, power, and vocality. In the light of these premises, the next chapters analyse texts of a similar regional and topical context – shamanism in Siberia – but of different dates of origin (18th – 21st century). After revealing the different ethnographical discourses in these texts, the article concludes with a reflection on the merits and shortcomings of the “Writing Culture-Debate” and discusses possible implications for a self-conscious ethnography. [*Siberia, shamanism, writing culture*]

Philipp Schröder, M. A., Studium der Ethnologie und Politikwissenschaften an der Eberhard Karls Universität Tübingen, der FU Berlin und der Humboldt-Universität zu Berlin; Doktorand am MPI für ethnologische Forschung in Halle.

1 Die Writing Culture-Debatte und das Herausarbeiten ethnographischer Diskurse

Ob es nun vom Missionar, Händler oder Ethnographen gebracht worden ist, Schreiben verleiht sowohl Macht (eine notwendige, effektive Weise, Wissen zu speichern und zu handhaben), wie es auch verfälscht (ein Verlust an Unmittelbarkeit, der direkten Kommunikation, wie sie von Sokrates geschätzt wurde, an Präsenz und Intimität der Rede) (Clifford 1999: 230 f.).

Die Writing Culture-Debatte fordert grundsätzlich von denen, die ihre kulturellen Erfahrungen wissenschaftlich beschreiben wollen, sich der eigenen

Rolle im Prozess der Verschriftlichung bewusst zu sein.¹ Diese Position entwickelte sich im Rekurs auf die Evolution einer Disziplin, die ihre erkenntnistheoretischen Wurzeln im Erfahren und Beschreiben außereuropäischer Gesellschaften hat. Dem Nachdenken über den literarischen Umgang der Ethnographie mit diesem ihrem Gegenstand entstammt die Writing Culture-Debatte; sie fokussiert sich dekonstruktivistisch auf die Phase zwischen Beobachtung und Beschreibung und sieht ihre Aufgabe vor allem in der Kommentierung des Entstehungsprozesses von Kulturbeschreibungen.² Aufgrund dieser Position werden ihre Vertreter auch mit Begriffen wie “Metaethnographen” (Bachmann-Medick 1992: 13) oder “Ethnographen der Ethnographen” (Fuchs und Berg 1999: 15) bezeichnet.³

- 1 “Der Postmodernismus hat die Betonung von der Teilnehmenden Beobachtung auf den Prozess der Verschriftlichung der Feldforschung – die Konstruktion des wissenschaftlichen Berichts – verschoben” (Hauser-Schäublin 2003: 49).
- 2 “No longer a marginal, or occulted, dimension, writing has emerged as central to what anthropologists do both in the field and thereafter” (Clifford 1986: 2). Auch Jürgen Rudolph spricht einen solchen “dreigeteilten Forschungsprozess” an, bestehend aus “Erhebung”, “Auswertung” und “Darstellung” (Rudolph 1992: 39).
- 3 Meist sind derartige Bezeichnungen gemünzt auf den Literaturwissenschaftler James Clifford, der als prominentester Vertreter der Writing Culture-Debatte gilt: “Clifford macht die früheren wie die heutigen Anthropologen zu seinen Eingeborenen und ebenso zu seinen Informanten, deren

Der ethnographische Gegenstand ist zunächst vor allem eins: "distanziert"; das heißt, er scheint in regionalen, kulturellen und entwicklungsgeschichtlichen Messkategorien in besonderer Weise entfernt zu sein vom herkömmlichen Referenzpunkt der Forschung, der westlichen (euro-amerikanischen) Zivilisation und deren Wahrnehmung. Oft genug wird daher den Ethnographen eine Art interkulturelle Übersetzerrolle zugespielt, ihr Beitrag als "Näherbringen einer fremden Kultur" gefasst.⁴ Dieser Wunsch nach erkenntnisgewinnender Distanzüberwindung – wie sie gewissermaßen allen Wissenschaften zu Eigen ist – sagt zunächst allerdings nichts darüber aus, an welcher Stelle zwischen Eigenem und Fremdem sich der Ethnograph selbst verortet. Eindeutig ist nur, dass er die jeweils absoluten Pole auf dem Distanzmesser kultureller Entfernung nicht mehr besetzen kann. Die Feldforschung macht ihn zum Hybridwesen, das trotz jahrelangem Eindringen in die fremde Kultur kein "Einheimischer" geworden ist, genauso allerdings wie es nach dem Durchlaufen der "zweiten Sozialisation" während der Feldforschung kein Zurück in die Tabula rasa der Herkunftskultur gibt. Die verschriftlichte Stimme der Ethnographen dringt also aus einer Zwischenwelt zu den Zuhörern.⁵ Die Ethnographen sind damit einem Phänomen nicht unähnlich, das viele von ihnen zu erfassen suchen: sie sind kulturelle Schamanen – Medien, die im Auftrag der diesseitig-westlichen Welt ausgesandt werden, Kunde zu bringen von einem mysteriösen, nichtwestlichen Kulturjenseits.

Früh hat Lévi-Strauss darauf hingewiesen, dass mit der Entscheidung "ins Feld" zu gehen eine politische Aussage verbunden ist, die gleichzeitig ein Dilemma darstellt: "Entweder vertritt der Ethnograph die Normen seiner eigenen Gruppe, dann können ihm die anderen nur eine vorübergehende

Neugier einflößen, bei der die Missbilligung niemals fehlt; oder er ist imstande, sich ihnen völlig auszuliefern, dann ist seine Objektivität beeinträchtigt durch die Tatsache, dass er, um sich allen Gesellschaften widmen zu können, ob er es will oder nicht, zumindest eine von ihnen abgelehnt hat" (Lévi-Strauss 1988: 437 f.). Der Feldforscher ist also außer Übersetzer auch "'Chronist' und 'Sprecher' der anderen Gesellschaft" (Fuchs und Berg 1999: 37). Unabhängig von der Frage ob gerechtfertigterweise oder nicht, werden die Ethnographen damit im doppelten Sinn zu Repräsentanten (Clifford 1986: 2):⁶ in der Feldforschungssituation für ihre westliche Heimat, in selbiger Heimat für die von ihnen beschriebene Gesellschaft.⁷

Repräsentation erfolgt im Sinne der Writing Culture-Debatte in Form verschriftlichter ethnographischer Darstellungen. Die Umstände des ethnographischen Produktionsprozesses – die Umwelt, in die der Ethnograph sein Werk hineinschreibt – werden dabei vorrangig in Diskursen von Zeit und Macht gefasst. Was mit der "Krise der Ethnographie" überschrieben wird, markiert hierfür das relevante Datum. Die im Gefolge der Entkolonialisierung in den 1960er Jahren an die Oberfläche gespülte Instrumentalisiertheit der Ethnographie presste das Thema Objektivität in den Vordergrund der Disziplin. Zunächst offensichtlich auf die Ethnographen selbst bezogen – die teils als Kolonialbeamte oder aber im Auftrag kolonialer Administrationen arbeiteten –, nahm die Auseinandersetzung nachfolgend die Unzulänglichkeit der ethnographischen Daten an sich ins Visier.⁸ Mit dieser Verlagerung und dem Infragestellen, ob es überhaupt objektive Daten als Grundlage entsprechender Schriften geben kann, legte sich quasi wieder eine schützende Hand über die Ethnographen; allerdings nur insofern, als dass sie von nun an ihre Darstellungen als subjektiv und "künstlich" anerkennen sollten. Ethnographen

Tätigkeit, bewußt oder auch nicht, in der Schaffung von Texten, dem Schreiben von Ethnographie bestanden hat" (Rabinow 1999: 169 f.).

4 "Der Forschende, der dabei bewusst und offen auch seine eigene Rolle im Feld wahrnimmt, wird als Übersetzungsinstanz zwischen dem Feld in seiner Vielschichtigkeit und Mehrbödigkeit einerseits und den Anforderungen schreibender (Re-)Konstruktion andererseits wirksam" (Eisch und Hamm 2001: 15 f.).

5 "Wenn Anthropologen durch die Methode der Teilnehmenden Beobachtung die Perspektiven kultureller Traditionen und neuer kultureller Strömungen rekonstruieren, die außerhalb der europäisch-amerikanischen Rationalität stehen, dann ist es ihnen nicht möglich, voll und ganz am herrschenden intellektuellen Mainstream zu partizipieren, der Europa und den Mittelmeerraum zum Ursprung einer absolut einzigartigen kulturellen Textur erhebt" (Hauschild 2005: 69).

6 Tyler (1999: 289) beispielsweise vertritt eine diesbezüglich "radikale" Position: "Repräsentation heißt Repression, und das Schreiben ist das Verfahren der Repräsentation/Repression".

7 Selbstverständlich soll diese Darstellung nicht den Eindruck erwecken, es gäbe keine Ethnographen des jeweils eigenen – euro-amerikanischen oder drittweltlichen – Kontexts bzw. Ethnographen aus Ländern wie Afrika, Lateinamerika oder Asien, die westliche Kulturen beschreiben würden (Hauschild und Warneken 2002). Dennoch stellt die hier beschriebene Konstellation sicherlich immer noch den "Normalfall" dar.

8 Zur "machtpolitische[n] Verstrickung des Fachs" und der Frage nach dem "Beziehungszusammenhang" zwischen ethnographischen Daten und ihrer Aussagekraft siehe Stellrecht (1993: 31).

sollten sich selbst nicht hinter ihrer schriftlichen (Re)Präsentation vermeintlich objektiver Daten verschwinden lassen. Sie sollten ihre besondere Rolle als Autoren genauso anerkennen wie sie seit Malinowski ihre besondere Rolle als teilnehmende Beobachter im Forschungsprozess anerkennen. Sie sollten sich also der machtvollen Position gegenüber ihren in der Regel stummen Gegenständen⁹ gewahr sein, genauso wie der Tatsache, dass Translationen mit Sinnverschiebungen verbunden sind und dadurch letztlich die "Übersetzung zwischen Kulturen durch das Vorhandensein asymmetrischer Tendenzen und Zwänge in den Sprachen der dominierten und dominierenden Gesellschaften beeinträchtigt wird" (Asad 1999: 333).

Der ethnographische Autor ist also einerseits Produzent wie auch andererseits Produkt. Im besten sozialpraktischen Sinn ist er eingebettet in die stete Dynamik kulturell begünstigter und beschränkter Handlungen und Ideen. Er ist nicht nur mächtiger Gestalter kultureller Beschreibungen, sondern genauso machtloses Opfer seiner Zeit, Umwelt und Psyche. Mehrere Filter¹⁰ – historische, politische, gesellschaftlich-kulturelle, literarische, individuelle – sind also während des "Aufschreibens" vor/mit/in der Person des Autors wirksam; in seinem Text werden sie als entsprechende Folien lesbar.¹¹ Die Kritik der Writing Culture-Debatte richtet sich auf das Verschweigen, die Nicht-Wiederauffindbarkeit dieser Filter in vielen ethnographischen Beschreibungen, wodurch eine "Blackbox" zwischen dem präsenten Autor und der repräsentierten Realität unbegutachtet bleibt, in deren Innern "Konventionen textueller Präsentation und des Lesens" (Clifford 1986: 13) wirken.

Im Zuge dieser Entwicklung wurde die ethnographische Beschreibung von manchen als ein

Genre der Literatur untergeordnet.¹² Entsprechende Darstellungen wurden als "ernsthafte, wahre Fiktion"¹³ betrachtet, als Konstruktion, im Sinne einer Erfindung und nicht einer Repräsentation von Kulturen.¹⁴ Diese Perspektive schuf aus Sicht der Writing Culture die Legitimität dafür, die Werke der Ethnographen mit literaturwissenschaftlichen Kriterien zu analysieren: "Man beginnt, sich Ethnographien als Texte anzusehen, statt durch sie hindurchzusehen auf eine vermeintlich textfreie Wirklichkeit" (Bachmann-Medick 1992: 12).

James Clifford datiert den Beginn der Ethnographie als Genre auf die 1920er Jahre und fasste sie in sechs Determinismen: kontextuell, rhetorisch, institutionell, generisch, politisch, historisch;¹⁵ zusammengedacht mit vier verschiedenen "modes of authority" (experimentell, interpretativ, dialogisch, polyphon) (Clifford 1988: 53) wird damit ein literaturwissenschaftliches Instrumentarium entwickelt, mit Hilfe dessen kulturelle Beschreibungen unter Gesichtspunkten wie Figur, Rhetorik und Autorenschaft¹⁶ untersucht werden

9 Daher rührt auch der Vergleich von Anthropologen und Inquisitoren, wie ihn beispielsweise Ginzburg (1992: 49) zieht: "Wir haben bereits gesehen, daß auch aus so massiv kontrollierten Texten wie den Inquisitionsprozessen eine widersprüchliche kulturelle Wirklichkeit hervorspringen kann. Derselbe Schluß läßt sich auch auf die Texte der ethnographischen Berichte ausweiten". Vgl. auch Rosaldo (1986b).

10 Fabian (1999: 337) spricht im gleichen Sinne "von der Vorstellung, daß wissenschaftliche Erkenntnis immer bedeutet, ein System von Konzepten (eine Methode oder eine Logik) zwischen die Wirklichkeit und das Bewußtsein zu schieben".

11 Siehe auch Stellrecht (1993: 50, 65); oder: "Clifford ... behauptet damit, daß Macht und Geschichte, also die kulturelle Identität, disziplinäre Zugehörigkeiten, der gesellschaftliche Status der Ethnographin oder des Ethnographen sich unvermeidlich in den ethnographischen Text einschreiben" (Knecht und Welz 1995: 75).

12 "In the 1920s the new fieldworker-theorist brought to completion a powerful new scientific and literary genre, the ethnography, a synthetic cultural description based on participant observation" (Clifford 1988: 29 f.). Die treffende Bewertung dieser Unterordnung der Ethnographien als literarisches Genre in Cliffords Texten gibt Rabinow (1999: 175): "Wechselnde Beschreibungen werden geboten, aber er [Clifford] gelangt zu keiner endgültigen Definition. Infolgedessen bleiben die bestimmenden Merkmale des Genres unklar".

13 "In this view ... all constructed truths are made possible by powerful 'lies' of exclusion and rhetoric. Even the best ethnographic texts – serious, true fictions – are systems, or economies, of truth. Power and history work through them, in ways their authors cannot fully control" (Clifford 1986: 7).

14 "Their [gemeint ist: 'writing of cultural descriptions'] focus on text making and rhetoric serves to highlight the constructed, artificial nature of cultural accounts. It undermines overly transparent modes of authority, and it draws attention to the historical predicament of ethnography, the fact that it is always caught up in the invention, not representation, of cultures" (Clifford 1986: 2).

15 "Ethnographic writing is determined in at least six ways: (1) contextually (it draws from and creates meaningful social milieux); (2) rhetorically (it uses and is used by expressive conventions); (3) institutionally (one writes within, and against, specific traditions, disciplines, audiences); (4) generically (an ethnography is usually distinguishable from a novel or travel account); (5) politically (the authority to represent cultural realities is unequally shared and at times contested); (6) historically (all the above conventions and constraints are changing). These determinations govern the inscription of coherent ethnographic fictions" (Clifford 1986: 6).

