

Inhalt

1. **Einleitung: Einmal Paradies und zurück, bitte!**
Oder: *to call the lucky country home* | 9
- 1.1 Disziplinarität und Zuständigkeitsbereich der
Kulturanthropologie/Volkskunde | 14
- 1.2 Kultur als Forschungsfeld: kulturanthropologische Vorstöße
in die soziale Wirklichkeit | 22
- 1.3 Die Produktion von Wissen in der Kulturanthropologie/
Volkskunde über Migration | 29
 - 1.3.1 *Chicago School of Sociology* | 33
 - 1.3.2 Robert Redfield und die *peasant studies* | 36
 - 1.3.3 Das *Rhodes-Livingston Institute of Northern Rhodesia*
und die *Manchester School of Anthropology* | 39
 - 1.3.4 Sprachinselforschung und Interethnik | 43
 - 1.3.5 Auf den Spuren der bewegten Lebensformen:
Auswanderungsforschung in der Volkskunde | 51
 - 1.3.6 Ethnizitätsforschung: zur kulturellen Taxonomie
ethnischer Identitäten | 55
 - 1.3.7 Immigrationsforschung im „klassischen“
Einwanderungsland Australien | 64
- 1.4 Fragerepertoire und Ziel der Studie | 75
- 1.5 Die Untersuchungsperspektive: auf der Suche nach dem
native point of view im Unterholz des Großstadtdschungels | 84
 - 1.5.1 Fährtensuche: *muli-sited ethnography* | 90
 - 1.5.2 Sehen, Beobachten, Miterleben und Verstehen:
Formen Teilnehmender Beobachtung | 95
 - 1.5.3 Narrationen über Migration: die Interviewsituation
und das Herausschälen von Bedeutungsgeflechten | 101
 - 1.5.4 Schriftliche und materielle Quellen zur Dokumentation
von Alltagskultur | 108
 - 1.5.5 *Small Places, Large Issues*:
das Forschungssetting Sydney | 112

2. Eine Ethnogenese: zur Historie der deutschen Migration nach Australien von 1788 bis zum Beginn des Zweiten Weltkriegs | 119

- 2.1 *The Early Cross-Cultural Encounters: James Cook und seine beiden deutschen Begleiter* | 122
- 2.2 Der Gefangenentransport der *First Fleet* | 129
- 2.3 Der europäische Bevölkerungsexodus im 19. Jahrhundert und die daraus resultierende Immigration nach *Nova Hollandia* | 133
- 2.4 We must keep the breed pure: *White Australia Policy* und die Superiorität der „weißen Rasse“ | 139
- 2.5 Die Jahre des Odiums: Imperialismus, Deutschtumspolitik und Faschismus | 144

3. Migrationsdynamiken: Periodisierung der Auswanderung seit 1941 bis zur Gegenwart | 149

- 3.1 Von Palästina nach Tatura: Deportation der *prisoners of war* | 151
- 3.2 Flüchtlinge und Displaced Persons in den 1950er Jahren: Australien als Destination einer ortspolygamen Wanderungsbewegung | 164
- 3.3 1958–1967: Arbeitsmigration und Remigration auf der Grundlage eines staatlich subventionierten Zweijahresvertrags | 183
- 3.4 1974–1980: „Wo liegt die Zukunft?“ Emigration in den aufstrebenden asiatisch-pazifischen Wirtschaftsraum | 204
- 3.5 1980–1989: von der Grünen-Bewegung zur alternativen Lebensgestaltung, oder: Deutschland, nein Danke! | 214
- 3.6 1993–1999: vom Frustrationsauswanderer zum Gelegenheitsauswanderer | 232
- 3.7 1989–2005: von den Studenten, die heute kommen und morgen bleiben, zu den *young urban highly skilled migrants* | 255
- 3.8 *Migrants of choice: Migrationsdynamiken im Zeitalter der globalisierten Welt* | 269

4. Kulturkontakt und Kulturkonflikt: deutsche Migranten zwischen Integrationsexigenz und Abgrenzungsbedürfnis | 287

- 4.1 Grenzziehung durch Kultur: das *kultivierte* Europa versus das *natürliche* Australien | 291
- 4.2 *When God created time, he made plenty of it ... in Australia*: interkulturelle Konzeptionen von Zeit | 305
- 4.3 *Don't mention the war! I did once, but I think I got away with it*: Konfrontationen und Umgang mit der deutschen Vergangenheit | 320
- 4.3.1 *There is no escape from ANZAC*: die Überhöhung des Militärischen in der australischen Kultur | 340
- 4.4 Der Natur zuliebe: Umweltschutz und Ressourcenverschwendung als Distinktionsdiskurs | 350
- 4.5 Genauigkeit, Pünktlichkeit und Effizienz versus *near enough is good enough*: praxeologische Formen der Kulturalisierung deutscher Nationaltugenden | 368
- 4.6 John Howard und Pauline Hanson: die Politik der *One Nation*, oder: Ade schöne Multi-Kulti-Welt? | 383
- 4.6.1 *The Tampa Crisis*: Konturen einer Orientalisierung des fremden Anderen | 391
- 4.6.2 *We grew here! You flew here!* Kampf der Kulturen am Strand von Cronulla? | 400

5. Kulturen in Transition: hybride Kulturformen im Zeitalter der globalisierten grenzüberschreitenden Migration | 409

- 5.1 *Cultures in-between*: vom postkolonialen Diskurs zur alltagskulturellen Praxis | 413
- 5.2 *Invention of rituals*: Rituale zwischen Tradition und Moderne | 416
- 5.2.1 Weihnachten im Sommer: kulturell internalisierte Festkultur zwischen gottesfürchtiger Besinnlichkeit und karnevalesker Eventisierung | 419
- 5.2.2 Ein bisschen Heimat folklorisieren: die Weihnachtsfeier der *Australian-German Welfare Society* in Cabramatta | 437
- 5.2.3 Der Weihnachtsbasar der evangelisch-lutherischen Kirche in Chester Hill | 450
- 5.2.4 Kälte, Glühwein und Weihnachtstimmung: *Christmas in July* in den Blue Mountains | 456

- 5.2.5 Exkurs: *The Yarrowonga Tradition*: deutsch-australisches Ostern am Murray River | 463
- 5.2.6 Der größte Martinsumzug in der südlichen Hemisphäre | 472
- 5.2.7 *Citizenship ceremony* am *Australia Day*: Übergangsritual zur doppelten Staatsbürgerschaft | 479

- 6. Zur Transnationalisierung kultureller Welten: Strukturen und Dynamiken polylokaler Verflechtungen | 493**

- 6.1 Nomadische Texturen von Elitenmigration im *global village* | 501
- 6.2 Zum Verhältnis von *ethnoscapes* und *mediascapes*: transnationale Mediennutzung von Migranten am anderen Ende der Welt | 512
- 6.2.1 Das Zeitungsmedium *Die Woche in Australien* | 516
- 6.2.2 *Special Broadcasting Service*: medial vermittelter Multikulturalismus und Transnationalisierung | 525
- 6.2.3 „Gibt es Schimanski?“, *Save TV* | 535
- 6.2.4 „Damals war Australien noch weit weg.“ Skype und die internetbasierten Strategien der Heimwehbewältigung | 543
- 6.2.5 *Infobahn Australia*: Portal der deutschen Szene in Australien | 553
- 6.3 Der exklusive Bildungsweg: die *German International School Sydney* und die deutsche Sonnabendsschule | 560
- 6.4 *The homeland desire*: Konturen transnationaler Topografien der Imagination? | 570

- 7. Zusammenfassung und Ausblick | 595**

- 8. Quellenverzeichnis | 617**

- 8.1 Bibliografie | 617
- 8.2 Zeitungs- und Zeitschriftenartikel | 697
- 8.3 Unveröffentlichte Dokumente | 698
- 8.4 Internetquellen | 699
- 8.5 Filmdokumentationen | 700
- 8.6 Interviews | 700
- 8.6.1 Interviews während der explorativen Feldforschungsphase | 700
- 8.6.2 Interviews während der problemorientierten Feldforschungsphase | 701

- 9. Danksagung | 703**

1. Einleitung: Einmal Paradies und zurück, bitte! Oder: *to call the lucky country home*

Traumland Australien titelt ein von der in Sydney lebenden deutschen Auslandskorrespondentin Barbara Barkhausen veröffentlichter Auswanderungsratgeber (Barkhausen 2008), dessen Überschrift in journalistischer Manier den fokalen Punkt der von Begehren und Verlangen gekennzeichneten Australiensehnsucht des deutschsprachigen Lesepublikums trifft und somit einer Idealisierung des Roten Kontinents, in dem vermeintlich Milch und Honig fließen, Vorschub leistet. Tatsächlich herrscht in der medialen Öffentlichkeit kein Mangel an exotisierenden, romantisierenden, naturalisierenden, theatralisierenden wie inszenierenden Darstellungen jenes fernen Landes in der südlichen Hemisphäre. Wer hat sich insgeheim noch nicht der Hoffnung hingegeben, auf den abenteuerlichen Pfaden von Malcom Douglas, Rob Bredl, Steve Irving oder Paul Hogan alias Mick „Crocodile“ Dundee zu wandeln, die atemberaubenden Naturschönheiten und verborgenen tropischen Gefilde in Queensland, dem Northern Territory oder den Kimberleys zu erkunden? Nicht ganz so abenteuerlich, dafür in der Realität nicht wenig aufregend, stellt sich eine Fahrt mit dem von Wolf von Lojewski und Robert Hetkämper dokumentarisch in Szene gesetzten *Zug der Träume* heraus. Der von Sydney nach Perth pendelnde *Indian Pacific* sowie der von Adelaide über Alice Springs nach Darwin fahrende *Ghan* führen dem Mitreisenden einerseits die imposanten Weiten der kontinentalen Erstreckung, andererseits die naturlandschaftliche sowie kulturelle Heterogenität der Landmasse unter dem Kreuz des Südens vor Augen. Für ein plastisches, einer breiten Öffentlichkeit zugängliches Australienbild abseits der in der Boulevardpresse frequent zu lesenden Haiattacken und Schlangenbisse sorgten ferner die Fernsehreportagen sowie Spielfilme von Joachim Fuchsberger, der nicht zuletzt durch sein Engagement als Schauspieler und Autor (Fuchsberger 1988)¹ in Australien per-

