

Die offenen Grenzen der Ethnologie

Schlaglichter auf ein sich wandelndes Fach

Klaus E. Müller zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von
Sylvia M. Schomburg-Scherff und Beatrix Heintze
unter Mitarbeit von
Britta Duelke, Vasantha Ramaswamy-Wolter,
Siegfried Seyfarth und Michael Wiener

Verlag Otto Lembeck
Frankfurt am Main

INHALT

<i>Bernhard Floßdorf</i> : Zur Einstimmung: Dat erzähl ich deine Enkel oder Sag, was ist des Müllers Lust	7
--	---

Rückblicke

<i>John Middleton</i> : Kaufleute: Zur Untersuchung von Grenzgesellschaften	23
<i>Beatrix Heintze</i> : Feldforschungsstreß im 19. Jahrhundert: Die deutsche Loango-Expedition 1873–1876	39
<i>Johannes W. Raum</i> : Überlegungen zur Bedeutung Max Webers für die Theorienbildung in der Ethnologie	52
<i>Karl-Heinz Kohl</i> : Prozesse kultureller Selbstbehauptung und die Rolle der Ethnologie	68
<i>Josef Franz Thiel</i> : Fisch und Schlange in der Kunst Benins und der Yoruba (Nigeria)	83
<i>Hans Wernher v. Kittlitz</i> : Ikonophagie: das „Bilderessen“	95

Einblicke

<i>Britta Duelke</i> : Die Spritze oder Dispute über das Essentielle: Randständige Beobachtungen eines Übergangsprozesses	119
<i>Christian Vogt</i> : Kognitive Modelle und ethnische Identität	139
<i>Gerd Baumann</i> : Das Rätsel der multikulturellen Gesellschaft. Neue Wege durch den ethnologischen Dreischritt	157
<i>Hanne Straube</i> : Exilanten oder Deutschländer? Türkische Migranten in Deutschland – Zur Konstruktion von Stereotypen	170
<i>Muna Nabhan</i> : Der Wandel des islamischen Volksglaubens und seine Auswirkungen auf die weibliche Spiritualität	184
<i>Erica Jane de Hohenstein</i> : ‚Black Magic Woman‘ – Die Frauen der Magie. Der afrobrasilianische Besessenheitskult Candomblé	192
<i>Mark Münzel</i> : Die schöne Ordnung und die schöne Unordnung der Welt	204

Ausblicke

<i>Walter v. Lucadou</i> : Spuk	219
<i>Michael Wiener</i> : Der Schamane. Ethnologie als schöne Kunst betrachtet	231
<i>Sylvia M. Schomburg-Scherff</i> : Weibliche Blicke. Frauenversionen karibischer Identitätsproblematik im Grenzraum von Ethnologie und Belletristik	246

Maße, da sie wie keine andere Disziplin über ein begriffliches und methodisches Instrumentarium verfügt, um Ausdrucksformen der Zugehörigkeit jenseits quantitativer Parameter zu analysieren. Wie es scheint, bleiben die Grenzen der Ethnologie auch weiterhin offen.

Literatur

- Anderson, Benedict, 1983: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London.
- Barley, Nigel, 1998: Die Kultur des Mißverstehens. Von afrikanischen Hoflinguisten, virtuellen Klomauern und der Reinkarnation der Bierflasche, *Die Zeit* 53, 22.12.1998, S. 33.
- Bruckman, Amy, 1992: Identity Workshop: Emergent Social and Psychological Phenomena in Text-Based Virtual Reality.
[URL <ftp://parcftp.xerox.com/pub/MOO/papers/identity-workshop.ps>]
- 1993: Gender Swapping at the Internet. (Paper presented at the Internet Society, San Francisco, August 1993).
[URL <ftp://ftp.media.mit.edu/pub/asb/papers/gender-swapping.txt>].
- Gibson, William, 1996: *Neuromancer*. Hamburg [Original: New York 1984]
- Hafner, Katie, 1997: The Epic Saga of the Well. The World's Most Influential Online Community (and it's not AOL). In: *Wired* 5.05, May, S. 98–142.
[URL http://www.wired.com/wired/archive/5.05/ff_well_pr.html]
- Hamman, Robin, 1997: The Application of Ethnographic Methodology in the Study of Cybersex, *Cybersociology* 1.
[URL <http://www.socio.demon.co.uk/magazine/plummer.html>]
- Müller, Klaus E., 1987: *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß*. Frankfurt am Main und New York.
- Oldenburg, Ray, 1991: *The Great Good Place: Cafes, Coffee Shops, Community Centers, Beauty Parlors, General Stores, Bars, Hangouts, and How They Get You through the Day*. New York.
- Read, Dwight W. und Nicholas Gessler, 1996: Cyberculture. In: David Levinson, und Melvin Ember (Hrsg.): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York, S. 306–308.
- Rheingold, Howard, 1994: *Virtuelle Gemeinschaft: Soziale Beziehungen im Zeitalter des Computers*. Bonn.
- Thomsen, Steven R., Joseph D. Straubhaar und Drew M. Bolyard, 1998: Ethnomethodology and the Study of Online Communities: Exploring the Cyber Streets. (Paper presented at IRISS '98 Conference, Bristol).
[URL <http://www.sosig.ac.uk/iriss/papers/paper32.htm>]

VOM NUTZEN UND NACHTEIL DER ETHNOLOGIE FÜR DIE HISTORIE

Überlegungen im Anschluß an Klaus E. Müller

Jörn Rüsen

Wie halt ich mich? Ich habe vergessen,
woher ich komme und wohin ich geh,
ich bin von vielen Leibern besessen,
ein harter Dorn und ein flüchtendes Reh.
Ingeborg Bachmann¹

Ethnologie – eine neue Leitwissenschaft?

Die Geschichtswissenschaft teilt mit vielen anderen Humanwissenschaften ihren Gegenstandsbereich. Das gibt ihr den Vorteil, sich als ‚Integrationswissenschaft‘ zu profilieren, führt aber zugleich zu verschiedenen theoretischen Schwierigkeiten. Worin besteht ihre disziplinäre Besonderheit? Was zeichnet ihre ‚Geschichte‘ im Unterschied zu den historischen Dimensionen im Erkenntnisbereich anderer Humanwissenschaften aus? Diese Frage hat auch eine methodologische Komponente, da es keine einfach faktisch vorgegebenen Gegenstandsbereiche wissenschaftlicher Erkenntnis gibt, sondern diese selber durch Fragestellungen und aus ihnen folgende methodische Konzepte vorentworfen, um nicht zu sagen: definiert, sind. Also: Wodurch zeichnet sich die Geschichtswissenschaft methodisch gegenüber der Erkenntnispraxis der Humanwissenschaften aus?

Eine Antwort auf diese Fragen fällt nicht leicht, obwohl in der Wissenschaftspraxis die Disziplinen nebeneinander und miteinander agieren, also ihr Verhältnis zueinander und ihre Abgrenzung voneinander immer schon praktisch vorentschieden sind. Nur sind solche Vorentscheidungen nie definitiv, sondern immer im Fluß, und immer wieder stellen sich Beziehungsprobleme. Unproblematisch sind die Beziehungen, in denen die Geschichtswissenschaft von anderen Wissenschaften hilfswissenschaftlichen Gebrauch macht. Sie benutzt das in diesen Wissenschaften produzierte Wissen, um Phänomenbestände ihres eigenen Erkenntnisbereiches zu analysieren und zu interpretieren, so etwa ethnologisches Wissen, wenn es darum geht, das Verhalten von „Eingeborenen“ im Konflikt mit Kolonialmächten zu verstehen und zu deuten.² Ein solcher hilfswissenschaftlicher Gebrauch

¹ Bachmann 1998: 30.

² Vgl. dazu als meisterhaften Paradefall Peires 1989.

von den Erkenntnissen anderer Disziplinen wirft keine grundsätzlichen Fragen des Selbstverständnisses der Historie als Disziplin auf.