16 "... a particular form of authority was created – an authority both scientifically validated and based on a unique personal experience" (Clifford 1988: 26).

können. Clifford selbst beispielsweise vergleicht vor diesem gedanklichen Hintergrund die Schriften Bronislaw Malinowskis über die Bewohner des westlichen Pazifiks ("Argonauten des westlichen Pazifik" [1922]) mit den Werken Joseph Conrads ("Herz der Finsternis" [1899]). Eine entscheidende Gemeinsamkeit hat die Ethnographie mit wissenschaftlichem Anspruch dabei aus Cliffords Sicht mit der Novelle – sie wird hergestellt über die jeweiligen Autoren: "the two experiences enact the process of fictional self-fashioning in relative systems of culture and language that I call ethnographic" (Clifford 1988: 110).

Letztlich lässt sich die Writing Culture-Debatte verdichten in folgenden Fragen, die sie an ethnographische Beschreibungen stellt: "Mit Hilfe welcher rhetorischen Strategien konstruieren Anthropologen ihr Wissen über eine fremde Kultur? Welche narrativen Muster verwenden sie? Halten sie an einer paternalistischen, kolonialen Form der Begegnung zwischen Anthropologe und Informant fest? Welche Möglichkeiten gibt es, die Informanten in der Ethnographie selbst zu Wort kommen zu lassen" (Rees 2004: 164)? Die Fragen kreisen um die Begriffe Autorenschaft, Macht und Dialogizität-Polyphonie;¹⁷ sie münden ins Ziel ethnographische Diskurse herauszuarbeiten: "who speaks? who writes? when and where? with or to whom? under what institutional and historical constraints?" (Clifford 1986: 13).

Die Einsichten der Writing Culture-Debatte gewinnen besonderen Kontrast, wenn man sie anlegt an Texte ethnographischen Inhalts, die zwar unterschiedlichen Zeiten entstammen, jedoch von gleicher Thematik und Regionalität sind. Entwicklungen, wie etwa die Verabschiedung von einer anfänglich distanzierten Autorenposition, eine zunehmende Stimmhaftigkeit der Handelnden, der Wandel im Einfluss des großen politisch-historischen Kontextes können dann besser erkannt werden, wenn man – wie es in manchen Disziplinen ausgedrückt wird – einige Variablen konstant hält.

Unter dieser Annahme werden nachfolgend drei Texte im Licht der Writing Culture-Debatte bearbeitet, die ethnographische Beschreibungen zum Schamanismus in Sibirien enthalten. Bei den Veröffentlichungen handelt es sich zum Ersten um den im Jahr 1751 erschienenen Reisebericht des aus Tübingen stammenden deutschen Ge-

lehrten Johann Georg Gmelin, der als Teilnehmer der zweiten Kamtschatka-Expedition (1733–1743) über zehn Jahre in Sibirien Forschung betrieb. Zum Zweiten handelt es sich um eine Schrift von Vilmos Diószegi aus dem Jahr 1960, in der der ungarische Ethnologe seine Forschungsreisen zu den Schamanen im Sibirien der Sowjetzeit der Jahre 1957–1959 schildert. Und letztlich geht es um den im Jahr 2000 publizierten Roman des Schriftstellers Juri Rytchëu, der in seiner "Tschuktschen-Saga" die Geschichte seines Volkes erzählt.

Bei aller Unterschiedlichkeit hinsichtlich des Anspruchs, der Perspektive, den literarischen Mitteln der Autoren sowie des zeithistorischen Kontexts sind die ausgewählten Texte aus Sicht der Writing Culture-Debatte über ihre schiere Fiktionalität verbunden. Welche Erkenntnisse aus dem Vergleich der Texte wiederum für die Writing Culture-Debatte gewonnen werden können, soll im abschließenden Teil der Arbeit diskutiert werden.

2 Distanziertes Schauspiel:

Johann Georg Gmelins Beschreibungen sibirischer Schamanen im 18. Jahrhundert

Das Fremde ist das bislang Unbekannte, das Neubekannte, das oft noch nicht Benannte und das gar nicht oder erst stückweise Begriffene" (Osterhammel 1989: 33).

Die Große Nordische beziehungsweise Zweite Kamtschatka Expedition (1733–1743) gilt als eine der bedeutendsten Expeditionen zur Erschließung des Landesinneren Russlands und der angrenzenden Gebiete. Unter der Leitung des Norwegers Vitus Bering beteiligten sich daran an die 3 000 Personen, und die Kosten überstiegen bereits bei der Hälfte ihrer Durchführung (Oktober 1738) das ursprünglich geplante Gesamtbudget um das 30fache (Dahlmann 1999: 43, 49). Diesen Aufwendungen standen jedoch auch großartige Erfolge gegenüber: "Im einzelnen gelang die Neuentdeckung, Beschreibung und teilweise Einverleibung der nordwestlichen Küste Amerikas, der Aleuten und der Kurilen, die erneute Entdeckung der Meerenge zwischen Asien und Amerika, also der Beringstraße, eine umfangreiche kartographische Erfassung der Küste des Nördlichen Eismeer, Kamčatkas, des Ochotskischen Meeres und Japans sowie die botanische, mineralogische, zoologische und ethnographische Erforschung großer Teile Sibiriens" (Dahlmann 1999: 55). Waren zuvor kaum Beobachtungen von europäischen Reisenden in Asien zu Papier gebracht worden, so steht die Große Nordische Expedition für den Beginn einer Zeit in der,

17 "Once dialogism and polyphony are recognized as modes of textual production, monophonic authority is questioned, revealed to be characteristic of a science that has claimed to represent cultures" (Clifford 1986: 15).

von Europa ausgehend, verstärkt Forschungsreisen in Richtung (Ferner) Osten ausgerüstet wurden (Osterhammel 1989: 12 f.).

Der in Tübingen geborene Universalgelehrte Johann Georg Gmelin (1709–1755) war bereits seit 1731 als ordentlicher Professor für Chemie und Naturgeschichte an der Russischen Akademie in St. Petersburg beschäftigt.¹⁸ Entsprechend richtete sich seine Aufmerksamkeit als Expeditionsteilnehmer vor allem auf die Flora und Fauna. Sein Hauptwerk „Flora Sibirica“ erschien zwischen 1747 und 1769 in vier Bänden und begründete seine wissenschaftliche Bedeutung.

In dem ab 1751 veröffentlichten Reisebericht finden sich jedoch zahlreiche Aufzeichnungen von Kontakten der Expeditionsgruppe mit der einheimischen Bevölkerung.¹⁹ Im Gegensatz zur zeitgenössischen Ethnographie des 20. und 21. Jahrhunderts, die vorrangig aus der Position eines stationären Feldaufenthalts das Alltägliche des kulturell fremden Lebens zu erfassen versucht, zeugen derart frühe Schilderungen des reisebedingt kurzweiligen Kulturkontakts verständlicherweise zunächst von den offensichtlichsten Besonderheiten und Kuriositäten für das „europäische Auge“.²⁰ „Vor allem riefen die schon seit dem 17. Jahrhundert bekannten Schamanen der in Sibirien lebenden Völker und ihre Praktiken besondere Aufmerksamkeit hervor“ (Dahlmann 1999: 81).²¹ Der Reisebericht Gmelins kommt in seiner Form dem heutigen Feldtagebuch nahe. Die distanzierten Beobachtungen des naturwissenschaftlichen Gelehrten sind im Text eng verwoben mit persönlichen Äußerungen zum Gefühlszustand und wertenden Interpretationen des Gesehenen. Nicht nur deshalb gilt Johann Georg Gmelins Reisebericht als „Zäsur in der Berichterstattung über Russland“ (Robel 1992: 225). Die chronologische Dokumentation der Reise – Gmelin nennt es „Tageregister“ – enthält darüber hinaus äußerst wertvolle frühe eth-

nographische Beschreibungen zu schamanistischen Praktiken, Kleidungen und sogar Notenaufzeichnungen zu Schamanengesängen, zur Herstellung und zum Gebrauch materieller Objekte, zur Verarbeitung von Lebensmitteln, zu verschiedenen Festen und Riten bei zahlreichen indigenen Bevölkerungsgruppen Sibiriens.²² Gmelin trifft während seiner langen Forschungsreise auch auf christlich-orthodoxe, islamische, schamanistische und buddhistische Praktiken und Glaubenselemente (Elert 1996: 42) – ebenso wie er Zeuge deren zahlreicher Synkretismen im religiösen Alltag wird. Vieles der Gmelin'schen Beobachtungen konnte anhand späterer ethnographischer Beschreibungen verifiziert werden; sie sind damit Teil des Zeugnisses von der Kontinuität (nicht vom Stillstand) schamanistischer Praktiken und Vorstellungen in Sibirien.²³

Die „teilnehmende Beobachtung“ – Gmelin und seine Begleiter ließen sich von Schamanen Auskunft über Heilmöglichkeiten für vorgetäuschte Krankheiten und Fundorte für angeblich verschwundene Dinge geben – vollzieht sich vor dem Hintergrund sehr geringer Kenntnisse über die möglichen Bedeutungen von schamanistischen Ritualen oder schamanistischer Kleidung (Dahlmann 1997: 38).²⁴ Zwar bemühte sich Gmelin mit den Einheimischen über die Beobachtungen ins Gespräch zu kommen; da er selbst aber nur des Russischen, die Einheimischen nur ihrer Sprachen und auch die Dolmetscher nur ungenügend mehrerer Sprachen mächtig waren, blieben die Erkenntnisse

18 Gmelin kehrte nach seiner Zeit in St. Petersburg wieder an die Universität Tübingen zurück und war in den Jahren 1752/1753 ihr Rektor.

19 Frank schreibt hierzu: „V. a. deutsche Gelehrte, zumeist mit pietistischem Bildungshintergrund, bilden im 18. Jh. die Gruppe derjenigen, die am meisten zur Erforschung Sibiriens beigetragen haben, und von denen die materialreichsten Reiseberichte, aber auch die ersten historiographischen und ethnographischen Werke über Sibirien mit wissenschaftlichem Anspruch stammen“ (1999: 119).

20 Einschränken muss man diese Aussage für jeweils diejenigen Wintermonate, in denen Gmelin und seine Mitreisenden aufgrund der sibirischen Kälte „Winterwohnungen“ (Gmelin 1999: 297) bezogen hatten.

21 In Gmelins Text wurden rund vierzig Beschreibungen schamanistischer Riten gezählt (Dahlmann 1997: 32).

22 Gmelins Reisebericht ist damit als Teil der „kanonischen Beschreibungen überseeischer Länder“ (Osterhammel 1989: 25) zu sehen, die von „Aufklärern unterwegs“ zwischen 1670 und 1820 angefertigt wurden. Dahlmann schreibt hierzu: „Gmelin beobachtete genau und beschrieb das Gesehene mit größtmöglicher Präzision. Wenn es möglich war, so suchte er durch das Experiment, das Gmelin als ‚Nachmachen‘ bezeichnet, den Vorgang im Labor zu wiederholen“ (Dahlmann 1999: 80).

23 Aufgrund seiner zahlreichen Beobachtungen bei den vielen indigenen Bevölkerungsgruppen entlang seiner Reiseroute bekam Gmelin auch eine Vorstellung von den gemeinsamen Merkmalen schamanistischer Praktiken und Vorstellungen, die er gegen Ende seines Berichts auch in den Fakten sehr treffend zusammenfasst (z. B. 1999: 330). Vgl. dazu Diószegi (1998).

24 Gmelin teilt mit anderen Forschern seiner Zeit, dass nur sehr wenige Kenntnisse über das von ihm bereiste Gebiet und seine Bevölkerung verfügbar waren. Für ihn gilt daher genauso: „Gerade in Anbetracht solcher im Vergleich zu heute eher rudimentären Voraussetzungen allerdings können ihre Pionierleistungen gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Denn: ohne Vorwissen keine Erkenntnis (= *Theorie*), keine Erkenntnis aber auch ohne die Fähigkeit, dieses Vorwissen gegebenenfalls zu suspendieren (= *Reflexion*)“ (Dahlmann 1992: 27).

daraus oftmals hinter den Erwartungen zurück. Einer sich somit ergebenden wissenschaftlichen Eingeschränktheit ist sich Gmelin wohl bewusst: „weil ich nicht weiß, was sie zu bedeuten haben, so will ich sie nur beschreiben, wie einer, der die Sache nach seinen bisherigen Begriffen einsieht“ (Gmelin 1999: 118).

In religiösen Dingen sind diese Begriffe Gmelins pietistisch geprägt. Der indigenen Bevölkerung schreibt er eine allenfalls oberflächliche Anerkennung des russisch-orthodoxen Glaubens zu, die seiner Einschätzung nach dem häufigen Umgang mit den Russen entspringt. „Unter der Hand aber wenden sie sich doch auch an ihre Kamme [ihren Schamanen], und es scheint, als wenn sie noch sehr weit entfernt wären die Christliche Religion anzunehmen“ (Gmelin 1999: 146). Entsprechend dieses unerschütterlichen Referenzsystems – „ohne Relativierungen des eigenen Standpunktes und des eigenen Urteils“ (Dahlmann 1999: 81) – interpretiert der Forscher die schamanistischen Praktiken und ihre Handelnden. Gmelin und seine Mitreisenden erkennen im Schamanismus letztendlich kaum mehr als unverschämte „Gaukelei“, „Zauberei“ und „Betrügerei“.

Die aus dem Text hervortretende „Vorurteilsstruktur und der Eurozentrismus eines pietistischen Wissenschaftlers des 18. Jahrhunderts“ (Dahlmann 1999: 81) vermengt sich in der Person Gmelins mit der Macht des Vertreters einer Kolonialverwaltung. Größtenteils entspricht die einheimische Bevölkerung daher den Wünschen des von der Kaiserin entsandten Wissenschaftlers. Unter diesen beiden Gesichtspunkten zeugen die Beschreibungen Gmelins an vielen Stellen weniger von wissenschaftlichen Beobachtungssituationen als von nebensächlichen, zwanghaften Abendbelustigungen:

Des Abends hatten wir eine andere Kurzweile. Wir ließen drei Schamanen ... zu uns kommen. ... Die Ceremonien waren alle mit den vorigen Hexereien, die wir gesehen hatten, so wie auch der Ausgang einerlei, nämlich schelmisch und betrügerisch ... Wir hatten bei allem dem, da wir sahen, daß die ganze Zauberei in einem bloßen Blendwerke und Betrügerei bestund, doch ein besonderes Vergnügen, diese Kerls spielen zu sehen. ... Alles dies thun sie für gute Bezahlung, die ihnen ihre Gemeine geben muß; uns mußten sie es umsonst thun, und wir ließen, um sie ihres verdammten Handwerkes wegen ein wenig zu martern, die Comödientliche mahl von neuem spielen (Gmelin 1999: 148 f.).

