

Wozu eine Europäische Ethnologie – und welche? Kritische Überlegungen zu Sinn und Zweck einer Europäischen Ethnologie

Ulrich Kockel

Bietet die Europäische Ethnologie Perspektiven, die zu einem besseren Verständnis gegenwärtiger Probleme beitragen können? Welche Art ethnologischer Forschungspraxis und welche theoretischen Grundlagen wären einer solchen Zielsetzung angemessen? Nach einer kurzen Verortung des Feldes und seiner Problematik werden drei miteinander verbundene Formen der Ethnologie diskutiert. Überlegungen zu Hermeneutik und Interdisziplinarität führen schließlich zu der Frage, was EthnologInnen tun können und sollten, warum, und wie dabei vorzugehen wäre.

Einleitung

Im Gegensatz zu anderen Universitätsdisziplinen, deren Fachidentität bei allen internen Unterschieden durch eine gemeinsame Fachbezeichnung konstruiert wird, handelt es sich bei der Europäischen Ethnologie bekanntlich um ein »Vielnamenfach« – von der klassisch-paradigmatischen Volkskunde spannt sich der Bogen über die (mal mehr, mal weniger) Empirische Kulturwissenschaft und die Kulturanthropologie bis hin zu einer medienwissenschaftlichen Kulturwissenschaft. Auf die einzelnen Ausprägungen muss hier nicht näher eingegangen werden; sie sind in zahlreichen Einführungen und Überblicken hinreichend dargestellt.¹

1 Siehe hierzu für den deutschen Sprachraum u.a. (Daten der Erstveröffentlichung): Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Gottfried Korff, Martin Scharfe: Grundzüge der

Die Namensfrage ist zwar im deutschen Sprachraum besonders ausgiebig diskutiert und dokumentiert worden, stellt sich aber ebenso im europäischen Rahmen, wie nicht zuletzt die Diskussionen innerhalb der SIEF (*Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore*) seit einigen Jahren zeigen.² Hinzu kommt, dass nicht überall in Europa die gleichen oder einfach nur vergleichbare Bedingungen für die Entfaltung des Faches, unter welchem Namen auch immer, bestehen. Im Vereinigten Königreich von Großbritannien und Nordirland arbeiten FachkollegInnen in einem institutionellen Umfeld, in dem die Europäische Ethnologie als eigenständiges Universitätsfach praktisch kaum existiert.³ Angesichts an-

Volkskunde. Darmstadt 1978; Ina-Maria Greverus: *Kultur und Alltagswelt: Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie*. München 1978; Rolf Brednich: *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*. Berlin 1988; Günter Wiegelmann: *Theoretische Konzepte der Europäischen Ethnologie. Diskussionen um Regeln und Modelle*. Münster 1990; Wolfgang Kaschuba (Hg.): *Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie*. Berlin 1995; ders.: *Einführung in die Europäische Ethnologie*. München 1999; Silke Göttisch, Albrecht Lehmann (Hg.): *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*. Berlin 2001; Helge Gerndt: *Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen*. Münster 2002; Dieter Haller: *dtv-Atlas Ethnologie*. München 2005; Harm-Peer Zimmermann (Hg.): *Empirische Kulturwissenschaft – Europäische Ethnologie – Kulturanthropologie – Volkskunde. Leitfaden für das Studium einer Kulturwissenschaft an deutschsprachigen Universitäten. Deutschland – Österreich – Schweiz*. Marburg 2005; Bernd Warneken: *Die Ethnographie populärer Kulturen. Eine Einführung*. Wien, Köln, Weimar 2006; Reinhard Johler, Bernhard Tschöfen (Hg.): *Empirische Kulturwissenschaft. Eine Tübinger Enzyklopädie*. Tübingen 2008.

- 2 Zur Europäischen Ethnologie außerhalb des deutschen Sprachraumes, siehe u.a. Máiréad Nic Craith, Ullrich Kockel, Reinhard Johler (Hg.): *Everyday Culture in Europe. Approaches and Methodologies*. Aldershot, Burlington/VT 2008. Zur Namensdiskussion in SIEF, siehe u.a. Bjarne Rogan: *The Troubled Past of European Ethnology. SIEF and International Cooperation from Prague to Derry*, in: *Ethnologia Europaea*, 38(1), 2008, p. 66–78.
- 3 Die wenigen Studienprogramme außerhalb der School of Scottish Studies in Edinburgh sind anderen Fächern angegliedert: Anglistik (BA/MA, Sheffield), Keltologie (MA, Cardiff), Kulturgeschichte und Sozialanthropologie (MA, Aberdeen), Geschichte/Anglistik/Politologie (MA, Ulster). Gegenwärtig sind nur die beiden Lehrstühle in Ulster besetzt, deren Ausrichtung primär auf MA- und PhD-Ebene liegt. Siehe dazu auch Ullrich Kockel: *Turning the World Upside Down. Towards a European Ethnology in and of England*, in: Craith, Kockel, Johler (wie Anm. 2), p. 149–63.

gespannter öffentlicher Haushalte sind nahezu alle geistes- und mittlerweile auch viele sozialwissenschaftliche Fächer einem stetig wachsenden Legitimationszwang ausgesetzt, und finden sich so graduell in dieselbe marginale Lage gepresst, in der unser Feld im Königreich von jeher sitzt. Von den großen Philologien ist an britischen Universitäten kaum noch etwas übrig, Philosophie ist vielerorts längst begraben oder hält sich, versteckt sich in anderen Fächern, mehr schlecht als recht über Wasser; mit Ausnahme von Geschichte und Anglistik scheinen fast nur noch Fächer erwünscht zu sein, die einen direkt – d.h.: ohne weiteres Nachdenken – erkennbaren Marktwert haben. Angesichts der bildungs- und forschungspolitischen Situation stellt sich für Europäische EthnologInnen im Königreich zunehmend die Frage, was wir einzubringen vermögen, das andere Fächer (zumindest so) nicht leisten können.⁴

Im Folgenden möchte ich zunächst drei Spielarten der Europäischen Ethnologie etwas näher beleuchten und dabei tentative Wegzeichen für die weitere Diskussion setzen, bei der es dann um Aspekte des Erkenntnisprozesses und der Interdisziplinarität gehen soll, bevor ich mich der Frage zuwende, was eine Europäische Ethnologie heute tun kann und sollte, wobei auch kurz auf das »warum« einzugehen sein wird, und wie das im konkreten Fall aussehen mag.