Das ist anders, wenn die Geschichtswissenschaft ihr Verständnis von ‚Geschichte‘ im ganzen und die diesem Verständnis adäquaten Fragestellungen und Forschungsmethoden im Blick auf andere Wissenschaften reflektiert. So etwas geschieht immer wieder. Man denke nur an die Bedeutung der Völkerpsychologie für das historische Denken von Karl Lamprecht oder an die Bedeutung der Soziologie für das Selbstverständnis von Geschichte als ‚historischer Sozialwissenschaft‘.³ Seit geraumer Zeit gerät die Ethnologie in diesen Blick der Historie, in dem ‚Leitwissenschaften‘ anvisiert werden. Was ist damit gemeint? Es geht um nicht mehr und nicht weniger als um die heuristische Perspektive, in der ‚Geschichte‘ als Inbegriff der Erfahrung der Vergangenheit thematisiert und interpretiert werden soll.

Die Vergangenheit als solche ist noch nicht Geschichte. Erst in einem Sinn- und Bedeutungszusammenhang mit der Gegenwart gewinnt sie die eigentümliche Qualität des Historischen. Aus den Geschäften der Vergangenheit wird Geschichte für die Gegenwart genau in dem Maße, in dem die Gegenwart (vorab bedingt durch das, was in der Vergangenheit geschah) sich perspektivisch ins Verhältnis zur Vergangenheit setzt. Diese Perspektive, in der die Vergangenheit als Geschichte erscheint, hängt entscheidend von einem Vorverständnis darüber ab, wie die zeitliche Dimension der menschlichen Lebenspraxis geordnet ist, die durch historisches Wissen erschlossen werden soll. Maßgebend dafür sind die Fragen, die der zeitliche Wandel in der Gegenwart aufwirft. Solche Fragen zielen dann auf ein Vorwissen über mögliche Antworten ab.

Eine ‚Leitwissenschaft‘ ist eine Disziplin, auf die die Geschichtswissenschaft stößt, wenn sie nach einem Vor-Wissen sucht, mit dem sie ihre aus Orientierungsproblemen der Gegenwart induzierten Fragestellungen zu einer historischen Perspektive heuristisch entwirft, in der die Erfahrungen der Vergangenheit historische Bedeutung bekommen.

Die Frage, die heute die Humanwissenschaften und damit auch die Geschichtswissenschaft vornehmlich bewegt, ist die Frage nach der *Kultur*. Die Geschichtswissenschaft ist seit geraumer Zeit intensiv mit einer „kulturtheoretischen Wende“ befaßt.⁴ In dieser Wende spielt die Ethnologie als Paradigma für die Thematisierung der Menschenwelt als Kultur eine ganz er-

³ Vgl. dazu Wehler 1973; Kocka 1986; Welskopp 1999.

⁴ Daniel 1993: 69–99, zit. S. 72. Aus dem reichhaltigen Schrifttum nur wenige Hinweise: Hardtwig 1997; Hardtwig und Wehler 1996; Mergel und Welskopp 1997.

hebliche Rolle.⁵ Sie liefert ein Vorwissen darüber, wie man die Erfahrung der Vergangenheit so aufschlüsseln kann, daß sie die Züge der ‚Kultur‘ annimmt, auf die sich die Frage richtet.

Um diese „Wende“ zur Kulturgeschichte aufzuklären, empfiehlt es sich, sie mit der ihr historisch vorhergehenden Wende zu vergleichen. Damals ging es um die disziplinäre Konstitution von Geschichtswissenschaft als ‚historischer Sozialwissenschaft‘.⁶ Dieser Vergleich wird in der aktuellen deutschen Diskussion auch allenthalben gezogen. Am entschiedensten dann, wenn es darum geht, ein neues Forschungsprofil zu entwerfen, mit dem Innovationsstärke im Kampf um die akademischen Ressourcen und die öffentliche Aufmerksamkeit bewiesen und damit zugleich ein Generationswechsel in der Gemeinschaft der Forscherinnen und Forscher vollzogen werden soll. Der Gegenbegriff zur ‚historischen Sozialwissenschaft‘ lautet heute ‚historische Anthropologie‘. ‚Anthropologie‘ wird hier im Sinne der ‚cultural anthropology‘, also als ‚Ethnologie‘ verstanden.⁷

Kürzlich hat Richard van Dülmen die Gesichtspunkte knapp und instruktiv zusammengefaßt, die für das Konzept ‚historische Anthropologie‘ maßgeblich sind: Es wendet sich gegen die Segregation von Kultur als einer historischen Erfahrungsdimension neben anderen (Wirtschaft, Politik, Gesellschaft und – worauf hinzuweisen nach wie vor geboten ist: Umwelt). ‚Kultur‘ fungiert als integrierende Kategorie der historischen Erfahrung im Ganzen: „Kultur wird [...] als Gestaltungskraft des Lebens insgesamt begriffen. Sie erscheint damit nicht mehr nur als eine Dimension [...] des Lebens, sondern beinhaltet zugleich die Lebens- und Wahrnehmungsweise sowie allgemein die Lebenspraxis der verschiedenen Gruppen, Stände und Klassen. [...] Die historisch-anthropologische Forschung arbeitet mit einem erweiterten Kulturbegriff, in dessen Konturen ethnologische Erfahrungen eingeschrieben sind.“⁸ Es geht also um eine *kategoriale Integration der Er-*

⁵ Dazu überblicksartig Daniel 1993 und Dressel 1996. Zu einer Grenze der Ethnologisierung der Historie, die deren Wissenschaftscharakter betrifft, vgl. Flaig 1998: 345–360.

⁶ In strukturanalytischer Hinsicht dazu Rüsen 1990: 50–76: Grundlagenreflexion und Paradigmawechsel in der westdeutschen Geschichtswissenschaft.

⁷ Im Unterschied zu den programmatischen Ausführungen im ersten Heft der für das Konzept ‚historische Sozialwissenschaft‘ maßgebenden Zeitschrift *Geschichte und Gesellschaft* hat die Zeitschrift *Historische Anthropologie* das ihr zugrundeliegende Konzept historischen Denkens nicht einleitend, programmatisch und theorieförmig expliziert und reflektiert, nicht zuletzt deshalb nicht, weil sie den Theoriegebrauch der historischen Sozialwissenschaft als problematisch, ja als Verstellung des Blicks auf die historische Erfahrung empfand. Eine Historik der Kulturgeschichte oder der ‚historischen Anthropologie‘ ist überfällig. Vgl. Jaeger 1992: 371–393.

⁸ van Dülmen, Chvojka und Jung 1997: 8.

fahrungsbestände der Vergangenheit in eine zeitliche Perspektive, in der sie sich als historische qualifizieren. Eine solche Integration ist notwendig (und stellt ein permanentes Theorieproblem des historischen Denkens dar). Wenn man an der Einheit der historischen Erfahrung festhalten will, wenn sie sich also nicht in ein beziehungsloses Nebeneinander von Spezialgebieten zerlegen lassen soll, dann muß sie kategorial integriert werden. In Frage steht dann, welchen inneren Zusammenhang sie aufweist, der als solcher, eben als ‚Geschichte‘, thematisierbar und darstellbar ist.⁹ Der lange Streit zwischen der politischen und der Kulturgeschichte in der Geschichte der Geschichtswissenschaft ist ein Streit um eine solche Integration, und die gegenwärtige Debatte über die kulturwissenschaftliche Wende in den Humanwissenschaften schreibt gerade das neueste Kapitel in dieser Geschichte.

Kultur schwingt sich also vom Status einer Erfahrungsdimension des Historischen neben anderen zur Integration und Organisation der historischen Erfahrung im ganzen auf. Sie bekommt damit eine kategoriale Bedeutung. Zugleich entsteht dadurch ein Theorieproblem mit grundsätzlicher Bedeutung: Entweder geht die analytische Trennschärfe, mit der Kultur als Erfahrungsdimension von anderen Dimensionen unterschieden wird, in ihrem kategorialen Avancement verloren. Dann besagt der Kulturbegriff wenig oder wird zur Projektionsfläche unausgewiesener Präferenzen oder schlicht zur Modevokabel. Oder aber die analytische Differenzierung wird festgehalten, und dann gewinnt eine Dimension neben anderen zugleich den metadimensionalen Status des Umgreifenden und Synthetisierenden. Die Debatte schwankt in theoretischer Unschärfe zwischen beiden Möglichkeiten. Dennoch läßt sich ein Gesichtspunkt identifizieren, der ausschlaggebend für die Präferenz der kulturellen Dimension ist: Die sinnbestimmte Intentionalität menschlichen Handelns, menschliche Subjektivität, „subjektiver Sinn menschlicher Praktiken“¹⁰ gibt die Bezugsgröße der Integration historischer Erfahrungsdimensionen unter dem Gesichtspunkt ‚Kultur‘ ab.