Gmelin, ebenso wie andere deutsche Gelehrte, die an der Zweiten Kamtschatka Expedition teilnahmen, fanden sich bei der Veröffentlichung ihrer Beobachtungen in einer besonderen Konstellati-

on wieder. Zunächst an die Akademie in Petersburg berufen, weil gleichwertig ausgebildete russische Wissenschaftler noch nicht verfügbar waren, wurden die Ausländer nun „nach Sibirien entsandt, weil sie dort die russischen kolonialen bzw. imperialen Interessen besser vertreten konnten als Vertreter der russischen Kultur selbst“ (Frank 1999: 127). Neben rein machtpolitischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Zielen waren mit der territorialen Aneignung und menschlichen Unterwerfung in Sibirien somit auch kulturpolitische Erwägungen verbunden. Gerade diese Ambitionen des Zarenhauses brachten die ausländischen Expeditionsteilnehmer in eine brisante Zwickmühle. Bei allen wissenschaftlichen und finanziellen Anreizen standen sie oftmals vor einem kulturellen Dilemma. Den fremden „sibirischen Kulturraum“ sollten die deutschen Gelehrten als kulturelle Repräsentanten Russlands beforschen und damit letztlich die „Identifikation der russischen Kultur mit dem Westen intensivieren“ (Frank 1999: 127). Die reisenden Westeuropäer allerdings blickten in vielen Situationen auf die russische Kultur aus beinahe ebensolcher Distanz wie auf die sibirische. Zum offensichtlichen Missfallen ihrer „Auftraggeber“ übten einige durchaus auch Kritik am russischen Vorgehen in Sibirien.

Ein direkter Einfluss der Herrschenden auf die Texte Johann Georg Gmelins ist zwar nicht nachzuvollziehen, indirekt musste die Veröffentlichung seines Reiseberichts jedoch von der Petersburger Akademie genehmigt werden. Dass Gmelin die Interessen der Zarin bekannt waren und seine Autorenschaft von diesem Wissen (und dem von möglichen Konsequenzen) beeinflusst war, kann angenommen werden.²⁵ Georg Wilhelm Steller, ebenso Teilnehmer der Großen Nordischen Expedition und vehementer Kritiker der russischen Maßnahmen in Sibirien, kam auf mysteriöse Weise 1746 – und damit vor Veröffentlichung des Gmelin'schen Reiseberichts – ums Leben; für Peter Simon Pallas, Teilnehmer zweier späterer Sibirien-Expeditionen, ist belegt, dass er „seinen Text auf Geheiß Katharinas 'bereinigen'“ (Frank 1999: 128) musste.

Versucht man den europäischen Hintergrund der Reisenden des 18. Jahrhunderts über die vier Dimensionen „Anlass“, „Darstellung“, „Urteil“ und „kategoriale Prägung der Distanzerfahrung“ (Osterhammel 1989: 29–34) zu erfassen, so ergeben

²⁵ Dahlmann schreibt hierzu: „Nun mußte der Autor jener Zeit, wollte er sein Werk nicht auf dem Index sehen, bei gewissen Schilderungen durchaus Zurückhaltung üben“ (Dahlmann 1997: 34).

sich daraus folgende Erkenntnisse zur Einordnung des Berichts von Johann Georg Gmelin. Gmelin verdankt wie viele andere Wissenschaftler die Möglichkeit zur Forschung auf bis dato unerschlossenem Gebiet letztlich – wenn auch nicht einzig – dem kolonialen Expansionsdrang und der damit einhergehenden Notwendigkeit, detailliertes Wissen über die beanspruchten Regionen und Völker zu erlangen (Osterhammel 1989: 39). In diesem Sinn reist er mit klarem Auftrag und entsprechenden Erwartungen. Die grundlegendste davon ist sicherlich die nach Authentizität. In der Writing Culture-Debatte wird sie 200 Jahre später im Zusammenhang mit einem „Dortgewesensein“ der Ethnographen diskutiert werden;²⁶ im Falle Gmelins generiert sich Authentizität vor allem aus der gewählten Darstellungsform: Sein Text steht in der „Historia-Tradition“ des enzyklopädischen Reiseberichts und entspricht damit „dem Verfahrensrepertoire akzeptierter Textproduktion“ (Osterhammel 1989: 29)²⁷ seiner Zeit.

Inhaltlich wurde eine dringende Verknüpfung mit dem Werthorizont der entsendenden Zivilisation verlangt. Im Falle Gmelins müsste man hier unterscheiden zwischen einem persönlich- pietistischen Werthorizont seiner schwäbischen Heimat und dem Werthorizont des aufgeklärten Wissenschaftlers der russischen Akademie. Beide Stränge sind im Reisebericht eng miteinander verflochten und zeugen letztendlich von zweierlei Fremdheitsempfinden des Autors: einem schwächeren gegenüber den ihm noch unbekannt gebliebenen Ausprägungen russischer Kultur und einem notwendig stärkeren gegenüber dem zunächst gänzlich „Unbegreiflichen“ einer schamanistisch-sibirischen Kultur. Die begrenzte Aussagekraft derartiger Deutungen zu den Einflüssen auf den Autor Gmelin ist jedoch dort anzuerkennen, wo es nicht mehr möglich ist, „zu unterscheiden zwischen den – nur schwierig aus den Texten rekonstruierbaren – Bewußtseinsprozessen des Beobachters und den Mitteln, derer er sich beim Beschreiben bedient, um seinen Lesern didaktisch geschickt eine prägnante Vorstellung vom Fremden zu vermitteln“ (Osterhammel 1989: 34).

26 Wie etwa bei Rosaldo formuliert: „Put bluntly, Evans-Pritchard was there and his reader was not; he alone can describe the Nuer lifeways“ (Rosaldo 1986: 90).

27 Gmelins Bericht entsprach damit ebenso dem verbindlichen Grundmuster der Historia-Tradition mit der Aufteilung zwischen „systematischer ‘Beschreibung’“ und „narrativer Schilderung des Reiseverlaufs“ – teilweise in getrennt voneinander erscheinenden Werken (Osterhammel 1989: 26).

Eine Distanzerfahrung – sowohl für den ursprünglichen Beobachter wie für den nachträglichen Leser – wird daher einerseits durch historisch spezifische Strukturen der Wahrnehmung wie andererseits „durch die ebenfalls historisch spezifischen Konventionen und Strategien der Darstellung“ (Osterhammel 1989: 42) vermittelt. Einer historischen Spezifität in diesem Sinn kann man sich dabei jedoch stets von zwei Seiten nähern. Aus heutiger Warte wird der Reisebericht Gmelins von manchen, vor allem wegen der teils stark abwertenden Passagen, als „Proto-Ethnologie“ abgetan; genauso kann man aus seinen Schilderungen allerdings auch den Fortschritt herauslesen gegenüber manchen nur knapp 20 Jahre zuvor erschienenen Berichten anderer Sibirienreisender.²⁸

Perspektivisch wurde gefordert, eine größtmögliche Distanz fest- und einzuhalten zwischen den eigenen zivilisatorischen Errungenschaften und der gleichzeitigen Rückständigkeit der sibirischen Bevölkerung;²⁹ „Zunächst erhob sich die aufklärerische Vernunft über die religiösen Praktiken der Naturvölker und versuchte sie zu entlarven“ (Dahlmann 1997: 31, 34). Die dafür angemessene Beobachterposition ist gekennzeichnet von der forschersichen Gleichbewertung der Studienobjekte: sibirische Natur und wild-barbarischer Mensch (Dahlmann 1997: 26).³⁰ Die „sibirischen Zauberer“ wollten offensichtlich den europäischen Reisenden weismachen, sie könnten sich jenseits von Aufklärung, Vernunft und natürlichen Gesetzen bewegen: „Sie sind also gewiß keine Zauberer. Aber sie sind Sibirische Zauberer, d. i. Leute, welche sich des bei dem Pöbel herrschenden Aberglauben bedienen, um dadurch ohne sonderliche Mühe ihren reichlichen Unterhalt zu bekommen“ (Gmelin 1999: 292). Notwendige Missionierungsmaßnahmen verbunden mit einer weiteren Durch-

28 Robel vergleicht Gmelins Werk etwa mit dem des Schweden Strahlenberg (Robel 1992: 226). Dem entsprechenden Hinweis von Osterhammel, frühe Reiseberichte nicht als „defiziente Proto-Geographie oder Proto-Ethnologie zu lesen“ und sie nicht „aus ihren Entstehungs- wie ihren Verwendungszusammenhängen herauszulösen“ soll damit an dieser Stelle Rechnung getragen werden (Osterhammel 1989: 32).

29 Konkret festmachen ließ sich dies beispielsweise in den Kategorien Sauberkeit und Schmutz, Hygiene und Anstand (Dahlmann 1997: 35).

30 Gmelin schreibt hierzu: „Ich hatte hier mit Menschen wenigen Umgang, und verlangte auch keinen, weil ich von andern Dingen mehreren Nutzen haben konnte. Die Hütten, Erze, Kräuter, Vögel gaben mir genug zu thun, und es kam mir ein jedes dieser Dinge vernünftiger vor, als die Menschen, die daselbst wohnen. Meine Vernunft ist durch die Betrachtung auch der leblosen Geschöpfe mehr geschärfet worden“ (Gmelin 1999: 367).

dringung des sibirischen Raums ließen sich aus einer solchen Perspektive für die Herrschenden ohne Schwierigkeiten ableiten und legitimieren.³¹

3 Betrogene Ideologie:

Die ethnographischen Forschungsreisen von Vilmos Diószegi in Sowjet-Sibirien

Mehrmals konnte ich auch mit anderen Tuwinen zusammentreffen, die behaupteten, daß sie nach schamanischer Kamlanie gesundet waren ... Leider durften in meinen früheren Publikationen derartige Angaben nicht gedruckt werden (Sevian Wajnschtejn 1996: 266).

Während der Sowjetzeit war es nur sehr wenigen Ausländern gestattet ethnologische Forschung in Sibirien zu betreiben. Bis Anfang der 1970er Jahre ist für die ethnologische Wissenschaft – neben dem aus Ostdeutschland stammenden Wolfgang Steinitz – der Ungar Vilmos Diószegi (1923–1972) als eine der wenigen Ausnahmen bekannt (Dunn 1970: 353). Dieser gilt als herausragender Kenner des Schamanismus in Ungarn und Sibirien; sein Ruf gründet dabei nicht nur auf den zahlreichen Feldforschungserfahrungen, sondern auch auf dem von ihm angelegten umfassenden Archiv zum Schamanismus.³²

In der Publikation „Tracing Shamans in Siberia“ – die englische Übersetzung erschien 1968, acht Jahre nach dem in ungarisch verfassten Original – gibt Diószegi Bericht von seinen Forschungsreisen durch Sibirien in den Jahren 1957 und 1958. Knapp zwei Jahrhunderte nach der Großen Nordischen Expedition und den Schilderungen Johann Georg Gmelins stehen die Autorenschaften des deutschen Naturforschers der Aufklärungszeit und des ungarischen Ethnologen der Sowjetzeit unter einem vergleichbar einflussreichen Stern. Beide bereisen als Ausländer den sibirischen Raum, der eine im Auftrag, der andere eher unter Duldung der gerade herrschenden Macht. Diesen Bedingungen müssen beide Texte, bei allen sonst offensichtlichen Unterschieden, Rechnung tragen.

Sibirien war zur Zeit von Diószegis Reisen bereits vollständig in die Sowjetunion integriert: Die industrielle Erschließung hatte um die 1930er Jahre begonnen, die transsibirische Eisenbahn stellte inzwischen eine zuverlässige Verbindung zum Fernen Osten dar und die sibirischen Lager hatten sich als Ort politischer Verbannung einen schrecklichen Namen gemacht.

Auf der wissenschaftlichen Landkarte gab es keine weißen Flecken mehr wie zu Zeiten Gmelins. Die sowjetische Ethnologie war als „Wissenschaft der Völker“ zusammen mit den von ihr untersuchten Gegenständen von der leninistisch-marxistischen Ideologie sprichwörtlich in die Geschichte verbannt worden. Die ethnographischen Institute waren in historische Fakultäten eingegliedert und ihre Aufgabe bestand im rückwärtsgewandten Aufspüren der Überbleibsel des vorsozialistischen Lebens der Minderheitenvölker auf sowjetischem Gebiet. Diese Ethnographie „verband Inhalt und Ausrichtung ethnographischer Forschung mit der Staatsdoktrin, mit den Werten und Zielen der Nationalitätenpolitik“ um diese letztlich „zu bestätigen, zu rechtfertigen und zu verifizieren“ (Füg 1992: 12).³³ Sie war damit zu einem Instrument bestimmt worden, die „allseitige Annäherung der Völker ... vom ‘Aufblühen’ zum ‘Annähern’ und endlich zur ‘Verschmelzung’“ (Füg 1992: 20) zu dokumentieren. Ethnologische Forschungen leisteten dies zunächst über eine dichotomisierende Zuordnung ihrer Daten.³⁴ Diese zeugten einerseits von der Rückständigkeit der Minderheitenvölker in vorsowjetischer Zeit und andererseits von deren modernisiertem Leben im sowjetischen Hier und Jetzt. Beschwerlicher Ausgangszustand und segensreiche Gegenwart verbanden sich nach teleologisch-evolutionistischem Modell; Fortschritt und Entwicklung seit der Integration in die sowjetische Gemeinschaft konnten offensichtlich erkannt werden an den sich zwischenzeitlich ausprägenden, unionsweiten Traditionen und allsowjetischen Kulturzügen, etwa in

31 Gmelin entwirft im dritten Teil seines Reiseberichts sogar ein Programm, das „derjenige, welcher die Christliche Religion bei ihnen mit einigem Fortgange lehren wollte“ (Gmelin 1999: 302 f.) wohl zu beachten gehabt hätte.

32 Allein während der nachfolgend aufgegriffenen Forschungsreise fotografierte Diószegi knapp 12 000 schamanistische Artefakte, kopierte Beschreibungen aller 4 000 Objekte des Anthropologisch-Ethnologischen Museums in Irkutsk, fertigte Mikrofilme an von über 1 500 Seiten Manuskript und hielt zahlreiche Lieder auf Tonband fest (Eliade 1970: 1525).

33 Füg datiert die aktivste Zeit der Beschäftigung mit Ethnizität und ethnischen Prozessen im Sozialismus auf die Jahre zwischen 1966 und 1968 (1992: 20).

