

Zwischen Annäherung und Exotisierung

Die Ethnologie und ihre Herausforderung durch das Fremde

Boris Nieswand, Max Planck Institut für ethnologische Forschung, Halle Saale
Philosophischer Abend, Evangelische Studentengemeinde, 20.10.04, Halle/Saale

Vortragsmanuskript

Copyright © 2006 Boris Nieswand

Worüber man nicht sprechen kann...

Wittgenstein schreibt in seinem Schlussabsatz des Traktatus: Worüber man nicht sprechen kann, muss man schweigen. Fremdheit gehört mit Sicherheit zu den Themen, zu denen uns Wittgenstein das Schweigen empfohlen hätte. Ich werde mich diesem Rat widersetzen obwohl ich weiß, dass es Risiken birgt, die Ratschläge der alten Meister zu missachten. Es ergeben sich eine ganze Reihe von Problemen, wenn man versucht über Fremdheit zu reden, ich hoffe, dass mir gelingt, einige dieser teilweise sehr abstrakten Probleme verständlich zu machen.

Das Problem des Begriffs des Fremden, ist es dass ein Außerhalb der Ordnung bezeichnet. Etwas was nicht oder noch nicht im Eigenen enthalten ist. Stellen wir uns eine Schwelle vor, die Eigenes von Fremden trennt, so kann man nur von der Seite des Eigenen aus über das Fremde sprechen, aber nicht von der Seite der Fremdheit über das Fremde sprechen. Letztlich können wir also das Fremde nur indirekt über das Eigene thematisieren und wahrnehmen, es also nie direkt darstellen. Dies führt dazu, dass das Sprechen selbst über das Fremde schwer fassbar und vielleicht auch schwer verständlich ist, weil es nur umständlich und indirekt sein kann.

Das vordergründigste Problem ist, zunächst, zu bestimmen, was wir meinen, wenn wir von Fremdheit reden? Für die Sozial- und Kulturwissenschaften, die ich heute als das Eigene der Betrachtung präsentiere, sind zwei Bedeutungsdimensionen der Fremdheit von zentraler Bedeutung: Fremdheit als Nicht-Zugehörigkeit und Fremdheit als Außerordentliches.

Fremdheit als Nichtzugehörigkeit bezieht sich auf das, was Soziologen „Inklusion“ und „Exklusion“ nennen, Einschließung und Ausschließung bei der Bildung von Wir-Gruppen. Fremdheit als Nichtzugehörigkeit ist die soziale Geste der Ausgrenzung. „Du sollst nicht zu uns gehören. Du bist anders“, sagt uns diese Form der Fremdheit, wenn wir ihr begegnen. Klassischerweise wird diese Bedeutungsdimension in den Sozialwissenschaften als „*Figur des Fremden*“ behandelt. Der Fremde kann je nach Untersuchung eine sehr unterschiedliche

Gestalt annehmen. Er begegnet uns als Nomade, als nächtlicher Passant, einsamer Reiter, als Händler, Ausländer, Kranker oder ostdeutscher Wissenschaftler. Obwohl, die Nichtzugehörigkeit und Ausgrenzung für die Ethnologie im Allgemeinen und das Max Planck Institut für ethnologische Forschung im Besonderen von großer Relevanz ist, wird diese Bedeutungsdimension und mit ihr die Figur des Fremden heute nicht das Thema sein. Ich versuche ein bisschen tiefer und philosophischer zu graben und konzentriere mich dabei vor allem auf das Fremde als Außerordentliches. Ich glaube, dass es diese Form der Fremdheit ist, die Ethnologie als Wissenschaft in ihrem Kern berührt. Die Fremdheit als Außerordentliches ist ein Stachel im Fleisch der Ethnologie, wie es der Hallenser Ethnologe Richard Rottenburg (Rottenburg 2004) kürzlich ausgedrückt hat. Warum dies so ist, hoffe ich, wird im Verlauf des Vortrages deutlich werden.

Merkmale des Fremden

Auf drei allgemeine Merkmale, die die Wahrnehmung und Zurechnung von Fremdheit, charakterisieren, möchte ich verweisen, bevor ich zur näheren Bestimmung von Fremdheit als Außerordentlichem komme.

1. Fremdheit bestimmt sich im Verhältnis zum Eigenen.

Das heißt Fremd ist keine Eigenschaft eines Phänomens, sondern das Merkmal einer Beziehung zwischen Eigenem und Fremden. Der Soziologe Georg Simmel (Simmel 1999 [1908]) stellte in seinem berühmten „Exkurs über den Fremden“ von 1908 dementsprechend fest, dass die Bewohner des Sirius uns nicht fremd sind, weil wir keine Beziehung zu ihnen haben.

Die Beziehung zwischen Eigenem und Fremden impliziert immer auch, dass die daran Beteiligten zu einander auf besondere Weise positioniert sind. Ich brauche einen Ort an dem ich dem stehe. um Fremdheit wahrzunehmen.

Oder anders formuliert:

2. Es gibt kein standortloses Fremdes

wie es auch kein standortloses Links oder Rechts gibt, sondern fremd ist etwas nur aus einer aus einer konkreten Perspektive erlebt oder zugeschrieben. Bernhard Waldenfels (1995), der Bochumer Philosoph, verweist deshalb auch darauf, dass Fremdheit sich von Verschiedenheit oder Andersartigkeit fundamental in der Zuweisungslogik unterscheidet. Dreiecke und Kreise, Erbsen und Bohnen, gelb und blau sind verschieden, sie sind aber einander nicht fremd, weil sie aus der Perspektive eines Dritten unterschieden werden. Fremdheit bildet sich aber auf

Augenhöhe der Akteure. Niemand kann auf beiden Seiten der Schwelle stehen, die Fremdes und Eigenes trennen, niemand beides überblicken, weil es sich nur im konkreten Verhältnis von Eigenem und Fremden zeigt.

Zwar bezieht sich erlebte und zugeschriebene Fremdheit in der Regel auf soziale und damit geteilte Erwartungen, Ordnungen oder Normalitätsvorstellungen, aber trotzdem muss Fremdheit von jemandem gedacht, erlebt oder erwartet werden, damit etwas als fremd bezeichnet werden kann. Ordnungen oder Kulturen sind einander also nicht fremd, solange Mitglieder dieser Fremdheit nicht erleben. Der Satz dass die Kultur des Volkes XY und die Kultur des Volkes Z besonders fremd sind, macht also keinen Sinn, weil diese Zuschreibung von einem dritten, der diese beiden Ordnungen zu überblicken meint, getätigt wird. Fremdes sich aber über einen Standort innerhalb einer Ordnung bestimmt. Dies führt mich zum dritten Merkmal von Fremdheit:

3. Fremdheit bestimmt sich situativ

Fremdheit als Außerordentliches gilt nur so lange sie erlebt wird, wird sie normalisiert, dass heißt wird sie so umgedeutet, dass sie wieder in den Rahmen des Normalen passt, verschwindet sie. Das führt dazu, dass es kein ewiges absolutes Fremdes, oder per se Fremdes gibt. Fremdheit erweist sich als etwas nicht Berechenbares, Erwartbares und Flüchtliges. Sie trifft uns dort, wo wir nicht mit ihr rechnen, zu Hause oder auf Reisen, im Familienkreis und in Afrika, aber versuchen wir sie zu fassen, rinnt sie uns wie Sand durch Finger. Greifen wir nach ihr um sie festzuhalten, ist sie verschwunden. Fremdes zeigt sich dadurch, dass es entzieht, beschreibt Bernhard Waldenfels diese Eigenschaft der Fremdheit.