Dies führt bereits in einem ersten Schritt zur Ethnologie als ‚leitwissenschaftlich‘ inspirierender Erkenntnisform, in der menschliches Leben als kulturelle Praxis erscheint. Aber zur Konzeption von Geschichtswissenschaft als ‚historische Anthropologie‘ gehört noch mehr.

Jede ‚Wende‘ in wissenschaftlichen Disziplinen begründet die neuen Haltungen auch durch eine Kritik der älteren, bis dahin vorherrschenden (oder dessen, was man dafür hält). Es ist die Kritik am Modernisierungsparadigma des historischen Denkens und an der ihm konstitutiv eingelagerten genetischen Sinnbildung mit ihren Gesichtspunkten von Fortschritt und Entwicklung, der die historische Erfahrungsqualität der Vergangenheit neu erschließen soll. Der Vergangenheit, die im genetischen Entwicklungszu-

⁹ Rüsen 1994a: 150–167.

¹⁰ van Dülmen, Chvojka und Jung 1997: 10.

sammenhang mit der Gegenwart zur ‚Geschichte‘ geworden war, soll nun ein neuer ‚Eigensinn‘ – das ist die entscheidende antigenetische Sinnqualifikation des Historischen – zugesprochen werden. Von ihm her können der Fortschrittszweifel und die aktuelle Kulturkritik der Moderne geschichtswissenschaftlich ratifiziert werden. Ein innerer Zusammenhang mit dem Diskurs der Postmoderne ist unübersehbar (wenn auch die Fachhistorie sich zumeist nicht dazu entschließen konnte, den methodischen Charakter der historischen Forschung zugunsten eines freien Spiels fiktionaler Sinnbildung im Umgang mit der historischen Erfahrung abzuwerten oder gar aufzugeben).¹¹

Ethnologie als Fachwissenschaft im Ensemble der modernen Humanwissenschaften war zunächst die Wissenschaft von den Menschen, die im genetischen Zusammenhang der modernen Gesellschaften keinen Platz gefunden hatten, es sei denn als vor-geschichtliche Phase der Menschheitsentwicklung, als ‚Ursprung‘, der historisch verlassen worden war.¹² Die Gesellschaften und Kulturen, Völker und Lebensformen, mit denen sie sich beschäftigte, waren paradigmatisch ‚anders‘. Genauer: Sie gehörten nicht in den zeitlichen Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Gegenwart, mit dem moderne Gesellschaften sich ihrer historischen Identität in Form von ‚master narratives‘ versichern. Sie waren „Völker ohne Geschichte“.¹³ Heutzutage müssen moderne Gesellschaften aus ihrer traditionellen Selbstverständigung durch diese Meistererzählungen von der Entstehung und Entwicklung der westlichen Zivilisation oder Kultur ausbrechen, um ihre Erfahrungen von aktuellem Wandel historisch bewältigen zu können. Dadurch wird die Überzeugungskraft der Meistererzählungen grundsätzlich gebrochen. Und deshalb müssen sie im historischen Verhältnis zu sich selber ‚anders‘ werden, um wissen zu können, wer sie sind.¹⁴ Das ist der Grund, warum in die „Konturen“ der historischen Anthropologie „ethnologische Erfahrungen eingeschrieben sind.“¹⁵ Es sind die historischen Kontu-

¹¹ Vgl. Lorenz 1998: 627–632; Conrad und Kessel 1994; Rüsen 1993: 17–30; 1994b: 183–189.

¹² Ein schönes Beispiel dafür ist das Arrangement im Historischen Museum in Rio de Janeiro: Die Geschichte vor der kolonialen Okkupation wird auf einen Raum zeitloser „Anthropologie“ buchstäblich im Vorfeld der eigentlichen historischen Darstellung des Landes zusammengedrängt, die dann viele Räume in chronologischer Ordnung füllt. So habe ich es 1985 gesehen. Inzwischen soll die Präsentation geändert worden sein.

¹³ Wolf 1986.

¹⁴ Eine schöne Formulierung, die diese ‚Verfremdung‘ ausdrückt, habe ich bei Egon Flaig gefunden, der angesichts der Usancen des Schenkens im alten Rom bemerkt: „Es ist offensichtlich, daß eine solche Gesellschaft in mancherlei Hinsicht näher bei Polynesien liegt als bei uns“ (Flaig 1998: 346f.).

¹⁵ van Dülmen, Chvojka und Jung 1997: 8.

ren moderner Gesellschaften, die mit der Einsicht in die Fortsetzungsunfähigkeit ihrer traditionellen Zukunftsperspektiven (der Fortschritts- und Entwicklungsrichtung) sich selbst anders sehen müssen, um zukunftsfähig zu bleiben.

Liegt also die Zukunft der Moderne im Anderssein einer Vergangenheit, die sie im Fortschritt zu sich selbst hinter sich zurückgelassen, ja von sich abgestoßen hat? Zukunft ist gegenwärtig kein dominantes Thema kulturwissenschaftlicher Selbstverständigung. Zwar gibt es keine Erinnerung, deren Kehrseite nicht eine Erwartung wäre, aber der aktuelle Diskurs um Erinnerung, Gedächtnis und Vergessen verdunkelt eher diese Dialektik von Erinnern und Erwarten. Er trägt wenig dazu bei, aus der kulturwissenschaftlich geleisteten Erinnerung Genaueres darüber zu erfahren und zu wissen, was Zukunft als orientierende Handlungsperspektive eigentlich ist oder gar sein kann und sollte.¹⁶

Im folgenden möchte ich zu diesen kategorialen Problemen der historischen Erkenntnis in der Form einer interdisziplinären Argumentation beitragen, die sich aus einer längeren und freundschaftlichen Zusammenarbeit mit Klaus E. Müller in gemeinsamen Forschungsprojekten ergeben hat.¹⁷ Ethnologie, wie sie von Müller vertreten wird, kann im Verständnis dessen, was ‚historische Anthropologie‘ ist oder sein sollte, eine interessante Rolle spielen, und zwar aus mehreren Gründen. Erstens kommt sie den Historikern auf der Sinnsuche ihrer Wendung zur Kultur entgegen, indem sie in eindrucksvoller Weise (nämlich zugleich empirisch gesättigt und theoretisch reflektiert) Kultur als ‚Sinnkonzept‘ gesellschaftlichen Lebens vorstellig und einsichtig macht.¹⁸ Sie ist aber zweitens dazu angetan, den mikrohistorischen Blick einer ethnologisch inspirierten Kulturgeschichte ins Allgemeine zu weiten. Sie kann der historischen Perspektive die Weite wiedergeben, die sie braucht, um zur Selbstverständigung moderner Gesellschaften im Globalisierungsprozeß ernsthaft beitragen zu können. Drittens schließlich lassen sich auch Historisierungsdefizite anmerken, die sich eine ethnologisch formierte Kulturgeschichte einhandeln kann, wenn sie die empirischen Bezugsgrößen der Ethnologie unkritisch mit dem humanen Potential identifiziert, das sie aus der historischen Erfahrung zur neuen Selbstverständigung der Gegenwart entbinden will.

Was ist Kultur?

In ‚leitwissenschaftlich‘-heuristischer Funktion kann ethnologisches Denken paradigmatisch ‚Kultur‘ als umfassende Fragehinsicht des historischen

¹⁶ Rüsen 1998: 228–237.

¹⁷ Müller und Rüsen 1997.

¹⁸ Müller 1987.

Blicks auf die Vergangenheit präsentieren. Mit ihm kann eine Konzeption von Kultur kritisiert und abgewiesen werden, die sie als eine Dimension der historischen Erfahrung neben andere rückt und ihnen gegenüber als beiläufige Größe erscheinen läßt.¹⁹ Was ist an der ethnologischen Konzeption von Kultur für Historiker so faszinierend?