34 Auf die Problematik der Datenverwendung weist auch Caroline Humphrey hin, wenn sie in der Einleitung zu Wajnschtejns 1980 auf englisch erschienenen Monographie über die Nomaden im Süden Sibiriens schreibt: „Readers may notice that he refers comparatively infrequently to his own field experience in the text, preferring to quote from earlier officials and travellers. One of the reasons for this may be that, since his own work was conducted in the Soviet period, and his book is about the ‘traditional’ economic systems, he hesitates to use data obtained in the present to talk about the past“ (Humphrey 1980: 2).

den Feldern Literatur und Kunst, in einer zunehmend kommunistischen Arbeitseinstellung und einer übergreifend erkennbaren kulturellen und moralischen Natur des (einen) Sowjetvolks (Füg 1992: 25, 31).

Der Dreisatz im Zusammenspiel von Parteipolitik und ethnologischer Wissenschaft ging also wie folgt: Auf geschaffene politische Realitäten (wie etwa die Entscheidung über den Grad an Autonomie für eines der „Teilvölker“) folgte eine zweifache wissenschaftliche Legitimation, zuerst theoretisch vermittelt über die Vorstellung historisch-zwangsläufiger Evolution, dann entsprechend faktisch bestätigt durch die Ergebnisse ethnographischer Forschungen (Füg 1992: 35, 105).

Nicht unähnlich der Ethnologie im Westen stand also das sowjetische Pendant in enger dienstleistender Verbindung mit kolonialistisch-imperialistischen Gegebenheiten. Die Wirkung auf die Autorenschaft war jedoch in der Sowjetunion ungleich stärker. Was von den tatsächlichen Beobachtungen der sowjetischen Ethnographen nach ihrer Rückkehr noch „im Wahren“³⁵ war, bestimmte die marxistisch-leninistische Ideologie und deren Interpretation durch die kommunistische Partei. Für religionsethnologische Studien bedeutete dies vorrangig ein Verschwinden religiöser Phänomene, vor allem naturreligiöser Elemente, zu konstatieren und dies rückführbar zu machen auf das erfolgreiche Fortschreiten auf kommunistischem Pfad. Ganz nach freimarktwirtschaftlichen Regeln wurde also Schamanismus nicht mehr angeboten, weil es im realen Sozialismus dafür keine Nachfrage mehr gab. Vom ideologischen Standpunkt aus, konnten die Forscher der Sowjetzeit folglich auf ihren Expeditionen nicht mehr auf „tätige Schamanen“ (Wajnschtejn 1963: 359) treffen. Ihre trotzdem äußerst umfangreichen Sammlungen schamanistischer Lieder, Kleidung, Ritualobjekte, Praktiken und Vorstellungen konnten daher nur den Erinnerungen und dem Aufbewahrungsdrang der einheimischen Bevölkerung entstammen. Doch selbst mit Hilfe dieser offiziellen Darstellungskonventionen konnte nicht alles Unpassende des religiösen Alltags in Sibirien wissenschaftlich retuschiert werden. Daher verschob man das individuelle schamanistische Verhalten in den unergründbaren Bereich der Psyche, glaubte bei Schamanen „sichtbare Züge von Neurosen und psychischen Anomalien“ (Wajnschtejn 1996: 260) zu erkennen, und denunzierte sie als gesellschaftsschädlich, da

sie zur „eigenen Bereicherung und [unter] maßloser Ausbeutung des Volkes“ (Menowstschikow 1963: 474) den religiösen Gutglauben ihrer Mitmenschen missbrauchten. Unter der Grundannahme einer materialistischen Kausalität³⁶ – das Sein bestimmt das Bewusstsein – leitet sich für ein derart diagnostiziertes Krankheitsbild³⁷ nur eine legitime Therapie ab: die umfassende materielle Ausstaffierung des täglichen, rauen Lebens der Bevölkerung. Dies ließ historisch die ersten Kontakte von Europäern mit den Bewohnern Sibiriens wie den Beginn einer Entwicklungspartnerschaft³⁸ aussehen und gab gleichzeitig das weitere Programm für die Zukunft vor: „dank des ständig wachsenden Netzes von sowjetischen kulturellen und medizinischen Institutionen verlor er [der Schamanismus] völlig an Boden“ (Menowstschikow 1963: 474).

Bei allem objektiven Fortschritt im Kenntnisstand klingt in derartigen sowjet-ethnographischen Interpretationen von schamanistischen Praktiken und Vorstellungen einiges der Gmelin'schen Rede von den Schamanen als Gauklern und Betrügnern mit. Bei Gmelin prallen die Eindrücke in Sibirien auf ein gedankliches Gemisch aus individuell-pietistischen und aufgeklärt-wissenschaftlichen Prinzipien, die auf der Grundlage damals kaum vorhandener Kenntnisse über den sibirischen Schamanismus operieren. Bei den Ethnographen der Sowjetzeit ist die Anordnung der Folien, die stets zwischen unmittelbarer Beobachtung und letztlich veröffentlichter Beschreibung liegen, allerdings eine andere. Ihre Texte werden von einer präsentieren, ideologischen Autorität bearbeitet; einer, die über die Autorität der Autoren dominiert, weil sie die letztlich entscheidende, die zensorische Folie auflegt. Dies wurde in keinem Zeitraum so deutlich wie seit Beginn der 1990er Jahre und dem

35 „... aber im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven 'Polizei' gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muß“ (Foucault 1991: 25).

36 Programmatisch ist hierfür die Aussage von Menowstschikow in einem von Diószegi herausgegebenen Sammelband aus dem Jahr 1963: „In Abhängigkeit von der natürlichen Umgebung, dem Klima und den geographischen Gegebenheiten bildet der Entwicklungszustand der Produktivkräfte die Quelle und die Basis der Gedankenwelt und der religiösen Vorstellungen eines Volkes“ (Menowstschikow 1963: 464).

37 „Die rauhe Umgebung und die Unfähigkeit der Eskimos, viele der Erscheinungen zu verstehen, bildeten einen vorzüglichen Nährboden für irrige und phantastische Vorstellungen, aus denen ihr religiöser Glaube hervorging“ (Menowstschikow 1963: 469).

38 „Die natürlichen Hilfsquellen waren jedoch so beschränkt, dass Flossen, Knochen und Steine das einzige Material zur Herstellung von Werkzeugen blieben, solange die Begründer der alten arktischen Kultur nicht mit den Europäern in Berührung kamen“ (Menowstschikow 1963: 464).

Ende der Sowjetunion. Die zwischenzeitlich erschienenen Retrospektiven machen Glauben, dass von den ursprünglichen Erlebnissen und eigentlichen Beurteilungen der sowjetischen Ethnographen nach Bereinigung und "Überinterpretation" nur wenig übrig blieb.³⁹ "Mehrere Male konnte ich auch mit anderen Tuwinen zusammentreffen, die behaupteten, dass sie nach schamanischer Kamlanie gesundet waren ... Leider durften in meinen früheren Publikationen derartige Angaben nicht gedruckt werden" schreibt Wajnschtejn (1996: 266) im Jahr 1991. Der gleiche Autor, der zuvor über 40 Jahre lang in seinen wissenschaftlichen Schriften die praktizierende Existenz der Schamanen in die Vergangenheit bannte, offenbart nun die "Eindrücke einer Kamlanie ... , die er [der Schamane Sojan Schontschur] auf meine Bitte hin abhielt, um 'böse Geister zu vertreiben', die mich bei der Arbeit störten" (Wajnschtejn 1996: 271).⁴⁰

Zu den Zeiten einer solchen ideologischen Zensur in der Sowjetunion waren die veröffentlichten ethnographischen Darstellungen deshalb gekennzeichnet von einer Art "Unauthentizität". Das Dilemma der Ethnographen bestand darin, einerseits eine wissenschaftliche Glaubwürdigkeit herzustellen, die jedoch andererseits ideologiekompatibel sein und damit letztlich wieder verwischt werden musste. Ergebnis dessen waren religionsethnologische Schilderungen zum Schamanismus, die zwar auf Interviews und auch teilnehmender Beobachtung beruhten, deren Informanten und Performanten jedoch stets als "entrückt" präsentiert wurden: Sie waren scheinbar niemals selbst schamanistisch aktiv gewesen, hatten aber aus verschiedensten Gründen noch (überraschend genaue) Kenntnisse von den alten Liedern, Produktionstechniken und Praktiken oder hatten (in ihren nicht gerade geräumigen Jurten) Kleidungsstücke und Ausrüstungsgegenstände früherer Schamanen aufbewahrt. Diese Gegenüber der sowjetischen Forscher wurden aufgrund ihrer indirekten Verbindung mit dem Schamanismus zu "duldbaren" Schamanen: Ihre Reise war ideologisch ungefährlich, denn sie ging nur ins Jenseits der anachronistischen Tage als es noch Schamanen gab und man noch an sie glaubte – und außerdem wurde sie

im guten Dienste der ethnographisch-historischen Wissenschaft unternommen.

In den Texten sowjetischer Ethnographen spiegelt sich diese skurrile Forschungssituation wider, wenn lange Passagen mit detailreichen und umfassenden Schilderungen zu schamanistischen Praktiken durch pflichtschuldige Bemerkungen ergänzt werden – meist in Form einsätziger Relativierungen der Art: "Wie wir feststellen konnten, ist kein Schamane unter den Tofa mehr tätig" oder "Die sich früher als Schamanen betätigten, arbeiten heute in den Kolchosen" (Diószegi 1963: 264). Wie schlecht aufgenähte Flicker halten sie als Kommentar aus dem ideologischen Off den Text kaum zusammen; bei aller Kürze jedoch sind sie latente Boten des wirkmächtigen Dogmas, das als unabhängige Variable für lange Zeit die Ergebnisse der sowjetischen Ethnographie bestimmte.

Der Bericht von Vilmos Diószegi über seine Forschungsreisen kontrastiert auf eine extreme, positive Weise mit dem bisher skizzierten Umfeld der sowjetischen Ethnographie. Diószegi (1968: 38) wird von seinen Kollegen in Leningrad mit der Prognose konfrontiert, er werde als reiner Tourist nach Sibirien reisen, ohne Aussicht auf noch lebende Überreste des "antiken" Schamanismus zu treffen; denn mit dieser Aufgabe waren in der Sowjetunion der 1950er und 1960er bereits die Archäologen, unter anderen der berühmte Alexei Okladnikow,⁴¹ beschäftigt.⁴² Das so bereits in der autobiographischen Einleitung eingeführte Bild des harmlos-hastenden, aber unendlich engagierten Nachwuchsforschers,⁴³ der Wissenschaftlichkeit vor allem über den stets bereiten Photoapparat und Kassettenrekorder vermittelt, wird das

41 Die zweite Reise, die Diószegi in seinem Buch beschreibt (1968: 180), unternimmt er als Teil einer von Okladnikow geleiteten Expedition nach Sibirien.

42 Darauf geht Diószegi (1968: 10 f.) gleich zu Beginn ein: "Today, shamanism already belongs to the past. Due to propagation of science it had to become extinct. But for the sake of science, it must not disappear without trace: for the benefit of the researchers of Comparative Ethnology, Ethnogenetics and History of Religion it is indispensable that the authentic and detailed records of this vanished world be collected without delay."

43 Auf einen Informanten wartend – einer der selbst nie ein Schamane war, aber immer bei den Zeremonien damals dabei war – notiert Diószegi: "If he had asked me to stand on my hands until he came back with good news, I might have done that too" (1968: 52). Die Eile, die Diószegi über Inhalt und Stil zu vermitteln vermag, ist sicherlich auch der oft wiederholten Vorstellung geschuldet, die schamanistischen Spuren wären bald von den Errungenschaften der sowjetischen Zivilisierung unauffindbar gemacht worden.

39 In welchem Spannungsfeld zwischen legitimer Berichterstattung und opportunistischer Rechtfertigung sich derartige Darstellungen bewegen, wird bspw. deutlich an den umfangreichen Lebenserinnerungen Alexander Jakowlews (2003).

40 Die komplette Beschreibung erfolgt auf den Seiten 271–274.

ganze Buch hindurch aufrechterhalten. Zwischenzeitlich scheinen Diószegi selbst große Zweifel umzutreiben, ob diese Vorhersage sich nicht doch bewahrheitet; letztlich trifft er dann aber doch auf mehr Schamanistisches als er vielleicht eigentlich sollte.⁴⁴ Darum finden sich auch bei Diószegi die entkräftenden und zugleich kraftlosen Einschübe, die scheinbar durch ihre reine, inhaltslose Anwesenheit ihren Zweck erfüllen, nämlich die Schuld des Forschers gegenüber dem System einzutreiben. Diószegi hält sich an die entsprechenden programmatischen Eckpfeiler.⁴⁵ Seine Informanten weisen keine direkte Verbindung mehr zum praktischen Schamanismus auf, die positiven Einwirkungen des Kommunismus haben sie ihre Fehler der Vergangenheit einsehen lassen, und bei den ewig Unbelehrbaren übernimmt Diószegi die damals gängige biologistische Erklärung.⁴⁶ Das macht letztlich seine zeitgenössischen Informanten zu kaum mehr als harmlosen Wissensspeichern, Zeugen einer niederen Stufe der Evolution religiösen Glaubens: “You see, Gala, this will be our work. We shall look for old people and question them about bygone things. Simple, isn’t it?” (Diószegi 1968: 135).

Insgesamt summiert sich der Reisebericht von Diószegi jedoch auf eine Situationsbeschreibung, die eines zeigt: Bei aller normierenden Ideologie, im forschungspraktischen Alltag verlief das wissenschaftliche Voranschreiten in der Sowjetunion nicht reibungslos, sondern in der stets üblichen, holprigen Unvorhersehbarkeit. Diószegi verpasst Züge, übernachtet mangels anderer Unterkunft auf dem Museumsboden und macht sich größte Sorgen, weil er mehrere Tage unrasiert geblieben ist. Dem entspricht auch die Perspektive, die der Forscher gegenüber den “Gegenständen” seines wissenschaftlichen Interesses einnimmt. Diószegi tritt seinen sibirischen Bekanntschaften fern jeglicher zivilisatorischer Überheblichkeit gegenüber. Ganz im Gegenteil kämpft er mit Hilfe seiner hervorragenden Kenntnisse der einheimischen Sprache

und Lebensweise kontinuierlich darum die Distanz aufzuheben, die durch seine Wahrnehmung als “sowjetischer” Forscher und europäischer Fremder mit jeder Begegnung von Neuem besteht.⁴⁷ Seine Bewunderung gilt vor allem den traditionellen Fähigkeiten der Einheimischen, die es ihnen scheinbar erlauben, den Herausforderungen der Natur ohne großartige technische Hilfsmittel gerecht zu werden. Der Forscher Diószegi schildert diese Passagen aus der Perspektive eines Schülers – eines Schülers, der dann im nacheifernden Übermut versucht, seine Lehrer zu beeindrucken und ihnen beweisen will, dass sie es nicht mit einem stadtverwöhnten Wissenschaftstouristen zu tun haben. Als sein “Gefährte” sich auf die Suche nach einem Fährmann für die Flussüberquerung begibt, lässt er Diószegi mit dem Befehl – “an order is an order” (1968: 159) – zurück, er solle sich doch um das Feuer kümmern. Dieser scheitert anfangs kläglich bei seinem hilflosen Versuch mittels Streichhölzer und trockener Zweige, dann noch unter Zugabe der halben Ausgabe der *Prawda* eine dauerhafte Flamme zu entfachen. Unter Aufwendung all seiner wissenschaftlichen Kraft konstruiert Diószegi schließlich aus leeren Seiten seines Notizbuches, Zweigen und Streichhölzern kleine “Feuerbomben”. Diese verhelfen ihm zwar endlich zu einem schwächlichen Feuer, beeindrucken den zurückkehrenden Begleiter allerdings wenig. Hätte Diószegi anstelle trockener Zweige und Blätter einfach Moos hinzugegeben, wäre er ohne ein derartiges Schweißvergießen zu einem wesentlich befriedigenderen Ergebnis gelangt (Diószegi 1968: 158–160).