Fremdheit als Außerordentliches

Wenn wir Fremdes, wie es in meinem Vortrag geschehen soll, als Außerordentliches begreifen, müssen wir erst wohl einmal klären, was wir unter Ordnung verstehen. Provisorisch für unsere Zwecke, können wir uns unter Ordnung ein System aufeinander bezogener Zeichen verstehen, das sich mit mehr oder weniger festen Grenzen von seiner Umwelt abgrenzt. Die Zeichen und die Regeln ihrer Kombination sind Grundlagen für die Produktion von Bedeutung und Sinn. Mittels der Ordnung können wir Wichtiges von Unwichtigem scheiden, Dazugehöriges von nicht Dazugehörigem, Vordergrund von Hintergrund und Muster im Chaos erkennen. Wo die Welt sonst unordentlich, chaotisch oder zu komplex erschiene, räumt die Ordnung auf: sie selektiert, strukturiert und verbindet. Ich denke hier vor allem an kulturelle Interpretationsmuster, Wissensordnungen, die uns helfen

Sinn zuzuschreiben und uns in der Welt zu bewegen: wie nehmen wir andere Menschen wahr, wie können wir ihre Sprache und die Bedeutungen ihrer Gesten verstehen, wie unterscheiden wir freundliche von unfreundlichen Menschen, Kellner von Gästen, Feinde von Freunden, Naturerscheinungen von Geistern. Allgemeiner gesprochen Sprache, Religion, Wissenschaft, Wirtschaft, der Staat und nicht zuletzt die Ethnologie selbst können als soziale Ordnungen beschrieben werden.

Die Ordnung strukturiert also die Welt auf ihre spezifische Weise und stellt sie in ihren Codes dar. Das Tückische daran ist nur, dass die Welt auf eine Weise zu beschreiben gleichzeitig bedeutet sie nicht auf eine andere, ebenfalls mögliche Weise zu beschreiben. Ordnungen sind also notwendig kontingent. Kontingenz bedeutet, dass etwas Gegebenes, immer auch anders sein könnte. Dadurch dass wir etwas auf die eine oder andere Weise wahrnehmen, schließen wir andere Betrachtungsweisen aus. Wenn ich auf Deutsch einen Satz über das Fremde in der Ethnologie sage, sage ich es nicht auf Spanisch, ich rede nicht über Fischerei, ich bete, tanze und singe nicht. Die Einschließung in eine Ordnung schließt andere Ordnungen aus. Eine totale Ordnung, die alle anderen Ordnungen in sich trüge, lässt sich nicht denken.

Kontingenz ist also die Bedingung der Ordnung von Welt. Kontingenz umschreibt aktuell nicht zugeschriebenen aber möglichen Sinn; das was alles nicht gemeint ist, aber gemeint werden könnte, wenn ich etwas meine, von einer anderen Person, in einer anderen Zeit, an einem anderen Ort, oder von mir selber fünf Minuten später.

Dieses Außerhalb der Ordnung, auf das die Kontingenz uns aufmerksam macht, ist der Ort, von dem aus das Fremde zu uns vorstößt. Fremdheit als Außerordentliches beschreibt eine Bewegung, vom Außerhalb über die Grenze zur Ordnung. Fremdheit bricht von draußen herein und irritiert die Ordnung, weil sie nicht in ihr oder noch nicht in ihr enthalten ist. Es ist das Gebrabbel, das Zucken, das Rauschen im Hintergrund, der Satz ohne Sinn, das was uns stuzen und aufhorchen lässt, weil wir es in diesem Zusammenhang, jetzt und hier nicht verstehen oder gerade noch nicht verstanden haben.

Teilweise habe ich vorangegangene Fremdheit etwas pauschal als Außerhalb bezeichnet. Dies war vereinfachend, weil das Außerhalb an sich noch nicht fremd ist. Das Außerhalb muss sich erst im Eigenen zeigen, bevor es fremd werden kann. Fremdheit ist also kein Ort, nichts Statisches, sondern eine Bewegung, die vom Außerhalb zur Ordnung stößt, doch auf keiner Seite ganz steht. Kommt Fremdheit als Außerordentliche zum Stillstand, hört sie auf zu existieren. Dann ist sie entweder ignoriert, ausgegrenzt oder verstanden und damit wieder in die Ordnung einverleibt.

Normalisierung des Fremden

Normalisierung ist die stärkste Waffe der Ordnung gegen das Fremde. Oft reflexhaft wird das Unverständene, Anormale, Einbrechende der Fremdheit, nach einem kurzen Moment des Innehaltens, in die Sprache der jeweiligen Ordnung übertragen; wird dem Unsinn ein Sinn gegeben, auch wenn es nur die Zuweisung des Etiketts „Unsinn“ ist. Einmal normalisiert, verliert das Fremde seine Dynamik. Das Unheimliche, Unberuhigende aber auch die Faszination der Fremdheit für die Ordnung versandet in der Normalität.

Normalisierungen des Fremden können auf verschiedene Weisen geschehen: durch Ablehnung, durch Ignorieren oder durch Aneignung. Ein weit verbreiteter Reflex auf Fremdes ist die Normalisierung durch Ablehnung oder Abwertung. Indem ich zum Beispiel eine kulturelle Praxis als barbarisch, primitiv, unzivilisiert, unchristlich oder undemokratisch ablehne, muss ich mich nicht mehr damit auseinandersetzen, was sie für jemand anderen bedeuten mag und vermeide, dass sie meine eigene Ordnung in Frage stellt. Indem ich etwas als Fremdes ablehne, stoppe ich die Auseinandersetzung und verhindere die Möglichkeit auf Veränderung, die die Begegnung mit dem Fremden in mir auslösen könnte. Eine zweite Möglichkeit Fremdes zu Normalisieren ist es, das Fremde schlicht zu ignorieren, so zu tun als sei es nicht da, es einfach auszusitzen und mir damit zu ersparen, darauf reagieren zu müssen. Eine dritte Möglichkeit ist die Aneignung. Ich habe die Möglichkeit mir das Fremde zu Eigenen zu machen. Etwas was heute fremd ist, kann morgen vertraut sein. Indem ich das Fremde in meine eigene Ordnung einverleibe, scheint es verstanden, eingeordnet und verliert so sein beunruhigendes aber auch ihr faszinierendes Element. Die Einverleibung kann bedeuten, dass wir den Fremden enteignen; dass wir uns etwas zu eigen machen, ohne anzuerkennen, welche Bedeutung es für den Anderen hat. Der Andere mag sich reduziert fühlen, missverstanden, beraubt und verunglimpft. Im Tourismus zum Beispiel finden wir immer wieder Formen dieser Aneignungen des Fremden. Oft wird dekontextualisierend und konsumierend mit dem Fremden umgegangen. Ikonen des Fremden werden besichtigt, fotografiert und als Souvenir nach Hause mitgenommen, ohne dass damit eine weitergehende Bedeutung verbunden würde. Die symbolische Aneignung übertönt die Fragen, die das Fremde an uns richtet. Oder das Fremde kann angeeignet werden, in dem es musealisiert wird; zum Schauobjekt gemacht wird. Indem es ausgestellt wird, verliert seine Einbettung in eine lebendige Ordnung. Das Fremde erstarrt in der Vitrine zum Objekt unserer eigenen Ordnung.