Zunächst könnte es mit der Auswechslung der Integrationskategorie ‚Gesellschaft‘ (oder in älteren Traditionen des historischen Denkens: ‚Politik‘) durch die ‚Kultur‘ nur darum gehen, eine gängige Bedeutung des Kulturbegriffs aufzugreifen. In dieser Bedeutung ist Kultur schlicht der Gegenbegriff zur Natur; er bezeichnet alles das am Menschen und seiner Welt, was nicht in den Gegenstandsbereich des naturwissenschaftlichen Denkens fällt. Das deckt allemal den gesamten Bereich der historischen Erfahrung ab, insofern ‚Geschichte‘ diejenigen zeitlichen Veränderungen des Menschen und seiner Welt meint, die im Rahmen einer grundsätzlich gleichen biologischen (genetischen) Ausstattung der Menschengattung erfolgt ist. Damit ist aber nichts gewonnen. Der Kulturbegriff soll vielmehr darauf aufmerksam machen, daß dieser Gesamtbereich des nicht-natürlichen menschlichen Lebens durch einen *bestimmten* Faktor konstituiert wird, nämlich dadurch, daß der Mensch zur Bewältigung aller Probleme seiner Lebensfristung darauf angewiesen ist, seine Welt und sich selbst zu *deuten*. Er muß sich durch eine eigene *geistige Leistung* in seiner Welt und im Verhältnis zu anderen Menschen und zu sich selbst zurechtfinden, um überhaupt leben zu können. Was in biologistischer Betrachtung den Menschen als Mängelwesen definiert, macht die Ethnologie als spezifisch kulturelle Leistung thematisierbar.

Damit wird zunächst einmal dem engeren Kulturbegriff Rechnung getragen: In den gängigen Unterscheidungen zwischen Wirtschaft, Gesellschaft, Politik, Kultur und Umweltverhältnis läßt sich *Kultur* definieren als *Inbegriff subjektiver Deutungsleistungen des Menschen im Umgang mit seiner Welt und mit sich selbst*. Diese Deutungsleistung der Kultur läßt sich näherhin qualifizieren als *komplexer Zusammenhang zwischen Erfahrung, Deutung, Orientierung und intentionaler (zweckhafter) Willensbestimmung*. Die Orientierung läßt sich noch unterscheiden in eine auf die Außenwelt bezogene und eine auf das menschliche Innere, seinen Subjektcharakter betreffende (und ihn in gewisser Weise deutend hervorbringende). Für letzteres wird der Begriff *Identität* verwendet.

Die Ethnologie wird von der Geschichtswissenschaft als Modellfall einer Interpretation der menschlichen Welt wahrgenommen und rezipiert, in der der Gesamtbereich des menschlichen Lebens durch solche Deutungsleistungen als bestimmt erscheint: Wirtschaft, Politik, Gesellschaft und Umweltverhältnis werden nicht auf pure Interpretation reduziert (und damit ihres

¹⁹ Typisch dafür ist Wehlers Konzept der Deutschen Gesellschaftsgeschichte (Wehler 1987: 6ff.).

harten, ‚materiellen‘, widerständigen oder ‚objektiven‘ Charakters beraubt), sondern als Bezugsgrößen kultureller Deutungsleistungen angesprochen. Sie werden so thematisiert, daß in allen ihren Erscheinungen (Arbeit, Herrschaft, Sozialstruktur, Umgang mit natürlichen Ressourcen) diese ‚Deutungszutat‘ des menschlichen Geistes sichtbar wird. Es geht um die Imprägnierung der ‚realen‘ Faktoren der menschlichen Lebenspraxis durch die geistigen Leistungen der von diesen Faktoren betroffenen Menschen. Durch diese Imprägnierung werden sie allererst zu Faktoren einer spezifisch menschlichen Welt.

Als Fundamentalbestimmung dieser kulturellen Leistung bietet sich der Begriff ‚Sinn‘ an. Ethnologie erschließt den Gesamtbereich der historischen Erfahrung als sinnbestimmt und sinndurchwirkt. Das kann natürlich nicht heißen, daß das historische Denken ohne ethnologischen Blick keinen Zugang zur Sinndimension vergangenen menschlichen Handelns und Leidens gehabt hätte. Nur wurden die Deutungsleistungen der menschlichen Sinnbildung im Umgang mit wirtschaftlichen, sozialen, politischen und Umweltfaktoren eher als Reaktion auf deren bestimmende Kraft im menschlichen Lebensvollzug verstanden. Daher erschien im historischen Blick immer mehr und anderes, als den Betroffenen deutend gewahr wurde und sie im Interaktionszusammenhang ihres Lebens beabsichtigten. In diesem eher reaktiven und weniger kreativen Verhältnis von Kultur zu den anderen Dimensionen der menschlichen Lebenspraxis geriet die dem historischen Denken selber eigentümliche Sinnbildung in ein prekäres Verhältnis zur historischen Erfahrung der sinnbildenden Tätigkeit des Menschen in der Vergangenheit: ‚Kritik‘ war eine regulative Idee, die dieses Verhältnis bestimmte. Mit ihr wurde der Deutungshorizont vergangener Welten grundsätzlich überschritten und in ein historisches Urteil hineinmediatisiert, das die Vergangenheit an Kriterien einer Sinnhaftigkeit des geschichtlichen Wandels ausrichtete, der ihr selber nicht immanent war. Das historische Urteil als eigener Akt erkennender Sinnbildung post festum war den Sinnbildungen grundsätzlich enthoben, die den erkannten Erfahrungsbeständen der Vergangenheit eingelagert sind. Genau dies macht den ‚Sinn‘ der Fortschritts- und Entwicklungskategorie aus, gegen die sich das historische Denken mit seiner kulturwissenschaftlichen Wende richtet.

Pathetisch ausgedrückt, gibt der ethnologische Blick den vergangenen Welten der Menschen in ihrer zeitlichen Differenz von der Welt der Historikerinnen und Historiker ihren Sinn zurück. Die dafür maßgebende Kategorie lautet: ‚Eigensinn‘.

Entscheidend für diesen Eigensinn ist seine Differenz zum Sinnhorizont moderner Gesellschaften. Ethnologisch inspiriert, wird die Welt der Geschichte im kulturwissenschaftlichen Blick der Historie ‚anders‘. Paradigmatisch für dieses Anderssein sind dann die Kulturen, die gegenüber der eigenen und deren historischen Filiationen als die *fremden* erschienen waren.

Für diese Kulturen ist die Ethnologie zuständig: Sie liefert der Frage nach dem Anderssein der Vergangenheit im sich verändernden Selbstverständnis der Gegenwart reichhaltiges Material und zugleich methodische Anregungen dafür, dieses Andere als das Eigene der vergangenen Welten zu erschließen und als kulturelle Leistung menschlicher Sinnbildung im realen Lebensvollzug zu verstehen. Es geht also darum, Geschichte als Ensemble von vergangenen Welten zu begreifen, die als Schöpfungen des Menschen sinndurchwebt und deshalb für die Gegenwart in einer hermeneutischen Zuwendung zu ihnen sinnträchtig sind.

Diese Zuwendung kann auf unterschiedliche Weise vor sich gehen. Favorisieren werden von der historischen Anthropologie heutzutage mikrologische Analysen einzelner überschaubarer Welten, kleiner Gesellschaften, einzelner Dörfer,²⁰ ja auch singulärer Vorkommnisse. Man kann den ethnologischen Blick kognitiv aber auch anders ausrichten und perspektivieren: Dann erscheint die fremde und ferne Welt der ‚Anderen‘ zwar auch als Leistung kultureller Sinnbildung am harten Material der Lebensumstände, aber nicht in der Spezifik eines einzelnen Falles neben vielen anderen, sondern als Gefüge einer ganzen Welt, die die Fülle der einzelnen Fälle wie ein Firmament die Sterne in sich birgt.