1 Das europäische Australienbild wurde des Weiteren durch die fiktionalen Werke des australischen Schriftstellers und Nobelpreisträgers Patrick White konturiert, da sein

sönliche Erfahrungen und Beobachtungen sammelte, so dass er in Deutschland als eine Art Botschafter Australiens angesehen wird. Unzählige Stätten des Weltkultur- und Weltnaturerbes wie Fraser Island, die Blue Mountains, der Ukuru-Kata Tjuta-Nationalpark, die Küstenformation der Zwölf Apostel im Port-Campell-Nationalpark sowie das Great Barrier Reef erhärten die nicht ohne Überprüfung an den empirischen Realitäten nun getätigte Aussage: wahrhaft paradisische Zustände für Touristen und Migranten. Und im Herzen des in Reiseführern als Eldorado charakterisierten australischen Kontinents, der mit zwei Menschen pro Quadratkilometer die am dünnsten besiedelte Landmasse der Welt ist, schlägt der Puls der metropolitankosmopolitischen Weltstadt Sydney. Auch wenn ich gleich zu Beginn zu maßloser Übertreibung tendiere bzw. chorale Lobeshymnen anstimme, ist doch ein Stück Wahrheit an der Behauptung, dass der Naturhafen, die dazugehörige Brücke, das Opernhaus, die unzähligen stadtnahen Strände und die weiteren, im Verlauf dieser Studie genauer beleuchteten Faktoren die Hauptstadt des Bundesstaates New South Wales zu einer der weltweit attraktivsten Lokalitäten machen. Folglich haben wir es mit einem Einwanderungsland zu tun, das für Immigranten neben Erwerbssicherheit im Zuge der expandierenden ökonomischen Prosperität durch die Rohstoffnachfrage seitens aufstrebender asiatischer Staaten (Coleman 2006: 10f.) und einer auf Multikulturalismus ausgerichteten Gesellschaftskonstellation eine breite Fülle von reizvollen Anziehungskräften offeriert und damit auch die Entscheidung deutscher Auswanderer maßgeblich mitbestimmt. Das Konzept des ethnischen Pluralismus ist schon beim Blick auf die Statistik eher alltäglich als eine zeitweilige Modeerscheinung, da jeder vierte Einwohner seinen Geburtsort außerhalb von Australien besitzt und fast die Hälfte der Gesamtbevölkerung einen Elternteil aufweist, der im Ausland geboren ist (Jungehülsing 2005: 28). Vergleichsweise ist nur jeder 20. US-Bürger nicht in den Vereinigten Staaten von Amerika geboren (Grotz 2000: 1999). In der Bundesrepublik Deutschland ist demgegenüber eine gesellschaftliche Tendenz zu erkennen, die Alfons Kaiser zu Beginn des Jahres 2008 als „sinnsuchende Wanderlust“ beschrieben hat (Kaiser 2008: 1). Natürlich zieht der Journalist zur Beglaubigung seiner Behauptungen authentifizierende quantitative Daten zu Rate: Allein im Jahr 2007 verließen 155.300 Deutsche ihre alte Heimat, um sie in Kanada, den Vereinigten Staaten, Spanien oder Australien gegen eine neue einzutauschen. Diese Auswanderungsquote, so Kaiser, sei die höchste Zahl seit Beginn ihrer statistischen Erfassung im Jahr 1954. Motivierende innere Beweggründe für das Streben nach fernen Kulturen und einer besseren Lebensqualität sind dabei so vielfältig wie die Menschen selbst, die sich zur Auswanderung entschließen. Nicht mehr Not, Hunger, politische oder religiöse Unterdrückung treiben die Deutschen

Œuvre den Fünften Kontinent in vielfältiger Weise thematisiert (Marr 1992; Teetzmann 1993: 5-10).

ins Ausland, sondern vermehrt eine unterschwellig präsenzte Unzufriedenheit mit der Bürokratie, der vermeintlich deutschen Miesepetrigkeit sowie den schlechten Witterungsbedingungen (Lüthke 1989; Ders./Cropley 1989). Eine weitere Entwicklungstendenz für die innere Rastlosigkeit einer Vielzahl von Deutschen geht einher mit den Verheißungen des vom Soziologen Gerhard Schulze zu Beginn der 1990er Jahre in den kulturwissenschaftlichen Diskurs hineingetragenen Konzepts der Erlebnisgesellschaft, in deren Gefüge der Mensch sein Verhalten vorwiegend danach ausrichtet, ob es dem dominierenden Ziel nach „Erlebnistrationalität“, nach einem „schönen und ereignisreichen Leben“ entspricht (Schulze 1992: 40ff.), in dem mehr Freiräume bestehen, eine andere Lebensführung bzw. mehr Lebensqualität auf den Migrant*innen warten, weniger Stressfaktoren existieren und der Abenteuerlust freien Lauf gelassen werden kann. Diese handlungsleitenden Motivationen subsumierend, können Australien im Allgemeinen und Sydney im Speziellen für den Auswanderer in mehrfacher Hinsicht zum Leben im Paradies werden, wenngleich die Berührungen mit dem australischen Way of Life im irdischen Garten Eden auch Enttäuschungen, kulturelle Missverständnisse, Diskontinuitäten, eine Pluralität der Zugehörigkeiten und Seinsweisen, Konflikte mit der fremden „Leitkultur“ hervorrufen können und in letzter Instanz eine Desorientierung des Migrant*innen zwischen den Welten verursachen. So beschreibt Eike Schrimm, der sich nach einjährigem Aufenthalt in Sydney bewusst zur Rückwanderung in die alte Heimat entschieden hat, über seine Erfahrungen mit dem von Mythen umwobenen Paradies resümierend: „Das Gefühl der Fremde ist nicht nur geblieben, es ist von Tag zu Tag stärker geworden. Man kann sich in Sydney wohlfühlen, aber nicht heimisch“ (Schrimm 2008). Wie aus diesem Zitat partiell ersichtlich wird, ist ein interkulturelles Zusammenleben kein leichtes Unterfangen. Hier bleibt die Erinnerung, im Sinne von Jean Paul, das einzige Paradies, woraus man nicht vertrieben werden kann (Paul/Förster 1862: 67). In der von Clifford Geertz postulierten, für das frühe 21. Jahrhundert zutreffenden Metapher der „Welt in Stücken“ (Geertz 1996) verlieren alle bisherigen, sich auf allgemeingültigen sowie selbstverständlichen Konsens berufenden kulturellen Identitäten ihren bedeutungsvollen und sinnstiftenden Gehalt, so dass zur Beantwortung der Fragen nach gesellschaftlichen Phänomenen wie Migration, Integration, Ethnizität und kultureller Zugehörigkeit ein neues wie innovatives Vokabular in Beschlag genommen werden muss, um zeitgenössische Migrationsdynamiken sowie die aus ihnen resultierenden Auswirkungen auf die direkt Betroffenen zu erklären. Genau an diesem Punkt befinden wir uns am Kristallisationspunkt einer anthropogenen Wanderungsbewegung, der erfolgreichen sowie von kultureller Reziprozität gekennzeichneten Integration, d. h. einem andauernden Prozess des fairen Gebens und Nehmens fernab des Assimilationsparadigmas, in ein fremdes gesellschaftliches Umfeld. Alle zu meiner hier vorliegenden empirischen Migrationsstudie beitragenden deutschen Auswanderer haben als kulturell geformte Wesen in der älteren oder jüngeren Vergangenheit ihrer Migrationsbiografie diesen

Prozess der graduellen Angleichung wie Distinktion kultureller Eigenheiten mehr oder minder erfolgreich durchlaufen, mussten ethnische Partikularitäten ablegen, die australische Politik der Differenz respektieren, ein neues Wir-Gefühl bzw. neue Gruppensolidaritäten gründen und sie übernahmen Rechte, Verpflichtungen und loyale Verantwortlichkeiten beim emanzipatorischen Nationalbildungsprozess des noch jungen Staates. *To call the lucky country home*, also in Australien ein gleichwertiges, möglicherweise auch besseres Zuhause zu finden, beinhaltet mehr als eloquent Auskunft darüber zu geben, wer Sir Donald Bradman gewesen ist und wo die historische Rivalität zwischen den Quantas Wallabies und den All Blacks begründet liegt. Schenken wir dem von Donald Horne 1964 entworfenen Aphorismus *The Lucky Country* Glauben (Horne 1964), der zum einen auf die nationalen sowie nachkolonialen Abhängigkeitsverhältnisse Australiens in den 1960er Jahre aufmerksam machte, zum anderen das Bild eines jungen Einwanderungslandes nachzeichnete, dessen zahlenmäßig verschwindend geringe Gesellschaft aufgrund anhaltender ökonomischer Konjunkturen, einer geografischen Isolation von globalen Krisenregionen, dem egalitären Prinzips des *fair go* sowie des nationalen kulturellen Erbes eines weltweit wohl außergewöhnlich stark aufspielenden *batsman* einfach ein harmonischeres bzw. glücklicheres Lebens in einem entlegenen Winkel der Erdkugel führen, so wird doch deutlich, dass dieser erstrebenswerte und nicht selten idealtypisch verkörperte Zustand den Mitgliedern der Herkunfts- und der Aufnahmegesellschaft spezifische Anforderungen abverlangt. Zuwanderung und Integration sowie Migration und ethnische Identitäten sind in Australien zentrale gesellschaftliche Herausforderungen und komplexe Forschungsgegenstände von politischer wie kultureller Tragweite, deren wissenschaftliche Bewältigung ein richtungsweisender Schritt hin zu einer „emanzipierten Gesellschaft“ ist, in der die Verwirklichung der „Versöhnung der Differenzen“ (Adorno 1951: 114) ein hegemoniales, zu erlangendes Ziel darstellt (Baur 2009: 274). Diskursiver Dialog der Kulturen, akkultorative Anerkennung kultureller Errungenschaften sowie Bekenntnis zu einem dynamischen Gebilde einer integrierten Gesellschaft sind Charakteristika der Stadt Sydney, für deren deutschstämmige Migranten meine mikroanalytisch verfahrenende Untersuchung tiefgehend Auskunft geben möchte. Allzu oft wird der Ballungsraum an der Botany Bay mit Berechtigung als Stadt der Akzente gefeiert, in der es immer als etwas Besonderes gilt, wenn zum Beispiel die Barista mit dem asiatischen Habitus und dem französischen Namen beim Servieren eines italienischen Cappuccinos in einem Café mit dezentem, australischem, metropolitanem Flair die englischen Wörter nicht richtig intoniert. Plurale Konfigurationen ethnischer Verhaltensmuster und kultureller Prägungen tragen zu einem erheblichen Umfang zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Gefüge des Manhattans im Südpazifik bei, so dass die Hafenstadt an der Tasmanischen See in Bezug auf die globale Herausforderung einer produktiven Koexistenz von kultureller Diversität unangefochten eine Vorreiterrolle einnimmt. Die Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und

Kultur (UNESCO) gibt die Reichhaltigkeit verschiedener kultureller Phänomene auf ihrer 31. Generalkonferenz am 2. November 2001 in Paris als eine anzuweisende Ressource aus:

„Kulturelle Vielfalt erweitert die Freiheitsspielräume jedes Einzelnen, sie ist eine Wurzel von Entwicklung, wobei diese nicht allein im Sinne des wirtschaftlichen Wachstums gefasst werden darf, sondern als Weg zu einer erfüllteren intellektuellen, emotionalen, moralischen und geistigen Existenz“ (Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt 2002, zitiert nach Kramer 2004: 31).