Europäische Ethnologie als Fachwissenschaft vom Hiesigen

Zunächst – und vielleicht am naheliegendsten, wenn das klassische Verständnis der Volkskunde als Partner und Spiegelbild der Heimatkunde ins Auge gefasst wird – kann Europäische Ethnologie als Fachwissenschaft vom Hiesigen verstanden werden. Dabei ist anzumerken, dass die-

4 Dass Hermann Bausinger schon in seiner klassischen Einführung in die Volkskunde diese Frage ähnlich stellte, zeigt, daß die Lage im deutschsprachigen Raum, trotz der vergleichsweise stärkeren Position des Faches hier, so anders auch wieder nicht ist bzw. war. Siehe Hermann Bausinger: *Volkskunde. Von der Altertumforschung zur Kulturanalyse*. Darmstadt 1971. Vgl. hierzu auch: Christine Burckhardt-Seebass (Hg.): *Zwischen den Stühlen fest im Sattel? Eine Diskussion um Zentrum, Perspektiven und Verbindungen des Faches Volkskunde*. Hochschultagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Basel. 31. Oktober–2. November 1996. Göttingen 1997; Gudrun König, Gottfried Korff (Hg.): *Volkskunde '00. Hochschulreform und Fachidentität*. Hochschultagung der deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Tübingen, 9.–11. November 2000. Tübingen 2001.

ser Begriff weder in unserem noch – meines Wissens – in einem anderen Fach zur Zeit hinreichend theoretisiert ist und damit intellektuelle Risiken birgt, die einen bewussten und vorsichtigen Umgang mit der Terminologie erfordern.

Begegnet ist mir der Begriff des »Hiesigen« in seiner deutschsprachigen Version zuerst in Zusammenhang mit der jüngeren Geschichte Mitteleuropas, insbesondere der Kresy-Region, die zwischen den Weltkriegen den Osten Polens bildete.⁵ Dort ist er abgeleitet aus der Selbstbeschreibung, die von vielen Einwohnern der Region bei Volkszählungen angegeben wurde. Zuvor war mir bereits während der Beschäftigung mit Diskursen über die Lage der »Mitte Europas« die slawische Version in der provokativen Deutung Adrian Ivakhiv⁶ aufgefallen: »The most genuinely nomadic [...] may be those designated by the simple term *tutejszyi*, the word for those who are simply »from here« even if that »here« changes in relation to the »theres« which have shaped and defined the territory [...] over its many imperial and political-economic realignments.« In diesem Sinne verstanden verliert der Begriff des »Hiesigen« schon einiges von seiner etwas altmodischen Aura. Zugleich wird deutlich, dass über das Deskriptive der regionalgeschichtlichen Betrachtung hinaus in diesem Begriff analytisches Potential steckt. Europäische Ethnologie als Fachwissenschaft vom Hiesigen kann und darf nicht bei der detaillierten Beschreibung des putativ Eigenen stehen bleiben, zumal diese, wenn sie unreflektiert bleibt, einem wie auch immer motivierten Zelebrieren dieses Eigenen zuarbeitet, das letztendlich, wie die Erfahrung der alten Volkskunde gezeigt hat, von der Gering- zur Verachtung des Anderen, Fremden führen kann, mit mörderischen Konsequenzen. Europäische Ethnologie als Fachwissenschaft vom Hiesigen muss stattdessen das Eigene immer im Zusammenhang mit dem Fremden betrachten, denn das eine ist ohne das andere nicht denkbar. Daraus wird ein Fokus auf das Eigene im Fremden und das Fremde im Eigenen, als Grundlage eines komparativen Verstehens des Eigenen.⁷ Doch auch damit ist es noch nicht genug.

5 Siehe z.B. Hans-Christian Trepte: Das Problem der »Hiesigen« (*tutejsi*) im polnisch-weißrussischen Grenzraum, in *Krynki: Annus Albaruthenus*, 2004, S. 67–87.

6 Adrian Ivakhiv: Stoking the Heart of (a Certain) Europe. Crafting Hybrid Identities in the Ukraine-EU Borderlands, in: *Spaces of Identity*, 6(1), 2006, p. 11–44, p. 38.

7 Ähnliche Gedankengänge finden sich bereits in Munasu Duala-M'bedy: *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthro-*

Selbst ein solcher komparativer Ansatz bietet keine Sicherheit, dass, wenn auch nicht in der Forschung selbst so doch von sich darauf beziehenden politischen Interessen, daraus nicht Reinheitsansprüche abgeleitet werden. Auch wenn keine Überlegenheit eingeklagt wird, sind solche Ansprüche problematisch, zumal sie selten empirisch fundierbar sind. Selbstbewusste Kulturträger, wie beispielsweise »traditionelle« Musikanter in Irland, erkennen schon seit längerem Formen und Praktiken als authentisch an, wenn sie im je gegebenen Zusammenhang, ungeachtet ihrer Herkunft, ihren Zweck erfüllen.⁸ Damit ist auf eine besondere Qualität des Hiesigen gegenüber der Konzentration auf das Eigene hingewiesen. Um beim Beispiel zu bleiben: »traditionelle« irische Musik ist international als solche zu erkennen, selbst wenn sie mit anderen Einflüssen durchwirkt ist. Es geht also beim Studium des Hiesigen nicht um irgendwie konstituierte Reinheitsgebote, sondern darum, wie interkulturelle Begegnungen und Konflikte im kulturellen Alltag vor Ort ausgehandelt werden. Deshalb definiert Ivakhiv die Hiesigen als die eigentlichen Nomaden, und zeigt darin den tiefen Zusammenhang von Eigenem und Fremdem, wie ich ihn in meinen Überlegungen über Trenn- und Mischgrenzen ansatzweise herausgearbeitet habe.⁹

