

Wolfgang Kaschuba

Anmerkungen zum Gesellschaftsvergleich aus ethnologischer Perspektive

I.

Mit der vorsichtigen Wendung „Anmerkungen“ im Titel ist bereits angedeutet, daß mir die Aufgabenformulierung ein gewisses Unbehagen bereitet. Und dieses Unbehagen ist keineswegs persönlicher, vielmehr fachlicher Natur, denn die Ethnologie geht mit dem Konzept des Gesellschafts- und Kulturvergleichs ein wenig um wie mit einem ungeliebten Kind. Zwar ist der Vergleichsgedanke in ihrer Wissenschaftsgeschichte eng, fast genetisch sowohl mit dem alten Volkskonzept wie mit dem modernen Kulturkonzept verbunden und die Vergleichsdimension wurde stets als theoretisches wie empirisches Konstitutivum betont, doch blieb die Vergleichsperspektive letztendlich vernachlässigt und daher auch theoretisch wie methodologisch deutlich unterkonzeptualisiert. Jedenfalls wenn man den Maßstab eines analytisch „kontrollierten Vergleichs“ (Hartmut Kaelble) anlegt. Dieses Mißverhältnis wird durch die Tatsache unterstrichen und belegt, daß auch in neueren Einführungen in das Fach Ethnologie in seinen verschiedenen Varianten kaum eine systematische Behandlung der Probleme des Kulturvergleichs stattfindet. Und ich bekenne, daß ich in meiner eigenen Einführung dieses Desideratum ebenfalls befördert habe.¹

Die Gründe für diese offenbar gestörte Beziehung will ich hier nur in aller Kürze zu benennen versuchen. Sehr grob formuliert könnte man konstatieren, daß sich die Ethnologie eigentlich „von Anbeginn“ an, also schon seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Blick auf den Kultur- und Gesellschaftsvergleich in einem Dilemma befindet. Denn einerseits fand sie einen wesentlich von Johann Gottfried von Herder im Gefolge der Romantik vorformulierten Kulturbegriff vor, der „Gesellschaft“, „Volk“ und „Kultur“ gewissermaßen in eins setzte. Legitime Gesellschaften konnten für ihn nur Völker in ihrer jeweils kulturell selbstbestimmten Identität und Form sein, die wiederum ein unverwechselbares Kulturprofil ausprägten, das in eben dieser Ausprägung – seinem „Volksgeist“ - einzigartig schien. Insofern bereitete Herders Auffassung der „Kulturen der Völker“ eine Wahrnehmungsperspektive vor, die dann im ohnehin nationalistisch gesonnenen 19. Jahrhundert die Weltkarte als eine in sich deutlich gegliederte Topographie nationaler

¹ Wolfgang Kaschuba, *Einführung in die Europäische Ethnologie*, München: Beck Verlag, 1999.

Kulturgebilde erscheinen lassen mußte.² Diese Gesellschaften aber, gleichsam als „Kulturen“ gedacht, gab es nicht ohne ihr Gegenüber, ohne den Blick auf das Andere, ohne die Vergleichsfigur und die Vergleichsoperation. So wurde und blieb die Kulturbetrachtung der Ethnologie in hohem Maße stets auch eine Analogie- oder Differenzbetrachtung: Das Eigene war das Gleiche, das Andere das Fremde. Dieses Verständnis schloß eine bereits vorwissenschaftliche Vergleichsidee in sich ein, die sich in vieler Hinsicht noch weit vor Herder zurückverfolgen läßt. Denn immerhin ist die Idee der europäischen Zivilisation spätestens seit der Renaissance als ein durch und durch kulturrelativistisches Projekt zu beschreiben, wie es ja Norbert Elias vor allem getan hat. Die Begriffe Kultur und Zivilisation markierten im europäischen Geschichtsprozeß stets Beobachtungs- und Vergleichsperspektiven, an denen sich der gesellschaftliche Stand von „Entwicklung“ und „Fortschritt“ ablesen ließ. Sei es der Entwicklungsstand von Städten und Nationalwirtschaften oder der von Kunstwerken und Gelehrsamkeit: Insbesondere die europäische Reiseliteratur verkörpert seit dem 17. Jahrhundert einen einzigen und unglaublich umfangreichen Beleg für dieses permanente Beobachten und Vergleichen, dieses beständige Entwerfen von zunehmend national eingefärbten Selbstbildern und Fremdbildern. Dann wird auch der Einfluß der naturwissenschaftlichen Vergleichsmethoden im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts immer stärker und unverkennbarer. Im populären wie im wissenschaftlichen Gebrauch *ist* Kultur stets – mindestens implizierter – Vergleich.