„Wir sind gleichsam Zwerge, die auf den Schultern von Riesen sitzen, um mehr und Entfernteres als diese sehen zu können – freilich nicht dank eigener scharfer Sehkraft oder Körpergröße, sondern weil die der Riesen uns zur Hilfe kommt und emporhebt“, heißt ein die wissenschaftlichen Unternehmungen direkt betreffendes Gleichnis von Bernhard von Chartres, das darauf aufmerksam machen möchte, dass Forschungsstudien nicht in einem geschichtslosen Raum entstehen, sondern sich im Fahrwasser eines sich aus der Wissenschaftstradition herausbildenden Diskurses befinden, dessen bisherige Befunde und Leistungen im Kontext der eigenen Untersuchung gewinnbringend genutzt, überprüft, kritisiert, reflektiert, verifiziert oder gegebenenfalls falsifiziert werden. Jede kulturwissenschaftliche und somit Kultur verstehende Analyse benötigt argumentative Grundbegriffe, die im Vorfeld einer wissenschafts- und grundlagentheoretischen Reflexion sowie einer Tauglichkeitsprüfung unterzogen werden müssen. Damit der Prozess und auch die Bedingungen des Kulturverstehens überhaupt funktionieren können, sind die von mir verwendeten theoretischen wie methodischen „Handwerkzeuge“ aus der Wissenschaftsgeschichte der Kulturanthropologie/Volkskunde zu operationalisieren sowie zu systematisieren. Wenn beim epistemologischen Kulturverstehen, „wie bei jedem Verstehen auch, die Frage nach dessen Richtigkeit oder Unrichtigkeit, nach dessen Gültigkeit und Ungültigkeit, nach dessen Adäquatheit oder Inadäquatheit gestellt wird“ (Göller 2000: 379), sind spezifische, fachinterne, die Disziplin konstituierende Fachtermini und Forschungstendenzen vonnöten, um kulturell-ethnische Formen und Muster von bewegten Lebensweisen deutscher Migranten in Sydney in anschaulicher Art und Weise ethnografisch zu präsentieren und in weiterer Folge hermeneutisch zu analysieren. Um ein fallbezogenes Problembewusstsein für das im Titel stehende Vorhaben zu schaffen, wird in den nachfolgenden Kapiteln das Anliegen verfolgt, disziplinäre Wissenschaftstraditionen des Faches Kulturanthropologie/Volkskunde näher zu präzisieren.

1.1 DISZIPLINARITÄT UND ZUSTÄNDIGKEITSBEREICH DER KULTURANTHROPOLOGIE/VOLKSKUNDE

Beginnen wir mit der nicht ganz unfiktionalen Darlegung eines nahezu alltäglichen Szenarios, das den Studenten bzw. Doktoranden der Universitätsdisziplin Kulturanthropologie/Volkskunde zu einem gewissen Grade in einen von Legitimationszwängen kontaminierten Erklärungsnotstand versetzt. Es handelt sich hierbei um die im Verwandten- bzw. Bekanntenkreis des Öfteren mit Besorgnis um die zukünftige Existenzsicherung des Zöglings gestellte despektierliche Nachfrage, was denn dieses mitunter schwer auszusprechende und zugegebenermaßen sperrige Vielnamenfach eigentlich genau als Gegenstandsbereich definiert und inwiefern man mit den während des Studiums erworbenen Schlüsselqualifikationen im späteren Verlaufe des Lebens auch tatsächlich in einem sozial abgesicherten Arbeitsverhältnis stehen wird. Bei der Beantwortung dieser Fragen beginnt meines Erachtens das hausgemachte Dilemma der Ethnowissenschaften, weil der sich aus dem unmittelbaren sozialen Umfeld rekrutierende Fragesteller mit sanktionierendem Unverständnis reagieren würde, wenn man in Anlehnung an Konrad Köstlin selbstbewusst antwortet: „Sie kann eigentlich alles, die Volkskunde“ (Köstlin 1995: 47). Oder etwa wie es Ingeborg Weber-Kellermann formulierte: „Wer Volkskunde studiert, hat mehr vom Leben!“ (Weber-Kellermann 1991). Darüber, dass die Außenperspektive auf die in der Gesellschaft ausschließlich als Orchideenfächer und Mauerblümchenwissenschaften wahrgenommenen Disziplinen in breiten Bevölkerungskreisen nahezu schemenhaft bis zerspiegelartig ausgebildet ist, scheint in Gelehrtenkreisen ungeteilte Meinung zu bestehen (Göttsch 2004: 118ff.). Im öffentlichen Bewusstsein ist es um das Fach der „bunten Vögel“ nicht besser bestellt (Kämmerlings 1999: 54; Eggmann 2009: 13ff.). Das bisweilen diffuse Halbwissen wird darüber hinaus befördert von einer hausgemachten Identitätsbricolage, die sich durch das im deutschsprachigen Raum zu verzeichnende inhomogene Auftreten in Bezug auf die institutseigene Namensgebung der verschiedenen, aber unter einem geistigen Deckmantel firmierenden Institutionen äußert. So gibt es an der Humboldt-Universität zu Berlin das Institut für Europäische Ethnologie, in der alten Bundeshauptstadt wurde das Volkskundliche Seminar zur Abteilung Kulturanthropologie/Volkskunde des Instituts Germanistik, Vergleichende Literatur- und Kulturwissenschaft, in Tübingen nennt es sich Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft (Johler/Tschofen 2008), an der Universität Frankfurt am Main finden wir eine Wortkombination aus Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie (Zimmermann 2005: 12). Es gilt als unhinterfragte Selbstverständlichkeit, dass es sich bei der Umbenennung einzelner Institute ganz und gar nicht um einen schlichten Etikettenwechsel handelt, gleich nach dem Motto: alter Wein in neuen Schläuchen. Erschwerend wirkt zudem, dass nicht nur die voneinander divergie-

renden Wissenschaftstraditionen und Ausrichtungen im deutschsprachigen Raum von Universität zu Universität andere sind, sondern sie sind auf Europa bezogen von Land zu Land ebenfalls unterschiedlich (Löfgren 1990: 3). So läuft man schnell Gefahr, aufgrund gesellschaftlichen Desinteresses und universitärer Pariastellung der Trivialisierung ausgesetzt zu sein. Je mehr man sich mit den Einzelheiten und feinen Unterschieden, Distinktionen und Grenzmarkierungen, Positionen und Problemen, Kontaktfeldern, Reibungsflächen sowie Überlappungszonen der Disziplinen Volkskunde, Europäische Ethnologie, Empirische Kulturwissenschaft und Sozial- und Kulturanthropologie en détail auseinandersetzt, desto differenzierter wird eine zufriedenstellende Erwiderung auf diese scheinbar einfachen Fragen nach Inhalten und Zuständigkeitsbereichen des Faches. Dieser Konfrontation mit der zur Debatte stehenden, diskursive Energien zum Vorschein bringenden und scheinbar pathologische Strukturen entwickelnden Fachidentität und disziplinären Profilbildung kommt auch zu Beginn dieser Einleitung ein virulenter Charakter zu, so dass zunächst Klarheit darüber bestehen soll, auf welcher grundlegenden Basis sich diese empirische Studie gründet. Es wäre zu kurz gegriffen, wenn wir ausschließlich die oben erwähnten und oft fälschlicherweise synonym verwendeten fachinternen Bezeichnungen unserer Disziplin näher verdeutlichen, ohne die unmittelbar angrenzenden und in Konkurrenz stehenden Disziplinen Völkerkunde (auch Ethnologie genannt), Soziologie, Geschichtswissenschaften und Germanistik in Betracht zu ziehen. Zur Diskussion stehen an dieser Stelle folglich die historisch gewachsenen Zuständigkeitsbereiche und Kompetenzen sowie das disziplinarische Selbstverständnis des Faches Kulturanthropologie/Volkskunde (oder wie immer man unsere Disziplin bezeichnen möchte), dessen Ausdifferenzierung vor allem in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg intensiv vorangetrieben wurde und zur jetzigen, diffusen, scheinbar larmoyanten, aber durchaus ernsthaften Konstellation (Brückner 1992: 202) einen Beitrag leistet. Diese Vorgehensweise wirft insbesondere Fragen zu den eigenen wissenschaftshistorischen Wurzeln und der Forschungsmethodik auf, die sich innerhalb der im Zuge einer Neuformierungsdebatte in den späten 1980er Jahren einem bis in die Gegenwart anhaltenden Wandel unterzieht, der die alte Volkskunde von einer nach volksbeseelten Relikten der mythisch überhöhten Urzeit suchenden Altertumsforschung zur modernen und gesellschaftlich relevanten Kulturanalyse erfolgreich überführte (Bausinger 1971). Genauer gesagt geht es mir um einen Prozess, der mit dem eher nebulösen Titel „Anthropologisierung der Wissenschaft“ zu überschreiben ist (Gusterson 1996) und gleichzeitig mit der Kritik an allem Kanonischen einen „Abschied vom Volksleben“ (Scharfe 1970a: 74ff.) einläutet. Theoretische und methodische Weichenstellungen der 1970er und frühen 1980er Jahre, die aufgrund ihrer widersprüchlichen und zum Teil inkonsistenten Überlegungen meist nur uneinheitliche, polyphone und heterogene Ergebnisse zu Tage förderten, zeigen wiederholt die Porosität und Liquidität der gemeinsamen Findung einer einheitlichen Fachbezeichnung. Bei genauer Betrachtung des seman-