Dabei ist die Wichtigkeit des Ortes nicht zu übersehen oder zu unterschätzen. Wir hören und lesen heute viel von »Globalisierung« und der

pologie. Freiburg 1977. Duala-M'bedy postuliert die Nichtexistenz des Fremden an sich, um damit den Fokus auf das Konstruierte desselben zu lenken. Der Ansatz ist äußerst sinnvoll und fruchtbar, spiegelt aber auch den zeitgenössisch-postmodernen Hyperindividualismus wider, demzufolge das Ego die Wurzel aller Wirklichkeit ist. Bei aller Erkenntnis des Konstruierten scheint es mir aber geboten, die materielle Wirklichkeit jenseits des Bildes nicht ganz aus den Augen zu verlieren. Eine interessante Perspektive in diesem Zusammenhang bietet Yoshiro Nakamura: *Xenosophie. Bausteine für eine Theorie der Fremdheit*. Darmstadt 2000.

- 8 Vgl. Ullrich Kockel: »Authentisch ist, was funktioniert!« Tradition und Identität in drei irischen Städten, in: Silke Götsch, Wolfgang Kaschuba und Konrad Vanja (Hg.): *Ort – Arbeit – Körper. Ethnografie europäischer Modernen*. 34. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Berlin 2003. Münster 2005, S. 127–34.
- 9 Siehe z.B. Ullrich Kockel: *Heimat als Widerständigkeit: Beobachtungen in einem Europa freischwebender Regionen*, in: Silke Götsch und Christel Köhle-Hezinger (Hg.): *Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung*. 33. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Jena 2001. Münster 2003, S. 167–76. Ders.: *Frontiers*, in: Gisela Welz and Ramona Lenz (Hg.): *Von Alltagswelt bis Wandmalerei. Eine kleine Enzyklopädie*. Ina-Maria Greverus zum Fünfundsiebzigsten. Münster 2005, S. 62–3.

damit verbundenen, zunehmenden globalen Vernetzung aller Sphären des Alltagslebens. Wissenschaftliche Begriffe haben bisweilen eine erstaunliche Tendenz, zu metaphysischen Kräften zu mutieren. So erscheint Globalisierung vielen als unaufhaltsame Kraft des sozio-kulturellen und ökonomischen Wandels. Das hat dann manchmal etwas von Götzen- oder Schicksalsglauben, den die Modernisierung – noch so eine metaphysische Kraft – doch eigentlich längst überwunden haben sollte. Ob es sich nun bei jeder Aushandlung interkultureller Begegnungen und Konflikte im kulturellen Alltag vor Ort um einen Aspekt der Globalisierung handelt, ist eher fraglich. In historischer Perspektive sind Kulturbegegnungen, -konflikte und -austausch nichts Neues. Aus der ökonomischen Globalisierung – der zunehmend globalen Verbreitung der neo-liberalistischen Version des kapitalistischen Wirtschaftsmodells (zumindest bis zur jüngsten Krise des Systems) – sollten wir nicht ohne kritische Reflexion eine kulturelle Globalisierung ableiten, denn damit würden wir die Analyse des Geschehens vor Ort auf ökonomische Faktoren verkürzen. Wenn diese auch von enormer Bedeutung sind und angemessen berücksichtigt werden müssen, so kommt es doch gerade einer Europäischen Ethnologie als Fachwissenschaft vom Hiesigen zu, im Konzert der Disziplinen darauf hin zu weisen, dass damit längst nicht alles gesagt und das Wichtigste vielleicht sogar ausgelassen ist. An zahlreichen interdisziplinären Schnittpunkten kann sie vermittelnd und filternd wirken – zwischen der lokal-spezifischen Ebene des Angewandten und der universal-generalisierenden Theorie – und wird damit zu einer Art ortsbezogenem Gewissen der Forschung.

Europäische Ethnologie als angewandte Regionalwissenschaft

Eine Europäische Ethnologie als Fachwissenschaft vom Hiesigen muss, um glaubwürdig zu sein, also orts- und raumspezifisch arbeiten, darf sich dabei aber nicht allein dem Einsammeln detaillierter Einzelbetrachtungen verschreiben. Vielmehr sollte sie systemorientiert sein und relational denken, wobei es hier weniger um Spielereien mit den hypothetisch-metaphorischen globalen Systemzusammenhängen auf rein konzeptioneller Ebene geht, sondern um jeweils ganz konkrete kulturökologische Vernetzungen und deren alltägliche Wirkungen. In diesem Sinne ist die Europäische Ethnologie als angewandte Regionalwissenschaft zu verstehen, was ihr oft bemängeltes Theoriedefizit gegenüber anderen Sozial- und Geisteswissenschaften in einem weniger harten Licht erscheinen lässt.

Damit soll weder einem krassen Induktivismus noch einer reaktionären Theoriefeindlichkeit das Wort geredet werden. Ersterer vergisst, dass alles Interpretieren einen theoretischen Rahmen erfordert, hinter letzterer verbirgt sich eine Universaltheorie, die politische Tatsachen nicht untersuchen will sondern in ihrem Weltbild voraussetzt. Einer Europäischen Ethnologie als angewandter Regionalwissenschaft geht es dagegen darum, an einer orts- und raumfundierten Theoriebildung¹⁰ mitzuwirken, die in ihrer Ausrichtung an sozio-ökonomischem und politischem Wandel aktiv interessiert ist.