Andererseits jedoch meint Kultur gerade auch im Herderschen Sinne etwas Einzigartiges, Authentisches: ein kollektives So-Sein durch Abstammung, Schicksal und Tradition. Sie bezeichnet also gesellschaftliche Eigenarten und Spezifika, die eben nur als spezielles und nicht als generelles Erscheinungsmoment begriffen werden können, wenn sie ihre Unverwechselbarkeit nicht verlieren sollen. Das heißt jedoch umgekehrt, daß der Vergleich als Versuch von Generalisierung und Abstraktion diese kulturelle Einzigartigkeit zwangsläufig verletzen muß, denn er schafft Gleichförmigkeit durch Reduktion und Hierarchisierung der Phänomene. Das wird überdeutlich in der älteren Völkerkunde, wenn dort der Gegensatz zwischen außereuropäischen „Stammeskulturen“ und europäischen „Nationalkulturen“ zur Ausgangsfolie eines Kulturvergleichs über Zeiten und Räume hinweg genommen wird, der einer Entwicklungsperspektive vom „Primitiven“ hin zum „Zivilisierten“ folgt und demgemäß natürlich die weiße, europäische Moderne als Krone der Schöpfung begreifen muß.

² Johann Gottfried Herder, „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, in: *Herders Werke*, Bd. 9,

II.

Dieses Dilemma, wonach die Kulturperspektive also Vergleichsperspektive *ist*, der Vergleich aber Kultur „verschleift“, bildet die alte erkenntnistheoretische Falle, in die die alten Völkerkunden und Volkskunden stets fröhlich getappt sind. Deutlicher und offensichtlicher gewiß die Völkerkunde mit ihren Grundgedanken des impliziten wie expliziten Zivilisationsvergleichs. Aber auch die Volkskunde mit ihrer Ideologie des „bäuerlichen Volkes“ konstruierte sich so ihr historisch und ethnisch „Eigenes“ in den heraufdämmernden Gesellschaften der modernen, industriellen „Fremde“. Und die daraus resultierenden konzeptuellen wie empirischen Zugänge mündeten vor allem in zwei Grundmodelle der ethnologischen Vergleichsforschung: in die „Area Studies“ einerseits und die – so könnte man vielleicht sagen – „Pattern Studies“ andererseits.

Die *Area Studies* – vorgestellt insbesondere in der ethnologischen Feldforschungsmethode seit Malinowski – folgen deutlich dem Konzept geschlossener und homogener Kulturen, die auch räumliche Einheiten bilden. Herders Wirkung ist hier noch deutlich erkennbar. Kultur erscheint als eine sprachlich-räumlich-gesellschaftliche Gemeinschaftsform, verkörpert in Stämmen, in Gesellschaften wie in Staaten. Wenn dieses Konzept konsequent umgesetzt wird (und dies geschah im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts), dann bedeutet dies eine nachdrückliche Ethnisierung der Land- und Weltkarte in unseren Köpfen. „Die Zande“ in Afrika oder „die Sizilianer“ am Rande Europas: Das sind dann in sich geschlossene kulturelle Welten, die den kolonialistischen Blick auf „primitive Stammeskulturen“ im außereuropäischen Vergleich ebenso ermöglichen wie den Austausch nationaler Stereotypen im innereuropäischen Blick. Die vor allem von Wien aus betriebene „Kulturkreislehre“ vor und nach der Wende ins 20. Jahrhundert etwa suchte nach entsprechenden Vergleichsmöglichkeiten und nach gemeinsamen Wurzeln, die sich vermeintlich unterhalb der engeren Kulturformationen von „Stamm“ oder „Nation“ finden ließen.