tischen Gehalts des vielfach traumatisch besetzten Begriffs „Volkskunde“ läuft es einem halbwegs vom Humanismus und der Aufklärung inspirierten Betrachter schaurig den Rücken herunter. Der Begriff evoziert in einer breiten Öffentlichkeit nicht nur assoziative Bilder der volkskundlichen Mottenkiste, der lustigen Volks-scheune mit Windmühlen und Heustadlnostalgie, der Sonntagstracht und des lädierten Spinnrades aus der bäuerlichen Dachkammer (alles insgesamt Relikte einer abgelebten Zeit), sondern erdeistet sich auch noch, eine „Kunde“ vom „Volk“ abgeben zu können (Gerndt 1988a). Nicht ganz ohne Berechtigung bezeichnete Thomas Nipperdey die Volkskunde als eine „merkwürdige deutsche Sonderwissenschaft“ (Zitiert nach Korff 1996: 406), die sich beharrlich weigerte, eine „discipline of wider comparative perspectives“ zu sein und deshalb von zwei skandinavischen Kulturanthropologen in der Zeitschrift *Ethnos* als „fairly isolated *Volkskunde*“ (Geholm/Hannerz 1982: 24 [Herv. i. O.] bezeichnet wurde. Unter nahrungsethnologischem Blickwinkel würde man die antiquierte und unzeitgemäße Wissenschaft vom Volk als ein abgestandenes Gebräu mit leicht undefinierbarem Inhalt versinnbildlichen wollen, dessen Ingredienzien zum einen fad auf Zunge und Gaumen wirken, zum anderen aufgrund ihrer ideologiebefrachteten Reminiszenzen aus einem dunklen Kapitel der Vergangenheit auf längere Sicht Risiken und Nebenwirkungen beim Konsumenten verursachen. Revolutionierend wirkte 1961 *Volkskultur in der technischen Welt* von Hermann Bausinger. In seiner Habilitationsschrift befreite Bausinger die intrikat-ideologische Interpretation des volkskundlichen Instrumentariums vom Stigmata des Ewiggestrigen und zitierte diesbezüglich Bertold Brechts Aufsatz „Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit“ in gelungener Weise: „Wer in unserer Zeit statt Volk Bevölkerung und statt Boden Landbesitz sagt, unterstützt schon viele Lügen nicht“ (Bausinger 2005a: 7). In der Vergangenheit war die Affinität zu romantischen und nationalistischen „Tüchern“ und zur „Tümelei“ im Sprachgebrauch der volkskundlichen Literatur stark ausgeprägt, so dass die Untersuchung von Hof, Rock und Kamisol verbrauchte und mit unbestimmtem Bedeutungsinhalt belegte Wortbildungen wie „Volkstum“, „volkstümlich“, „Brauchtum“ und „brauchtümlich“ (Bimmer 1990: 155) zum Vorschein brachte, die die schöpferischen, naturgegebenen Kräfte des Volkscharakters bzw. Volksgeistes beschworen sowie die Wertgewichtigkeit der kulturellen Quellströme des eigenen Volkes zu eruieren trachteten. Diese als Apriori-Wissen verabsolutierten, dezisionistischen Kategorien des Volkstümlichen, Grundsichtigen, Grundständigen, Ursprünglichen und Echten, die einer der Begründer unseres Faches im 19. Jahrhundert einmal als die „Mächte des Beharrens“ (Zimmermann 2001: 520) klassifizierte und die Theodor W. Adorno als „Edelsubstantive“ bezeichnet hat, standen gerade in der Zeit der nationalsozialistischen Aufarbeitungsphase unter akutem Ideologieverdacht (Scharfe 1970a: 77ff./Emmerich 1971: 124). Das drohende Unheil der vielfachen Deutungs- und Anwendungsmöglichkeiten der altehrwürdigen Formel „Volk“ (Allison 1997: 836) sowie ihr Missbrauch für Zwecke und Ziele eines Propaganda-

apparates des Nationalsozialismus waren in der Nachkriegszeit in unerbittlicher Evidenz hervorgetreten. Eine ambitionierte pseudowissenschaftliche Volksforschung, die auf einer Rückwendung zu den germanischen Altertümern verharrete, die Betonung des nordisch-germanischen Rassengedankens pflegte, den Bauernstand mittels der Metapher „Blut und Boden“ überhöhte, von einer monogenetisch-organischen Konstruktion des geschlossenen Volkskörpers ausging sowie die Kontinuität des Fortlebens germanischer Traditionen als Glaubensfrage inthronisierte und sich der Hoffnung einer völkischen Utopie hingab (Braun 2009: 9ff.), musste sich unlängst einer scharfen, kompromittierenden Begutachtung unterziehen (Bausinger 1965). Die Suche nach dem ewigen Deutschen, dem „Germanimathias“ (Kraus 1967: 74) oder dem „Ideal eichelfressender Germanen“ (Immermann 1966: 155), wurde von Friedrich Ludwig Jahn bereits in der Frühphase der Wissenschaftsgeschichte des Faches, in der Romantik des 19. Jahrhunderts, popularisiert und politisiert (Weber-Kellermann 1969: 16f.; Sievers 2001: 39; Braun 2009: 16f.). Insbesondere aufgrund der von den so genannten Germanenforschern mit halbwissenschaftlicher Akribie betriebenen Suche nach den Ursprüngen germanischer Kontinuität in teutonischen Wäldern jenseits des christlichen Mittelalters wurde die Volkskunde über Jahrzehnte hinweg von anderen Sozialwissenschaften in kompromittierender Manier zu Recht als „Stallwache der Vergangenheit belächelt“ (Jeggle 1991: 56). Auch Eduard Hoffmann-Krayer sah zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Hauptbetätigungsfeld der jungen Volkskunde darin, das „Generell-Stagnierende“ (Hoffmann-Krayer 1992: 10) zu ergründen, zu dokumentieren und nicht zuletzt zu retten. Lange Zeit trat Einfühlung, das Schaffen von Mythen und Prophetie an die Stelle des kritischen Verstandes. Vom historischen Ballast befreit und um eine neue Fachbezeichnung bemüht (Bausinger 1969; Scharfe 1970b; Bausinger 1980), wurde sich die Disziplin ihrer Schwächen und vor allen Dingen ihrer Stärken bewusst und mauserte sich mittels harter Kärnerarbeit als „Alltagswissenschaft mit Hinwendung zur Kultur“ im Schatten manch einer Sozial- und Geisteswissenschaft zu Rang und Namen. Interdisziplinäre Angrenzungen, methodisch-theoretische Überschneidungen und inter- bzw. transdisziplinäre Zusammenarbeit mit unmittelbaren Nachbarfächern wie der deutschsprachigen Ethnologie, Soziologie, Geschichtswissenschaft (Mohrmann 1989/90: 10), historischen Landeskunde (Müller/Aubin/Frings 1926; Hirschfelder/Schell/Schrutka-Rechtenstamm 2000) und der in den USA institutionalisierten Kulturanthropologie fanden in einer sowohl kooperativen als auch konkurrierenden Atmosphäre statt und wiesen bereits seit den 1960er Jahre (Heilfurth 1962; Greverus 1971a) den Weg zu einer weiteren Profilbildung in Richtung empirische Kulturwissenschaft. Die polygenetische Entstehungsgeschichte des als ambivalent zu charakterisierenden Nachbarschaftsverhältnisses der Volkskunde zur Völkerkunde (Gingrich 2005: 76ff.) sowie deren historische Zusammenhänge, disziplinäre Territorialität und zukunftsweisende Schnittmengen hat bereits 1969 Gerhard Lutz einer dezidierten Betrachtung unterzogen (Lutz 1969; Ders. 1971/72).

Als die Volkskunde innerhalb ihrer intradisziplinären Standortdebatte bzw. der institutionellen Vergangenheitsbewältigung (Bruck 1990: 181ff.) um eine substantiierte Positionierung rang (Brückner 1971; Wiegelmann/Heilfurth/Zender 1972; Bausinger/Jeggle/Korff/Scharfe 1999; Bausinger 1966), kam es hierbei zu Meinungs-
differenzen und Polarisierungen zwischen Anthropologie und Soziologie, die einerseits zu der Forderung nach „einer kulturanthropologischen Orientierung“ aufriefen, andererseits stand der Vorschlag zur Diskussion, das Fach „als ein ethnologisches zu verstehen“ (Lutz 1982: 44; vgl. auch Niederer 1980). In der jüngsten Vergangenheit entwarf Iris Därmann ein konzeptionelles Plädoyer, das engagiert für eine Ethnologisierung der gesamten Kulturwissenschaften eintrat. Mit Rekurs auf die Determinierungen und Korrelationen fremdkultureller (nichteuropäischer) auf europäische Vorstellungen wies die Autorin darauf hin, dass die Untersuchungsergebnisse der Disziplinen Ethnologie, Kulturanthropologie, Afrikanistik, Islamistik und Japanologie von den anderen Kulturwissenschaften bei der Selbstkritik abendländischer Genres eine kathartische Rolle einnehmen würden, da sie im Horizonte fremder Lebenswelten für die Konstitution der eigenen Lebenswelt unverzichtbar seien und somit als kulturelle Emissäre fungieren (Därmann 2007a: 17ff.) Für die Problemlösungen der Gegenwart sei durchaus ein Umweg vonnöten, der über zeitlich und räumlich weit entfernte Stationen führe. Vor nicht allzu langer Zeit hat man die Ethnologie in berechtigter Manier als „Wissenschaft vom kulturellen Fremden“ (Kohl 2000: 26ff.) bzw. als „erfahrungsnahe Kulturanthropologie“ (Antweiler 2007: 125f.) ausgegeben, die von ihrem traditionellen Selbstverständnis teilweise abrückte, d. h., sie befasst sich nicht mehr ausschließlich mit den außereuropäischen, non-literaren Gesellschaften auf der Basis der kulturellen Parallelisierung von Mythen, Kosmologien, Riten, Tänzen, magischen Kulturpraktiken, Schamanismus sowie Kopfjagd. Vielmehr profiliert sie sich im Zuge einer akademischen Revierabsicherung ganz allgemein „als Wissenschaft von der Differenz“, fordert ein „Recht auf Eigenart“ ein und lehnt Uniformität kategorisch ab (Streck 1997: 13). Die holistisch-mikroskopische Erkundung und Darstellung von exotischen Lebenswelten bei „Naturvölkern“ bzw. „Stammesgesellschaften“, die der in der frühen viktorianischen Ethnologie beheimatete Edward B. Tylor ohne pejorativen Hintergedanken als *Primitive Cultures* (Tylor 1871; Ders. 1972) bezeichnet hat, war bei der Völkerkunde – die bereits im 19. Jahrhundert als Kronzeugin für eine Wissenschaft vom Menschen auftrat – integrale und identitätsstiftende Untersuchungsmaxime. Nachdem man die Überwindung des holistischen Kulturbegriffs hinter sich gebracht hatte, die eine Vorstellung von isolierbaren und systematisch geschlossenen Einheiten als Ausgangspunkt obsolet machte, gingen zudem der Wissenschaft von den indigenen Kulturen die traditionellen Forschungsobjekte infolge von Kolonisierung und der selbst intendierten administrativen Losung Assimilation weitgehend verloren, so dass die Forderung nach einer Ethnografie in komplexen Gesellschaften immer lauter vernehmbar wurde (Jensen 1995). Eurasien hieß die letzte Überlebenschance

für die im Zeitalter des Imperialismus als Sammel- und Bergungswissenschaft² zu charakterisierende Völkerkunde, so dass nach Meinung Wolfgang Brückners eine verstärkte Invasion von Ethnologen in genuin für Volkskundler reklamierten Berufs- und Anwendungsfeldern als nahende Götterdämmerung auf breiter Front zu erkennen sei, nur mit dem kleinen Unterschied, dass nun die Volkskundler im Zuge der imperialistischen Okkupationsbestrebungen als „Neger“ und „Rothäute“ tribalisiert würden (Brückner 1981: 129). Bei der „Kunde“ vom „eigenen Volk“ galten Forschungen, die über den Tellerrand des deutschsprachigen Horizontes hinaus blickten, um gemäß der nomenklatorischen Dachbezeichnung „Europäische Ethnologie“³ zu betreiben, eher als singuläre Ausnahmen wie Bestätigungen der Regel. Daher war es auch ein Leichtes für die Völkerkunde, der Volkskunde/Europäische Ethnologie bei der disziplinären Zugehörigkeit im außerdeutschen Europa Etikettenschwindel zu Last zu werfen, weil sie sich zum einen nach außen als europäisch präsentierte, zum anderen im Gros ihrer Wissenschaftsgeschichte kaum Studien mit europäischer Perspektive an ihren Instituten bearbeitete. Europäisch bis global gestimmte Forschungen, so insistierte Gisela Welz jüngst, gehören jedoch gegenwärtig unlängst zum Sujet der Wissensproduktion in der Europäischen Ethnologie (Welz 2009: 195f.). Derlei Vorwürfe lösen von Seite der Volkskunde regelmäßig auftretende anti-ethnologische Übersprunghandlungen aus, deren historische Verwurzelung in der Fachgeschichte von Elisabeth Timm eingehend untersucht wurde (Timm 1999, zitiert nach Jöhler 2000: 168). Wesentliche Impulse für eine von reziprokem Erfolg gekennzeichnete Verwirklichung der guten Absichten dieser beiden