Im Ende der 60er Jahre des letzten Jahrhunderts postulierten »Abschied vom Volksleben«¹¹ kam Abwendung von der traditionellen Volkskunde, die ihre Wurzeln in den romantischen Nationalbewegungen des 19. Jahrhunderts hatte, zum Ausdruck. An ihrer Stelle wurde eine wenigstens in Ansätzen sozial- und politikrelevante Kulturwissenschaft gefordert, die den gesellschaftlichen Bedingungen Rechnung trägt und sich von einer sozialkritischen Warte aus mit dem Studium vergangener wie gegenwärtiger Lebenswelten befasst. Dieter Kramer sprach von der »Notwendigkeit« der Kulturwissenschaft¹² als Element des Verstehens, aber auch der aktiven sozialen Veränderung auf dem Weg zu einer angemessenen Theorie der Kultur. Die Angemessenheit einer solchen Theorie entscheidet sich nicht zuletzt an ihrer örtlichen und räumlichen Tiefe sowie an ihrem Bezug zur Alltagserfahrung und Lebenspraxis der Menschen, auf die sie sich bezieht. Deshalb hat sich auch in der Europäischen Ethnologie als angewandter Regionalwissenschaft – allen Unkenrufen von der Konstruiertheit kultureller Gemeinschaften zum Trotz – ethnographische »Gemeindeforschung« nicht nur erhalten, sondern als ein Kernanliegen in neue Dimensionen entwickeln können.¹³

10 Das könnte, muß aber nicht im Sinne einer »Grounded Theory« verstanden werden. Diese bringt ihre eigenen Probleme und Kontroversen mit sich, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Siehe dazu die Kritik des Ansatzes in Gary Thomas, David James: Reinventing grounded theory: some questions about theory, ground and discovery, in: *British Educational Research Journal*, 32(6), 2006, p. 767–795.

11 Klaus Geiger, Utz Jeggle, Gottfried Korff (Hg.): *Abschied vom Volksleben*. Tübingen 1970.

12 Dieter Kramer: *Von der Notwendigkeit der Kulturwissenschaft. Aufsätze zu Volkskunde und Kulturtheorie*. Marburg 1997.

13 Siehe u.a. Gisela Welz: *Village as Ecosystem. An Environmental Approach to German Community Studies*, in: *Anthropological Journal on European Cultures*, 1(2), 1992, p. 81–102.

Der »Abschied vom Volksleben« kam etwa zeitgleich mit einem zaghaften »Heimkommen« der Anthropologie. Durch die Aufnahme kulturanthropologischer Perspektiven, zunächst vor allem in Skandinavien, wurde die Europäische Ethnologie teilweise »anthropologisiert«, was sich auch in der Benennung einzelner Institute ausdrückte, aber keineswegs auf diese Institute beschränkt blieb. Mit dieser Anthropologisierung kamen neue Fragen in den Fokus: Migration, Vermischung, Tourismus, um nur einige zu nennen. Neben den traditionell ortsgebundenen Gemeindestudien entwickelte sich eine »multi-sited ethnography« als Methode des Umgangs mit solchen Phänomenen, die von der klassischen Volkskunde weitgehend ausgeklammert geblieben waren. Gerade das Aufblühen der »multi-sited ethnography« scheint, zumindest oberflächlich, dem hier entworfenen Bild einer Europäischen Ethnologie als angewandter Regionalwissenschaft zu widersprechen. Dieser scheinbare Widerspruch ergibt sich jedoch nur in den abstrakten Räumen des reinen Konstruktivismus. Auch eine Forschung die »multi-sited« vorgeht, findet letztendlich in diskreten »sites«, also an konkreten Orten, statt. Das gilt auch, zumindest bedingt, für Feldforschung in der virtuellen Welt des Internets.¹⁴

Mit dem »Abschied vom Volksleben« kam es auch zu einer Rückbesinnung – oder vielleicht eher Neuentdeckung – der verschütteten politischen Wurzeln des Fachs in der Allgemeinen Staatswissenschaft der Aufklärung. Während das Augenmerk im 18. Jahrhundert darauf lag, topographische Informationen zu sammeln, die dem Ideal einer aufgeklärten Regierung zur Formulierung guter Politik hilfreich sein würden, der Blick also quasi von oben nach unten und wieder zurück ging, hat sich die Blickrichtung heute eher umgekehrt. Den Ausgangspunkt stellen die Gegebenheiten und Notwendigkeiten vor Ort dar. Damit steht die Europäische Ethnologie als angewandte Regionalwissenschaft deutlich in der Nähe interdisziplinärer Ansätze zur sogenannten »endogenen« Entwicklung, wie sie international, im österreichischen Kontext z. B. von Walter Stöhr,¹⁵ seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts entfaltet

14 Ortsungebundene Studien in diesem Bereich wären daran zu messen, ob und in welchem Sinne sie tatsächliche Lebenswelten zum Gegenstand haben. Wo ihre Relevanz am konkreten Beispiel ausgeführt werden kann, leisten sie durchaus einen Beitrag zu einer Europäischen Ethnologie als angewandte Regionalwissenschaft.

15 Walter Stöhr: Alternative räumliche Entwicklungsstrategien endogener »selektiver Eigenständigkeit«, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie, 8(3), 1983, S. 117–134.

wurden und seither in die Regionalpolitik, etwa in Form des LEADER-Programms der Europäischen Union, Eingang gefunden haben. Im Zuge dieses Prozesses wurde auch Kultur zunehmend als Ressource für lokale und regionale Wirtschaftsentwicklung gesehen und behandelt. Damit ist die Europäische Ethnologie vor Herausforderungen gestellt, die, über die empirischen Aspekte einer angewandten Regionalwissenschaft weit hinausgehend, in die Philosophie reichen.