Die Aneignung des Fremden wirft, wie ich gerade angedeutet habe, moralische Fragen auf, aber sie ist nicht grundsätzlich moralisch zu verurteilen. Denn wir kommen gar nicht umhin uns Fremdes zu Eigen zu machen. Eine Welt, die versuchen würde, dies zu vermeiden, käme selbst zum Stillstand; sie würde sich nicht weiter entwickeln, wäre idiotisch. Denn im Griechischen ist der Idiot, der ganz in und bei sich ist, einer der nicht Fremdes an sich hat, ohne die Bewegung des Fremden verklingt die Bewegung des Eigenen.

Normalisierung in der Ethnologie - Exotisierung und Angleichung

Für die Ethnologie sind zwei Arten der Normalisierung des Fremden von besonderer Bedeutung. Die *Exotisierung* und etwas was man vielleicht *Angleichung* nennen könnte.

Angleichung ist eine Praxis in der das zunächst ambivalente und unbestimmte Fremden dem Eigenem *angeplichen* oder gleich gemacht wird. *Exotisierung* ist die komplementäre Praktik in der das Fremde vom Eigenen weggerückt wird, in die Ferne des Exotischen.

Eine Möglichkeit der *Angleichung* ist die Abstraktion. In dem ich von den konkreten Fremden abstrahiere und bezogen auf eine Funktion oder eine Struktur Ähnlichkeiten zu Bekanntem und Vertrautem entdecke, verliert das Fremde seine Fremdheit. Nehmen wir ein Beispiel, das in der Ethnologie und bei ihrem Publikum sehr beliebt ist: die Hexerei. Hexerei wurde in der Ethnologie an das Eigene *angeplichen*, indem man es zum Beispiel, wie Evans-Pritchards in seiner Studie über die Zande, als ein Interpretationsschema für Unglücksfälle sah, welches unserem Konzept des Zufalls entspricht (Evans-Pritchards 1937).

Das berühmte Beispiel, das Evans-Pritchards anführt, bezieht sich auf eine verbreitete Art von Unglücksfällen im Zandeland in Zentralafrika. Die Zande bauen ihre Kornspeichern auf Stelzen, um das Getreide vor Schädlingen zu schützen. In der Mittagszeit spendet der Platz unter den Kornspeichern Schatten und wird deshalb gerne als Ruheplatz genutzt. Dies ist nicht ganz ungefährlich, weil die Stelzen, auf denen die schweren Lagergefäße ruhen, regelmäßig von Termiten befallen werden. Evans Pritchards beschreibt einen Fall. In dem die Stelzen eines Kornspeichers brechen und einen darunter ruhenden Zande erschlagen. Die Zande interpretieren diesen Vorfall als Hexerei und machen sich auf die Suche nach der Hexe oder dem Hexer. Evans Pritchard argumentiert, dass die Zande, wissen, dass die Termiten, dass Holz zernagen und dass damit die Stabilität der Stützen beeinträchtigt wird. Sie teilen also weitestgehend unsere Definition der Situation. Allerdings dient ihnen die Hexerei als Erklärung dafür, warum gerade an diesem bestimmten Tage zu einer bestimmten Minute diese bestimmte Person erschlagen wurde. Warum ist der Kornspeicher nicht schon 6 Stunden

früher oder später heruntergestürzt? Was für uns Zufall wäre – nach dem Motto irgendwann musste das morsche Ding ja runterkommen - ist für die Zande Hexerei. Es steckt für sie ein verborgener Sinn für sie hinter dem Ereignis, das wir als Unfall bezeichnen würden.

Mit seiner Interpretation gleicht Evans Pritchard das Fremde, nämlich die Hexereivorstellung, dem Eigenen an, in der er es als funktional austauschbare Variante von etwas Bekanntem beschreibt, nämlich dem Zufall. Das Fremde wird normalisiert in dem es als einfache Variation des Eigenen beschrieben wird.

Die andere Möglichkeit neben der Angleichung des Umgangs mit dem Fremden ist, das Fremde zu exotisieren. Dies heißt ihm die Verständlichkeit bezogen auf die eigene Ordnung abzusprechen, oder ihm grundsätzliche Andersartigkeit zuzuschreiben. Der exotisierte Andere entzieht sich dann unserem Verständnis. Um in unserem Beispiel zu bleiben, könnte man formulieren, dass man Hexerei als Mitglied unserer Gesellschaft gar nicht nachvollziehen kann, weil wir von Grund auf rationalistisch erzogen wurden. Man müsste anders denken und fühlen, um die Bedeutung von zu verstehen zu können. Sie entzieht sich damit der Übersetzung in unsere Ordnung und wird für uns uneinholbar fremd. Indem ich den Anderen und mir die gemeinsame Grundlage für ein Verständnis abspreche, entsteht eine unüberbrückbare Kluft, die das Verstehen nicht mehr überwinden kann. Diese Gedankenfigur in der das Fremde in eine unverständlich Ferne gerückt wird, nenne ich *Exotisierung*.

In einer Stelle der „Traurige Tropen“, einem Buch über die Feldforschungserfahrungen des französischen Ethnologen Claude Levy Strauss, stellt er dieser beide Alternativen exemplarisch Nebeneinander. Levy Strauss machte seine Feldforschung in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts im Amazonasgebiet Brasiliens. Dort stieß er nach langem Suchen auf einen vermeintlich von westlicher Zivilisation unberührten Stamm. Diese Begegnung wird für ihn zum „Dispositiv der Wahrheit“, wie Foucault es nennen würde, einer Situation die über die Wahrheit seiner theoretischen Gedanken über das Fremden entscheidet. Ich zitiere

„Ich hatte bis zum äußersten Punkt der Wildheit gehen wollen. War mein Wunsch nicht in Erfüllung gegangen bei diesen anmutigen Eingeborenen, die vor mir niemand gesehen hatte und die vielleicht nie mehr jemand sehen würde? Am Ende meiner aufregenden Reise hatte ich meine Wilden endlich gefunden. Leider waren sie zu wild. ... Da waren nun die Wilden ... mir so nahe wie das Bild in einem Spiegel; ich konnte sie berühren aber nicht verstehen. So erhielt ich im selben Augenblick meinen Lohn und meine Strafe ... Wenn es mir nur gelingt , sie zu erahnen und sie damit ihrer Fremdheit zu entkleiden, hätte ich ebenso gut zu Hause bleiben können. Oder wenn sie diese Fremdheit bewahren (...) kann ich nichts mit ihr anfangen, da ich nicht einmal in der Lage bin zu erfassen worin sie besteht“ (Lévi-Strauss 1978 [1955]: 328ff.).

Levy Strauss fühlt sie zwischen den beiden Extremen *Annäherung* und *Exotisierung* gefangen. Ist die Annäherung möglich, ist seine theoretisch motivierte Suche nach dem radikal Fremde gescheitert, hat er in seiner theoretischen Vermutung Recht und die Annäherung an das radikal Fremde, die von westlicher Zivilisation unberührten Anderen, ist unmöglich, kann er sie niemals verstehen. Exotisierung oder Annäherung werden hier als Möglichkeiten das Fremde zu normalisieren gegenübergestellt.