-
- 2 Adolf Bastian gilt als die Vaterfigur der deutschen Ethnologie, der als Mitbegründer der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte eine umfassende Dokumentation der so genannten Naturvölker anstrebte. Über seine Passion als Sammler exotischer Ethnografica berichtete sein Kollege Karl von Steinen: „Mit lauter Weck- und Warnrufen trat er Jahr und Jahr für das Sammeln bei den dahinsterbenden Naturvölkern ein: ‚der letzte Augenblick ist gekommen, die zwölfte Stunde ist da! Dokumente von unermeßlichem Wert für die Menschheitsgeschichte gehen zugrunde. Rettet! rettet! ehe es zu spät ist.“ (von Steinen 1905: 248).
 - 3 Zurückzuführen ist die Fachbezeichnung „Europäische Ethnologie“ auf eine europäische Fachtagung im Jahre 1955, bei der sich im niederländischen Arnhem die aus verschiedenen Ländern zusammengekommenen Vertreter nationaler Volkskundler und Ethnologien, Ethnografien und Kulturwissenschaften auf diese einheitliche Namensgebung verständigen konnten (Dias 1988). Bereits in den 1930er Jahren bildete der skandinavische Volkskundler Sigurd Erixon einen frühen Vorläufer für die europaweit operierende Kooperation der einzelnen nationalen Vertreter, um die Entnationalisierung, also die Verabschiedung von der Beharrung auf der Untersuchung von Nationalkultur, zu forcieren (Bringéus 1983).

sich im stillschweigenden Einvernehmen weder fremd noch freundlich gegenüber verhaltenden Stämme sind unlängst von beiden Seiten formuliert worden, wenngleich die offiziellen Kontakte nach Auffassung von Dieter Kramer nur Seltenheitscharakter besitzen (Kramer 1997b: 119). Gerade wegen des gemeinsamen Objektbereiches „Kultur“⁴ könnte man von einem eigentlich regen Gedankenaustausch zwischen diesen beiden Wissenschaften ausgehen, um in Bereichen Kräfte zu bündeln, die ohnehin zueinander neigen, so dass beiderseitige Strukturschwächen behoben werden und die Flucht aus dem gesellschaftlichen Schattendasein in ein positiv konnotiertes, öffentliches Bewusstsein gelänge. In den „Teufelskreis der kleinen Fächer“ verbannt, tat man sich bis in die 1990er Jahre noch enorm schwer, von komplementären Lösungsstrategien zu profitieren (Wiegelmann 1982: 61ff.). Ethnologie und Volkskunde/Europäische Ethnologie sollen auf der Grundlage der „interkulturellen Hermeneutik“ auf eine empirische Gesellschafts- und Kulturformenkunde mit anthropologischen Grundfragen konvergieren, die schlussendlich in eine „allgemeine und vergleichende Wissenschaft vom Menschen als Kulturwesen“ (Stagl 1993a: 48), der Kulturanthropologie (Mühlmann 1966a: 24), münden könnte. Die Forderung nach einer produktiven sowie von Synergieeffekten geprägten Liaison zwischen europäischen und außereuropäischen Ethnologen sah Ina-Maria Greverus am ehesten bei der interkulturell vergleichenden Dachdisziplin Kulturanthropologie verwirklicht, wobei Anlehnungen an ähnliche Entwicklungen in der US-amerikanischen *Cultural Anthropology* verfolgt werden sollten (Greverus 1978: 153). Als Beispiel sei hier die von Greverus vorgenommene Umbenennung des Frankfurter Instituts erwähnt, das seit 1974 den Namen „Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie“ trägt, sein Curriculum auf die bevorstehende „Anthropologische Wende“ (*cultural turn*) in den Geisteswissenschaften hin ausrichtete und somit dem „Paradigmenwechsel hin zu dem methodologischen Selbstverständnis einer Kulturwissenschaft“ (Weber-Kellermann/Bimmer/Becker 2003: 192) notwendige strukturelle Perspektiven eröffnete (Greverus 1994a: 10). Veränderte gesamtgesellschaftliche Realitätszusammenhänge wie die ökonomische Modernisierung, die Nachwehen des Kolonialismus, die global exponentiell ansteigenden Mobilitätsraten in Form von Migration, Flucht und Vertreibung, Integration von Minderheiten sowie die in einem europäischen und sogar internationalen Kontext implementierten Prozesse der *invention of ethnicity*, die zur rasanten Ausbrei-

4 Da die Fronten und Grenzmarkierungen der Disziplinen nach den zum Teil heftig ausgefochtenen Disputen um das Verhältnis zwischen Völkerkunde und Volkskunde in mancher Hinsicht in Auflösung begriffen sind, überdachte Klaus Roth die Gemeinsamkeiten und Unterschiede neu und plädierte für eine praktische Anwendung des ethnologischen Wissens, das, gemäß der programmatischen Losung der Falkensteiner Fachtagung, einen „Beitrag zur Lösung gesellschaftlicher Probleme“ leisten könne (Roth 1999: 32ff.).

tung ethnisch orientierter Identitätspolitikern und ethnisch bzw. als ethnisch etikettierter Konflikte führen, konstituieren unweigerlich eine spürbare Zunahme von „Ungleichzeitigkeiten in unserem eigenen System“ (Jeggel: 1971: 37).⁵ Dies forciert zeitgleich eine Wahrnehmung von kultureller Fremdheit innerhalb der als homogen, vertraut, also eigen, gedachten sprachlichen und politisch-nationalen Grenzen. Diese Phänomene einer sich transformierenden Gesellschaft im Zeitalter der kulturellen Sakralisierung ziehen die Notwendigkeit eines verstärkten Einbezuges kultur- und sozialanthropologischer Herangehensweisen sowie eines terminologischen Instrumentariums angloamerikanischer Provenienz nach sich. Wolfgang Kaschuba dekonstruierte die allgemein bekannte Vorstellung von der volkskundlichen Erforschung der eigenen Kultur, die zumeist gewohnt und heimisch erschien, weil im Laufe der ethnischen Erweckung (*ethnic revival*) in der Postmoderne (Melucci 1996: 368) ein Bewusstsein dafür geschaffen wurde, dass Wahrnehmungen des fremden Anderen sowie der kulturellen Fremdheit weniger mit nationalen Demarkationslinien zu tun haben (Kaschuba 2003: 103). Eine Hinwendung zu fremden, konträren und pluralen Alltagswelten der Kulturanthropologie auf bundesdeutscher, europäischer oder globaler Ebene wird gegenwärtig befördert durch eine über Nationalgrenzen diffundierende kommunikative Reichweite mittels moderner Mediennutzung sowie der Durchlässigkeit regionaler, ethnischer und sozialer Schranken. In Anbetracht der interkulturellen Auseinandersetzungen „at home“ (*anthropology at home*) (Hannerz 2010: 97) diffundieren zunehmend Erklärungsansätze aus der sich zur Makroanthropologie weiterentwickelnden Kulturanthropologie in volkskundliche Wissensarchive, die „für die Formierung einer vergleichenden Theorie der kulturellen Pragmatik“ (Wimmer 1996: 420) von immenser Bedeutung sind. Somit forschen Kulturanthropologen und Ethnologen, die sich das Fremdverstehen gleich der Devise „knowledge of others becomes a vehicle for knowledge of the self“ (Strathern 1987: 23; zitiert nach Niedermüller 2002: 45) auf die Fahnen geschrieben haben (Saalman 2005), nicht mehr über „andere“, die weit weg und fern der Heimat sind: die anderen sind vielmehr präsent (Schiffauer 1997: 165). Dabei wird der Oberbegriff „Kulturanthropologie“ (Stagl 1974: 11-64; Harris 1994; von der Ohe 1987) von Roland Girtler als „Gesamtschau des Menschen“ bezeichnet, der Kraft dieser Aussage mit der Meinung von Marcel Mauss übereinstimmt, dass der Mensch erst über eine Vielzahl von Perspektiven zu erfassen sei (Girtler 2006: 45).⁶

5 Das zentrale Fachperiodikum *Zeitschrift für Volkskunde* offeriert mit den Aufsätzen von Greverus, Jeggel und Lutz in Heft 1 des Jahrgangs 67 einen Einblick in die Diskussionen der Orientierungsdebatte im Spannungsverhältnis von Ethnologie und Kulturanthropologie (Greverus 1971; Lutz 1971).

6 Neben der prähistorischen Archäologie, Linguistik und physischen Anthropologie ist die Kulturanthropologie einer der vier Arbeitsbereiche der im angloamerikanischen Raum

Der Gründervater der modernen französischen Ethnologie, Claude Lévi-Strauss, äußerte sich folgendermaßen dazu: „Ob die Anthropologie sich als ‚sozial‘ oder ‚kulturell‘ ausgibt, immer strebt sie danach, den *totalen Menschen* kennenzulernen, der im einen Fall auf Grund seiner Produktion, im anderen Fall auf Grund seiner Vorstellung gesehen wird“ (Lévi-Strauss 1977: 383 [Herv. i. O.]). Es ist müßig zu erwähnen, dass die Volkskunde zur Kulturanthropologie nicht wie die Jungfrau zum Kinde kam, sondern das Interferieren methodologischer und theoretischer Grundgedanken ebnete den Weg zu einer effektiven Partnerschaft. Welche Kompetenzbündelungen, die bestehende Fächergrenzen sprengen, bei dieser Allianz für die Untersuchung von Migrantenkulturen von Nutzen sein kann, soll im nächsten Kapitel veranschaulicht werden.