Europäische Ethnologie als kulturphilosophischer Ansatz

Dabei geht es weniger um die Grundsatzfrage, was denn nun »Kultur« ist bzw. sein soll und kann, die eher im abstrakten Raum der Philosophie angesiedelt ist, sondern um ganz konkrete philosophische Fragen der Einordnung im Konzert der Disziplinen. Eine Wissenschaft, die sich als »Europäisch« titulierte – in der Regel mit einem großen »E« – muss sich über diese Designation Gedanken machen, vor allem wenn damit das Hiesige fachlich im Sinne einer angewandten Regionalwissenschaft analysiert werden soll. Was genau ist »europäisch« an der Europäischen Ethnologie? Inwiefern geht es bei Europäischer Ethnologie auch, vor allem, oder gar ausschließlich um Europa, und welches Europa ist da gemeint? Diese Fragen lassen sich zwar rein pragmatisch beantworten, im Sinne einer immer kontingenten Abzirkelung des Zuständigkeits- und Definitionsbereichs, der von Fall zu Fall, von Studie zu Studie wechseln kann. Daran ist an sich nichts auszusetzen, aber mir geht es hier um etwas Grundlegenderes – den Versuch einer Verortung eines allgemeineren Denkansatzes. Europäische Ethnologie lässt sich kulturphilosophisch zumindest in dreifacher Weise verstehen, wobei die verschiedenen Interpretationen einander nicht ausschließen, sondern durchaus überschneiden.

Europäische Ethnologie als kulturphilosophischer Ansatz kann zunächst als denken aus und mit Europa verstanden werden. Dabei steht die geistige – und zu einem geringeren Grad auch die geographische – Herkunft im Vordergrund. Anlässlich des 7. SIEF-Kongresses 2001 in Budapest sprach Konrad Köstlin von der Europäischen Ethnologie als einer spezifischen Form der Neugier. Gemeint war damit sicher nicht, daß sich diese Neugier aus dem spezifischen, physikalisch-geographischen Boden des westeurasischen Subkontinents speist. Geographie liefert den kulturökologischen Rahmen, und der ist durchaus wichtig. Mir scheint es aber

hier um die Notwendigkeit zu gehen, unsere Fach- und Ideengeschichte im Zusammenhang einer ganz bestimmten kulturphilosophischen Prägung (selbst-)kritisch zu reflektieren. Einfach ausgedrückt: Wir müssen dort zu graben anfangen, wo wir stehen.¹⁶ So sehr wir auch darunter leiden mögen, dass wir durch Geburt in einen Kulturzusammenhang geworfen wurden, der heutzutage zu Recht als »eurozentrisch« bezeichnet wird – wir können doch nicht so tun, als ließe sich dieser Zusammenhang einfach durch die richtigen intellektuellen Exerzitien abschütteln. Statt dessen täten wir besser daran, uns mit dem unvermeidbaren Eurozentrismus unserer Existenz kreativ auseinanderzusetzen, so gut es eben geht. Dazu gehört auch der Mut, sich zu eben diesem Zusammenhang offen zu bekennen – eben aus und mit, und nicht aus einem falsch verstandenen Prinzip gegen Europa zu denken.

Als kulturphilosophischer Ansatz kann Europäische Ethnologie somit auch einen Blickwinkel darstellen: von und über Europa denken. Europa wird damit als der Standpunkt, Standort einer emischen Perspektive anerkannt. Anders als die Anthropologie vor ihrer »Heimkehr« aus den Kolonien konnte sich eine Europäische Ethnologie nie so ganz hinter der Fiktion einer klaren Trennung zwischen emischer und etischer Perspektive verstecken – was nicht heißt, es wurde nicht versucht. In diesem Blickwinkel ist die oben angesprochene, kritische Selbstreflexion als Basis enthalten, denn ohne sie wäre das rahmenlose Denken von Europa aus gefährlich, würde leicht vom beobachtungs-perspektivischen in einen normativ-hierarchischen Eurozentrismus abrutschen, von dem wir uns eben befreit haben. Dazu gehört aber auch, dass wir von diesem Blickwinkel aus Europa selbst, als Begriff und Vorstellung, ins Visier nehmen. Was immer wir ethnologisch ins Auge fassen, ist von daher auf seinen Bezug zu Europa hin abzuklopfen. Das bedeutet keineswegs, dass wir in jeder kleinen (oder auch großen) Studie anspruchsvolle Fragen über Europa, was immer das sein mag, aufwerfen müssten oder auch nur sollten. Aber es bedeutet, daß jede solche Studie etwas über unseren Standort aussagt, ob uns das gefällt oder nicht, und wir uns deshalb dessen bewusst sein sollten. Die gelebten Erfahrungswelten, über die wir schreiben, verschmelzen mit unseren eigenen, persönlichen Welten, deren kultureller Zusammenhang unmittelbar jenes Europa ist, mit dem wir uns

16 Diese Formulierung verdanke ich einem schottischen Kollegen. S. auch Alastair McIntosh: *Soil and Soul: People versus Corporate Power*. 3. Aufl., London 2004.

manchmal konzeptionell und ideologisch so schwer tun. Wir können gar nicht anders als von diesem Zusammenhang her denken, und deshalb ist es notwendig, immer auch Europa sorgfältig zu überdenken.

Sofern wir all das akzeptieren, ergibt sich daraus schließlich die Frage: warum und wozu das alles? Besteht für ein Fach, das sich »Europäisch« mit großem E nennt, eine moralische oder anderweitige Verpflichtung, sich um und wegen Europa Gedanken zu machen, oder ist das nur eine Beiläufigkeit? Mehr noch, sollen sich diese Gedanken darauf richten, was Europa sein kann, soll oder darf, oder sollte die Europäische Ethnologie es mit reflexiven Beschreibungen europäischer Lebenswelten genug sein lassen? Als kulturphilosophischer Ansatz muss sich die Europäische Ethnologie der Herausforderung stellen, Europa nicht nur deskriptiv, sondern dezidiert normativ zu definieren, auch wenn alle solche Definitionen vorläufig und ungenau bleiben werden. Vom Konstruktivismus und Dekonstruktivismus ist Europa längst umfassend für tot erklärt worden. Wenn Europa nun aber »tot« ist oder aus anderen Gründen nicht (mehr) existiert, was bedeutet das für die Europäische Ethnologie? Andererseits, wenn Europa doch noch »lebt« bzw. existiert, welche Verantwortung erwächst daraus für ein Fach, dessen Name deutlich auf diesen Subkontinent verweist? Was ist Europa, und wo ist es? An anderer Stelle habe ich ausführlicher über diese Problematik nachgedacht.¹⁷ Die Antworten mögen variieren, je nachdem von wo aus die Europäische Ethnologie auf Europa schaut, und wer da mitschaut – welche politischen Interessen, vor allem aber auch welche lokal spezifischen interdisziplinären Vernetzungen. Fragen nach der Identität Europas müssen ethisch, ästhetisch and ökologisch gestellt werden, nicht nur weil Europa allzu oft über den Identitätskontrast jüdisch-christlich vis-à-vis islamisch definiert wird.