In jeder Begegnung mit dem Fremden sind diese beiden Möglichkeiten enthalten, die Begegnung selbst liefert noch keine Entscheidung, was für ein Fall hier vorliegt. Es müsste eine Entscheidung her. Die kann aber nur als Festlegung im Auge des Betrachters stattfinden. Unser Betrachter, Levi-Strauss, drückt sich vor der Entscheidung und lässt den Leser und sich selbst mit der Ambivalenz zurück; er lässt die Frage des radikal Fremden unentschieden. Vielleicht will er uns sagen, dass wir nicht das Recht haben diese Entscheidung zu fällen, vielleicht hatte er aber auch zu viel Angst davor, dass das Fremde ihn selbst verändern könnte, und das hieße, ganz konkret seine Theorie zu widerlegen...

Meistens kommen Exotisierung und Angleichung in Kombinationen vor. Die Behauptung der fundamentalen Fremdheit, wie sie sich bei Levy Strauss findet, ist selten in der Ethnologie, die doch letztlich ein Kind der Aufklärung und des Rationalismus ist. Normalerweise gehen Ethnologen von einer grundsätzlichen und universalen Gleichheit der Menschheit aus, die die gegenseitige Verständigung prinzipiell ermöglicht. Aber unterhalb dieses allgemeinen Zugeständnisses an die Gleichheit, wird oft im Besonderen wieder die Verschiedenheit und Andersartigkeit betont. Das heißt, häufig geht in den Beschreibungen der Ethnologie *Entfremdung*, im Sinne von Angleichung, mit *Befremdung*, das heißt Exotisierung, des Gegenstandes einher

Im wissenschaftlichen Diskurs über die Migration von Westafrikanern zum Beispiel, ein Thema, das für Doktorarbeit bedeutsam ist, gab es seit den 40er Jahren immer wieder die Debatte, ob Afrikaner genauso ökonomisch rational handeln wie Europäer oder nicht. Dabei geht es unter anderem um die Frage, ob sich Modelle der westlichen Ökonomie auf afrikanische Migranten oder Bauern anwenden lassen.

Ein konkretes erklärungsbedürftiges Problem war, dass bis in die 30er Jahre des vergangenen Jahrhunderts ein Mangel an Arbeitern herrschte, die für Geld insbesondere Hilfstätigkeiten ausüben wollten. Infrastrukturprojekte, wie etwa der Straßenbau, aber speziell die aufsteigende Minenindustrie waren davon besonders betroffen. Eine Erklärung war, dass Afrikaner sich stärker von sozialen Normen und gegenseitigen moralischen Verpflichtungen leiten lassen, als moderne Europäer, und dass dies der Grund für den Arbeitskräftemangel ist.

Solange also die sozialen Strukturen in den afrikanischen Dörfern intakt waren, hatten die meisten Bauern gar nicht das Interesse, die harte und hierarchisch organisierte Arbeit anzunehmen. Nur durch Zwang und Gewalt, so argumentierten einige Autoren, waren die Europäer in der Lage die eher sozial denkenden Bauern in eher egoistisch denkende Arbeitsmigranten zu verwandeln, die nur ihren individuellen, materiellen Profit im Auge hatten. Diese Argumentation geht zunächst von einer grundsätzlichen Gleichheit zwischen Europäer und Afrikaner aus, indem den Afrikanern die gleiche Fähigkeit zu rationalem Denken zugestanden wird, beide handeln rational. Auf einer zweiten Ebene wird aber eine grundsätzliche Verschiedenheit angenommen, was den Referenzrahmen dieser Rationalität angeht. Also: die afrikanischen Bauern handeln nach einer sozialen Rationalität, die sich an einer Gemeinschaft orientiert und sind deswegen nicht so sehr an Geld interessiert. Die Europäer handeln nach einer individuellen und materialistischen Rationalität. Das vermeintlich fremde Verhalten der Afrikaner, das sich in dem Arbeitskräftemangel zeigte, wird zunächst angeglichen, nämlich als rational erklärt. In einem zweiten Schritt wird aber *exotisiert*; nämlich dem europäischen Individualismus gegenübergestellt.

Die Gegenposition kritisierte genau diesen zweiten Schritt der Exotisierung. Für die Vertreter dieser Position entstanden Arbeitskräfteknappheit nicht aufgrund von Ressentiments gegen Lohnarbeit, sondern schlicht aufgrund der zu niedrigen Löhne, die die europäischen Firmen zahlten. Es gab also lediglich zu geringe materielle Anreize. Das heißt Afrikaner agieren, laut dieser Position, letztlich genauso wie Europäer auf dem Arbeitsmarkt und das Etikett des „afrikanischen Gemeinschaftsmenschen“ ist lediglich ein romantisches Konstrukt nach Gemeinschaft dürstender Europäer.

Inwieweit einer der beiden Interpretationen die Situation besser beschreibt, muss hier glücklicherweise nicht entschieden werden, ich wollte nur das Zusammenspiel von Angleichung und Exotisierung im Umgang mit dem Fremden demonstrieren.

Diesen Abschnitt abschließend möchte ich noch einmal unterstreichen, dass es mir nicht darum geht die Praktiken der *Angleichung* bzw. *Exotisierung* des Fremden zu verurteilen. Ich halte sie sogar für unvermeidlich. Es sollte nur darum gehen, die Mechanismen der Ethnologie zu erörtern mit denen Fremdes als Außerordentliches normalisiert wird. Ambivalente Fremdheit wird entweder in Bekanntes und Eigenes überführt, also angeglichen, wird oder als prinzipiell Verschiedenes und Andersartiges exotisiert. Wichtig ist, dass das Fremde im Moment der Wahrnehmung aber noch keines von Beidem ist.

Darüber hinaus möchte ich auch noch mal betonen, dass Fremdheit nicht auf die Fremdheit der anderen Kultur beschränkt ist. Überall können wir Fremdheit erfahren, weil sie ja ihren

Ursprung im Außerhalb von jeder Ordnung hat. Nicht zu letzt unserer eigens Ich wird sich selbst immer wieder fremd. „Ich ist ein anderer“ brachte Rimbaud die uneinholbare Fremdheit eigener Subjektivität auf den Punkt. Freud beschrieb diese Fremdheitsbeziehung des Ichs zu sich selbst mit seinem Konzept des Unbewussten, dass unser bewusstes Ich immer wieder durchkreuzt.

Die Ethnologie als Wissenschaft vom kulturell Fremden

Ethnologie beansprucht in der Beziehung zur Fremdheit eine Sonderrolle. Sie beschreibt sich immer wieder selbst als die „Wissenschaft vom kulturell Fremden“ (Kohl 1993). Wie wahrscheinlich keine andere akademische Disziplin beansprucht sie Expertise im Umgang mit dem Fremden. Auch hier stellt sich zunächst die Frage, was versteht oder verstand die Ethnologie unter der Fremdheit, für die sie sich zuständig fühlte. Gemäß der oben genannten Überlegungen müsste sich, erst einmal das „Ich“ oder das „Wir“, als der Standort, von dem aus die Fremdheit erlebt oder zugerechnet wird, umschrieben werden.