1.2 KULTUR ALS FORSCHUNGSFELD: KULTURANTHROPOLOGISCHE VORSTÖSSE IN DIE SOZIALE WIRKLICHKEIT

Die Verortung der Disziplin Kulturanthropologie/Volkskunde als so genanntes wissenschaftliches Fach bedarf in der Gemengelage des universitären Nebeneinanders sich different gebender sowie verstehender Fachgebiete eines abgrenzenden sowie konstruierenden Konglomerats von Problemen und Lösungsversuchen, die den auf historischen Erfahrungen und Traditionen gründenden Orientierungsrahmen generieren. Dank unserer besonderen Kompetenzen im Bereich der institutionalisierten Dauerreflexion (Simon/Frieß-Reimann 1996; Hoppe/Schimek/Simon 1998; Burkhardt-Seebass 1996; Schweiger/Wietschorke 2008) sowie der Kontinuitäten der innerfachlichen Dissense in Bezug auf die Überwindungen der Altlasten unserer geistigen Vorväter wissen wir heute mehr oder minder genau, was die unter zahlreichen Namen firmierende Wissenschaft als ihre Mitte bezeichnet, sprich, was ihre Corporate Identity ausmacht.⁷ Jene Aussage indiziert darauf, dass eine spezifische disziplinäre Kanonizität die Einzigartigkeit und Kohärenz eines jeden Faches aus-

ganz allgemein unter dem Terminus „Anthropologie“ rubrizierten Disziplin, die einen *four-field approach* besitzt. In Deutschland dominiert die Bezeichnung „Ethnologie“ und in Großbritannien findet man die Bezeichnung „Social Anthropology“, was auf die unterschiedlichen Wissenschaftstraditionen hinweist (Dracklé 1999: 220).

7 Wie die Fächer Soziologie und Volkskunde/Kulturanthropologie ihre eigene (kognitive, soziale, historische) Identität auf der Grundlage von Wissenschaftsgeschichtsschreibungen, Institutionalisierungsprozessen, Problemstellungen, Forschungswerkzeugen und Paradigmen herausbildeten, haben Wolf Lepenies und Konrad Köstlin deutlich gemacht (Lepenies 1981; Köstlin 1987).

macht. Worin liegen nun das erkenntnistheoretische Fundament, sein analytischer Zugriff, die zeitlichen Betrachtungsperspektiven sowie der Forschungsgegenstand unserer Schrägstrichwissenschaft mit Bei-, Zusatz- oder Klammerbezeichnung? Was macht die spezifische Herangehensweise volkskundlicher/kulturanthropologischer Arbeit aus? Wem nützt sie? Eine sorgfältig komponierte volkskundliche/kulturanthropologische Programmatik mit Rekurs auf die Reformulierung des fachlichen Grundkonsens wird unter Berücksichtigung einer zunehmenden Diversität der kulturwissenschaftlichen Forschungspraxen in bildungspolitischen Institutionen in mehrfacher Hinsicht als Notwendigkeit angesehen. Freilich ist die Erkenntnis, über einen unausweichlichen Bedarf an präzisiertem Wissen über theoretische Konzepte, methodische Instrumentarien sowie ein strenges Methodenbewusstsein verfügen zu müssen, in unserer Disziplin über unzählige Dezennien stiefmütterlich behandelt worden. Aus diesem Dornröschenschlaf erwacht, wurde sehr schnell ersichtlich, dass diese Art von „tastend-schreitender Wissenschaft“ (Deißner 1997: 277) den heutigen Ansprüchen in keiner Weise genügen kann. Beim Reflektieren über die Axiomatisierung volkskundlicher/kulturanthropologischer Wissensinventare, die auf die Herausbildung der Spezifik des Kanons einen langfristigen Einfluss ausüben, fällt unweigerlich die Verständigungsformel aus dem diskursiven Dunstkreis von Falkenstein im Taunus ins Auge: „Volkskunde analysiert die Vermittlung der sie bedingenden Ursachen und die begleitenden Prozesse in Objektivationen und Subjektivationen“ (Brückner 1972: 196). Diese ist nicht nur als Symbol oder sogar als Symptom für eine intradisziplinäre Neuschöpfung angeführt worden, sondern führte zum Abfeiern der Begriffe „Volkskultur“ und „Volksleben“, die mit „Alltagskultur“ und „Alltagsleben“ zeitgemäße Substitutionen fanden (Gerndt 1980: 31). Die Volkskunde eröffnete sich mit diesem Schritt die Perspektive auf Kultur und Alltag (Kaschuba 2003: 115-127). Mit dem Abschied vom Volksleben begann die Hinwendung zu der Alltagskultur unterer und mittlerer Sozialschichten (Narr 1970: 57), wobei man sich einerseits philosophisch-wissenssoziologischen Diskursen über die intersubjektive Zusammensetzung der Lebenswelt verpflichtet fühlte, andererseits die Regelmäßigkeit des Alltagsdenkens aus der Tradition von Henri Lefebvre miteinbezog.

Ganz pauschal betrachtet suggeriert Alltag eine unhinterfragte Vertrautheit, die sich aus Repetition, als der wiederholenden routinierten Handlung gegenüber dem Einmaligen, speist. Unter theoretisch-wissenssoziologischer Perspektive haben sich insbesondere Alfred Schütz in seiner Analyse *Strukturen der Lebenswelt* (Schütz/Luckmann 1979) sowie Peter Berger und Thomas Luckmann in ihrem Buch *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (Berger/Luckmann 1975) mit normal-unhinterfragten Routinewirklichkeiten befasst, die gemeinsam die Konzeptionen von Edmund Husserle (Husserle 1976) weiterentwickelten. Als Erfahrungsraum sei der Alltag ein vorgegebenes soziales Konstrukt einer bereits in vielfacher Hinsicht vorkonstruierten Welt in ihrer konkreten Geschichte, die nicht eine rein

zufällig oder ohne jegliche Struktur ablaufende Chronologie darstellt, sondern durch Ordnungsprinzipien, Regeln, Deutungsprozeduren, Pläne und Zwecke strukturiert ist. Alltag, so Helge Gerndt, ist die „epochal durch die Art der Produktion festgelegte Erfahrung von Zeit und Raum als Grunddimension menschlicher Erfahrung überhaupt“ (Jeggle 1999: 123; Greverus 1976), die das von historischen Determinanten beeinflusste Kulturwesen Mensch ausmacht. Mit der Erkenntnis eines sinnbeseelten Aufbaus der Lebenswelt konnte auch die Frage „Wem nützt Volkskunde?“ (Kramer 1970; Ders. 1997a) profund sowie konsequent beantwortet werden, da die Wissenschaft von den Alltagskulturen ihren Fokus auf die kulturellen Äußerungen in den anthropogenen Lebens- und Erfahrungsräumen richtete und unter Einbezug der historischen Dimension zum Vehikel der Gegenwartskritik avancierte. Spätestens seit der Emergenz zurzeit gerade beliebter Strömungen zur ausschließlichen Beharrung auf der empirischen Erfassung der Gegenwartskultur, die allesamt im konjunkturell-trendigen Fahrwasser der als Kulturwissenschaften (Hengartner 2001: 41; Böhme/Matussek 2000) oder *cultural studies* (Lindner 2000) ausgegebenen Allerwelts-Anthropologien manövrieren, plädieren Volkskundler bzw. Kulturanthropologen für eine Behauptung einer Erfahrungs-, Praxis- und Alltagskulturperspektive im Rahmen einer auch historisch motivierten Kulturforschung, die phänomenologisch „Kulturgebilde und Kulturgebärden“ (Scharfe 1996: 18) der Gegenwart aus ihrem geschichtlichen Gewordensein heraus analysiert sowie Entstehung, Wandel und Bedeutung beleuchtet. Nicht umsonst hat Leopold Schmidt unsere Disziplin bereits vor mehr als einem halben Jahrhundert als „die Wissenschaft vom Leben in überlieferten Ordnungen“ konkretisiert (siehe dazu Art. Volkskunde 1974: 877; Gerndt 2002: 15). Der Mensch ist in seiner Alltagswelt permanent sozialen und historischen Konstitutionen unterworfen und ist somit Produkt seiner eigenen Geschichte (Lipp 1994: 86; Dies. 1993). Gegenläufige Tendenzen wie die pathologische Tabuisierung des antiquiert-morbiden volkskundlichen Propriums nach dem Motto „Du darfst keinen alten Rock- und Kamisolschimpf mehr betreiben“ sowie der Erlösungsformel, Kultur sei exklusiv durch das Postulat der Empirie beizukommen – was nach Wolfgang Brückner hauptsächlich mit der Trendwende zu modischen Denominationen wie „Empirische Kulturwissenschaft“, „Europäische Ethnologie“ und „Kulturanthropologie“ als Volkskunde-Ersatz einhergeht –, führen scheinbar zu einer abnehmenden Lobby der historischen Anthropologie, einem Verlust an Realität bzw. Disziplinarität in der Volkskunde und verstärken nicht zuletzt die Sinn-Erosion der Humaniora (Brückner 1996: 152; Ders. 1993: 201).⁸ Fernab dieser binnenfachlichen Kontroversen zur Mitte der 1990er

8 Brückner geht davon aus, dass angesichts einer Anthropologisierung der Volkskunde die historisch ausgerichteten Forschungszweige im Fach zu Gunsten einer mit kultur- und so-