Den *Pattern Studies* wiederum liegt eher der Grundgedanke der Kultur im Singular zugrunde, wenn anhand der Beobachtung einzelner Kulturelemente und Kulturmuster gewissermaßen eine Querschnittsperspektive entworfen wird. Familienformen oder Schmuckgegenstände, religiöse Ideen oder magische Praktiken werden als charakteristisch für einzelne Gesellschaften betrachtet und gleichzeitig als vergleichbare Erscheinungsformen- und –

medien in anderen Gesellschaften. Sie eröffnen gleichsam ein „Fenster“ in kulturelle Zusammenhänge, in dem das Charakteristische der Kultur sichtbar und zugleich der Vergleich mit anderen Mustern möglich wird. Kultur erscheint als großer, übergreifender „Bauplan“ hinter den Dingen und den Menschen. Und auch hier erfolgen Zuordnungen zu „primitiv“ oder „zivilisiert“ und Feststellungen kultureller Analogie oder Differenz. Die volkskundliche wie die völkerkundliche Diffusionsforschung ist ein gutes Beispiel dafür, wie anhand einzelner Phänomene nach universellen Verbreitungswegen und Verbreitungsmodi kultureller Praxis gefragt wurde.

In der ethnologischen Forschungspraxis vermischen sich freilich oft die jeweiligen Grundgedanken von *Area Studies* und *Pattern Studies*. Dies läßt sich schon bei den frühesten Vergleichsoperationen feststellen, wenn etwa zu Beginn des 18. Jahrhunderts im Kontext von „Europäischen Völkertafeln“ imagologische und mentalitäre Bilder europäischer Nationaleigenschaften niedergeschrieben und auch aufgemalt werden.³ Und dies wird noch deutlicher, wenn etwa Wilhelm Mannhardt für die deutsche Volkskunde in den 1870er Jahren die ersten systematischen Fragebögen entwirft, die über Wald- und Feldkulte im europäischen Vergleich Aufschluß geben sollen. Perspektive und Methode lehnen sich dabei deutlich an die naturwissenschaftlichen Vergleichstheorien der Zeit an, und sie werden in den europäischen Nachbarländern in der dortigen Volks- und Völkerkunde gerne aufgenommen und insbesondere in Skandinavien weiterentwickelt.⁴ So vergleicht das ethnologisch ausgerichtete Museum bald Kult- und Kulturgegenstände aus unterschiedlichen Kontinenten; die Folkloreforschung sucht nach Archetypen in europäischen wie außereuropäischen Märchen und Liedern; und die Volks- und Mentalitätsforschung entwirft statistische und kartographische Verfahren, um die Verbreitung von Brauch- oder Glaubensformen wissenschaftlich zu dokumentieren. Insgesamt sollen diese Vergleichsoperationen im 19. und frühen 20. Jahrhundert den Ethnowissenschaften offenbar auch dazu verhelfen, ihren doch vielfach ideologisch und spekulativ konzipierten Gegenständen und Themen den Anschein höherer wissenschaftlicher Solidität zu geben und die disziplinäre Etablierung zu beschleunigen.⁵

³ Franz K. Stanzel (Hg.), *Europäischer Völkerspiegel. Imagologisch-ethnographische Studien zu den Völkertafeln des frühen 18. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999.

⁴ Wilhelm Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, Berlin: Verlag von Gebrüder Borntraeger, 2. Aufl., 1904/5.

⁵ S. dazu auch Nils Arvid Bringeus, „Der Vergleich in der ethnologischen Forschung“, in: *Volkskultur und Moderne. Europäische Ethnologie zur Jahrtausendwende*, hg. v. Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien, Wien: Selbstverlag des Instituts, 2000, S. 71-90.

III.

Daß – wissenschaftsgeschichtlich wie erkenntnistheoretisch betrachtet - allerdings nicht nur die Kultur- und Ethnowissenschaften so naiv mit dem Kultur- und Gesellschaftsvergleich umgegangen sind, hat der Soziologe Friedrich Tenbruck vor einiger Zeit auch aus seinem eigenen Fach ins Stammbuch geschrieben. In seinem Aufsatz mit dem listigen Titel „Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?“ machte er darauf aufmerksam, daß der komparatistische Horizont der Soziologie an wenigstens zwei Kurzsichtigkeiten leide: Zum einen habe die Soziologie die „soziale Praxis des wechselseitigen Kulturvergleichs“ innerhalb der Gesellschaften nie zur Kenntnis genommen, der zur gesellschaftlichen Praxis immer und überall gehört habe. „So hielt sie den Kulturvergleich, wie sie ihn selbst konzipierte, für ihre ureigenste und erstmalige Erfindung...“ Und zum zweiten deutete er damit bereits an, daß das sozialwissenschaftliche Vergleichskonzept insofern und konsequenterweise auch Bestandteil einer gesellschaftlichen Praxis bleibe: Auch die wissenschaftlichen Erkenntnisziele und Vergleichskategorien lassen sich nicht einfach als „objektivierbar“ setzen, weil sie durch die eigene soziale und kulturelle Brille hindurch betrachtet, also in wesentlichen Zügen bereits vorwissenschaftlich entworfen werden.⁶