Die Ethnologie war klassischerweise die Wissenschaft der kleinen, nicht alphabetisierten, außereuropäischen Gesellschaften, jene die man früher „primitive Kulturen“ nannte. Die Position, von der aus diese Zurechnung von Fremdheit gegenüber diesen Gesellschaften geschah und geschieht, ist die „westliche Moderne“. Die Ethnologie verarbeitete in gewisser Weise die historische Erfahrung der Kolonialisierung, die die massenhafte Begegnung mit und Unterwerfung von kulturell Anderen mit sich brachte. Dieses Andere, das Primitive, Wilde, Unzivilisierte dem man sich vermeintlich gegenüber sah, erhielt seine Brisanz und Faszination, gerade dadurch, dass es als das genaue Gegenteil einer idealisierten eigenen Identität vorgestellt wurde. Die akademische Welt des 19 Jh., in der die moderne Ethnologie entstand, ist eine Welt voller Glaube an Ordnung und Rationalität, Kultur hat dort den Sinne von Hochkultur und wird einer barbarischen Nicht-Kultur gegenübergesetzt wird, die man den unzivilisierten Völkern zuordnete. In dieser Welt bringen die aufstrebenden Wissenschaften und die Industrialisierung das Projekt einer rationalen Weltbeherrschung voran und das eigene Selbstbild der „modernen Menschen“ wird durch die Machterfahrung des Kolonialismus aufgebläht. So wie die Soziologie, die Schwester der Ethnologie, sich den Besonderheiten der europäischen Moderne widmete, wandte sich die Ethnologie dem vermeintlichen Außerhalb der Moderne zu. In ihrer Zuwendung zu dem „Primitiven“ und „Wilden“ bleibt die Ethnologie aber dem rationalistischen Welterklärungsprojekt der Wissenschaften verpflichtet. Dabei grenzte sich die Ethnologie von anderen

Aneignungsformen und Normalisierungsversuchen des Fremden ab, insbesondere von denen der Kolonialherren und der Missionare. In deren kolonialen Projekten der Zivilisierung und Christianisierung wurde das Fremde oft verworfen und abgewertet. Die oft unterstellte „Primitivität“ und „Irrationalität“ der „Eingeborenen“ lieferte die Legitimation zu Zwangsarbeit und kultureller Degradierung. Die Ethnologie wollte im Gegensatz dazu, das Beunruhigende und Unheimliche, das von den anderen Lebensformen für die doch scheinbar so „rationale Moderne“ ausging, normalisieren, in dem sie es versteht und erklärt. Sie wollte Rationalisieren, verständlich machen, was als Aberglaube, Barbarei und Rückständigkeit oft nur negativ wahrgenommen wurde.

Wie weit dieses Bemühen der Rationalisierung und Entfremdung in der Ethnologie gehen kann, zeigt ein Aufsatz von Renato Rosaldo aus dem Jahre 1984 (Rosaldo 1993). Rosaldos Aufsatz handelt von philippinischen Kopfjägern, jungen Männern der Ethnie der Ilongot, die zu bestimmten Anlässen, insbesondere nach Trauerfällen in der eigenen Familie, Nachbarstämme überfielen, um deren Männer zu töten und deren Köpfe abzuschneiden. Rosaldo entwickelt eine Deutung, die davon ausgeht, dass in jener Ethnie ein Ethos besonders intensiver Emotionen insbesondere großer Wut und Trauer besteht. Aus der Trauer um einen Todesfall in der eigenen Familie, entsteht laut Rosaldo, in den Männern ein übergroßes Maß an sozial akzeptierter Wut, die sich in der eigenen Gesellschaft entladen kann. Sie entlädt sich stattdessen in einem sozialen Ritual der Zerstörung der Anderen. Das tragische Erlebnis, das Rosaldo die Beziehung zwischen Tod und Wut verständlich werden lässt, ist der Tod seiner eigenen Frau, die während einer Feldforschung im gleichen Gebiet verunglückt. Rosaldo empfindet nach einer Phase der Fassungslosigkeit eine unbändige Wut über den Verlust, dies erschließt ihm nach eigenem Bekunden das bislang Unverständliche Verhalten der Kopfjäger. Rosaldo übersetzt hier eine Parxis, die als Inbegriff der Barbarei gilt, für sich selbst und für ein westliches Publikum. Er normalisiert das Fremde, das uns in der Kopfjagd gegenübertritt, in dem er es uns erklärt und das eigene Erlebnis als Brücke anbietet. Weil wir glauben Rosaldo zu verstehen, verstehen wir auch die Kopfjäger Ilongot.

Die Ethnologie ist das Projekt dem kulturell Fremden in der rationalen Ordnung seinen Platz zuweisen, in dem sie es durch *Angleichung* oder *Exotisierung* normalisiert. Damit verliert es für das moderne Selbst seine verstörenden Elemente. Besser könnte man die Ethnologie, bezogen auf den oben eingeführten Fremdheitsbegriff, als Wissenschaft der Normalisierung von kultureller Fremdheit bezeichnen. Aber bevor ich zu den Paradoxien und Problemen eines solchen Projektes kommen, möchte ich einige Worte über die konkrete Geschichte des *methodischen* Umgangs mit dem Kulturell Fremden und Anderen in der Ethnologie verlieren.

Wesentlich für die moderne Ethnologie ist die Methode der **Feldforschung** oder **teilnehmenden Beobachtung**, deren Institutionalisierung eng mit dem Namen des polnisch-britischen Ethnologen Bronislaw Malinowski verbunden ist. An ihr lässt sich gut zeigen, wie sich der Umgang mit dem Fremden in der Ethnologie veränderte. Malinowski verbrachte, nicht ganz freiwillig, während des ersten Weltkrieges zwei Jahre auf den Trobriand Inseln, einer Inselgruppe im Südpazifik 140 km südöstlich von Papua Neu Guinea, und schrieb mit seinen später veröffentlichten Studien Wissenschaftsgeschichte. Sein wahrscheinlich bekanntestes Werk ist die 1922 veröffentlichte Studie die „Argonauten des Westpazifiks“ (Malinowski 1979 [1922]).

Im 19. Jahrhundert war die Mehrzahl der Ethnologen, das was man nach Malinowski abwertend als Lehnstuhlgelehrte, „arm-chair scholars“ bezeichnete. Das heißt die Ethnologen des 19. Jh. und frühen 20. Jh. waren Personen, die nicht selbst in die abgelegenen Regionen der Welt reisten, sondern die Berichte lasen, die von den Kolonialbeamten, Missionaren, Händlern und Reisenden verfasst wurden. Auf Basis dieser Lektüre entwickelten sie allgemeine Theorien, meist evolutionistischer Natur über die Menschheit. Die beschriebenen Praktiken der so genannten Eingeborenen nahmen sie oft als Einblick in die Vergangenheit der modernen Menschen. Sie wurden als Spiegelbild unserer selbst gesehen, bevor wir uns entwickelten und modern wurden. Primitivität, das zu Recht als Konzept diskreditiert ist, meinte dementsprechend auch entwicklungsgeschichtlich am Anfang stehend. Das heißt, in dem Konzept ist eine Vorstellung von Entwicklung der Menschheit eingeschrieben, an deren Spitze der moderne Mensch steht.