Jahre haben sich die Vertreter der Lehre von den kulturbedingten Modifikationen des Verhaltens darauf geeinigt, Gesetzmäßigkeiten zu erkennen, die das kulturbestimmte Denken und Handeln des Menschen regeln. Der viel zitierte „Sitz im Leben“, die Vermitteltheit bzw. die Vermittlungsprozesse gesellschaftlich-kultureller Zusammenhänge in alltäglichen Lebenswelten (Gerndt 1981: 15 u. 27), die Gleichzeitigkeiten bzw. Ungleichzeitigkeiten (Bausinger 1989: 268) von „fremder Nähe“ und „ferner Vertrautheit“ (Greverus 1995: 262ff.) in Geschichte und Gegenwart sowie die Ethnografie der kontinuierlichen Dauer und des rapiden Wandels von Lebensgestaltung und populären Kulturphänomenen (Warneken 2006: 1-16) bilden das Postament einer ethnologisch ausgerichteten Kulturanthropologie/Volkskunde. Wenn man in Betracht zieht, dass von der Tiefenschärfe unseres parallelisierenden sowie historisierenden Vorgehens in einer Oberflächenwahrnehmung kaum Notiz genommen wird, scheint doch gerade hierin genügend symbolisches Kapital für ein kleines Zwitterfach verborgen zu sein, das dem Anschein nach über keinen kohärenten und integrierenden Rahmen verfügt.⁹ Kulturanthropologische/volkskundliche Arbeiten sind insofern der Mehrdimensionalität verpflichtet, als dass die komparativen und historischen Betrachtungsmöglichkeiten bzw. Wahrnehmungsweisen von kulturellen Versatzstücken fachintern in einem hohen Maße heterogen ausgeprägt sind, jedoch einem spezifischen, auf die Ethnowissenschaften zugeschnittenen Arrangement von Dogmen folgen. Kurz formuliert: Formen der Wahrnehmung spielen sich jenseits des Nadelohrs ab und setzen ein hohes Maß an Erfahrungswissen voraus (Bendix 2002: 213). Eine fast unbegrenzte Formenmannigfaltigkeit der Kulturen (König 1972a: 15) lässt leicht darauf schließen, dass sich Aussagen über den Untersuchungsgegenstand nur schwerlich formulieren lassen, wenn man nur über einen einzigen wissenschaftlichen Horizont verfügt. In seiner Konzeption über die „Kulturanthropologie der feinen Unterschiede“ explizierte Christian Giordano gleich drei Auffassungsgaben, die kurz Erläuterung finden sollen. Dem „nomothetisch-vergleichende[n] Horizont“ stellt er zunächst eine Aussage des US-amerikanischen Kulturrelativisten Robert Lowie vorweg, der die Behauptung aufstellte, dass die Kulturanthropologie bei der Verwendung eines epistemologischen Monismus lediglich kulturelle Porträts anhäufe (Lowie 1920: 3). Dagegen bestehen die Chancen des nomothetisch-vergleichenden Ansatzes vielmehr darin, „mit Hilfe der

zialanthropologischen Methoden arbeitenden Europäischen Ethnologie, die über die Grenzen des Regionalen und Nationalen hinausgeht, marginalisiert wurde.

9 Diesen besonders flagranten defizitären Makel des Faches sieht Günter Wiegelmann im „relativ zusammenhangslosen Bestehen verschiedener theoretischer Konzepte“, was Wiegelmann zugleich herausforderte, Bemühungen zur Verwirklichung von Rahmenkonzepten mit all ihren Vernetzungen und Querverbindungen anzustreben (Wiegelmann 1991: 5).

kulturvergleichenden Analyse empirisch erhobener Daten Gesetzmäßigkeiten“ über Denk- und Handlungsweisen des Menschen zu dekurvieren und anhand des „interkulturellen Vergleichs“ den Nachweis für „transkulturelle Phänomene“ zu erbringen (Giordano 1994: 19f.). In Anbetracht der Expansion kultureller und sozialer Zerklüftung sowie des interethnischen Austauschs werden kulturwissenschaftlich geschulte „specialists of translation“, ex professo mit transkulturellem Denken vertraut und zum Verstehen erzogen, die Regelmäßigkeiten kulturellen Differenzen am ehesten decodieren (Bauman 1987: 143). Zumal die Kulturanthropologie den Menschen mittels einer vitalen historischen Denkperspektive¹⁰ als *time-binding animal*¹¹ versteht und sich gemäß diesem Postulat ständig mit der *history in the making* befasst, benennt Giordano den zweiten Betrachtungswinkel als den „historisch-verstehenden Horizont (Giordano 1994: 21ff.). Verhaltensmuster von Gruppen, Gesellschaften und Kulturen der Jetztzeit lassen sich über Vergangenes ableiten und erklären, weil der vom Menschen „subjektiv gemeinte Sinn“ (Thurnwald 1957: 12ff) durch seine geschichtliche Topografie beeinflusst wird und ein Kollektiv durch die gemeinsam durchlebte Vergangenheit zusammengebunden wird. Kurz formuliert: Die Gegenwart ist durch die Vergangenheit kulturell codiert und lässt sich über die Reanimation der „Geschichtlichkeit des Daseins“ erschließen. Im dritten und letzten Horizont wird der statischen Betrachtung der ersten beiden Blickrichtungen entgegengewirkt, indem „die Tempi und die Modalitäten des soziokulturellen Wandels“ in Erwägung gezogen werden. Das Unbehagen des früheren Frankfurter Kulturanthropologen liegt darin begründet, dass Kultur einerseits vom Menschen gemacht werde, andererseits sich der kulturelle Wandel nie in gradliniger Progression, sondern im Rhythmus der Echternacher Springprozession vollziehe: drei Schritte vor und zwei zurück – zwei nur, auch wenn es manchmal so aussieht, als seien es vier. Im „prozeßhaften Horizont“ (Giordano 1994: 24ff.) rekurriert er auf die unberechenbare Natur von „Beharrungs- und Veränderungstendenzen“ (Giordano 1984: 89), die allesamt in die unergründliche Dialektik zwischen Kontinuität und Innovation, zwischen Persistenz und Wandel, zwischen Tradition und Modernität eingeschrieben sind. Mit der Ausrichtung des Steuerruders auf die kulturelle Ausprägung menschlicher Lebensweisen rückte ein vermehrt subjektzentrierter

10 Gesonderte Erwähnung finden hier die Forschungsarbeiten der Münchner Schule um Hans Moser und Karl-Sigismund Kramer, die sich in den 50er und 60er Jahren des letzten Jahrhunderts verstärkt mit der Historizität von Kultur auseinandergesetzt haben und anhand einer systematischen, kritisch-archivalischen Quellenforschung eine exakte Geschichtsschreibung der Volkskultur verwirklichen konnten (Moser 1985; Kramer 1968).

11 An anderer Stelle griff der Kulturanthropologe Alfred Kroeber diesen Tatbestand auf und wies den Menschen in gelungener Art und Weise als *time-binding animal* aus (Kroeber 1948: 8).

Zugang ins Zentrum kulturanthropologischer Forschung, der die alltagskulturellen Handlungen sowie biografischen Erfahrungen aufzugreifen suchte, diese nach bestimmenden „Normen, Werten und Einstellungen“ (Korff 1999a: 60) hin untersuchte und demgemäß eine verstehende Perspektive zu kulturellen und gesellschaftlichen Prozessen eröffnete. Nun bleibt zu fragen, was das Spezifikum der hermeneutischen Erschließung alltagskultureller Wirklichkeiten, die vom Beobachten, Beschreiben, Interpretieren und Verstehen lebt, auf der methodologischen Ebene nach sich zieht. Als Konsequenz wurde das Untersuchungsdesign an den weichen Methoden der ethnografischen Feldforschung angelehnt, die nicht wie in den Sozialwissenschaften auf Repräsentativität sowie feste und vergleichbare Ergebnisse abzielt, sondern mikroanalytisch verfährt, die historische und kulturelle Kontextualisierung mit in Betracht zieht (Bachmann-Medick 2003: 100) und der Offenheit, Empathie und Dialogizität Rechnung trägt. Dieses kulturanthropologisch/volkswissenschaftliche Unikum zeigt wiederum eine scharfe disziplinäre Grenzziehung zu anderen Kulturwissenschaften auf. Eine Lesbarkeit der Realitäten und ihrer Handlungszusammenhänge in gesellschaftlichen Mikrobereichen wird folglich anhand einer „weichen“ Forschungscollage gewährleistet, wobei weich nicht im Umkehrschluss schwach oder völlig beliebig bedeutet, sondern auf einen eher behutsamen, anschmiegsamen und interaktiven Charakter verweist, der sich erst beim zweiten Hinsehen als „genauer“, als wirklichkeits-adäquater“ (Bausinger 1980a: 18) bewahrt. Zwischen empathischer Nähe und reflexiver Distanzierung kann eine minutiöse Annäherung an die Figurationen der kulturalen Seiten gesellschaftlichen Lebens (Köstlin 1987: 8) nur dann gelingen, wenn einerseits ein konkreter Ausschnitt der Wirklichkeit gewählt wird, andererseits der Mehrdeutigkeit, Multidimensionalität und Veränderlichkeit des sich in Bewegung befindlichen Untersuchungsfeldes Genüge geleistet wird. Innerhalb dieser für unsere Disziplin so typenbildenden Kulturanalyse, also der mikroskopischen Detailerfassung der sozialen Wirklichkeit¹², erfordern die kulturellen Konstellationen des Subjekts zunehmende Aufmerksamkeit für die veränderten Rahmenbedingungen der gesellschaftlichen Transformation, die, zugegebenermaßen leicht idealtypisch formuliert, vom Forschenden keinesfalls nur hohes interpersonales Engagement, sondern die gänzliche Immersion (Lindner 2003: 186) verlangt. Die paradigmatische Untersuchung von Indikatoren in lokalen Kontexten oder kleinen Feldern, die die Veränderungen bzw. die Transformation gängiger Wertehorizonte und Mentalitätsmuster zu dokumentieren im Stande sind, zielt letztlich auf das Erhellern großer Zusammenhänge und lokaler Entwicklungen (Eriksen 2010: 2). Anders formuliert: Im Alltag bzw. in der All-

12 Geertz spricht in diesem Kontext von „begrenzten Örtlichkeiten“ oder „Miniaturwelten“, in denen es gilt, die Kultur als die „informelle Logik des tatsächlichen Lebens“ sichtbar zu machen (Geertz 1999a: 25, 32 u. 34).

tagspraxis von Mikrowelten sind historische und gesellschaftliche Makroprozesse eingewoben. Zu fragen ist also, wie sich der Mensch in seinen selbst hergestellten kulturellen Bedeutungsgeweben verstrickt (Geertz 1999a: 9) und welche Aussagen sich dabei hinsichtlich Kultur und Gesellschaft als übergeordnete Referenzgrößen formulieren lassen. Die Leistungsfähigkeit ist darin begründet, in ethnografisch dichter Weise ein sektorielles Terrain von Lebenswelten in seiner ganzen Komplexität und Vielfalt von Bezügen eidetisch zu machen und so den übergreifenden Gesellschaftserklärungen der Nachbarwissenschaften aussagekräftige, quellengesättigte sowie alltagsnahe „dichte Beschreibungen“ zur Verfügung zu stellen. Jenem ethnowissenschaftlichen Modus *Procedendi* wohnt die Besonderheit inne, dass er mit seinem qualitativ-induktiven Urteilsvermögen die emische sowie die etische Perspektive gerade der kulturellen Phänomene zu durchdringen versucht, die in der „großen“ Geschichte nicht aufgehen und nur singulären bis marginalisierten Charakter besitzen. Hierbei findet die fachinterne Konstruktion größerer Erkenntnisgebäude ihre Grundlage in der Generierung von Thesen und Theoremen, die aus einer reichen Materialbasis abgeleitet werden. Ein an Signifikanz nicht zu unterschätzendes Ziel meiner empirischen Studie über die Ethnizität deutscher Migranten in Sydney, die sich der hier ausgebreiteten, aus den eigenen wissenschaftsgeschichtlichen Fachtraditionen begründeten, kulturalanthropologischen/volkskundlichen Axiomatisierung verpflichtet sieht, ist die Offenlegung der kulturellen Texturen des Feldes, über die hier unter Zuhilfenahme eines ethnografischen Rüstzeugs Bericht erstattet werden soll. Kraft dieser verortet sich das Kulturwesen Mensch (Bringéus 1994), weil jene Determinanten Zeit, Raum und Alltag gliedern, bestimmte lebensimmanente Rhythmen verstärken oder durchbrechen, Ordnung und Orientierung schaffen und emotionale Sicherheit in Zeiten pathologischer Identitätskrisen stiften. Wie im Verweis auf die „überlieferten Ordnungen“ bereits anklang, sind es in der Kulturalanthropologie/Volkskunde zumeist die aus der Tradition abgeleiteten, also die tradierten kulturellen Muster, die von Interesse sind, d. h., die man sich infolge von Sozialisation, Enkulturation, Akkulturation und Repetition zu eigen macht. Diffusion, Kulturaustausch und Innovation kommen des Weiteren eine gewichtige Rolle zu.