Vor diesem wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund, der eine heute noch sehr „lebendige“ Tradition verkörpert, tat und tut sich die Ethnologie natürlich schwer, dieser „erkenntnistheoretischen Falle“ zu entkommen. Denn wenn „Kultur“ inzwischen verstanden wird als eine in sich vor allem auch symbolisch geformte Praxis gesellschaftlicher Existenzführung und Identitätsbildung von Menschen (und nicht mehr nur von Völkern, Stämmen und Nationen) und wenn diese Praxis verglichen werden soll, dann erscheint dies gewiß noch schwieriger als der Vergleich stärker formalisierbarer Texte oder Statistiken. Denn die in den Sozialwissenschaften üblichere Vergleichsoperation auf der Basis von Normen, Institutionen oder territorialen Gebilden vermag sich der Nachfrage nach der „Vergleichskonstruktion“ der Kategorien und Gegenstände gewiß noch leichter zu entziehen als die praxeologische Beobachtung „alltäglichen Lebens“. Dort kann die „kulturelle Brille“ auf der Forschernase heute kaum noch bestritten werden, weil nach der Debatte um jenes „writing culture“ wohl alle KulturwissenschaftlerInnen vom bitteren „Baum der Erkenntnis“ gekostet haben. Daß „Kultur Beschreiben“ und „Kultur Schreiben“ notwendig ineinander übergehen, daß wir dabei fast automatisch homogenisieren, stereotypisieren und

⁶ Friedrich H. Tenbruck, „Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?“, in: *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*, hg. v. Joachim Matthes, Göttingen: Verlag Otto Schwartz & Co., 1992, S. 13-36, hier S. 14.

„verfremden“, um unseren Beobachtungsgegenständen schärfere Konturen zu verleihen, daß wir also – nicht aus böser Absicht – permanente „Konstrukteure“ repräsentativ überzeichneter Kulturbilder und Kulturlandschaften sind und daß sich diese Zeichnungen stets politisch und ideologisch verwenden ließen und lassen – diese Erkenntnis hat zu einem doch bemerkenswerten Prozeß professioneller Selbstreflexivität in der ethnologischen Forschung geführt.

Fatal erscheint freilich, daß sich im Zuge des gegenwärtig wachsenden Interesses an kulturwissenschaftlichen und ethnologischen Wissensformen und insbesondere dem Kulturbegriff diese Selbstreflexivität kaum vermittelt hat. Während innerhalb der Ethnowissenschaften mittlerweile sehr intensiv vor allem über die konstruktivistischen Effekte jenes ethnologischen Blicks diskutiert wird, der Gesellschaften zu homogenen Kulturen erklärte, findet die alte Herdersche Auffassung „draußen“ weiterhin naive Aufnahme und Anwendung. Da wird etwa von Psychologenseite ein „interkulturelles Orientierungstraining“ angeboten, bei dem umstandslos von „unterschiedlichen Kulturen“ geredet wird, wenn sich Wissenschaftler aus Deutschland und Frankreich treffen. Da werden Mißverständnisse zwischen ihnen pauschal „deutscher“ oder „französischer Art“ zugeschrieben, als sei das eine eben „eigen“ und das andere „fremd“. Der Ethnologe mag dann gar nicht weiterlesen, wenn dieselbe Problematik dann gar noch auf der Ebene deutsch-chinesischer Managerverhandlungen illustriert werden soll.⁷ Und es liest sich dann auch nicht viel besser, wenn mit politikwissenschaftlicher Feder über den „Krieg der Kulturen“ spekuliert wird.⁸