17 Ullrich Kockel: EuroVisions. Journeys to the Heart of a Lost Continent, in: *Journal of Contemporary European Studies*, 11(1), 2003, p. 53–66. Ders.: Ieškant Europos vidaus ribų: ekoetnologiniai pamąstymai apie vietos ir istoriškumo prasmę, in: *Lietuvos Etnologija – socialinės antropologijos ir etnologijos studijos*, 7(16), 2007, p. 57–76.

Europäische Ethnologie als zyklischer Erkenntnisprozess

Die drei hier skizzierten Spielarten der Europäischen Ethnologie stehen nicht in Konkurrenz, sondern stellen eine Kon-Kurrenz dar: ein Zusammenfließen. Sie sind ineinander verflochten, bauen aufeinander auf, bedingen einander. Die Europäische Ethnologie als Fachwissenschaft vom Hiesigen ist dabei Grundlage und Ausgangspunkt des Erkenntnisprozesses, und dies nicht aus einem engen Induktivismus, der sich an kleinräumiger Empirie festklammert, sondern weil alles Leben vor Ort statt findet – dort wo wir sind. Das mag banal klingen, sollte aber gerade in einem Fach nicht vergessen werden, das alltägliche Lebenswelten thematisiert.

Wenn wir dies anerkennen, dann stellt sich als nächstes die Frage, was dieser Fokus auf das Hiesige für das Zusammenleben in realen Kontexten bedeutet. Im Hiesigen kommen diverse Individuen und Gruppen auf einen gemeinsamen Nenner, bei allem was sie trennen oder auch nur unterscheiden mag. Gemeinsamkeiten und Besonderheiten, in ihren je lokal spezifischen und historisch gewachsenen Gemengelagen, schaffen Orte und Räume. Welche Forderungen erwachsen daraus für die Politik, insbesondere auf der lokalen und regionalen Ebene? Ein Fach, das vor Ort ist und sein kann wie kaum ein anderes, hat damit die Verantwortung, einen konkreten Beitrag zur Politik vor allem auf diesen Ebenen zu leisten.

Wie formt gelebte Erfahrung, die immer vor Ort stattfindet, unser Weltbild? Woran – an welche nicht unmittelbar begreifbaren Wirklichkeiten glauben wir? Dazu gehören nicht nur höhere Wesen, sondern auch Ideen wie »Europa«. Was meinen wir damit, und wie formt, wie wirkt diese Bedeutung zurück auf unsere gelebte Erfahrung? Fragen wie diese sind nicht allein empirisch zu beantworten, sondern bedürfen der philosophischen – und bisweilen vielleicht auch der theologischen – Reflexion, ohne die wir kaum auf die grundlegende Frage werden antworten können: Was oder wen meinen wir mit »uns«? Damit schließt sich der Kreis des Erkenntnisprozesses, wir sind wieder vor Ort und müssen uns fragen lassen: Wie drücken wir die Glaubenssätze unseres Weltbildes aus in der – alltäglichen wie auch wissenschaftlichen – Abgrenzung (=Definition) des Hiesigen?

Europäische Ethnologie als interdisziplinäre Kernfusion

Für den Umgang mit solchen Fragen scheint die Europäische Ethnologie besonders geeignet zu sein. Ihre polyzentrische Geschichte hatte nicht nur die Namens-, sondern auch eine rege Methodenvielfalt zur Folge, durch die sich Synergiepotentiale im Konzert der Disziplinen ergeben, die über den bloßen Austausch von Daten und Ideen hinausgehend interdisziplinäre Innovationen erzeugen helfen können. Die Europäische Ethnologie kann diverse Zugänge auf den oder die gemeinsame(n) Kernpunkt(e) bringen, Disziplinen zusammenführen, quasi im Zentrum der Kon-Kurrenz sitzend. Klein wie sie als Universitätsfach sein mag, stellt sie damit eine zentrale Kraft dar und kann helfen, nicht nur zwischen unterschiedlichen Zugängen zu übersetzen, sondern etwas wirklich Neues zu schaffen. Um das zu erreichen, müssen wir als Europäische EthnologInnen ein bißchen von allem sein, in verschiedenen Disziplinen zuhause, dürfen uns dabei aber nicht verzetteln in einem oberflächlichen Zusammenklauben diverser Ansätze, was allzu oft als Interdisziplinarität missverstanden wird.

In der Forschungspraxis findet interdisziplinäres Arbeiten in eklektisch zusammengesetzten Gruppen statt, wobei die Disziplinen zwar distinkt bleiben, deren Grenzen allerdings in Flux geraten, denn echte Interdisziplinarität ist ein epistemologisches Projekt, bei dem es um die Gestaltung neuer Methodologien geht. Diese bauen auf dem Fundus der beteiligten Fächer auf, greifen aber auch über diese hinaus. Die Methodenvielfalt des Vielmenafaches kann dabei sehr von Nutzen sein. Je nach ihrem institutionellen und geographischen Umfeld ergeben sich für Europäische EthnologInnen unterschiedliche Konstellationen, in denen sie, geleitet von der persönlichen Neugier, die – neben der Verfügbarkeit finanzieller Mittel – Grundmotivation des Forschens ist, solche interdisziplinären Projekte verfolgen können.¹⁸ Wie das im konkreten Fall aussehen mag, habe ich in einem Essay über den deutschen Künstler Joseph Beuys als ethnologischer Feldforscher versucht anzudeuten.¹⁹

18 Siehe dazu auch Ullrich Kockel: *Liberating the Ethnological Imagination*, in: *Ethnologia Europaea*, 38(1), 2008, p. 8–12.