Im ausgehenden 19. Jh. wandelte sich die Einstellung der Feldforschung gegenüber, aber erst in der Generation von Malinowski das heißt nach dem ersten Weltkrieg wurde die Feldforschung zu *der* Methode der Ethnologie. Neu war, dass man von dem Wissenschaftler selbst erwartete, dass er bei und mit den Leuten über die er forschte lebte. Bis heute wird normalerweise von Doktoranden der Ethnologie verlangt, dass sie ein Jahr oder länger „ins Feld gehen“, wie die Ethnologen sagen. Der Ethnologe und dessen erworbene kulturelle Kompetenz ist das, was die Messinstrumente für die Naturwissenschaften sind. Dazu gehört oft das Erlernen der jeweiligen Sprachen, die Teilnahme an Bräuchen, Festen und ganz besonders wichtig dem alltäglichen Leben vor Ort, normalerweise in einem Dorf. Über einen längeren Zeitraum „Dort“ gewesen zu sein, wurde zur maßgeblichen Quelle wissenschaftlicher Autorität in der Ethnologie. Die Wirklichkeit des kulturell Anderen musste am eigenen Leibe erfahren werden, um gelten zu können. Malinowski proklamierte, dass man als Forscher in der Lage sein müsse, den *native's point of view*, die Perspektive der

Einheimischen nachvollziehen zu können. Dies war es, was den Ethnologen als Übersetzer zwischen dem Eigenen und dem Fremden auszeichnen sollte. Er sollte beide Seiten kennen. Aber die Nähe der Feldforschung zu den kulturell anderen, die die Basis der Übersetzung der kulturell fremder Praktiken und die Ent-fremdung der „wilden Anderen“ gewährleisten sollte, folgte eine wie spätere Ethnologengenerationen meinte zu starke Distanzierung vom Objekt in der Analyse. Die Herausforderung die die Eigenstrukturiertheit des Gegenstandes, seine Sperrigkeit und seine Fremdheit für das Eigene darstellte, wurde gelöst, in dem man es in abstrakte Theorien, insbesondere Funktionalismus, Strukturalismus und Strukturfunktionalismus, einverlebte. Man normalisierte das Fremde, in dem man es in Form von abstrakten Modellen an das Eigene *angleicht*. Eines der bedeutendsten Modelle der modernen Ethnologie war der Funktionalismus, wie er etwa auch von Malinowski vertreten wurde. Der Funktionalismus geht davon aus, das alles was in einer Gesellschaft über längere Zeit existiert eine Funktion für die jeweilige Gesellschaft und deren Individuen erfüllt. Nur sozial Sinnvolles kann in einer Gesellschaft überleben, ist die dahinter stehende Annahme. In gewisser Weise stellte der Funktionalismus einen Fortschritt zu der Vermutung dar, es handele sich bei den Mitgliedern der so genannten traditionellen Gesellschaften um Wilde und Unzivilisierte, die in Aberglauben und Barbarei lebten. Der Funktionalismus behauptete letztlich, dass die traditionelle Gesellschaft von innen betrachtet rational funktioniert, und dass ihre Institutionen, Riten und Bräuche letztlich einen Sinn erfüllten, auch wenn er von den entsprechenden Mitgliedern der Gesellschaft nicht immer erkannt wurde.

Nehmen wir wieder das Beispiel der Magie und Hexerei um das ambivalente Verhältnis der modernen Ethnologie zum Fremden zu demonstrieren. Frazer der zu den Lehnstuhlgelehrten des 19 Jahrhunderts gehörte, glaubte, dass der Glaube an Magie letztlich auf einer Verwechslungen beruhte, die der Primitivität des Denkens der Eingebornen geschuldet war. Die Primitiven können, so meinte Frazer, schlicht nicht unterscheiden zwischen Objekten, die sich mechanisch beeinflussen lassen und jenen die sich mechanisch beeinflussen lassen. Sie verwechseln gewissermaßen das Wetter mit einem Baumstamm und machen sich deshalb daran das Wetter mit Hilfe von Regentänzen verändern zu wollen, obwohl dies gar nicht möglich ist.

Die modernen Ethnologen, wie Malinowski, interpretierten derartige Praktiken anders. Für sie hat letztlich alles in einer Gesellschaft, auch das was uns Westlern abwegig und irrational erscheint, eine Funktion für die Gesellschaft als ganze oder die Individuen als einzelne. Das heißt, Magie und Hexerei sind kein reiner Abglaube und schon gar kein Verwechslung eines primitiven Geistes, sondern erhalten bezogen auf das Kollektiv eine Funktion. Der Ethnologe

als Spezialist musste in seiner Feldforschung und Analyse nur noch bestimmen welche Funktion. Magische Rituale wurde so als gemeinschaftsstiftende und sinnstiftende soziale Anlässe interpretiert oder als Möglichkeit von Individuen mit Unsicherheit umzugehen, Hexerei wurde, wie schon erwähnt, als Erklärungsmuster für Unglücke (Evans Pritchard) oder als Form symbolischer Aneignung unkontrollierbarer äußerer Mächte (wie zum Beispiel der Kapitalismus oder das Wetter) beschrieben. Darüber hinaus wurde Hexerei, die in Afrika oft nahe Verwandte betrifft, als Möglichkeit gesehen Spannungen aus ökonomischen Konkurrenzbeziehungen zum Beispiel um Erbe oder Familienland zu entladen. Hexerei bietet die Möglichkeit jene anzugreifen, die man sonst als Verwandte beschützen musste. Und sicherlich gibt es noch viele andere funktionalistische Erklärungen, die mir nicht bekannt sind.

Was für diesen Vortrag wichtig ist, ist dass diese Erklärungen sich sämtlich über den Tatbestand hinwegsetzen, dass aus der Sicht der betroffenen Personen, Hexerei als solche ein sozialer Tatbestand ist, über dessen Begründung man sich normalerweise gar keine weiteren Gedanken machen muss. Die funktionalistischen Analysen wären wohl für die meisten, die den Hexereidiskurs teilen, unverständlich oder falsch, weil es aus der Perspektive der Beteiligten nicht um Konkurrenz, Gemeinschaft oder Sinnstiftung geht, sondern um Hexerei, wie es einem Bauern um Hirse oder Mais geht. Das heißt, der Ethnologe setzt sich über die Interpretation der Gesellschaftsteilnehmer hinweg. Aufgrund dieser machtvollen Geste wird das Fremde normalisiert. Es wird normalisiert in dem es unter ein anderes Interpretationsschema gefasst wird. Die Herausforderung die Fremde für das Eigene darstellt, und die das Thema der Hexerei und Magie so faszinierend für die Ethnologie gemacht hat, wird ignoriert. Die Fragen an das Eigene, die von Fremden aus gehen, werden zum Schweigen gebracht.

Mein Anliegen ist nicht, den Glauben an Hexerei zu propagieren, sondern zu zeigen, wie in der Ethnologie etwas für westliche Beobachter verstörend Fremdes normalisiert und rationalisiert wird. Wichtig ist mir, den einen Punkt sichtbar zu machen: die Erklärungsmodelle eignen sich das Fremde an, stellen sich aber nicht der Herausforderung des Eigenen durch das Fremde. Zwar wird Hexerei in rationale Erklärungen übersetzt, aber der Aspekt der an Hexerei fremd bleibt, der verstört, nämlich die selbstverständliche soziale Realität der übersinnlichen Kräfte, an die der wissenschaftliche westliche Beobachter letztlich gar nicht glaubt, wurde in den Repräsentation der Ethnologen gar nicht eingegangen. Das was die Fremdheit des Phänomens ausmacht, wird beiseite geschoben, damit das Phänomen wieder in die eigene Ordnung herein passt. Die Ethnologen reden sich zwar heraus, dass es

nicht ihre Aufgabe sei zu entscheiden, ob es Hexerei wirklich existiere, aber die Art ihrer Deutung geht letztlich stillschweigend davon aus, dass sie nicht real existiert, sondern dass der Glaube andere, nämlich soziale Gründe hat.