Gerade diese Situation kann als paradigmatisch gesehen werden – und zwar nicht nur für den sowjetischen Wissenschaftsprozess; denn sie schildert den verkrampften Versuch der Wissenschaft mit allen ihr zur Verfügung stehenden Möglichkeiten – dem durch lange Forschung mühsam angeeigneten Wissen über einheimische Lebensweisen und mit Hilfe der technischen Errungenschaften der Moderne – die wissenschaftliche Flamme zu entfachen, im Hoffen auf durchdringende Erkenntnis, die etwas Licht bringen soll in das dunkle, noch ein wenig beängstigende Fremde. Es gelingt letztendlich kaum, weil bei aller detailreichen Erfahrung die grundlegende Perspektive eine falsche war.⁴⁸

44 “Indeed, this old medicine-woman must have been healing ... in the past. In this moment I was convinced: it might have been not so very long ago” (Diószegi 1968: 310)!

45 Zusammengefasst in wenigen Worten: “It is important that shamanism should disappear as soon as possible, but it is just as important that this should not happen without records, as we know well enough, that in the history of the evolution of religious concepts it had been a significant phase” (Diószegi 1968: 209).

46 “Borgoyakhov was psychopathic. His mouth was constantly open, his tongue hung out and it kept jerking like that of a dog” (Diószegi 1968: 314).

47 “He did not consider me a stranger any more in whose presence the ancient customs had to be concealed, why, he even allowed me to witness his sacrificial offering to the spirits of the fire, the earth, and the air” (Diószegi 1968: 40).

48 Man könnte also sagen, wir befinden uns wieder vor dem Kant’schen Gerichtshof mit dem Streitfall “Dogmatismus

Dies herrschte jedoch nicht nur in der Sowjetunion. Im Westen der ethnologischen Welt weiß man zur Zeit des Erscheinens der englischen Übersetzung auch nicht so recht, was von Diószegis Werk zu halten ist: Die „informelle narrative Art“ (Farkas 1971: 380) wird kritisiert, das Buch als „verwirrend und enttäuschend“ (Dunn 1970: 353) bezeichnet; vor allem wegen des populären Formats wird der Vorwurf erhoben, es würde keine „harten ethnographischen Informationen“ (Dunn 1970: 353) enthalten und damit insgesamt das Ziel der Wissenschaftlichkeit verfehlen (Farkas 1971: 381). Es scheint, dass einzig Mircea Eliade – er weiß um den wissenschaftlichen Verdienst, den Diószegi sich bereits vor der hier beschriebenen Expedition mit seinen Arbeiten zum Schamanismus erarbeitet hatte – den Wert des Buchs erkennt. Er geht in seiner Besprechung detailliert auf die ethnographischen Daten ein, die sich aus Diószegis Text zweifellos herauslesen lassen, etwa über die Muster der Schamanenberufung, über die Herstellung der schamanistischen Trommeln oder über die schwierige Transkription schamanistischer Lieder (Eliade 1970).

An der Rezeption von Diószegis Werk wird deutlich, dass neben allen Aspekten der Autorenschaft, die in der Writing Culture-Debatte ausführlich besprochen wurden, genauso Aspekte der Leserschaft treten müssen. Die damalige Kritik an Diószegis Text greift zu kurz. Der Wert seines Werks bemisst sich nämlich gerade darin, dass es wegen der narrativen Form und der sorgfältig auf unschuldig konstruierten Autorenposition eine von der Ideologie noch vergleichsweise unbehelligte Dokumentation einer ethnologischen Forschungsreise darstellt. Eine sowjetzeitgemäße zensorische Überarbeitung und Überführung in eine systematischere „wissenschaftlichere“ Form erfahren die in diesen Jahren gesammelten Daten dann später, beispielsweise in Diószegis Beiträgen zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband „Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker“ von 1963.⁴⁹

gegen Empirismus und Skeptizismus“: Die Sowjetideologie würde hier die dogmatische Rolle spielen; eine Kritik an ihrer reinen Vernunft lässt sie bis zum Ende ihrer Gültigkeit nicht zu und erhebt sich so lange über den Empirismus; erfahrungsfreie Vernunftideen, im Sinne Kants „regulative Prinzipien im Dienst der Erfahrung“ (Höffe 2004: 49), fallen während ihrer Herrschaft der Zensur zum Opfer.

⁴⁹ Dies „passt“ auch chronologisch: Der hier diskutierte Forschungsbericht erschien im ungarischen Original bereits im Jahr 1960. Erst 1968 erschien die englische Übersetzung auf die sich die Rezensionen von Farkas (1971), Dunn (1970) und Eliade (1970) beziehen.

Vor allem angesichts des heutigen Wissens schreibt Diószegi also nicht nur Kritisches zwischen die Zeilen seines Berichts, eher schreibt er umgekehrt ab und an der Ideologie geschulte Korrekturen zwischen die validen Schilderungen seiner Erlebnisse im Zeichen des sibirischen Schamanismus gegen Ende der 1950er Jahre. Als Autor gelingt ihm dies mit einer Strategie des Verschweigens und Andeutens, die letztendlich in vage Aussagen mündet und den Eindruck von Unwissenschaftlichkeit erwecken könnte – läge ihr Hauptzweck nicht darin, den Autor möglichst unangreifbar zu machen. Die letzten Sätze von Diószegis Bericht fassen dies in eine treffende Metapher: „In about a few decades, when the inhabitants of Siberia wish to learn how life was in the times of their grandfathers, before civilization spread over this territory, they will have to refer to your records ... Because, we can only measure how far ahead we got, if we know where we started from“ lässt der Autor einen bekannten sojotischen Schauspieler zu seinem Abschied aus Sibirien am Flughafen sagen. Auf diese treffende Zusammenfassung der sowjet-ethnographischen Programmatik gegenüber dem Schamanismus will Diószegi auch eine Antwort geben. Der gewaltige Lärm einer Maschinerie lässt sie aber unvernommen verklingen: „I could not answer him any more because the powerful roar of the engines drowned my voice“ (1968: 323).

4 Herausfordernde Selbstdarstellung: Die Saga der Tschuktschen im Werk von Juri Rytchëu

Vieles, was über kleine Völker geschrieben wird, ist eine Phantasie von Leuten, die durch ein Fernglas auf das Ufer schauen (Juri Rytchëu 2006).

Rytchëu erhebt keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit wie zuvor die Texte von Gmelin und Diószegi. Vielmehr erhebt er jedoch einen eigenen Anspruch auf die Wahrheit – einen der jenseits der dominant-westlichen Vorstellung liegt. Rytchëu zweifelt die Qualität der ethnographischen Daten an, die Reisende und Forscher im Verlauf der letzten zwei Jahrhunderte über die Tschuktschen gesammelt haben. Er erreicht dies indem er sie einer „Innenperspektive“ gegenüberstellt, zusammengesetzt aus seinen Kenntnissen von den mündlichen Überlieferungen seines Volkes und seiner dadurch gespeisten subjektiven Vorstellungskraft: „Möglich, dass meine Berichte über die vergangene Zeit von den so genannten wis-

senschaftlichen Forschungen abweichen. Hier bin ich bereit, mit den Männern der Wissenschaft zu streiten ... woher nehmen sie die Gewissheit, dass ihre eigenen Berichte wahr sind, wenn sie kein einziges Mal am Abend den langen Geschichten der berühmten Legendenerzähler zugehört haben ... Warum sollte den Erzählungen eines russischen Kosaken mehr zu trauen sein, der einen Tschuktschen oder Eskimo nicht von einem Tundratier unterscheiden kann, als den Berichten, die die Ureinwohner der Tschuktschenhalbinsel über Jahrhunderte überliefert haben" (Rytchëu 2004: 7 f.)? Die zivilisatorische Rechtfertigung, die russische Historiker für die Expansion nach Sibirien heranziehen, erfährt bei Rytchëu eine imperialismuskritische Interpretation, dergemäß nicht die höheren Ziele von Kultur und Wissenschaft handlungsleitend waren, sondern vielmehr die niederen Motive von Profit und Tribut (2004: 76). Die Frage nach der Wahrheit bindet sich nach Rytchëu zudem nicht nur daran, wer etwas aussagt, sondern auch mittels welchen Mediums das Vergangene für die nachfolgenden Generationen "konserviert" wird. Unter den Tschuktschen sind die mündlichen Überlieferungen als "glaubwürdige Erzählungen" bekannt, ihr unglaublicher Gegenpart sind die "historischen Schriften" (Rytchëu 2004: 77). Und auch das geschichtliche Maß ist ein anderes, denn die zeitliche Orientierung der Tschuktschen erfolgte bis ins 20. Jahrhundert hinein nicht anhand von Jahreszahlen, sondern entlang der genealogischen Entwicklung, vor allem der Schamanengeschlechter.⁵⁰

Aus diesen Grundpositionen heraus lässt Rytchëu eine selbstbewusste Rekonstruktion des Geschichtsverlaufs aus Sicht der Tschuktschen entstehen. Zeitlich reicht sie von den ersten Kontakten zwischen Tschuktschen und Europäern im 18. Jahrhundert – Gmelin erreichte diese Region nicht mehr, seine Vorstöße in diese Richtung im Rahmen der Großen Nordischen Expedition endeten in Jakutsk – bis knapp ein Jahrzehnt vor Vilmos Diószegis sibirischen Forschungsreisen gegen Ende der 1950er Jahre.

In den Biographien der jeweiligen Schamanen verdichten sich die Schilderungen letztlich zur Saga des tschuktschischen Volkes. Ihre Darstellungsform entspricht der angekündigten Innenperspektive. Das Vergangene wird in Rytchëus Texten lebendig, weil er die absolute Autorität über die Geschichte beansprucht, Gespräche im direk-

ten Wortlaut und Verlauf wiedergeben, Gedanken, Gefühle und Sinneseindrücke seiner schamanistischen Vorfahren nachempfinden kann.⁵¹ "Garant ... [dieser] vom Autor bewusst ins Feld geführten Authentizität ist seine kulturelle Identität als Tschuktsche, und im speziellen Fall des Dichters die Ohrenzeugenschaft" (Zähringer 2003). Entlang des chronologischen Handlungsstrangs oszillieren Nähe und Distanz, wechseln sich unwissende Beschreibungen von den Erlebnissen des letzten Schamanen, Rytchëus Großvater, in der westlichen Welt ab – die Straßenbahn wird zunächst als fahrendes Haus mit Fenstern und Türen erkannt (Rytchëu 2004: 221) – mit überraschend genauen Kenntnissen, beispielsweise von der christlichen Liturgie (236 f.). Perspektiven wechseln auf wenigen Buchseiten vom emphatischen "Innen" – "Mletkin verwandelte sich sehr gern in einen Vogel" (137) – zu einem westlich-analytischen "Außen", das die "Riten" der Tschuktschen vor der ersten Jagd nach einem langen Winter betrachtet (140).

Die Institution des Schamanen fasst Rytchëu anders als Gmelin und Diószegi. In seinen Beschreibungen sind sie so wenig betrügerische Gaukler wie gesellschaftsparasitäre Neurotiker. Rytchëu stellt den tschuktschischen Schamanen als weitgehend gleichrangiges Mitglied einer Dorfgemeinschaft vor. Was ihn letztendlich hervorhebt, ist vor allem verbunden mit harter Arbeit und einigen kaum beneidenswerten Aufgaben. Bereits das Kind, bei dem "schamanistische Talente" entdeckt werden, geht durch eine beschwerlich-ernsthafte Schule, die es von den Gleichaltrigen isoliert (Rytchëu 2004: 58). Vom heranwachsenden Schamanen werden nicht nur genauere Kenntnisse der Natur, Volksgeschichte und selbstverständlich der schamanistischen Praktiken und Vorstellungen erwartet,⁵² sondern beispielsweise auch eine körperliche Konstitution, die den physischen Heraus-

50 Rytchëu trägt dem Rechnung, indem er die Nennung der ersten Jahresangabe in seinem Buch zusammenfallen lässt mit der "Ankunft sowjetischer Beamter" (2004: 65).

51 "Kelëu brachte sich langsam in den Zustand höchster Entrückung. Als er schon vom Boden abzuheben und mit dem Kopf die Decke des Fellpologs zu berühren glaubte, mäßigte er seine Hitze. Ihm war wichtig zu lauschen. Den unbekannten Stimmen zu lauschen, den aus dem Unbekannten kommenden menschlichen Worten. Er hielt seinen keuchenden Atem an und konzentrierte sich. Was er hörte, erschien ihm anfangs als eine sinnlose Anhäufung von Worten" (Rytchëu 2004: 43).

52 "In einer Person ist er wissenschaftliches Zentrum, Wetterdienst, die National Geography Society und vieles andere mehr" lässt Rytchëu den Forscher Waldemar Bogoras (Wëip) über Mletkin (den letzten Schamanen) zum US-Präsidenten im Rahmen der Völkerschau der Weltausstellung in Chicago im Jahr 1893 sagen (Rytchëu 2004: 252).

forderungen seiner Berufung gewachsen ist. Behaupten die Schamanen von den Göttern eine besonders schwerwiegende Forderung erhalten zu haben – wie etwa die nach Menschenopfern unter den Mitgliedern der Siedlung – so können sie daraufhin auf ihre Redlichkeit “geprüft” werden: “Ein gewöhnlicher Mensch kann solch eine Folter, die Mlakoran dem jungen Schamanen auferlegte, nicht verkraften. Da begriff Mlakoran, dass Kelëu eher seine Genitalien opferte und vor Schmerz starb, als zuzugeben, er hätte keinen Befehl von Oben erhalten und alles sei ein Hirngespinnst seines Vaters und von ihm” (Rytchëu 2004: 50 f.).