Ein beeindruckendes Beispiel eines solchen generalisierenden ethnologischen Blicks sind die Arbeiten von Klaus E. Müller.²¹ Er beschreibt die Welt der ‚Naturvölker‘ als sinnhaftes Gewebe kultureller Leistungen und läßt in diesem Gewebe die realen Lebensvollzüge konkreter Menschen in ihren sozialen Verhältnissen zueinander und im tätigen und deutenden Umgang mit der Natur erscheinen. Es geht ihm um die kulturelle Logik, die diesen Welten bestimmend zugrundeliegt. Diese Logik trägt sich als eine und selbe in der Fülle ihrer differenten und divergenten Erscheinungen immer wieder neu und anders aus. Müller rekonstruiert die Lebenszusammenhänge von Gesellschaften, die noch nicht in den Sog derjenigen geschichtlichen Bewegung hineingerissen wurden, die zu den gegenwärtigen Lebensverhältnissen moderner Gesellschaften geführt haben. Er identifiziert „Elementarformen sozialen Verhaltens“ und beschreibt sie als System konstitutiver Faktoren kultureller Weltbewältigung und Selbsthervorbringung des Menschen. Es geht ihm um eine *ethno-logische* Interpretation der *ethno-graphischen* Befunde konkreter menschlicher Lebensformen eines bestimmten Typs: Im Zentrum seiner Untersuchungen stehen die Pflanzergesellschaften. Er nennt sie auch – in bewußter Abgrenzung von der Entwicklungsdynamik geschichtlicher Prozesse – „Naturvölker“. Der Erfahrungshorizont seines verallgemeinernden ethnologischen Blicks umgreift wild- und feldbeuterische Gesellschaften, Hirtennomaden, Pflanzler – also (wenn man noch in den

²⁰ Vgl. z.B. Medick 1996.

²¹ Müller 1983, 1984, 1987, 1996, 1997a, 1997b.

alten Kategorien der Weltgeschichte denken will) die gesamte Epoche der Menschheitsentwicklung bis zur Entstehung der Hochkulturen. Es geht ihm darum, diese Epoche anthropologisch zu charakterisieren, d.h. die in ihr für die menschliche Lebensführung maßgeblichen kulturellen Leistungen in Form einer allgemeinen Theorie zu explizieren.

Das scheint das gerade Gegenteil einer „dichten Beschreibung“ zu sein. Eben das aber ist nicht der Fall: Müllers Darlegungen sind so „dicht“, wie diese kulturelle Logik menschlicher Weltbewältigung und Selbsthervorbringung konkrete Lebensprozesse bestimmt und sich in ihnen ausprägt. In dem von ihm rekonstruierten „magischen Universum der Identität“ leben keine typologischen Schemata, sondern lebendige Menschen, Männer, Frauen, Zauberer, Häuptlinge, Krüppel, Kinder etc. Es wird gejagt, gestritten, geheiratet, der Boden bestellt, die Geistmächte beschworen, Rituale vollzogen, Streit geschlichtet etc. Aber in allen diesen konkreten Lebensvollzügen wird ein konstitutives, geradezu allumfassendes Muster menschlichen Verhaltens sichtbar, das die sinnhafte Orientierung menschlicher Lebensgemeinschaften im Umgang mit der Natur und mit sich selbst regelt.

„Orientierung“ und „Sinn“ sind Schlüsselbegriffe dieser Ethnologie. Damit bietet sie sich trotz ihrer Devianz der Verallgemeinerung gegenüber der kulturgeschichtlichen Vorliebe fürs Besondere als paradigmatische Bezugsgröße für eine heuristische Formierung des kulturhistorischen Denkens an. Mit ihr ließe sich ein Brückenschlag zwischen mikrologischer Partikularisierung und makrohistorischer Verallgemeinerung versuchen und damit eine Entgegensetzung überwinden, die die Debatte über die neue Kulturgeschichte und ihr Verhältnis zur Ethnologie bestimmt.²²

Der Eigensinn der fernen Welten der Ethnographie läßt sich makrologisch explizieren, und zwar ohne Verlust an hermeneutischer Einsicht. Das Verstehen konkreter Vollzüge der menschlichen Lebenspraxis gewinnt ein explanatorisches Potential, in dem die für sie maßgeblichen Regeln kultureller Weltbewältigung und Selbsthervorbringung der Menschen als innere Bestimmungsgründe ihres Handelns – und zwar im Horizont der für diese Menschen selbst maßgeblichen Intentionalität! – erkennbar gemacht werden. Die erklärenden Regeln des lebenspraktischen Verhaltens werden nicht durch den kalten Blick der Wissenschaft diesem Verhalten gleichsam übergestülpt, sondern – wie Müller betont: induktiv – aus der inneren Sinnhaftigkeit dieses Handelns herausdestilliert, ihm gleichsam generalisierend abgesehen (genauer müßte man sagen: ab-gedacht). Es geht also um die Logik kultureller Sinnbildung, um die Kräfte, Formen und Prozesse, mit denen sich die Subjekte im Umgang mit der Natur und mit sich selber als eine eigene Welt, als *ihre* eigene Welt sinnbildend hervorbringen.

²² Vgl. dazu Sokoll 1997: 233–272.

Damit ist eine interessante Konstellation im Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Ethnologie möglich geworden: Der makrohistorische Blick geht nicht mehr am Eigensinn der Subjekte in der Vergangenheit vorbei, sondern dringt in ihr Inneres, dorthin, wo sie ihre eigene Welt eigensinnig leben. Der Eigensinn wird zur Logik kultureller Praxis, und deren Syllogismen lassen sich entschlüsseln, darlegen und erklärend verwenden. Diese Art ethnologischen Denkens, menschliche Kultur in der *Form einer dichten Theorie* zu thematisieren, weitet den historischen Blick ins Grundsätzliche und Elementare, ins „Anthropologische“ im Sinne des Menschheitlichen oder der für den Menschen als Kulturwesen konstitutiven inneren sinnhaften Bestimmungsgründe seiner Lebensführung.

Müller stellt kulturelle Sinnbildung als einen alle menschlichen Lebenssphären zu einer einheitlichen Welt zusammenschließenden Modus der menschlichen Lebenspraxis, also als Großtyp menschlichen Verhaltens vor. Erhoben wird dieser Großtyp am empirischen Material vornehmlich von Pflanzergesellschaften. Die Spezifik ihrer Lebensverhältnisse ist nach Müller dazu angetan, die menschliche Bewältigung und kulturelle Gestaltung von Lebensverhältnissen gleichsam „rein“ zu repräsentieren. Diese Lebensverhältnisse sind überschaubar und von einer unüberbietbaren historischen „*longue durée*“ geprägt, die sich – wie Müller immer wieder in überraschenden Wendungen seiner „dichten“ theoretischen Argumentation betont – bis in gegenwärtiges menschliches Verhalten hinein erstreckt.

Damit liegt ein beeindruckendes Zeugnis für die Verallgemeinerungsfähigkeit ethnographischer Befunde vorhochkultureller menschlicher Gesellschaften vor. Der Erfahrungshorizont von Müllers Ethnologie entspricht den Verfremdungsbedürfnissen der Gegenwart in der kulturwissenschaftlichen Wende des historischen Denkens: Zeitliche Ferne und Anderssein sind ebensosehr der Fall wie die innere Sinnträchtigkeit dieses Kosmos menschlicher Welten. Historische Wandlungen und synchrone Unterschiede werden auf ihre konstitutiven Gemeinsamkeiten hin unterlaufen. Die *longue durée* alter Lebensformen gerinnt zur Topologie und Pragmatik kultureller Sinnbildung, die sich in jede diachrone und synchrone Variabilität menschlicher Welten stets aufs Neue einschreibt und durchsetzt. An einer Großepoche der Menschheitsentwicklung gewonnen, wird die kulturelle Logik menschlicher Sinnbildung anthropologisch fundamentalisiert.