Ich möchte jetzt einen Sprung machen, um mich nicht in den theoretischen Entwicklungen ethnologischer Deutungsmuster zu verlieren. Einsteigen möchte ich wieder in den späten 80er Jahren und frühen 90er Jahren des letzten Jahrhunderts. In dieser Zeit brach in der Ethnologie eine Debatte los, in der sich Enkelgeneration meist amerikanischer Ethnologen kritisch mit den mittlerweile klassisch gewordenen Werken der akademischen Großvätergeneration um Malinowski und Evans Pritchards auseinandersetzten. Dabei war es nicht zuletzt eine veränderte Welt, die die Kritik notwendig machte. Bis zu den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts hatten sich der Großteil der Kolonien von der formalen Fremdherrschaft befreit. Die unabhängigen neuen Länder produzierten nicht zuletzt ihre eigenen wissenschaftlichen Eliten. Aus kolonialen Untertanen waren formal Gleichberechtigte geworden. Die Kinder und Enkel der Forschungsobjekte vergangener Tage meldeten sich als Wissenschaftler selbst zu Wort. Der Westen hatte sein Monopol über die Deutung der Anderen verloren. Außerdem wurde in einer Welt immer schneller werdender Kommunikation und Migration die Trennung zwischen dem Fremden „Dort“ und eigenen „Hier“ problematisch. Die Unterscheidungen von Moderne und Tradition kamen ins Wanken. Kurz, die Position von der aus die Ethnologie das Fremde beobachtete wurde zusehends problematisch. Auch wenn die pauschale Gegenüberstellung zwischen dem modernen Selbst der Ethnologie und den Primitiven anderen nie richtig war, so wurde sie in einer Welt der Globalisierung und Dekolonialisierung unhaltbar. Zusätzlich unterspülte die intellektuelle Bewegung der Postmoderne mit ihren meist französischen Helden das Selbstbewusstsein der Sozial- und Geisteswissenschaften.

Die Ethnologie musste sich den neuen Bedingungen der Konstitution von Eigenem und Fremden stellen und sich intern darüber verständigen, was diese Veränderungen für die Disziplin bedeuteten. Zweifel und Kritik fokussierten sich in den 80er und 90er Jahren in der besagten Debatte, die als Diskurs über die Krise der Repräsentation des Fremden geführt wurde.

Zentrales Werk der Krise der Ethnologie ist der 1986 erschienene Sammelband „Writing Culture“. Die Writing Culture, also die Schreibkultur, des Titels ist die Ethnologie selbst. Programm war also den Blick nicht mehr nur auf das Fremde zu lenken, sondern sich dem eigenen Selbst zu zuwenden, in dem sich das Fremde spiegelte. Eine Selbstanalyse sollte unternommen werden, um sich neu in der Welt auszurichten.

Ein bedeutsamer Kritikpunkt in dieser Debatte war, dass sich die Darstellung des Fremden in den analytischen Modellen der Ethnologie dem Anspruch den das kulturell Fremde an das Eigene richtet, nicht gerecht wird. Das Fremde wird einverleibt in die abstrakten Modelle, ohne dass ein wichtiger Bestandteil der Fremdbeziehung, nämlich das eigene Selbst ausreichend einbezogen und reflektiert wird. Warum interessiert sich die Ethnologie für einen Gegenstand, und was hat dies mit dem Gegenstand uns selbst zu tun bzw. was hat es mit den exotisierenden Fantasien einer westlichen Welt auf der Suche nach ihrem „Primitiven Gegenüber“ zu tun. Man warf der modernen Ethnologie vor, dass sich ihres Erkenntnisgegenstandes bemächtige, ohne zu reflektieren, wie sie selbst diesen Gegenstand in einer Wechselwirkung zwischen Eigenem und Fremden erzeugt hat. Weil die Reflektion des Eigenen aus der Analyse ausklammerte wurde, so die Kritik, verstand man letztlich auch das Fremde nicht. Im Endeffekt waren die Darstellungen der modernen Ethnologie misslungen, weil sie die Eigenstrukturiertheit des Fremden nicht richtig zur Geltung bringen konnte.

Eine weitere Stoßrichtung schließt hier an und besagt dass die Ethnologie zwar in der Feldforschung die Nähe zu dem Fremden sucht und einen Dialog mit ihm eingeht, die Darstellungsformen der Ethnologie aber monologisch sind, das heißt nur eine Stimme und zwar die des Forschers präsentieren. Die Vielstimmigkeit der Subjekte, die mit einander im Austausch sind, überführt der Forscher in eine autoritäre Einstimmigkeit. Die Personen, mit denen der Ethnologe in Beziehung stand, werden so zu Objekte degradiert, über die gesprochen wird, die Komplexität gelebter Ordnung wird auf vereinfachende zweidimensionale Modelle reduziert. Kurz die Ethnologie hat unangemessene Darstellungsformen für einen Prozess, der so auf dem Dialog mit Anderen besteht, wie die Feldforschung und die Begegnung mit dem kulturell Fremden.

Dieses Misslingen der Repräsentation wurde von einigen Autoren zusätzlich mit einer moralischen Machtkritik verbunden. Sie merkten an, dass die Ethnologie in ihrem Sprechen über und für Andere letztlich koloniale Machtstrukturen der Entmündigung fortsetzen würde. Eine post-koloniale Ethnologie müsse sich demokratisieren, aufhören den Anderen zu unterwerfen, sondern ihn gleichberechtigt mit einbeziehen. Darum müssten neue Darstellungsformen gefunden werden, die nicht nur den Forschungsprozess besser darstellen sondern auch den moralisch politische Anspruch des Anderen angemessener sind. In diesem Zusammenhang wurden tatsächlich einige Bücher veröffentlicht, in denen lange kaum gekürzte Dialoge zwischen dem Forscher und einem Informanten abgedruckt wurden, oder in denen viele Stimme nebeneinander gesetzt wurden, eine Stimme ohne besondere Autorität war die des Ethnologen. Einige Kritiker glaubten, das Problem der Darstellung des Fremden

lösen zu können, wenn sie aufhörten zu interpretieren, wie immer man sich das vorstellen kann. Auch wenn viele der formellen Experimente dieser Zeit folgenlos für das Fach blieben, haben diese Debatten eine ungeheure Breitenwirkung gehabt und die Kritikpunkte und Vorwürfe haben sich tief in das kollektive Gedächtnis der Ethnologie eingeschrieben. Vielstimmigkeit des Textes, die Analyse von Machtbeziehungen im Feld sowie die Beschreibung subjektiver Feldforschungserlebnisse, die Reflektion der eigenen Position, die Einbeziehung nationaler oder globaler Kräfte, das Zugeständnis von Grenzen des eigenen Verstehens, die Ethnographie der modernen Gesellschaft sind fester Bestandteil der Ethnologie geworden. Manche Institute gingen so weit, Feldforschungen nicht mehr zu unterstützen, weil man diese moralisch und politisch zu problematisch fand. Die meisten machten zwar weiter wie bisher, waren aber für die neuen Fragen und Problem sensibilisierter als ihre Vorgängergenerationen.