Rytchëu entzaubert die lange Zeit durch die westlichen Berichte dominante Vorstellung von den Schamanen, indem er deren Dasein und Handeln in einer gesellschaftlichen Funktionalität präsentiert. Die tschuktschischen Schamanen sind entückt nur in den kurzen Phasen ihres Praktizierens und auch dann im sozialen Auftrag, nicht aus einem religiösen oder egoistischen Selbstzweck heraus. Teil dieser Aussage ist auch, dass Rytchëu seine schamanistischen Vorfahren noch auf andere Weise entzaubert. Indem er manche ihrer Handlungen offen als Zaubertricks kennzeichnet, die gelernt und geübt werden müssen, rückt er sie weiter ins profane Leben hinein. Jedoch hat die Entmystifizierung ihre Grenzen. Rytchëu belässt es bei der Offenbarung, dass es sich zumindest manchmal um Tricks handelt – etwa beim publikumswirksamen Armaufschneiden ohne Zurücklassen einer Wunde – ohne genauer auf das “wie” einzugehen.⁵³

In der Tschuktschensage wird das Bild vom Schamanen als Diener an der menschlichen Gemeinschaft nachgezeichnet, der in den Wogen der Zeitläufe Orientierung bieten kann – rückwärts-gewandt, durch sein Wissen von den Traditionen und Erlebnissen der Vorfahren; nach oben gewandt, durch seine Bestimmung das Nicht-Weltliche erfahren zu können; und vorwärtsgewandt, durch die, besonders vom letzten Schamanen verkörperte, Fähigkeit sich auf die Notwendigkeiten einer neuen Zeit und Ordnung einzulassen. Die Generationen von Schamanen geleiten ihre Gemeinschaften entlang wichtiger Zeitmarken: während der Integration des Rentiernomadismus in das bis dato allein bekannte wirtschaftliche Dasein der Meeresjäger, während der

Kontakte mit den Russen und den Amerikanern, während der zunächst erfolgreichen Kämpfe gegen zaristische Unterdrückungsversuche und schließlich während der zunehmenden Technisierung und Zurückdrängung der traditionellen Lebensweise, verbunden etwa mit der erzwungenen Umsiedlung in Holzhäuser während der Sowjetzeit in den 1950er Jahren.

Der letzte Schamane sieht voraus, dass der modernisierende Prozess nicht aufzuhalten sein wird und es daher unausweichlich ist, dessen Stoßrichtung zu studieren. Die Schilderungen Rytchëus werden somit “mehrfach-ethnographisch”: Sie sind eigen-ethnographisch, weil sie vom tschuktschischen Leben vor wie während des fremden Einflusses berichten⁵⁴ – womit sie mit den “üblichen” Ethnographien zumindest die Zielsetzung teilen; und sie sind fremd-ethnographisch, weil sie die Erlebnisse des letzten tschuktschischen Schamanen wiedergeben, der gleichzeitig der erste seines Volkes war, an solchen Orten wie dem San Francisco oder Washington des frühen 20. Jahrhunderts. Letztere Konstellation ist gemessen an der Mehrheit der Konstellationen, in denen Ethnographisches entsteht, eine besondere, denn Rytchëu vermittelt mit seinem Text eine besondere Alterität. Seine Erfahrung von Distanz und Andersartigkeit speist sich aus dem für den westlichen Leser ungewohnten Blickwinkel von der anderen Seite des Kulturkontakts zwischen euro-westlicher Mehrheit und indigener Minderheit. “Haarmünder” nannten die Tschuktschen die ersten Europäer, die an ihrer Küste landeten – weil es sich um vollbärtige russische Seeleute handelte, die zudem am wahrscheinlichsten “vom Mond stammten” (Rytchëu 2004: 73) – mit denen sich jedoch bald ein reger Handel entwickelte und die ihnen – wohlüberlegt – als eine der ersten Tauschwaren Wodka anboten.

Der letzte Schamane steht in der besten ethnographischen Tradition, er lernt sowohl die russische wie die englische Sprache, führt Gespräche mit Einheimischen an den verschiedensten Orten und nimmt beobachtend teil, beispielsweise als Koch auf einem amerikanischen Handelsschiff, vor allem aber als “Exponat” auf der Völkerschau der Weltausstellung in Chicago im Jahr 1893. Die Schilderungen Rytchëus über die “Anstellung” des letzten Schamanen als “wilde Attraktion” bei diesem Event markieren den skurrilen Höhepunkt, zeugen sie doch von einem wilden Hin und Her

53 “Einmal zerschnitt Mletkin zum Erstaunen der Zuschauer den linken Arm von der Handwurzel bis zur Schulter. Blut tropfte auf das grüne Gras und zischte im Feuer. Dann zeigte er ihnen seinen heilen Arm ohne Spuren einer Wunde. Diesen einfachen Trick hatte ihm sein Großvater Kaljantagrau beigebracht” (Rytchëu 2004: 259).

54 Der letzte Schamane Mletkin wird sogar Teil einer ethnographischen Expedition um Waldemar Bogoras (Rytchëu 2004: 176).

und Durcheinander kulturalistischer Vorurteile und der sich daraus ergebenden eigen- und fremdzu-geschriebenen Verhaltenserwartungen, die letztlich alle im Zeichen des Geschäfts stehen. “‘Sie sprechen englisch?’, fragte der Präsident verwundert und schaute fragend in die Runde. ‘Wie das? Mir wurde gesagt, Sie sind ein Wilder!’” (Rytchëu 2004: 252); “‘Ich arbeite nur nach den Vertragsbedingungen’, sagte Mletkin laut und deutlich auf Englisch. ‘Meine Schamanenvorstellung beginnt am Nachmittag und nur an Wochentagen. Heute ist Sonntag!’” (252); “Vor Mletkin stand das lange Holzgefäß mit dampfendem Rindfleisch. Er fasste sich an den Kopf: Das war ja wirklich unpassend – ein Wilder, ein Schamane, las in der Sonne beim Frühstück die Morgenzeitung! Er ließ die Zeitung verschwinden, setzte sich bequem auf den Walwirbel und zog das Fleisch zu sich heran” (253). “‘Das musst du ertragen.’ Wëip [Bogoras] breitete bedauernd die Arme aus. ‘Ich sag dir [Mletkin] ehrlich, das hiesige Publikum ist zum größten Teil wild und ungebildet. Du musst ihnen das verzeihen’” (255).

Der letzte Schamane ist, jahrelang entfernt von seiner Heimat, multikulturell geworden. Gleich nach dem Ende seines Engagements auf der Völkerschau kauft er sich “anständige Kleider”, findet Gefallen an der “anderen Hygiene” in Amerika, spielt Gospelmelodien auf dem Banjo und schläft mit der Frau seines verstorbenen schwarzen Freundes. Knapp eine Generation nach seiner Rückkehr in die sibirische Heimat trifft er dann auf die Vertreter der sowjetischen Kulturmacht: die “neuen Russen” haben konkrete Vorstellungen von Schamanen – deren Orientierungspfeiler sind bei Diószegi zu finden –, aber zu ihrer Verwirrung “stand ein normaler Tschuktsche vor ihnen, mit ordentlich geschnittenen Haaren und einem kleinen Schnurrbart” (Rytchëu 2004: 322). Der letzte Schamane beginnt mit diesem Erlebnis zu erkennen, dass es die Schrift ist, die den Niedergang seines Volkes verursacht hat. Was mit den einengenden Regeln, Gesetzen und unumstößlichen Wahrheiten der Bibel begann, wird nun ersetzt durch “neue Regeln, die ein anderer Weiser namens Lenin verkündet” (330). In diese Zeit hinein, im Jahr 1930, wird Rytchëu selbst geboren. Bei seiner Namensgebung helfen die Götter dem letzten Schamanen nicht mehr, erhören seine Bitten nicht, wie in den Generationen zuvor, dem Neugeborenen einen Namen zu senden, der die neue Zeit kommentiert. Aus der Stille der Götter muss der letzte Schamane für seinen Enkel selbst den Namen wählen. Er nennt ihn Rytchëu, den Unbekannten.

Der Nachfahre des letzten Schamanen ist selbst kein Schamane geworden, sondern “nur” ein Autor, der bei aller zeitgemäßen politischen Aktivität letztlich “nur” ein Chronist ist des drohenden Verschwindens seines Volkes und der daher die mündlichen Überlieferungen seines Volkes in die so verhasste, einengende Schrift bannt. Rytchëu war die längste Zeit seines Schreibens beeinflusst von den ideologischen Bedingungen, die die Sowjetunion stellte. Als Zeitzeuge über die historische Wendung zu Beginn der 1990er Jahre hinaus wird in seinem Kommentar nochmals die Besonderheit dieser historischen Konstellation deutlich: “1995 meinte er in einem Interview, er habe sich nach der Wende ‘von der inneren Zensur befreit, die durch die äußere Zensur bedingt war.’ Wobei sich, betont er, weder Stil noch Überzeugung geändert hätten” (Joel 2003). “Auch Rytchëu verfasst heute seine Prosa in russischer Sprache, wenngleich er im Anschluß vieles noch einmal auf tschuktschisch schreibt, und zwar anders, kürzer, denn der tschuktschische Leser ist mit der Realität seines Landes, über die Rytchëu berichtet, vertraut, während sie einem nicht tschuktschischen Leser breiter geschildert werden muß” (Passet n. d.). Rytchëu trennt also den Inhalt seiner Geschichten von deren sprachlicher Form und passt sie jeweils aneinander an. Dadurch entstehen kultur- und kontextsensitive Dokumente, die unterschiedliche Ziele verfolgen. Die russischen Texte mit breiterem Inhaltsangebot schreibt der UNESCO-Botschafter Rytchëu in den populären Diskurs des Westens hinein, wo seine “erfrischende Perspektive der ästhetischen Verfremdung” als “andere Poesie” (Zähringer 2003) gefeiert wird; über den Textrand hinausschauend trifft Rytchëu eine politische Aussage, die den Hinweis auf die prekäre Lage seines Volkes mit der Schuldfrage verbindet. Die tschuktschischen, kürzeren Texte dagegen kann man als Selbsterbauung lesen. Es sind Signale an die Landsleute, dass es weiterhin eine Verbindung gibt, dass der Kulturkontakt in Richtung Westen nicht abreißt und alles vergessen wird und verschwindet; dafür steht Rytchëu als Nachfahre des letzten Schamanen, als zeitgenössischer Schamane. Seine neueren Texte übersetzt er nicht mehr ins Tschuktschische.

5 Abschlussdiskussion: Die Grenzen der Writing Culture-Debatte und ihre Verdienste um die Evolution der Ethnologie

Der Mensch, der es bemerkt, dass man ihn beobachtet und zu erforschen sucht, wird entweder verlegen (ge-

niert) erscheinen, und da kann er sich nicht zeigen, wie er ist; oder er verstellt sich, und da will er nicht gekannt sein, wie er ist (Kant 1798).

Die Analyse der Werke von Gmelin, Diószegi und Rytchëu belegt die Verdienste der Writing Culture-Debatte um die Evolution der Ethnologie. Die letzten Kapitel waren der Versuch zu verdeutlichen, wie individuelle und strukturelle Aspekte der Autorenschaft, wie Fragen von Macht und Politik und wie Unterschiede in Dialogizität in Texten zum Ausdruck kommen, die zwar einen ähnlichen thematisch-regionalen Kontext teilen, jedoch gänzlich verschiedenen Epochen entstammen.

Besonders der Forschungsbericht von Vilmos Diószegi zeigt, in welcher Weise zwei Arten von Lesern in ethnographischen Beschreibungen präsent sein können. Deren "Lesererwartungen gehen bereits in den Schreibakt ein, sei es als 'Schattendialog' ..., den ein Autor mit den imaginierten Adressaten beim Schreiben führt, sei es in Form der Genrestrukturen und Tropen, die im Kontext, der adressiert wird, bereitstehen und die Schreibweise prägen" (Fuchs und Berg 1999: 90). Es sind die verschiedenen Leseerwartungen und Möglichkeiten der Einflussnahme, die es sinnvoll erscheinen lassen, zu differenzieren zwischen einer Leserschaft im Sinne des breiten Publikums (wie etwa den westlichen Rezensenten von Diószegis Werk) und einer Redaktion im Sinne eines letztinstanzlichen Wächters über Wohl und Wehe eines Textes. Das Extrem einer solchen redaktionellen Folie, die quasi von institutioneller Hand auf einen Text gelegt wird, war sicherlich die sowjetische Zensur. Vergleichbares gab oder gibt es jedoch genauso in Europa oder Nordamerika; zwar weniger die Ideologie, aber zumindest wissenschaftliche Konventionen und stilistische Gepflogenheiten galt es auch im freien Westen auf dem Weg zu einer erfolgreichen Veröffentlichung einzuhalten.⁵⁵

Gmelin war im 18. Jahrhundert früher Berichterstatter des Kontakts mit dem Schamanismus in Sibirien. In seinen ambivalenten Beschreibungen vermengt sich eine individuell-pietistische Grundhaltung mit aufklärerischer Vernunft, mit kaum verfügbaren Vorkenntnissen und mit dem zaristischen Wunsch nach kultureller Westbindung und Herrschaftslegitimation zu einer äußerst distanzierten Perspektive gegenüber schamanisti-

schen Praktiken und Vorstellungen. Die zeitgemäße Form des enzyklopädischen Reiseberichts erzeugt Gmelins Authentizität, die Detailtreue verschafft seinen Schilderungen die gerechtfertigte Rezeption bis ins 21. Jahrhundert.

Diószegi dagegen bereiste Sibirien als Ethnologe und ausgewiesener Kenner des Schamanismus gegen Ende der 1960er Jahre. Er war vermutlich sehr viel stärker in die zeitgenössischen Machtzusammenhänge eingespannt als Gmelin. Die allumfassende sowjetische Ideologie hatte die Ethnologie in ihre Dienste und damit in die Pflicht genommen: sie forderte kongruente Ergebnisse im Sinne der wissenschaftlichen Verschiebung des Schamanismus auf eine Vorstufe in der Evolutionsleiter religiöser Phänomene und verband damit gleichermaßen die Frage nach der Authentizität (und damit der Möglichkeit weiteren Forschens und Publizierens). Nach dieser notwendigen Gedankenbewegung und ihrer stetig wiederholten Bestätigung in seinem Text, hatte Diószegi es nicht mehr mit aktivem Schamanismus zu tun; dies erlaubte es ihm, eine für seinen individuellen Forscherdrang befriedigende Nähe, zu den nunmehr harmlosen Gegenständen seines Interesses zu suchen, und in diesem Rahmen ideologisch-unredigierte ethnographische Beschreibungen zu präsentieren.