So simpel und konstruiert wie in manchen dieser Beiträge hat nicht einmal die „alte Völkerkunde“ argumentiert. Aber man kann an solchen Beispielen immerhin ablesen, wie sehr kulturelle Vergleiche und Differenzbefunde gegenwärtig eben auch im Trend liegen und damit Teil eines wissenschaftlichen Globalisierungsdiskurses sind, in dem bekanntlich nicht nur geistige Höhenflüge produziert werden. Für die Ethnologie hingegen markiert das Stichwort Vergleich heute wohl eher einen ganz besonders sensiblen Raum wissenschaftlicher Forschung, in dem theoretische wie methodologische Reflexivität angesagt ist. Die bedeutet zumindest, daß hier besonderes erkenntnistheoretisches Nachdenken über die „Konstruktion“ des Forschungsgegenstandes stattfindet, daß die alte naive Auffassung, wonach die

⁷ Alexander Thomas, „Kultur als Orientierungssystem und Kulturstandards als Bauteile“, *IMIS-Beiträge* 10/1999, S. 91-130.

Ethnographie eben in der Tat einfach eine authentische Beschreibung des Feldes sei, ihre „Unschuld“ verloren hat und daß gerade hier stattdessen dekonstruktivistische Auffassungen dominieren. Ethnologisches Beschreiben wird daher als Bestandteil der sozialen Praxis des „writing culture“ verstanden, also der Produktion von kulturellen Bildern durch kulturwissenschaftliche Beschreibung; das Ziel des „Verstehens“ wird als Versuch der Übersetzung betrachtet, der immer mangelhaft bleiben muß; und die Operation des „Vergleichs“ wird mehr hinsichtlich der Frage nach dem Motiv eines solchen „Blickwechsels“ untersucht als hinsichtlich vordergründiger Sachresultate.⁹

IV.

Das alles klingt in der Tat, wie schon eingangs angedeutet, nach einem sehr problematischen, eher negativen Befund. Doch ist dies nicht die einzige Betrachtungsmöglichkeit. Denn diese Problematik des Kulturbegriffs wie des Kulturvergleichs macht zugleich auch deren Fruchtbarkeit aus: Sie zwingt immerhin zu dieser Frage nach den Konstruktions- und Differenzprinzipien, die in den Perspektiven und Kategorien unserer Vergleichsperspektive eingebaut sind. Sie verweist also auf die notwendige Auseinandersetzung mit dem Apriori von Kulturforschung und Kulturvergleich, markiert die „blinden Flecken“ in unseren erkenntnistheoretischen und methodologischen Fachhorizonten. Und sie macht vor allem deutlich, daß der Forschende und Interpretierende *in den* Vergleich einbezogen ist, daß der Zusammenhang von Forscherkultur und Untersuchungsgegenstand bzw. Untersuchungskonzept reflektiert werden muß, um Anliegen wie Ergebnisse des Vergleichs transparent und validierbar zu machen. Sehr zugespitzt könnte man formulieren, daß gegenwärtig fast noch interessanter als die Gegenstände des Vergleichs die Operation „Vergleich“ selbst ist, der vergleichende Forschungsprozeß in seinen Motiven und Abläufen. Laura Nader konnte so mit einem gewissen Recht und zumindestens für die amerikanische Kulturanthropologie resümieren, daß dort vier Grundformen des Kulturvergleichs über die Jahrzehnte hinweg praktiziert wurden, die zugleich auch die Abfolge wissenschaftsgeschichtlicher und wissenschaftstheoretischer Epochen markieren. Sie nennt zunächst den Evolutionismus als Entwicklungsvergleich sozialer und kultureller Institutionen. Dann den Diffusionismus als vergleichende Suche nach historischen Wurzeln und Verbindungslinien. Darauf folgend den Funktionalismus als Vermutung von den

⁸ Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1996.

⁹ Zu diesem Problemkomplex insgesamt sehr kompetent Martin Fuchs und Eberhard Berg, „Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation“, in: dies. (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 11-108.

Gegenständen innewohnenden Wirkungs- und Strukturprinzipien. Und schließlich eben die reflexive Anthropologie, die freilich ebenfalls vielfach noch in den Vorannahmen kultureller Homogenität oder Kontinuität befangen scheint.¹⁰ In diesen vier Vergleichstypen spiegelt sich jeweils auch etwas von dem wider, was wir gesellschaftlichen „Zeitgeist“ nennen.