In dieser Fundamentalisierung überschlägt sich der ethnologische Blick auf die menschliche Kultur ins Ungeschichtliche. Müller leugnet natürlich den historischen Wandel nicht, aber er fängt ihn in einem Fokus ein, in dem die Lebensformen der Feld- und Wildbeuter als Vorstufen zur Kultur der Pflanzler und die Hochkulturen als Preisgabe der vorher erreichten Sinn-dichte und -kohärenz und ihrer Lebensdienlichkeit erscheinen. Der Kosmos kultureller Sinnbildung stellt sich im „magischen Universum der Identität“ dar, wie es die Pflanzerkulturen hervorgebracht haben. Mit dem Beginn der

Hochkulturen zerfällt dieses Universum in ein Ensemble von Fragmenten, die sich zu keiner vergleichbar geordneten, in sich geschlossenen und lebensdienlichen Sinnlichte mehr vereinigen lassen. Das, was die Historiker auch dann noch interessieren müßte, wenn sie sich der Faszination ethnologisch präsentierte Sinnlichte von Kulturen hingeben, nämlich Wandel und Veränderung (darunter auch die, die schließlich zur Kultur moderner Gesellschaften geführt haben), wird marginalisiert. Die Entfernung von der Gegenwart, die das ethnologische Interesse der Kulturgeschichte bewirkt, schlägt auf die Historizität ihres Verhältnisses zum entfernten Anderen zurück: Die Gegenwart verliert sich selber aus dem Blick. Bei Müller erscheint sie gleichsam als blinder Fleck eines Sinnverlustes, der als historische Signatur der Gegenwart nur wahrgenommen werden kann, wenn sich das Auge von der Sinnfülle blenden läßt, die die Ethnologie in ‚ihren‘ Kulturen aufscheinen läßt.

Damit wiederholt sich die alte Trennung von Ethnologie und Geschichte. Im modernen Geschichtsverständnis, das von einer universellen Entwicklungsvorstellung kategorial (perspektivisch) geprägt war, gerieten die Kulturen, die sich nicht genetisch in die Entstehung der westlichen modernen Lebensform einordnen ließen, ins ethnographische Feld des Prä- oder Unhistorischen. Dieses Feld des Anderen, das nicht zum Eigenen hin sich historisch erstreckt – es sei denn als verlassener oder überwundener Ursprung – wird, wie gesagt, wieder in den Blick genommen, wenn die traditionelle Vorstellung vom Eigenen moderner Gesellschaften seine identitätsbildende Überzeugungskraft verliert. Müllers grandiose ethnologische Theorie menschlichen Verhaltens steht dafür, daß mit diesem Blick die Geschichte gleichsam aufgesogen werden kann, die durch ihn neu gewonnen werden sollte.

Geschichtlichkeit durch Ethnologie? – Der Verlust des Historischen

Es ist kein Zufall, daß Müller die Subjekte der für ihn universell-menschheitlich bedeutsamen Sinnbildung „Naturvölker“ nennt. Der Naturbegriff indiziert Geschichtsverlust. Er leugnet nicht die Wandelbarkeit der menschlichen Welt, unterstreicht aber eine metahistorische Qualität der ethnologisch induzierten „Elementarformen des sozialen Verhaltens“. Müller richtet die ethnologische Erkenntnis an dem Ziel aus, „besser verstehen zu lernen, wie und warum bestimmte Verhaltensweisen des Menschen so oder so ‚funktionieren‘, was es ist, das sie begründet, d.h. jederzeit und überall immer wieder aufs neue Gestalt annehmen läßt, ob das Geschehen dabei von ‚Gesetzmäßigkeiten‘ bestimmt wird, wie sich die Vorstellungen bilden, mit denen die Menschen Ordnung und Sinn in ihre Erfahrungswelt zu bringen versuchen – sowie, nicht zuletzt, ob sich das alles nicht auf ein einheitliches

Basiskonzept zurückführen, nämlich eben durch die Identitätstheorie begründen läßt.“²³ Mit diesem Ziel wird Ethnologie zur Anthropologie und zugleich unhistorisch.

Sieht man sich aber die aufgewiesenen ‚Gesetzmäßigkeiten‘, das ‚Basis-konzept‘, genauer an, das Müller an einer beeindruckenden Fülle konkreter Phänomene gewinnt und in diesen Phänomenen sichtbar werden läßt, dann läßt es sich auch als Großtyp einer *historischen Epoche* verstehen. Damit möchte ich nicht behaupten, daß in anderen, vor allem späteren Epochen die Logik kultureller Weltbewältigung und Selbsthervorbringung eine gänzlich andere gewesen oder geworden ist. Natürlich teilen alle Epochen Elementarfaktoren menschlicher Sinnbildung (Raumbezug, Zeitbezug, Subjektivitätsqualitäten von Sinnhaftigkeit, Fundamentaldifferenzierungen wie die zwischen innen und außen, oben und unten etc.). Aber gerade dort, wo Müllers Theorie ‚dicht‘ wird, also einen Kosmos realer menschlicher Lebensvollzüge sichtbar macht, gerade dort kann Geschichte als Wandel aufgewiesen werden.

Dies läßt sich am Sinnbildungsprozeß der Zeitdeutung illustrieren.²⁴ Der von Müller zu Recht betonte ontologische Primat des Ursprungs in der zeitlichen Erklärung und Begründung kultureller Orientierungssysteme sozialer Verhältnisse²⁵ läßt sich zu allen Zeiten und in allen Kulturen aufweisen, und er spielt auch heute noch eine durchaus respektable Rolle. Nichtsdestoweniger modifizierte die jüdische und christliche Geschichtstheologie diesen Ursprungsbezug durch eine heilsgeschichtliche Qualität der Zukunft auf prinzipielle Weise. Die Fortschrittskategorie des modernen Geschichtsdenkens stellt geradezu eine Verkehrung der Dimensionen im zeitlichen Sinnzusammenhang der menschlichen Welt dar. Diese Verkehrung mag heute als sinnlos erscheinen. Aber der Verlust ihrer kulturellen Orientierungskraft bestätigt die anthropologische Universalität des Ursprungsbezuges im menschlichen Geschichtsbewußtsein nicht, wenn es um die kulturelle Dimensionierung handlungsleitender Intentionalität von Menschen und Menschengruppen geht. Wie soll mit der anthropologischen Universalität des normativ dominierenden Ursprungsbezuges die reale Wirkung seiner Verkehrung ins Fortschrittsdenken der Moderne erklärt werden?

Damit ist indirekt auf einen Nutzen hingewiesen, den diese ethnologische Theorie für die Historie hat: Sie läßt sich als Großtyp einer frühen Epoche der Menschheitsentwicklung lesen und gibt mit dieser Kontur eine vorzügliche Kontrastfolie ab, auf der die Züge der Gegenwart eine neue historische Tiefendimension erhalten. Das freilich setzt eine Zeitlinie voraus, die vom ethnologisch Anderen zum historisch Eigenen führt, und zwar

²³ Müller 1987: XI.

²⁴ Vgl. dazu Müller 1997c: 221–239.

²⁵ Müller 1987: 142ff.

(horribile dictu) universalhistorisch übergreifend. Ich plädiere also dafür, den ahistorischen Universalismus der Müllerschen Ethnologie selber zu historisieren, also nicht hinter ihn zurückzufallen, sondern ihn genau dort ernst zu nehmen, wo er mit einem (vermutlich auch für viele Ethnologen irritierenden) Universalitätsanspruch auftritt. Dann rückt ein Kategoriengefüge ins historische Denken ein, in der Geschichte und Ethnologie tatsächlich zu einer spezifisch *historischen* Anthropologie verschmelzen könnten.

Ein solcher Vorschlag kann unversehens auf den Abweg geraten, traditionelle Vorstellungen der kulturellen Evolution zu revitalisieren. Dem läßt sich aber ein Riegel verschieben, wenn man die *kritische Funktion* ernst nimmt, die Müller seiner ethnologischen Anthropologie zuschreibt: Genau in dem Maße, in dem die ‚andere‘ Kultur als genuine Sinnbildungsleistung hermeneutisch ernstgenommen wird, kann von ihr aus in einem bewußten Perspektivenwechsel die eigene Kultur und ihre Sinnbildungsleistung auf nicht ethnozentrische Weise in den Blick genommen werden. Und das heißt: In ihr können Defizite und Verluste aufgewiesen werden. Müllers normativ aufgeladene Anthropologie der Naturvölker läßt im Blick auf die Moderne Sinnverlust dominieren.²⁶ In einer vorsichtigeren Konfrontation lassen sich grundlegende Differenzen in Sinnkonzepten aufweisen und normativ reflektieren. Ich würde die Kritik wechselseitig sich vollziehen lassen (im intellektuellen Spiel des Vergleichs und der historischen Verbindung von damals und heute). Dann verlören sich die jeweils ethnozentrischen normativen Gewichte der unterschiedlichen Sinnkonzepte in die Offenheit eines historischen Prozesses. (Ich muß freilich zugeben, daß diese Offenheits-Qualität selber ein Sinnkriterium ist, das nolens volens normativ geladen ist; Müller sieht in einer solchen Offenheit eher eine Dezentrierung von Sinnkonzepten und darin angesichts der beeindruckenden Geschlossenheit sinnhafter Daseinsorientierung in seinem Erfahrungsfeld letztlich nur einen Sinnverlust.)