Rytchëu dagegen ist ein "fiktiver Ethnologe" (Joel 2003), der das Zusammentragen objektiver Fakten durch westliche Forscher kritisiert und diesem bewusst eine stark durch "Phantasie" geprägte literarische Darstellung der tschuktschischen Geschichte gegenüberstellt. Im Gegensatz zu Gmelin und Diószegi steht Rytchëu in keiner Verpflichtung gegenüber kolonialen Zusammenhängen. Seine Authentizität erzeugt sich aus der Identität als Tschuktsche, noch mehr aus der als Nachfahre des letzten Schamanen, und scheint derart ausgeprägt, dass er den Anspruch des "absoluten Autors" der Saga seines Volkes geltend machen kann. In post-sowjetischer Zeit ist für Rytchëu die Kraft einer redaktionellen Folie schwächer ausgeprägt als bei Gmelin und Diószegi; umso bedeutender müssen für ihn die Leseerwartungen des westlichen Publikums sein, denen er sich hinsichtlich Form, Sprache und Inhalt anpasst, um in ihren Diskurs seine politische Aussage platzieren zu können. Mit Rytchëu konnte gezeigt werden, dass die Ethnologie "die Frage nach der Integrierbarkeit dessen, was jenseits der westlichen Schriftkultur und Vernunft vorgeht, in die westliche Schriftkultur [ist]" (Hauschild 2005: 61); genauso, dass der Weg dorthin mit Kompromissen behaftet bleibt, nur um letztlich mit "ja, aber ..." auf die andere Frage

⁵⁵ Ein amüsant-prägnantes Beispiel hierfür ist der Text von Hans-Peter Duerr, "Können Hexen fliegen" – besonders der nachfolgend abgedruckte Briefwechsel mit Jürgen Jensen, dem damaligen Redakteur der Zeitschrift *Sociologus* (Duerr 1976).

antworten zu können: “Können fremde Kulturen in den Sprachen, in den literarischen Konventionen des Abendlandes zum Sprechen gebracht werden, selbst sprechen” (Hauschild 1995: 1)? Sie können es jedenfalls nicht, wenn das Nachdenken über diese Fragen, das gleichzeitig das Nachdenken über die bisherige Mangelhaftigkeit westlicher ethnographischer Beschreibungen ist, wiederum nur auf den westlichen Diskurs beschränkt bleibt. Denn zu “einem Dialog, der die Differenz achten und das Identitätsdenken vermeiden will, gehört auch die umgekehrte Perspektive, die Objektivierung und Kritik der westlichen Erkenntnistradition vor dem Hintergrund anderer Erkenntnistraditionen” (Fuchs und Berg 1999: 95 f.).

Mit den Texten von Gmelin, Diószegi und Rytchëu kann daher genauso aufgezeigt werden, dass die Kritik der Writing Culture an den gängigen ethnographischen Diskursen ihrer Zeit, bei aller ursprünglichen Notwendigkeit, ihre deutlichen Grenzen hat und von dort aus auf diese Debatte zurückgeworfen wird. Der Vorwurf einer allzu dominanten Autorenschaft westlicher Ethnographen, die unreflektiert die Stimme ergreifen für unterrepräsentierte nichtwestliche Zivilisationen, bleibt gezwungenermaßen beschränkt, wenn die Vertreter der Writing Culture-Debatte ihren eigenen Forderungen bezüglich Schreibstil, Autorenschaft und Diskursverortung nicht gerecht werden (Knecht und Welz 1995: 80) beziehungsweise die Überdehntheit ihrer Forderungen eingestehen müssen.⁵⁶ Bei aller ursprünglichen Notwendigkeit verharret ein Großteil der Writing Culture-Debatte selbst in einem exklusiven-unreflexiven Dekonstruktivismus⁵⁷: “Viele dieser neuen Schamanen [Literaturkritiker und postkoloniale Historiker] sind sich der Tatsache nicht bewusst, dass sie mit ihrer Betonung der völlig neuen Epoche, die durch den Protestantismus, die Aufklärung, die europäische Ästhetik und die politische Kritik entstanden sein soll, unfreiwillig in eine Situation zurückfallen, in der jener oft zitierte Andere, die

nicht-europäischen Zivilisationen, erneut ausgeschlossen sind” (Hauschild 2005: 68).

Der Nutzen, der in einer Fokussierung auf das Schreiben bei ethnographischen Beobachtungen erkennbar aufscheint, ist andererseits beschränkt: dann nämlich, wenn die Schrift ihr eigenes Objekt zu werden droht, ist ihre Aussagekraft über irgendetwas anderes umso geringer.⁵⁸ Daher ist die Aufmerksamkeit für “das Hergestellte und Fabrizierte von Texten, ihre narrativen Strukturen und rhetorischen Mittel, ihren umfangreichen Apparat von Konventionen ... den unvollständigen und parteiischen Charakter und die Perspektivengebundenheit aller Darstellungen und die damit einhergehenden systematischen Ausgrenzungen und Ausschlüsse aus wissenschaftlichen Blicken und aus der Institution Wissenschaft” (Knecht und Welz 1995: 87) in ganz bestimmten Punkten zweifelsfrei gerechtfertigt – führt darüber hinaus jedoch zu einer überstrapazierten Verengung des ethnographischen Blickfelds. Wenn man – wie Clifford – den ethnographischen Bericht aus einer Perspektive betrachtet, dass “kulturalistische und humanistische Allegorien ... hinter den kontrollierten Fiktionen von Differenz und Ähnlichkeit [stehen]” (Clifford 1999: 205), dann muss man sich die gerechtfertigte Kritik gefallen lassen, die gegenüber einem derart relativistischen Verständnis von Kultur als Text geäußert wird: nämlich, zum einen, dass eine solche Metapher “stets die Einseitigkeit der Lektüre impliziert und nur bei einer einseitigen Lektürehaltung eine plausible Metapher sein kann. Während es ja tatsächlich in der Feldforschung immer um einen wechselseitigen Blick geht” (Kramer 2005: 113); und zum anderen, dass eine damit verbundene blockierende “postmoderne Beliebigkeit” substituiert werden sollte durch die Einsicht, dass sich zeitgemäßes Forschen, Schreiben und Lesen in der Ethnologie von Fall zu Fall entscheiden, sonst werden wir am Ende gar nichts mehr hervorbringen (Hauschild 1995: 6). Denn obwohl “Literalität als Waffe zur Unterwerfung und Disziplinierung” dienen kann, “bringt es noch lange keine Befreiung, das Schreiben über Andere zu beenden” (Fabian 1999: 345).

Bei allem Umfang und aller zeitweisen Stärke – die Writing Culture-Debatte hat die Ethnologie nicht in eine allgemeine Krise gestürzt. Sie hat jedoch dankenswerterweise deren Selbstreflexion mit ausgelöst (Braun et al. 1999: 9). Was bleibt

56 “Die kontrollierende Autorität des Ethnographen, der einer Schrift Kohärenz gibt, bleibt noch in experimentellen Arrangements die letzte Instanz, konstitutive Bedingung des Genres” (Fuchs und Berg 1999: 88 f.). Siehe auch Rabinow (1999: 175).

57 “... der postmoderne Denker [ist] in wesentlichen Belangen, die von anderen kritischen Haltungen ... nicht geteilt werden, blind ... gegenüber seiner eigenen Situation und Befindlichkeit, weil er als postmoderner Denker auf eine Doktrin der Einseitigkeit und Prozessualität festgelegt ist, für die sogar solche Angelegenheiten wie die eigene Situation so instabil sind, so ohne Identität, daß sie nicht als Gegenstände anhaltender Reflexion herzuhalten vermögen” (Rabinow 1999: 184).

58 Dies gilt aus meiner Sicht genauso für die Schrift, wie Tyler es für die Sprache formuliert: “The more language became its own object, the less it had to say about anything else” (Tyler 1986: 124).

also nach der Gegenkritik an der Writing Culture-Debatte für die Ethnologie? Sicherlich bleibt eine "Neudefinition von Validität". Sie "basiert auf der offengelegten Beziehung von Feldforschung und Ethnographie, von Kontext und Text. Diese Beziehung entspricht *nicht* der Repräsentation im alten Sinne – die Ethnographie ist auch hier das Ergebnis von Interpretation und damit literarisches Oeuvre – oder fordert Abbildqualität gemäß eines radikalen Empirizismus. Beides wird aus erkenntnistheoretischen und pragmatischen Gründen verworfen. Es ist vielmehr das bewußte Nachzeichnen des 'Ethnographischen Weges', die 'Beobachtung der Teilnahme'" (Stellrecht 1993: 62). Genau das heißt nicht, dass alle Ethnographie gleichermaßen Fiktion ist wie eine Novelle, und es heißt nicht, dass Ethnographie als Genre der Literatur untergeordnet werden sollte: "Was bleibt dann noch für die Kritiker übrig, als gute Literatur von schlechter zu unterscheiden" (Fabian 1999: 346)?

Aus einer psychoanalytischen Perspektive heraus gilt es, die Angst des ethnologischen Forschers zu thematisieren und nicht der Illusion nachzugeben, den Methodenteil der Forschungspraxis mit dem methodologischen Ideal in Einklang zu bringen. Eine derartige "methodologische Lüge" "versperrt vor allem auch den ungehinderten Blick auf ein sozial- und kulturwissenschaftliches Datum ersten Ranges: die Begegnung von Forscher und Forschungsobjekt als Erkenntnisgegenstand und als Erkenntnisquelle" (Lindner 1981: 52). Das bedeutet für den Berichtenden, die Verzerrungen, die in der Interaktion mit seinem "Gegenstand", und damit in einem Prozess von Übertragung und Gegenübertragung auf dem Weg zu einer authentischen Objektivität entstehen, als Datum fest- und nicht für sich zu behalten (Devereux 1973: 17–22).

Bourdieu spricht aus soziologischer Warte bezüglich der "drei Hauptmomente der reflexiven Analyse"⁵⁹ ebenso von Verzerrungen. Auf drei Ebenen gilt es in diesem Sinne die Stellung des Analysierenden zu beachten: innerhalb der "sozialen Struktur im weiten Sinne" (es geht darum, die sozialen Bedingungen der Produktion des Produzenten zu objektivieren), im "objektiven Raum sozialer Positionen" (also beispielsweise dem wissenschaftlichen Feld) und auf der individuellen Ebene des Wissenschaftlers – auf der dieser sich selbst als Wissenschaftler zu analysieren hat, um das "scholastic bias"⁶⁰ möglichst zu vermeiden.

⁵⁹ Die Zitate dieses Abschnitts beziehen sich auf Bourdieu (1999: 369–371).

Die Writing Culture-Debatte forderte die Ethnologie legitimerweise auf, etwas zwischen Erfahren und Beschreiben zu legen. Gewissermaßen forderte sie mit der Berücksichtigung der Autorenschaft der Ethnographen einen "Denkraum" im Warburg'schen Sinne. Dieser soll gewährleisten, dass zwischen Mensch – erfahrendem Ethnologen – und Umwelt – vertraute und fremde Kulturumwelt, in die er hineinschreibt – ein Abstand eingehalten wird, um nicht länger die Möglichkeit vorzutäuschen, dass ein direktes Überführen von Eindrücken in Schrift möglich wäre, ohne Reflexion zur eigenen Rolle, zur ethnographisch-autorischen Kreativität und zur situationalen Verzerrung.

Warburg kritisierte dies bezüglich der zunehmenden Beherrschung der Natur durch den Menschen, wenn die technologischen Entwicklungen deren Beziehung unmittelbar werden lässt. Die amerikanischen Pueblos traf er auf seiner Reise in den Jahren 1895/1896 in einem diesbezüglichen "Übergangszustand" (Warburg 1988: 24) zwischen Magie und Logos an. Dieser half ihnen einen mythisch-symbolischen Denkraum zu bewahren, in dem subjektive Erklärungen des Erlebten, jenseits vollständiger Vergeistigung, noch möglich waren: "Der Ersatz der mythologischen Verursachung durch die technologische also nimmt ihr den Schrecken, den der primitive Mensch empfindet. Ob sie durch diese Befreiung von der mythologischen Anschauung ihm auch wirklich hilft, die Rätsel des Daseins ausreichend zu beantworten, das wollen wir nicht ohne weiteres behaupten" (Warburg 1988: 53). Die Vorstellung eines derartigen "metaphorischen Sicherheitsabstands" sieht die "Distanz vom unmittelbaren Eindruck ... [als] unabdingbare Voraussetzungen für die wissenschaftliche Erkenntnis" (Korff 2003: 147). Eine ähnliche Kritik lässt sich auch im Gefolge von Max Weber und Siegmund Freud nachvollziehen: "Mit Freud stimmt Weber darüber ein, dass die Wissenschaft und die damit einhergehende Entfaltung instrumenteller Macht nicht den Weg zum Glück weist" (Rabinow 2004b:

⁶⁰ "In Ermangelung einer Analyse dessen, was dem Tatbestand, die Welt zu denken, sich von der Welt und vom Handeln zurückzuziehen, um sie zu denken, innewohnt, setzt sich der Denker, ohne es zu wissen, der Gefahr aus, *seine eigene Denkweise* an die Stelle der Denkweise der von ihm analysierten Handelnden zu setzen, die nicht die Muße haben (noch oft den Wunsch), sich selbst zu analysieren, und auf diese Weise in seinen Gegenstand die fundamentale Voraussetzung hineinzulegen, die mit der Tatsache verbunden ist, ihn *als Gegenstand* zu denken, anstatt *mit ihm zu tun zu haben*, etwas mit ihm tun, ihn zu seiner Sache zu machen (*pragma*)" (Bourdieu 1999: 371).

123).⁶¹ Eine sich darauf beziehende Ethik Weber'schen Denkens "entpuppt sich als eine Form der Kritik – kritisch im Sinne Kants, als Darlegung der Grenzen der Vernunft" (Rabinow 2004b: 124).

Mit der Writing Culture-Debatte wurde die Ethnologie gezwungen über sich selbst zu reflektieren: Autorenschaft und deren Verbindung mit den Kategorien Macht und Politik, die Frage nach Dialogizität und letztendlich das Herausarbeiten ethnographischer Diskurse führten dazu, dass eine zeitgenössische Ethnologie über eine neue Validität ihrer Daten nachdenken muss, indem sie die verschiedensten Verzerrungen dokumentiert und analysiert, die durch ihre Praxis entstehen, um sich dadurch letztlich einen Reflexionsraum zu verschaffen.

In Anerkennung seiner kreativen Tätigkeiten als teilweiser "Produzent, Konstrukteur und Erfinder" von Kulturbeschreibungen steht der Ethnologe zudem in einem Spannungsfeld zwischen Neuem und Altem in Kulturen, zwischen der – über die Kommunikation vermittelten – dialektischen Beziehung von "Erfindung und Konvention".⁶² Weiteres Moment einer reflektierten Ethnologie ist eine derart als kontinuierlich begriffene historische Dimension, die Rabinow mit den Begriffen Tradition, Moderne und Entfremdung fasst: "... wenn eine Kultur aufhört, sich zu bewegen, wenn die Strukturen ihres Glaubens nicht mehr die Möglichkeit bieten, neue sinnstiftende Erfahrungen zu machen, zu kreieren und zu integrieren, setzt ein Prozess der Entfremdung ein. Tradition steht nicht im Gegensatz zur Moderne, sondern zur Entfremdung" (Rabinow 2004a: 9). Mit einer solchen Perspektive lässt sich nicht nur die Relevanz der tradierten Lebenswelt für eine spezifische kulturelle Vitalität in der Gegenwart erkennen, sondern auch die Vorstellung von einer umfassenden gemeinsamen Rückbindung in die Entwicklungsgeschichte ausdrücken, die den Dialog ermöglichen kann zwischen den gedachten "traditionellen" und "modernen" Gesellschaften unserer Zeit und damit über die daraus synthetisierten Zivilisationsgrenzen hinweg.