Aber natürlich wurden und werden in der Ethnologie weiterhin auch tatsächlich *explizite* Vergleiche durchgeführt und nicht nur Modi, sondern auch Gegenstände verglichen. So werden nach wie vor klassische *Area Studies* unternommen, auch wenn über deren heuristischen Wert heute sehr unterschiedliche Ansichten herrschen. Wichtiger und aufschlußreicher jedoch ist die erkenntnistheoretische und methodologische Öffnung solcher *Area Studies* hin zu tatsächlichen Fallstudien, in deren Rahmen kleine soziale und kulturelle „Totalitäten“ beobachtet werden, um wirkliche Tiefenschärfe in der Erforschung sozialer Prozesse zu erreichen. Nach wie vor werden auch im Stile der *Pattern Studies* kulturelle Phänomene und Muster untersucht, die sich in vielen Gesellschaften wiederfinden und auf verwandte Abläufe und Logiken hin befragt werden. Und es gibt nach wie vor selbstverständlich auch Versuche der Typisierung von sozialen und kulturellen Vorgängen, teils in Reaktion auf die Stereotypisierung unserer Alltagswelt im vorwissenschaftlichen Raum (etwa auf der Ebene regionaler oder nationaler Selbst- und Fremdbilder), teils als wissenschaftlicher Strukturierungs- und Analyseversuch (etwa im Blick auf den in den letzten Jahren so häufig eingeschlagenen Versuch, Transformationsprozesse und Transformationsgesellschaften auch mit ethnologischen Mitteln zu untersuchen und zu erforschen).

Was jedoch ganz eindeutig dominiert, sind eher Methoden und Ambitionen des *impliziten* Vergleichs, wenn etwa in monographischen Einzelstudien untereinander Bezug genommen wird auf die Ähnlichkeit von Befunden wie auf Vergleichsgedanken. Das läßt sich in den volkskundlichen und ethnologischen Gemeindestudien der 80er und frühen 90er Jahre ebenso gut beobachten wie gegenwärtig in den Untersuchungen etwa zur ethnischen Repräsentation in Europa und den USA.

V.

Wenn man dieses weite Feld der heutigen ethnologischen Vergleichsforschung resümierend betrachten will, dann wohl am besten mit Blick auf das Ziel, auf die Gegenstände wie auf die

¹⁰ Laura Nader, „Comparative Consciousness“, in: *Assessing Cultural Anthropology*, ed. Robert Borowsky, New

Systematik des Vergleichs, damit nochmals deutlich wird, wie sich die Interessen und Akzente in den letzten Jahren verändert haben. Und dies will ich hier abschließend versuchen.

Im Blick auf das *Ziel* des Vergleich in den Ethnowissenschaften wird man feststellen können, daß es heute wohl wenig mehr um den pauschalen Vergleich von Gesellschaften und Kulturen geht. Vielmehr wird nach Prozessen und Konflikten gefragt, in denen soziale Klein- wie Großgruppen ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede aushandeln, insbesondere nach dem Wandel, der Instrumentalisierung und den symbolischen Codes, denen solche Aushandlungsprozesse folgen. Die Zuordnung zu einer Gesellschaft oder Kultur wird also nicht mehr mechanistisch als objektives Merkmal betrachtet, sondern mehr als Ausdruck einer subjektiven Zuordnung, die gleichsam bewußt eine „Politik der Kultur“ betreibt. Wie und warum diese betrieben wird, wie sich solche Prozesse der Identitätsaushandlung als Differenzbestimmung vollziehen und wie sie sich vor historischem Hintergrund verändern und verändert haben, das scheint heute wichtig und interessant.¹¹

Auch die Wahl der *Gegenstände* hat sich ganz offensichtlich verändert. Es werden nicht einfach nur Gruppen, Territorien oder Gegenstände ins Auge gefaßt, die wie früher Gemeinschaften, also: „Kulturen“ repräsentieren sollen. Vielmehr geht es um die Beobachtung von Bildern, Symbolen, Ritualen und Praktiken, die soziale Zuordnungssysteme darstellen und in denen sich soziale Praxis symbolisch abbildet. Erfasst werden sollen solche Phänomene nach wie vor „im Feld“, das als ein gesellschaftlicher Ausschnitt gedacht wird, gleichsam als ein kontrolliertes Fenster, dessen Ausschnitt wie dessen Blickfeld aber eben genau zu überprüfen ist.¹² Dies scheint hier sehr deutlich: Wenn in der Ethnologie vergleichend operiert wird, dann insbesondere auf der Ebene mikroanalytischer Zugänge.