Müller zeigt, daß und wie die moderne Welt im Lichte einer solchen ethnologischen Kulturkritik als das schlechthinige Gegenteil von dem erscheint, als was sie sich im traditionellen Verhältnis zu den ‚Naturvölkern‘ verstanden hat: „Neuzeitliche Industriegesellschaften wären als *periphere* Systeme aufzufassen, mit einem *Höchstmaß an Instabilität*, gleichzeitig aber auch durch ein *maximales Innovationsaufkommen* gekennzeichnet. Letzteres mag man als einen Gewinn, zutreffender jedoch wird man es wohl als ein bedrohliches Anzeichen erhöhter Krisenanfälligkeit betrachten! Evolution ist eben keinesfalls zwingend gleichbedeutend mit Fortschritt.“²⁷ Wer wollte das

²⁶ Ein bezeichnendes Beispiel: „Gelieben“ (von den Seelenvorstellungen der archaischen Völker) „sind heute oft nur mehr die Worte, eine entleerte Nominalistik für hohle Leibsinnigkeit, an der viele zerbrechen.“ (Müller 1997b: 8.)

²⁷ Müller 1987: 380.

bestreiten? Freilich nimmt sich die Lokalisierung moderner Gesellschaften an der Peripherie kultureller Sinnbildung angesichts der realen Verhältnisse in doppelter Hinsicht als problematisch aus: Einerseits sensibilisiert die ethnologische Kulturkritik in der Tat den Blick auf die „Krisenanfälligkeit“ moderner Gesellschaften und bestätigt die Preisgabe eines Urvertrauens in den Sinn der historischen Entwicklung zur Moderne hin – eine Preisgabe, die das historische Denken mit seiner kulturwissenschaftlichen Wende und seiner Suche nach ethnologischer Alterität vollzieht. Andererseits kann der ethnologische Blick aber auch die Sicht auf Möglichkeiten verstellen, mit einem den modernen Gesellschaften selber eigentümlichen Potential kultureller Sinnbildung diese Krisen zu bemeistern. Denn eine Rückkehr zum „magischen Universum“ vormoderner Gesellschaften oder auch eine neue kulturelle Dominanz der aus diesem Universum in die moderne Welt hineinragenden Verhaltensweisen erscheinen deshalb nicht plausibel, weil sie den spezifischen Lebensbedingungen moderner Gesellschaften nicht entsprechen können und diese sich nicht einfach im Namen eines im Kontext anderer Lebensbedingungen gewonnenen Sinnkonzepts abschaffen lassen.

Selbstethnisierung als Aufklärung? – Zurück zur Gegenwart

Die Faszination ethnologischer Befunde kann das historische Denken seiner Gegenwart entfremden. Es kreierte dann sinnträchtige Gegenbilder, denen gegenüber die Kultur der Gegenwart als defizitär, als sinn-arm, gar: sinnleer erscheint. Der ethnologisch verzauberte Blick der Kulturgeschichte kompensiert dieses Sinndefizit, und eben dadurch schreibt er es fest. Denn wie sollten die historisch vergegenwärtigten Sinnpotentiale vergangener Welten durch Erinnerung aktualisiert werden können, wenn diese Erinnerung nicht zugleich dezidiert historisch einen theoretisch konzipierten, erfahrungsgesättigten und narrativ konkretisierten Bogen aus der zeitlichen Ferne des ganz Anderen zur unmittelbaren Nähe des Eigenen schlägt? Ein solcher Bogen läßt sich schlagen, wenn man die *longue durée* des magischen Universums selber historisiert, zu einer Großepoche der Menschheitsgeschichte verzeitlicht und dann nach den Faktoren in diesem Universum sucht, die es über sich hinaustreiben.

Was verändert sich langfristig, wenn sich die sinnbildenden Kräfte des menschlichen Geistes im Umgang mit den realen Bedingungen gesellschaftlicher Lebensführung ausprägen und konstellieren? Müller hat in seinen Analysen immer wieder auf innere Spannungen, auf strukturelle Gegensätze (zwischen alt und jung, Mann und Frau z.B.) in der sozialen Formation der Naturvölker hingewiesen und damit dieses Potential namhaft gemacht. Veränderung liegt auch in denjenigen Dimensionen eines kulturträchtigen

Umgangs mit den äußeren Lebensbedingungen beschlossen, die im magischen Universum zwar nicht grundsätzlich fehlen, aber nicht eigens thematisiert werden: in den technischen Formen des Umgangs und der Aneignung der Natur. Wie wird aus dem Hackstock ein Pflug? Und warum? In der für menschliches Leben universell konstitutiven technischen Zweckrationalität steckt ein Entwicklungspotential, dessen evolutive Kraft von niemandem bezweifelt werden kann.

Aber nicht nur in den äußeren Prozeduren der Produktivkräfte vollzieht sich der strukturelle Wandel vom Damals zum Heute, sondern zugleich und untrennbar damit verbunden auch in den Modi der Sinnbildung selber. Auch die Sinnrationalität hat innere Kräfte der Veränderung und ihr eigenes Entwicklungspotential. Es steckt in der ebenfalls universellen und konstitutiven Transzendierungskraft menschlicher Weltdeutung über die gegebenen Verhältnisse hinaus, in der kritischen Vorstellung, daß es einmal anders und besser war und damit auch grundsätzlich wieder anders werden könne. Im magischen Universum ist die Zukunft gegenüber dem Ursprung eher negativ besetzt, aber die Kraft des Ursprungs zur Erneuerung der Welt und zur Garantie ihrer kosmischen Ordnung kann sich in einen zukunftssträchtigen Überschuß verwandeln, der die Zukunft mit der utopischen Qualität des Ursprungs auflädt, ja sie mit dieser Ladung den Ursprung sogar überbieten läßt. Daß diese Veränderung nicht als Fortschritt im Sinne einer Verbesserung, gar noch mit moralischer Qualität, verstanden werden muß, ist trivial. Damit aber sollte die geradezu naturwüchsige Kraft dieser Veränderung nicht aus dem Blick geraten, mit der sie, einmal (aus kontingenten Umständen) vollzogen, das Bisherige unwiderbringlich hinter sich zurückgelassen und zu neuen Gebilden der kulturellen Verfassung der menschlichen Welt geführt hat.

Die Historie nähert sich der Ethnologie deshalb an, weil sie die traditionelle Kraft des historischen Blicks im Banne des genetischen Typs historischer Sinnbildung depotenzieren will. Die Notwendigkeit einer solchen Depotenzierung liegt in der schlichten Tatsache beschlossen, daß die in den modernen Gesellschaften traditionell vorgegebenen Zukunftsperspektiven angesichts nicht intendierter Nebenfolgen eines in dieser Zukunftsperspektive orientierten Handelns nicht mehr plausibel sind. Jetzt müssen die Kräfte der Erinnerung bemüht werden, um Zukunft anders werden zu lassen. Mit dieser Depotenzierung ist die traditionelle Selbstgewißheit der historischen Erkenntnis ins Wanken geraten, ihre methodische Rationalität forschender Erkenntnis verbürge den für die kulturelle Orientierung der menschlichen Lebenspraxis durch historisches Denken notwendigen Sinn. Die Vergegenwärtigung vergangener Sinnwelten überwältigt die cartesianische Selbstgewißheit des wissenschaftlichen Erkenntnisbemühens in seiner Zuständigkeit für die Auslegung und Deutung der menschlichen Welt.