Aus der Kritik am Dekonstruktivismus und Relativismus der Writing Culture-Debatte kann eine

zweifache Bewegung für die weitere Evolution der Ethnologie abgeleitet werden. Es ist zum einen die positive Wendung des Dekonstruktivismus – aus dessen Kritik als Selbstzweck und "Ethik der Enthüllung der inhärenten Instabilität allen Wissens" (Rabinow 2004b: 87) heraus – in Richtung Nominalismus. Denn in der Tat "scheint es sinnvoll, zwischen dem Nominalismus als einer Aussage über das Wesen der Dinge einerseits – es gibt bloß partikuläre Dinge in der Welt und keine natürlichen Kategorien – und der nominalistischen Sensibilität andererseits zu unterscheiden, die sich selbst im Einklang mit einer Welt zu formen sucht, die als kontingent, gestaltbar und offen erfahren wird" (Rabinow 2004b: 86). Dieser nach vorne gerichtete Blickwinkel schließt ein zweites, fundamentales, nicht aus, nämlich, dass Ethnologen (wieder) nach den Universalien Ausschau halten; also etwa mit dem Gedanken einer nominalistischen Sensibilität im Hinterkopf auf das Gemeinsame der Menschheit achten, im Rahmen eines moderaten (zeitgemäßen selbstreflexiven und dialogischen) Universalismus (Hauschild 2005: 70). Für die Ethnologie bietet sich dafür eine besondere Chance: sie liegt im Überzeugen ihrer Gegenüber davon, "dass Kultur zwar relativ, aber nicht einzigartig ist" (Hauschild 2005: 76); sie lässt damit Ethnologen zu mehr werden als nur zu textgebundenen Übersetzern, macht sie vielmehr zu Mittlern zwischen europäischen und nichteuropäischen Zivilisationen. Das könnte für die aufgeklärten Humanisten früher nötig sein als geglaubt: die Sensibilität für die Frage der Macht, die die Writing Culture-Debatte ihr eingepflichtet hat, sollte zumindest die Ethnologie von der absoluten Überzeugung abhalten, dass die Dominanz der Bisherigen für ewig hält: "Mitunter war ich restlos beschämt von diesen Eruptionen physischer Macht, dass ich mir einzureden suchte, in meiner weißen Haut die epochale Erschöpfung der gesamten Alten Welt zu spüren; es half mir gar nichts, die schiere Schwäche angesichts des Faktischen als Überlegenheit einer verfeinerten Vernunft zu camouflieren. Im Gegenteil, bald spürte ich die Kraft dieser Menschen auch dann, wenn sie mich vom Straßenrand beobachteten, da lag mitunter ein Lauern in der Luft, dass man sich als Europäer arg zusammenreißen musste, um erhobnen Hauptes seiner Wege zu gehen" (Politycki 2005: 39).

Dieser Beitrag entstand im Rahmen des Seminars "Ethnologie als Kulturwissenschaft" an der Eberhard Karls Universität Tübingen unter Leitung von Prof. Dr. Thomas Hauschild im Sommersemester 2004.

61 An anderer Stelle: "Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht ... [sondern], dass man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnung beherrschen könne" (Rabinow 2004b: 122).

62 "Invention changes things, and convention resolves those changes into a recognizable world" (Wagner 1981: 53).

Zitierte Literatur

Asad, Talad

- 1999 Übersetzen zwischen Kulturen. Ein Konzept der britischen Sozialanthropologie. In: E. Berg und M. Fuchs (Hrsg.); pp. 300–334.

Bachmann-Medick, Doris

- 1992 "Writing Culture" – ein Diskurs zwischen Ethnologie und Literaturwissenschaft. *kea* 4: 1–20.

Berg, Eberhard, und Martin Fuchs (Hrsg.)

- 1999 Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre

- 1999 Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In: E. Berg und M. Fuchs (Hrsg.); pp. 365–374.

Braun, Peter, Peter J. Bräunlein und Andrea Lauser

- 1999 ... Der teilnehmende Leser ... Erkundungen zwischen Ethnologie und Literatur. *kea* 12: 1–18.

Clifford, James

- 1986 Introduction. Partial Truths. In: J. Clifford and G. E. Marcus (eds.); pp. 1–26.
1988 The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge: Harvard University Press.
1999 Über ethnographische Allegorie. In: E. Berg und M. Fuchs (Hrsg.); pp. 200–239.

Clifford, James, and George E. Marcus (eds.)

- 1986 Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

Conrad, Joseph

- 1991 Herz der Finsternis. Ditzingen: Reclam. [1899]

Dahlmann, Dittmar

- 1997 Von Kalmücken, Tataren und Itelmenen. Forschungsreisen in Sibirien im 18. Jahrhundert. In: E.-M. Auch und S. Förster (Hrsg.) "Barbaren" und "Weiße Teufel". Kulturkonflikte und Imperialismus in Asien vom 18. bis zum 20. Jahrhundert; pp. 19–44. Paderborn: Schöningh Verlag.
1999 Einleitung. In: J. G. Gmelin; pp. 7–84.

Dammann, Rüdiger

- 1992 Die Entdeckung des inneren und des äußeren Auslands. *kea* 4: 21–38.

Devereux, Georges

- 1973 Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. München: Hanser.

Diószegi, Vilmos

- 1963 Zum Problem der ethnischen Homogenität des tofischen (karagassischen) Schamanismus. In: V. Diószegi (Hrsg.); pp. 261–357.
1968 Tracing Shamans in Siberia. The Story of an Ethnographical Research Expedition. New York: Humanities Press.
1998 Shamanism. In: M. Hoppál (ed.), Shamanism. Selected Writings of Vilmos Diószegi; pp. 1–9. Budapest: Akadémiai Kiadó. [Orig.: *Encyclopaedia Britannica* 1974: 638–641]

Diószegi, Vilmos (Hrsg.)

- 1963 Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Duerr, Hans-Peter

- 1976 Können Hexen fliegen? In: H.-P. Duerr (Hrsg.), Unter dem Pflaster liegt der Strand. Bd. 3; pp. 55–82. Berlin: Karin Kramer Verlag.

Dunn, Stephen P.

- 1970 Book Notices. Review of M. Diószegi 1968. *Russian Review* 29/3: 353.

Eisch, Katharina, und Monika Hamm

- 2001 Einleitung. In: K. Eisch und M. Hamm (Hrsg.), Die Poesie des Feldes. Beiträge zur ethnographischen Kulturanalyse; pp. 11–23. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde. (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 93)

Elert, Aleksandr Christanovic

- 1996 Die Völker Sibiriens in der Sicht Gerhard Friedrich Müllers. In: Berliner Jahrbuch für osteuropäische Geschichte. Bd. 2: Sibirien: Kolonie – Region; pp. 37–54. Berlin: Akademischer Verlag.

Eliade, Mircea

- 1970 Review of M. Diószegi 1968. *American Anthropologist* 72: 1525–1526.

Fabian, Johannes

- 1999 Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben. In: E. Berg und M. Fuchs (Hrsg.); pp. 335–364.

Farkas, Ann

- 1971 Review of M. Diószegi 1968. *Slavic Review* 30/2: 380–381.

Foucault, Michel

- 1991 Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt: Fischer.

Frank, Susi K.

- 1999 Reisen nach Sibirien. Zwischen Heterotopie und Topographie. *kea* 12: 113–136.

Fuchs, Martin, und Eberhard Berg

- 1999 Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. In: E. Berg und M. Fuchs (Hrsg.); pp. 11–108.

Füg, Andrea

- 1992 Die sowjetische Ethnographie der Pamirvölker. Die Konstruktion von Nationalitäten. Heidelberg. [Magisterarbeit, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg]

Ginzburg, Carlo

- 1992 Der Inquisitor als Anthropologe. In: R. Habermas und N. Minkmar (Hrsg.), Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie; pp. 42–55. Berlin: Klaus Wagenbach. (Wagenbachs Taschenbuch, 212)

Gmelin, Johann Georg

- 1999 Expedition ins unbekannte Sibirien. Hrsg., eingeleitet und erl. von Dittmar Dahlmann. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag. (Fremde Kulturen in alten Berichten, 7) [Neuausgabe von: Johann Georg Gmelin, Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis zum Jahr 1743. Göttingen 1751–1752]

Hauschild, Thomas

- 1995 Genus, Genius. In: T. Hauschild (Hrsg.), Ethnologie und Literatur. *kea* 1 (Sonderband): 1–7. Bremen: kea-edition.

- 2005 Ethnologie als Kulturwissenschaft. In: K. Stierstorfer und L. Volkmann (Hrsg.), *Kulturwissenschaft interdisziplinär*; pp. 59–79. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Hauschild, Thomas, und Bernd Jürgen Warneken** (Hrsg.)
2002 *Inspecting Germany. Internationale Deutschland-Ethnographie der Gegenwart*. Münster: LIT Verlag. (Forum Europäische Ethnologie, 1)
- Hauser-Schäublin, Brigitta**
2003 *Teilnehmende Beobachtung*. In: B. Beer (Hrsg.), *Methoden und Techniken der Feldforschung*; pp. 33–53. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Höffe, Otfried**
2004 *Immanuel Kant*. München: C. H. Beck Verlag.
- Humphrey, Caroline**
1980 Editor's Introduction. In: S. Wajnschtejn; pp. 1–33.
- Jakowlew, Alexander**
2003 *Die Abgründe meines Jahrhunderts. Eine Autobiographie*. Leipzig: Faber und Faber.
- Joel, Fokke**
2003 Ein ganz normaler Mensch. Fiktive Ethnologie – Der tschuktschische Autor Juri Rytchëu erinnert an ein vergessenes Volk. *Freitag* 49. <<http://www.freitag.de/2003/49/03491401.php>> [31.08.2005]
- Kant, Immanuel**
1798 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Königsberg: Friedrich Nicolovius.
- Knecht, Michi, und Gisela Welz**
1995 Ethnographisches Schreiben nach Clifford. In: T. Hauschild (Hrsg.), *Ethnologie und Literatur. kea 1* (Sonderband); 71–91.
- Korff, Gottfried**
2003 Kulturforschung im Souterrain. Aby Warburg und die Volkskunde. In: K. Maase und B. J. Warneken (Hrsg.), *Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien der volkskundlichen Kulturwissenschaft*; pp. 143–177. Köln: Böhlau Verlag.
- Kramer, Fritz W.**
2005 *Schriften zur Ethnologie*. Hrsg. und mit einem Nachw. von Tobias Rees. Frankfurt: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1688)
- Lévi-Strauss, Claude**
1988 *Traurige Tropen*. Leipzig: Reclam Verlag.
- Lindner, Rolf**
1981 Die Angst des Forschers vor dem Feld. Überlegungen zur teilnehmenden Beobachtung als Interaktionsprozeß. *Zeitschrift für Volkskunde* 77: 51–66.
- Malinowski, Bronislaw**
1979 Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea. Frankfurt: Syndikat. [1922]
- Menowtschikow, G. A.**
1963 Wissen, religiöse Vorstellungen und Riten der asiatischen Eskimos. In: V. Diószegi (Hrsg.); pp. 463–481.
- Osterhammel, Jürgen**
1989 Distanzerfahrung. Darstellungsweisen des Fremden im 18. Jahrhundert. In: H.-J. König, W. Reinhard und R. Wendt (Hrsg.), *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung. Zeitschrift für Historische Forschung 7* (Beiheft): 9–42. Berlin: Duncker & Humblot.
- Passet, Evelin**
n. d. Juri Rytchëu, Literatur aus dem Hohen Norden. <http://www.unionsverlag.com/info/link.asp?link_id=197&pers_id=1284&pic=../portrait/RytchëuJuri.jpg&tit=Juri%20Rytch%EBu> [31.08.2005]
- Politycki, Matthias**
2005 Weißer Mann – was nun? *Die Zeit* (01.09.2005) 36: 39.
- Rabinow, Paul**
1999 Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie. In: E. Berg und M. Fuchs (Hrsg.); pp. 158–199.
2004a *Anthropologie der Vernunft. Studien zu Wissenschaft und Lebensführung*. Frankfurt: Suhrkamp.
2004b *Was ist Anthropologie?* Frankfurt: Suhrkamp.
- Rees, Tobias**
2004 Nachwort. Was ist Anthropologie? Einblicke in eine Denkwerkstatt. In: P. Rabinow 2004b; pp. 164–168.
- Robel, Gert**
1992 Bemerkungen zu deutschen Reisebeschreibungen über das Russland der Epoche Katharinas II. In: H.-W. Jäger (Hrsg.), *Europäisches Reisen im Zeitalter der Aufklärung*; pp. S. 223–241. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Rosaldo, Renato**
1986 From the Door of His Tent. The Fieldworker and the Inquisitor. In: J. Clifford and G. E. Marcus (eds.); pp. 77–97.
- Rudolph, Jürgen**
1992 Was ist "dichte Beschreibung"? Überlegungen zu einem Begriff, einer Praxis und einem Programm. *kea* 4: 39–62.
- Rytchëu, Juri**
2004 *Der letzte Schamane. Die Tschuktschen-Saga*. Zürich: Unionsverlag.
2006 Juri Rytchëu. <http://www.unionsverlag.com/info/person.asp?pers_id=1284> [26.10.2006]
- Stellrecht, Irmtraud**
1993 Interpretative Ethnologie. Eine Orientierung. In: T. Schweizer, M. Schweizer und W. Kokot (Hrsg.), *Handbuch der Ethnologie*; pp. 29–78. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Tyler, Stephen**
1986 Post-Modern Ethnography. From Document of the Occult to Occult Document. In: J. Clifford and G. E. Marcus (eds.); pp. 122–140.
1999 Zum "Be-/Abschreiben" als "Sprechen für". Ein Kommentar. In: E. Berg und M. Fuchs (Hrsg.); pp. 288–296.
- Wagner, Roy**
1981 *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wajnschtejn, Sevan I.** [Vainshtein; Weinstein]
1963 Die Schamanentrommel der Tuwa und die Zeremonie ihrer "Belebung". In: V. Diószegi (Hrsg.); pp. 359–367.
1980 *Nomads of South Siberia*. Cambridge: Cambridge University Press.

- 1996 Die Welt der Nomaden im Zentrum Asiens. Berlin: Reinhold Schletzer Verlag. (Studia Eurasia, 6) [1991]

Warburg, Aby M.

- 1988 Schlangenritual. Ein Reisebericht. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.

Zähringer, Martin

- 2003 Tschuktschensaga zwischen Mythos und Moderne. Das schwierige Genre und die "Wende der Zeit" in Jury Rytchëus Roman "Der letzte Schamane". *Literaturkritik.de* 5 (Mai 2003). <http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=5943> [31.08.2005]