19 Ullrich Kockel: *Morphogenetic Fieldwork and the Ethnologic of Toposophy. Meditation on a Coyote Wandering on Rannoch Moor*, in: Christa-Maria Lerm Hayes (Hg.): *Beuysian Legacies in Ireland and Beyond. Art, Culture and Politics*. Münster (in press).

Wozu eine Europäische *Ethnologie*?

Kommen wir nun auf die Titelfrage zurück, die in ihre Einzelteile zerlegt werden kann. Wozu Ethnologie – die vergleichende Erforschung kultureller Unterschiede und Gemeinsamkeiten? Ethnologische Forschung erschließt Horizonte des Selbst- und Fremdverständnisses und kann damit wichtige Anregungen und praktische Hilfestellung bei der Kulturvermittlung anbieten, wobei es sich sowohl um Vermittlung *von* Kultur wie auch um Vermittlung *zwischen* Kulturen handeln kann. Die relative Ortsbezogenheit theoretischer Konzepte bietet einen notwendigen Kontrast zu universalisierenden Theorien anderer Disziplinen.

Die Europäische Ethnologie untersucht Identitätsfacetten im gelebten Alltag (einschließlich der akademischen Arbeit), sowohl im öffentlichen wie im privaten Bereich, als Performanz und als Kulturerbe, ob auto-logisch oder xenologisch, und problematisiert die sich daraus ergebenden Kombinationen.²⁰ Die Vermittlung von Kultur(en) kann als akademische oder auch populärwissenschaftliche Lehre erfolgen; es kann sich aber auch um Mitwirkung in der Konfliktlösung, des Zusammenbringens verschiedener Gruppen handeln. Beides erfordert eine Art Spiegelfunktion: Die ethnographisch Beschriebenen und ethnologisch Analysierten sollen sich als Beteiligte selbst möglichst unverzerrt erkennen können. Wie aber gehen wir mit dem daraus ableitbaren Wahrhaftigkeitsanspruch um im Zeitalter der erklärten Relativität aller Werte? Unter anderem wegen solcher Fragestellungen ist es für die Europäische Ethnologie notwendig, fruchtbare Kontakte mit Theologie und Philosophie zu pflegen.

Günter Wiegelmans Gebrauch des Terminus »Theorien mittlerer Reichweite«²¹ wurde von Fachkollegen kritisiert,²² bleibt aber nach wie vor bedenkenswert. Europäische Ethnologie wie ich sie hier skizziert habe ist grundsätzlich lokal/regional zu entwickeln (ohne dass dabei das International/Globale aus den Augen verloren würde!). Eine solche Ethnologie, die sich darin vornehmlich auf Theorien mittlerer Reichweite

20 Siehe hierzu Ullrich Kockel: *Heritage versus Tradition. Cultural Resources for a New Europe?* in: Marion Demossier (Hg.): *The European Puzzle. The Political Structuring of Cultural Identities at a Time of Transition*. Berghahn 2007, p. 85–101.

21 Wie Anm. 1., Kap. 6.

22 Siehe u.a. die Beiträge im Anhang zu Günter Wiegelmans: *Theoretische Konzepte der Europäischen Ethnologie. Diskussionen um Regeln und Modelle*. 2., erw. Aufl., Münster 1995, S. 213–251.

stützt, kann wie nur wenige andere Fächer elementare Ideen am Lokal-Konkreten überprüfen.

Wozu eine *Europäische* Ethnologie?

Wozu aber das Ganze auf »europäisch«? Eigenes und Fremdes müssen historisch verortet werden, um nicht im luftleeren Raum des reinen Diskurses zu vergehen. Dabei ist die Geschichtlichkeit des Ansatzes anzuerkennen, und zwar sowohl in ihrer in einen spezifischen Zusammenhang eingebundenen Gewordenheit wie auch in ihrem Potential aktiver Zukunftsgestaltung. In diesem Zusammenhang müssen erklärte Gemeinsamkeiten kritisch reflektiert werden. Sowohl auto- wie xenologische Identifikationsmuster müssen historisch ausgemessen werden, Differenzen wo nötig anerkannt – nicht aus »political correctness« verleugnet – und Formen des Umgangs mit diesen sorgfältig erarbeitet werden. Dabei stehen wir nun einmal in Europa. Von dieser Warte aus ist die geschichtliche Bedingtheit des je eigenen Zugangs – im Persönlichen und Lokalen ebenso wie im Gesellschaftlichen und Globalen – wie auch die Schaffenskraft dieses Zugangs in ihren Grenzen und Potentialen kritisch zu bewerten. Hier geht es um den Umgang mit der Vergangenheit, auf der wir unsere Zukunft aufbauen, im dem Bewusstsein, dass Tradition durchaus auch subversiv sein kann.²³

Heute werden Gemeinsamkeiten in verschiedensten gesellschaftlichen Zusammenhängen weithin betont, Differenzen dagegen heruntergespielt. Nur zum Teil läßt sich das aus dem mittlerweile etwas altmodisch gewordenen Konstruktivismus erklären. Die Gründe für die weit verbreitete Furcht vor der Differenz, die Werner Schiffauer²⁴ schon Mitte der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts diagnostizierte, sind noch zu wenig hinterfragt. Nach der Mode des Multikulturalismus erfreut sich heute der Begriff des Kosmopolitischen einer Renaissance. »Kosmopolitisch« bedeutet jedoch nicht – wie oft missverstanden – unterschiedsfreie Welten, sondern kulturelle Lebenswelten, deren Teilnehmer bei al-

23 Siehe dazu u.a. Ullrich Kockel: Putting the Folk in Their Place. Tradition, Ecology and the Public Role of Ethnology, in: *Anthropological Journal of European Cultures*, 17(1), 2008, p. 5–23.