Im Gegenbild der historisch mit Hilfe der Ethnologie verfremdeten Vergangenheit erscheint auch die Wissenschaft als Problem und nicht mehr als Chance seiner Lösung. In der Tat ist sie – die verschiedenen Werturteilsstreite in den Humanwissenschaften haben dies ja unmißverständlich klar gemacht – des Sinnes nicht mächtig, dessen sie doch bedarf, damit ihr Wissen orientierungsstark wird und nicht in der Selbstgenügsamkeit seiner puren Hervorbringung sich in schlechte Beliebigkeit auflöst. Solange die ethnologische Heuristik des kulturhistorischen Denkens die Sinnträchtigkeit der menschlichen Weltdeutung am Anderen, ja am Gegenteil wissenschaftsspezifischer methodischer Rationalität festmacht, bleibt die von diesem Denken repräsentierte Kultur der Vergangenheit romantisch der Weltdeutung und Handlungsorientierung der Gegenwart entfremdet. (Daß eine solche Entfremdung vorzüglich dazu dienen kann, im flirrenden Schein des historisch erinnerten Andersseinkönnens der menschlichen Welt belastende gegenwärtige Lebensverhältnisse zu verschleiern und damit das Leben derjenigen erträglicher zu machen, die sie nicht verändern wollen oder können, sei nur am Rande vermerkt.)

Damit öffnet sich ein Dilemma. Auf der einen Seite fasziniert die Kultur des Andersseins, und die Sinnverluste der Gegenwart werden von ihr her grundsätzlich kritisiert. Auf der anderen Seite entzaubert die methodische Rationalität, die zum Geltungsanspruch der kulturwissenschaftlichen Erkenntnis (auch der ethnologischen) unverzichtbar ist, die kulturellen Praktiken, die gegen sie ausgespielt werden. Wie kann dieses Dilemma überwunden werden? In Müllers kritischem Gegenwartsbezug seiner ethnologischen Anthropologie ist eine Antwort auf diese Frage angelegt: Er weist immer wieder (sporadisch, aber durchaus in systematischer Absicht) auf funktionale und auf formale Äquivalenzen und Analogien zwischen dem magischen Charakter archaischer Kulturen und der wissenschaftsbestimmten Kultur der Gegenwart hin. Außerdem macht sein ethnologischer Blick auf die Gegenwart die Dauer ‚magischer‘ Elemente in der alltäglichen Lebenspraxis moderner Menschen sichtbar.

Im praktischen Lebensvollzug sind also kulturelle Faktoren, Dimensionen und Elemente vereinbar, die in den elaborierten Diskursen der wissenschaftlichen Erkenntnis als widersprüchlich und unvereinbar erscheinen. Diese Vereinbarkeit könnte selber in den Blick genommen und expliziert werden. Sie kann eine grundsätzliche historische Frage anstoßen: Wie haben sich das Eine und das Andere, nennen wir es das ‚Magische‘ und das ‚Rationale‘, im makrohistorischen Veränderungsprozeß, der vom Fremden und Anderen zum Vertrauten und Eigenen geführt hat, zueinander verhalten? Was sich systematisch-gedanklich als ein kritisches Hin und Her unterschiedlicher kultureller Strategien der Sinnbildung diskursiv verhandeln läßt, kann auch als zeitlicher Prozeß gedacht werden. In ihm entsteht das Eine und Neue, und zugleich verschwindet das Andere und Alte nicht (im

Sinne einer einlinig verstandenen Intellektualisierung und Entzauberung), sondern es verändert sich, paßt sich an und behauptet sich eigensinnig. In dieser Perspektive tut sich ein Forschungsfeld der Kulturgeschichte auf, dessen Bearbeitung zur Selbstaufklärung der Gegenwart führen kann und nicht die Sinnpotentiale der Vergangenheit auf Kosten einer Sinndürre der Gegenwart einhandelt.

Literatur

- Bachmann, Ingeborg, 1998: *Sämtliche Gedichte*. Zürich.
- Conrad, Christoph und Martina Kessel (Hrsg.), 1994: *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*. Stuttgart.
- Daniel, Ute, 1993: „Kultur“ und „Gesellschaft“. Überlegungen zum Gegenstandsreich der Sozialgeschichte, *Geschichte und Gesellschaft* 19: 69–99.
- Dressel, Gert, 1996: *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien.
- Dülmen, Richard van, Erhard Chvojka und Vera Jung (Hrsg.), 1997: *Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis*. Köln.
- Flaig, Egon, 1998: Geschichte ist kein Text. Reflexive Anthropologie am Beispiel der symbolischen Gaben im römischen Reich. In: Horst Walter Blanke, Friedrich Jaeger, Friedrich und Thomas Sandkühler (Hrsg.): *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*. Köln, S. 345–360.
- Hardtwig, Wolfgang (Hrsg.), 1997: *Wege zur Kulturgeschichte, Geschichte und Gesellschaft* 23, Heft 1.
- Hardtwig, Wolfgang und Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), 1996: *Kulturgeschichte Heute*. Göttingen.
- Kocka, Jürgen, 1986: *Sozialgeschichte. Begriff – Entwicklung – Probleme*. 2. Auflage. Göttingen.
- Jaeger, Friedrich, 1992: Der Kulturbegriff im Werk Max Webers und seine Bedeutung für eine moderne Kulturgeschichte, *Geschichte und Gesellschaft* 18: 371–393.
- Lorenz, Chris, 1998: Postmoderne Herausforderungen an die Gesellschaftsgeschichte?, *Geschichte und Gesellschaft* 24: 627–632.
- Medick, Hans, 1996: *Weben und Überleben in Laichingen. Lokalgeschichte als Allgemeine Geschichte*. Göttingen.
- Mergel, Thomas und Thomas Welskopp (Hrsg.), 1997: *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte*. München.
- Müller, Klaus E., 1984: *Die bessere und die schlechtere Hälfte. Ethnologie des Geschlechterkonflikts*. Frankfurt am Main.
- 1987: *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß*. Frankfurt am Main und New York.
 - 1996: *Der Krüppel. Ethnologia passionis humanae*. München.
 - 1997a: *Schamanismus. Heiler – Geister – Rituale*. München.
 - 1997b: *Der gesprungene Ring. Wie man die Seele gewinnt und verliert*. Frankfurt am Main.

- 1997c: Zeitkonzepte in traditionellen Kulturen. In: Klaus E. Müller und Jörn Rüsen (Hrsg.): *Historische Sinnbildung – Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Reinbek, S. 221–239.
- Müller, Klaus E. (Hrsg.), 1983: *Menschenbilder früherer Gesellschaften. Ethnologische Studien zum Verhältnis von Mensch und Natur. Gedächtnisschrift für Hermann Baumann*. Frankfurt am Main und New York.
- Müller, Klaus E. und Jörn Rüsen (Hrsg.), 1997: *Historische Sinnbildung – Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Reinbek.
- Peires, J.B., 1989: *The Dead Will Arise. Nonqawuse and the Great Xhosa Cattle-Killing Movement of 1856–7*. Johannesburg.
- Rüsen, Jörn, 1990: *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*. Frankfurt am Main.
- 1993: ‚Moderne‘ und ‚Postmoderne‘ als Gesichtspunkte einer Geschichte der modernen Geschichtswissenschaft. In: Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen und Ernst Schulin (Hrsg.): *Geschichtsdiskurs*, Bd. 1: *Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte*. Frankfurt am Main, S. 17–30.
 - 1994a: Der Teil des Ganzen. Über historische Kategorien. In: *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*. Köln.
 - 1994b: Historical Studies Between Modernity and Postmodernity, *South African Journal of Philosophy* 13: 183–189.
 - 1998: Die Zukunft der Vergangenheit, *Universitas* 53 (621): 228–237.
- Sokoll, Thomas, 1997: Kulturanthropologie und Historische Sozialwissenschaft. In: Thomas Mergel und Thomas Welskopp (Hrsg.): *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte*. München, S. 233–272.
- Wehler, Hans-Ulrich, 1973: *Geschichte als Historische Sozialwissenschaft*. Frankfurt am Main.
- 1987: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Bd. 1. München.
- Welskopp, Thomas, 1999: Westbindung auf dem ‚Sonderweg‘. Die deutsche Sozialgeschichte vom Appendix der Wirtschaftsgeschichte zur Historischen Sozialwissenschaft. In: Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen und Ernst Schulin (Hrsg.): *Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen* (Geschichtsdiskurs 5). Frankfurt am Main, S. 191–237.
- Wolf, Eric R., 1986: *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*. Frankfurt am Main.