Paradoxien und ihre Prozessierungen

Mit einigem Abstand zu dieser mittlerweile historischen Debatte, muss man wohl anmerken, dass die Kritiker zwar in vielen Punkten gültige und wichtige Aspekte angesprochen haben, dass aber die Folgerungen, die einige dieser Autoren daraus zogen zu radikal ausfielen. Im Eifer des Gefechts wurde die Kritik beißend und man schüttete die ganze Badeanstalt mitsamt der badenden Kinderscharen aus. Meine Vermutung ist, dass viele der schwerwiegenden Probleme, die angesprochen wurden, sich letztlich nicht endgültig lösen lassen, außer man zieht einen radikalen Schlussstrich und hört auf Ethnologie zu treiben. Dann gibt man aber das Projekt vom wissenschaftlichen Verstehen des kulturell Fremden ersatzlos auf. Ich, glaube nicht daran, dass die moralische Askese und der Rückzug aus der Welt irgendwem hilft, weder dem kulturell Eigenen noch dem kulturell Fremden. In der Welt zu sein, und dazu zählt auch die Ethnologie, bedeutet sich in vielerlei Hinsicht unlösbaren Problemen und Widersprüchen auszusetzen. Der Umgang mit dem Fremden ist, wie ich versucht zu zeigen voller Selbstwidersprüche. Der größte besteht darin, dass ich das Fremde normalisieren muss, um es beschreiben zu können. Dann aber nicht mehr das Fremde beschreibe sondern das Produkt der Normalisierung von Fremdheit. Daran kann man nun verzweifeln oder es als Bedingung der Beschreibung des Fremden akzeptieren.

Niklas Luhmann merkte einmal an, dass es seiner Meinung wenig Sinn macht, mit dem abgehackten Kopf der hässlichen Medusa, womit er die Widersprüche in den Erkenntnisprozessen der Sozialwissenschaften meinte, herumzulaufen und alles Denken mit

ihrem Anblick zum Erstarren bringen zu wollen. Viel sinnvoller sei es nach Umgangsformen zu suchen, die diese Widersprüche an Orte verschieben, wo sie weniger schmerzhaft zu ertragen sind. Dabei möchte ich jetzt gar nicht dieses Argument nicht mehr bis ins Detail verfolgen. Ich denke aber, dass eine Ethnologie gut daran tut sich selbst bewusst zu sein, dass kulturelle Fremdheit eine Beziehung ist, die das eigene Selbst mit einschließt und dieses auch thematisieren sollte. Darüber hinaus sollte eine Wissenschaft des Fremden sich und anderen zugestehen, dass das Verständnis des Fremden auf unüberwindliche Grenzen stößt. Eine Verstehensbegriff der die Auflösung des Fremden verspricht, läuft notwendig ins Leere.

Eine mögliche Konsequenz daraus kann, meiner Meinung nach, sein, Rechenschaft darüber abzulegen, warum man bestimmte Interpretationsrahmen und Theorien benutzt und in welchem Verhältnis diese zu den Interpretationen der Beforschten stehen, sowie die Grenzen der jeweiligen Interpretationen sichtbar zu machen. Darüber hinaus halte ich es zwar für unumgänglich in einer Wissenschaft Fremdes zu normalisieren, aber mir scheint es hilfreich, die eigene Fremdheitserfahrungen nicht vorschnell wegzudeckeln, sondern diese selbst zu erkunden und von ihnen aus eine Interpretation zu starten. Ein Beispiel dazu: in meiner Forschung über ghanaische Migranten in Deutschland, hatte ich viel mit ghanaischen Pfingstkirchen zu tun. Die ekstatischen Gebetstreffen, in denen in Zungen geredet wurde, geheilt und in denen einzelne Prophezeiungen machten, befremdet mich anfangs immens. Das Spirituelle dieser Kirchen stellte mich, in meiner kaum vorhandenen Spiritualität, in Frage. Eine klassische Situation, in der die viele so auch ich, reflexhaft die Fremdheit normalisieren, in dem sie ablehnen. Weil nicht sein kann, was nicht sein darf. Als ich mich dabei erappte, begann mich damit zu beschäftigen, was meine negativen Emotionen auslöste, und wendete mich meiner persönlichen Beziehung zu Religion und zu Spiritualität zu. Dies half mir wiederum besser zu verstehen, warum es gerade die ekstatische, nicht rationale Religiosität war, die mich verschreckte. Schließlich bemühte ich mich diesem Fremden zu stellen. Dies hieß konkret, ich besuchte regelmäßig Gebetstreffen der Pfingstler. Über meine Teilnahme bin ich, meiner Ansicht nach, dem Fremden auf die Spur gekommen. Ich würde behaupten, dass ich ein Gefühl dafür entwickelt habe, was dort vor sich ging. Dieses Gefühl, diese Ahnung hat sich letztlich meine Einstellung zur Religion und Spiritualität insgesamt verändert und es hat auch meine wissenschaftliche Interpretation dieser Kirchen beeinflusst. Ich habe, gezwungen durch die Pflicht der Feldforschung, auf die Herausforderungen reagiert, die das Fremde mir stellte, und werde es auch in meiner Arbeit auf diesen wechselseitigen Prozess eingehen.

Dies heißt weder, dass ich zu den Pfingstlern konvertiert bin, noch dass ich die Interpretation der Pfingstler vollständig übernommen hätte. Auf die Herausforderung durch das Fremde zu reagieren, heißt nicht das Eigene aufzugeben. Es heißt aber, sich ihm zu stellen und seine Bewegung als Ausgang für weitergehende Überlegungen zu nehmen, Eigenes und Fremdes in der Begegnung neu zu arrangieren.

Auch wenn sich aus dieser individuellen Erfahrung kein allgemeines Model ableiten lässt, scheint mir der zentrale Punkt, dass der Umgang mit dem Fremden die Fragen, die das Fremde an das Eigene stellt, aufnimmt und sie nicht mit der lauten Stimme der alt gedienten eigenen Interpretationsschemata niederschreit. Mit dieser Vision möchte ich diesen Vortrag beenden.

Copyright © 2006 Boris Nieswand

Literaturverzeichnis

Evans-Pritchards, E. E. 1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Oxford University Press.

Kohl, K.-H. 1993 'Ethnologie. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden.'

Lévi-Strauss, C. 1978 [1955] *Traurige Tropen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Malinowski, B. 1979 [1922] *Argonauten des westlichen Pazifiks. Ein Bericht über die Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea.*, Frankfurt/Main: Syndikat.

Rosaldo, R. 1993 'Der Kummer und die Wut des Kopfgeldjägers. Über die kulturelle Intensität von Emotionen.' in E. Berg and M. Fuchs (eds), *Kultur, soziale Praxis, Text*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Rottenburg, R. 2004 'Ethnologie: Von der Abschaffung des Fremden und der Bewahrung der Rätsels'.

Simmel, G. 1999 [1908] 'Exkurs über den Fremden', in Ders. (ed) *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftungen.*, Frankfurt/Main: 764-771.

Waldenfels, B. 1995 'Das Eigene und das Fremde', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43(5): 611-620.