24 Werner Schiffauer: The Fear of Difference. New Trends in Cultural Anthropology, in: *Anthropological Journal on European Cultures* 5(1), 1996, p. 49–62.

len Unterschieden, und manchmal trotz derselben, gut zusammen leben können.²⁵

... und welche?

Europäische Ethnologie wie hier skizziert, ist in gewissem Sinne in sich widersprüchlich, aber gerade durch diese Widersprüchlichkeit wird sie kohärent. Bei aller im Hiesigen verwurzelten Bodenständigkeit ist sie doch polyzentrisch, hat viele verschiedene Formen und Farben. Von daher ist sie schwer einzuordnen, und kann mit einigem Recht als undiszipliniert bezeichnet werden; allerdings ist dies keine Undiszipliniertheit um des kanonischen Ungehorsams willen, sondern eine für interdisziplinäre Innovationen fähige und – hoffentlich – aufgeschlossene. Sie ist sich ihrer Fachtraditionen bewusst, allerdings kritisch, und zugleich kreativ. Europäische Ethnologie kann – ich würde sagen: muss – divers sein, um in der Betonung der Unterschiede Grundlagen eines echt kosmopolitischen Kulturverständnisses schaffen zu können.

Jonas Frykman und Nils Gilje erinnern uns²⁶, dass eine Schlüsseluniversalie der Europäischen Ethnologie ist, dass es in ihr wenige Universalien gibt. Was augenscheinlich als Schwächen erscheinen mag, sind in Wirklichkeit ihre Stärken:

- Bodenständig polyzentrisch zu sein heißt: Es gibt kein dominantes Paradigma außer der Betonung der Diversität, und der Forderung eines ökologisch fundierten Bewusstseins.
- Methodenpluralismus heißt: Es gibt keine Scheu vor disziplinären Grenzverletzungen; Methoden werden eher von den Fragen her bestimmt als vom disziplinären Kanon.

25 Siehe u.a. Pnina Werbner (Hg.): *Anthropology and the New Cosmopolitanism. Rooted, Feminist and Vernacular Perspectives* (=ASA Monographs, 45). Oxford 2007.

26 Jonas Frykman and Nils Gilje (2003), ›Being There. An Introduction‹, in: Jonas Frykman and Nils Gilje (eds), *Being There. New Perspectives on Phenomenology and the Analysis of Culture*, Lund: Nordic Academic Press, p. 7–51, esp. 10 f.; die Frage des Aussagewerts universellen Theoretisierens wird in der Europäischen Ethnologie schon seit langem gestellt, z.B. von Manfred Eggert: *Zur Theoriebildung in der Europäischen Ethnologie. Ein Diskussionsbeitrag zu Günter Wiegelmann*, in: *Zeitschrift für Volkskunde*, 70, 1974, S. 58–63.

- Problemorientierung heißt: auf die Belange der Hiesigen fokussiert und mit einem pragmatischen Sinn für Differenzierung ausgestattet. Eine solche Europäische Ethnologie ist und bleibt wissenschaftliches Fach, ist aber zugleich als Handwerk nicht nur im rhetorischen Sinne zu verstehen, sondern mit Richard Sennett²⁷ als ein auf Tradition aufbauender Prozess im Wandel, bei dem es darum geht, die Welt nicht nur zu beobachten, sondern teilnehmend in sie eingreifen. Das erfordert eine Zukunftsvision die mit der, nicht gegen die Vergangenheit entwickelt wird und sich so auf ihre Traditionen zu stützen vermag, ohne von ihnen gefangen gehalten zu werden.

Wozu eine Europäische Ethnologie – und welche?

Eine Europäische Ethnologie wie hier skizziert, als kulturphilosophischer Ansatz zu einer tief im Hiesigen begründeten, angewandten Regionalwissenschaft, gewänne an Sinn in dem Maße, in dem ihre VertreterInnen die angesprochenen Potentiale zu verwirklichen bereit und in der Lage wären. Die Orts- und Regionalbezogenheit der Forschung wird auf die Ausformung der Praxis rückwirken. So wird diese Europäische Ethnologie, bei aller Gemeinsamkeit der Interessen und Gedanken über geographische wie auch disziplinäre Grenzen hinweg, sich immer örtlich (zum Teil sehr) verschieden entwickeln. Im Sinne des hier skizzierten Ansatzes kann deshalb die Frage, wie sich dies im lokalen Kontext umsetzen ließe von außen, von einem kurzfristig »Zugereisten«, nur mit Hilfe Hiesiger konkret beantwortet werden. Aus diesem Grund seien hier anstatt Schlussfolgerungen zwei (von vielen möglichen) Fragen an eben diese Hiesigen gestellt:

- Was sind die Konditionen des Hiesigen, von denen auszugehen und auf die einzugehen ist, bevor wir uns ins ethnologische Feld vor Ort begeben?
- Wo sind die normativen wie auch die praktischen Grenzen einer solcherart konstituierten Europäischen Ethnologie im konkreten Fall zu vermuten, und warum gerade dort? (Mit anderen Worten: Wie weit kann und sollte sie gehen, wovon sollte sie vielleicht besser die Finger lassen und weshalb?)

27 Richard Sennett: *The Craftsman*. London 2008.

Die Antworten werden nicht allein von fachlich-empirischen oder theoretisch-imaginativen Faktoren abhängen, sondern vor allem vom institutionellen Rahmen und dessen Schranken – im engeren, administrativen wie im weiteren, anthropologischen Sinne.

Ulrich Kockel, *Why a European Ethnology – and Which One?*
Critical Reflections on Meaning and Purpose
of a European Ethnology

The essay explores whether and how the perspective of European Ethnology might make a useful contribution to the study of contemporary issues, raising the question of what kind of ethnology – in terms of research practice and its theoretical foundations – would be the most appropriate and useful in this context, and what is needed to achieve this. A brief sketch of the current position and problems of the field is followed by an examination of three interconnected types of ethnology, which leads to reflections on processes of understanding and interdisciplinarity, and finally to consideration of what ethnologists can and should do, why, and how they might go about it.