Was schließlich die *Systematik* angeht, so ist auf das erheblich gewachsene theoretische und methodologische Problembewußtsein bereits aufmerksam gemacht. Fragen der

York: McGraw-Hill, 1994, S. 84-94.

¹¹ Nur einige Literaturhinweise dazu in Auswahl: Gisela Welz: Inszenierungen kultureller Vielfalt. Frankfurt am Main und New York City. Berlin: Akademie Verlag, 1996; Reetta Toivanen: Minderheitenrechte als Identitätsressource? Die Sorben in Deutschland und die Sámen in Finnland. Münster usw.: LIT-Verlag, 2001; Øystein Sørensen/Bo Straht (eds.): The Cultural Construction of Norden. Oslo usw. 1997; Gerd Baumann: The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities. London: Routledge, 1999; Rogers Brubaker: Nationalist Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1996.

¹² Auch dazu nur exemplarisch: Martin Wörner: Vergnügen und Belehrung. Volkskultur auf den Weltausstellungen 1851-1900. Münster, Berlin: Waxmann, 1999; John Urry: Consuming Places. London: Routledge 1995; David Gilmore (ed.). Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean. Washington:

Kategorienbildung, des kulturellen Übersetzungsproblems, der Rolle der Forscherperson im Feld nehmen heute großen Raum in der Diskussion um den gleichsam unausweichlichen „impliziten Vergleich“ jeder kulturwissenschaftlichen Forschung ein. Dabei liegt besonderes Augenmerk auf der oben beschriebenen epistemologischen Falle, die sich aus der Tradition der Ethnologie mit ihrer „Konstruktion des Selbst“ und der „Konstruktion des Anderen“ ergibt. Diese Erfahrung besagt für den Kulturvergleich, daß die Vergleichsoperation den Gegenständen jedenfalls nicht die Anforderung der „Vergleichbarkeit“ aufoktroyieren darf, daß übergreifende Kriterien der Differenzbestimmung leicht die Differenz selbst verwischen und daß wir skeptisch geworden sein müssen, ob wir so einfach wissen können, wie „andere“ Menschen und Gruppen „sind“, woran wir das festmachen wollen.¹³ Ob uns dabei die neueren methodischen Leitbegriffe wie die der „Dichten Beschreibung“ (Clifford Geertz) oder der „multisited ethnographie“ (George Marcus) wirklich neu und nützlich sein können, ob also der Hinweis auf die Vielstimmigkeit des zu Erforschenden und die Nichtortsgebundenheit der Forschung gerade bei vergleichenden Forschung hilfreich sein wird, das müssen empirische Studien erst noch erweisen.

Trotz all dieser Einschränkungen wissen wir natürlich, daß wir beim Blick auf Kultur und Gesellschaft und zumal im Vergleich stets nach universellen Kriterien und Theorien kulturellen Verhaltens forschen, daß diese aber letztlich unerreichbar und undefinierbar bleiben. Und das ist gut so! Sonst wären die Mühen, aber auch der Reiz des Vergleichs dahin.

American Anthropological Association, 1982; Jeremy Boissevain (ed.): Coping with tourists. European Reactions to the Mass Tourism. Oxford/Providence RJ, 1996.

¹³ Ebenfalls nur hinweisartig: Orvar Löfgren: Materializing the Nation in Sweden and America. In: Ethnos, 58. Jg., 1993, S. 161-196; Stefan Müller-Dohm/Klaus Neumann-Braun (Hg.): Kulturinszenierungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995; Gisli Palsson (ed.). Beyond Boundaries. Understanding, Translation and Anthropological Discourse. Oxford: Berg, 1993; Berg u.a.: Kultur (wie Anm. 9); Ulf Hannerz: Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning. New York: Columbia Univ. Press, 1992; Henk Driessen (ed.). The Politics of Ethnographie Reading and Writing. Confrontations of western and Indigenous Views. Saarbrücken, Fort Lauderdale: Verlag Breitenbach, Publishers, 1993.