Es konnte in diesem Kapitel deutlich gemacht werden, dass sich das Fach durch den genuin wissenschaftlichen Gegenstandsbereich „Alltagskultur“ eine eigene Disziplinarität zu eigen gemacht hat und dabei aus der Fachgeschichte überlieferte Vorgehensweisen reaktivierte sowie mit der tendenziellen Ausrichtung an sozialwissenschaftlich-kulturalanthropologischen Theorien und Methodendiskussionen konstruktiv Neuland kultivierte. Wissenschaftliche Äußerungen zu dem als anthropologische Universalie zu kennzeichnenden Phänomen Migration sind in den gesamten *life sciences* in solch starkem Maße von diskursiven Homologien und Konvergenzen durchzogen, dass eine Darlegung der spezifischen fachlichen Zuständigkeit und disziplinarischen Kanonizität meinem Forschungsunternehmen eine unverkennbare Silhouette verleiht und vorzugsweise bei der fächerüberschreitenden

Ausweitung der so genannten *cultural studies* als integraler Aspekt der Distinktion Gewichtung erhält. So werden die weiteren Aussagen nicht vom Zufall oder der Strukturlosigkeit diktiert. Ganz im Gegenteil, Ordnungsprinzipien und Regeln für die Alltagsauslegung erhalten somit ihre Legitimation. Eine Rede von der Spezifik kulturanthropologischer und epistemologischer Grenzen ist nur dann sinnvoll, wenn diese auf der Basis ihrer eigenen Historizität und Synchronizität ihren eigenen forschungsrelevanten Rahmen zu entwickeln vermögen.

1.3 DIE PRODUKTION VON WISSEN IN DER KULTURANTHROPOLOGIE/VOLKSKUNDE ÜBER MIGRATION

„To migrate is certainly to lose language and home, to be defined by others, to become invisible or, even worse, a target; it is to experience deep changes and wrenches in the soul. But the migrant is not simply transformed by this act; he also transforms his new world. Migrants may well become mutants, but it is out of such hybridization that newness can emerge“ (Rushdie 1991: 210).

In den letzten Jahren ist eine deutliche Intensivierung der Migrationsforschung im breiten interdisziplinären Feld zu verzeichnen, die nicht nur Mobilität und Migrationen in der gegenwärtig postfordistisch-globalisierten Welt zur Kenntnis nimmt, sondern ferner in historischer Perspektive die Veranlassungen und Bedingungen, die Verläufe und Folgen von Bevölkerungsbewegungen und ihre kulturelle Verarbeitung analysiert. In der überwiegenden Zahl der Studien werden Migrationen zwar mehr oder weniger als Begleiterscheinung des Industrialisierungsprozesses oder als Krisenerscheinungen früherer Epochen angesehen, jedoch entwickelte man ein Bewusstsein dafür, dass Formen der Migration durchaus als strukturelles Element historischer Gesellschaften dienen. Bei der multidisziplinär ausgerichteten Untersuchung von Wanderungsformen – hier reicht der Spannungsbogen von der Bevölkerungswissenschaft über die Soziologie, Geografie, Geschichte und Ökonomie zur Regionalplanung und von der Psychologie über die Kulturanthropologie bis hin zur Erziehungswissenschaft (Lauterbach 1999: 129) – rücken nicht nur die überseeische Auswanderung, sondern auch binneneuropäische Migrationsprozesse und den Mikrokosmos betreffende Wanderungsbewegungen vermehrt ins Blickfeld der Forschung. Wissenschaften, die sich das Studium der sich durch geografisch-kulturelle Räume bewegenden Menschen zur Passion gemacht haben, setzten a pri-

ori multiple Perspektiven auf Ausgangs- und Empfängerkultur voraus und haben eine einfühlsame, von Empathie und Sympathie geleitete Veranschaulichung der interkulturellen Wechselbeziehungen auf individueller, regionaler und gesellschaftlicher Ebene zum Inhalt. Migration, kulturelle Wechselbeziehung und der daraus resultierende gesellschaftliche Transformationsprozess gelten weithin als eine konstitutive *Conditio sine qua non* menschlicher Lebensformen. Migration, in einem voluminösen deutschen Nachschlagewerk definiert als ein Überschreiten von zwischenstaatlichen Grenzen¹³, ist aus der Sicht der Kulturanthropologie/Volkskunde ein soziokultureller Prozess, der als anthropologische Universalie zu charakterisieren ist und jegliche soziale Realität reglementiert. Hier geht es um Menschen, die geografisch-kulturelle Grenzen überschreiten, in der Mehrheitsgesellschaft oft eine Stellung als *marginal man* besitzen, durch den „Wechsel der Gruppenzugehörigkeit“ (Haller 2005: 133) alltäglich in Konfrontation mit sozialen, politischen, religiösen und wirtschaftlichen Hürden geraten und sich kontinuierlich an der Grenze zwischen Vertrautem und Befremdlichem bewegen. Für manche Autoren, die die historischen Spuren des hier zum Thema werdenden Kulturzuges verkennen, stellt diese Form der Mobilität eine neue Errungenschaft des 20. und 21. Jahrhunderts dar, die auf die Emergenz der unterschiedlichen Strukturveränderungen des internationalen Systems und vertiefter weltwirtschaftlicher Arbeitsteilung im globalisierten Setting zurückzuführen sei. Die von Heterogenität geprägten Ausformungen der Migrationen sind jedoch so alt wie die Menschheitsgeschichte selbst (King 2007: 8). Ein Hinweis darauf, dass die menschliche Evolution in starker Wechselbeziehung mit dem Verlassen eines Habitats sowie mit der Adaption des kulturell Neuen in einem fremden Kontext steht, scheint gerade aus anthropologischer Perspektive besonders signifikant. Jäger- und Sammlergesellschaften, von Transhumanz sowie Nomadismus lebende Ethnien bilden die ersten Vorläufer in der Frühzeit. Flucht vor natürlichen Katastrophen, klimatischen Veränderungen, der Kampf verschiedener rivalisierender Gruppen um natürliche Ressourcen und Territorien protegierten diesen multidimensionalen Prozess in unterschiedlicher Intensität. Der in der Bibel beschriebene jüdische Auszug aus Ägypten sowie Homers epische Erzählung des Odysseus sind tief im abendländischen Gedankengut verankert. Wir sprechen in unseren alltäglichen Erzählungen mit unreflektierter Selbstverständlichkeit von

13 Migration: [lateinisch *migratio* „(Aus)wanderung“, zu *migrare* „wegziehen“] die, -/en, Wanderung, allgemein ein Begriff, der Prozesse räumlicher Bewegung bezeichnet. (Art. Migration. In: Brockhaus Enzyklopädie 2006: 428.) Jede langfristige räumliche Verlagerung des Lebensschwerpunktes über eine größere Distanz, die ein Verlassen des geografischen, sozialen und kulturellen Aktionsraums zur Folge hat, wird als Migration bezeichnet. Josef Soder führt circa 50 zum Teil ziemlich stark voneinander abweichende Definitionen von Auswanderung an (Soder 1960).

einem „verheißungsvollen Land“ und der „Odyssee“, die ohne die unterschiedlichsten Formen der Migration nicht verstanden werden können. Frühe Zivilisationen wie die Mesopotamier, Inka, Indus und Zhou, die vom Judentum und Hellenismus unbeeinflusst blieben, generierten ihre eigenen echtologischen Kosmologien anhand von Bevölkerungsbewegungen, die in den meisten Fällen einen Widerhall in ihren monumentalen architektonischen Konstruktionen fanden (Cohen 1995: 9). Schenken wir dem Phänomen der menschlichen Wanderungsbewegung aus historischer sowie weltumspannender Perspektive Betrachtung, so wird ersichtlich, dass Administratoren und Söldner, Kleriker und Pilger, Verkäufer und Händler, Bauern und Handwerker, Vaganten und andere marginalisierte Gruppen freiwillig migrierten, unter Androhung drakonischer Strafen zu fernen Lokalitäten übersetzten (*glavnoe upravlenije lagerej*) oder vor menschenfeindlichen Lebensbedingungen flüchteten (Rodriguez 2007: X). Wo immer Potentaten oder religiöse Führungspersonlichkeiten ihre Paläste, Befestigungsanlagen, Tempel oder Kathedralen errichten ließen, dort ließen sich auch zugewanderte Handwerker und Künstler nieder. Die Architekten des Taj Mahal, der Kathedrale von Chartres sowie der aztekischen Stadt Tenochtitlán benötigten qualifizierte Arbeiter von anderorts. Die hängenden Gärten Babylons, der von Mythen umwobenen Metropole zwischen Euphrat und Tigris, die Chinesische Mauer sowie Angkor Wat wurden von unterworfenen und zur Arbeit gezwungenen Menschen erbaut. Der transatlantische Dreieckshandel auf der Basis der Ware Mensch sowie die kolonialen Abhängigkeiten vom dominanten Mutterland brachten neue Formen der Wanderungsbewegung in der Migrationshistoriografie zum Vorschein. Diese ausgewählten Aspekte bilden nur eine sehr unvollständige sowie selektive Anhäufung von historischen Vorbildern, die die Historizität eines an der Gegenwart zu untersuchenden Gegenstandes zu unterstreichen suchen. Daraus ableitend, muss die Geschichte der Wanderung als ein Teilbereich der allgemeinen Geschichte angesehen werden, ohne den die Komposition der heutigen Welt in ihrer sozialen, kulturellen, religiös-weltanschaulichen sowie ethnisch-politischen Konstellation kaum bis nicht begreifbar wäre. Die Wanderer zwischen den Welten gehören mit ihrem Dispositionsdualismus ohne Zweifel zu den wohl prominentesten Katalysatoren des kulturellen Wandels, da sie durch ihre Interaktionsformen ein transportiertes kulturelles Gepäck mit den Agenzien des Gastlandes fusionieren und somit einen enormen Beitrag zur kontinuierlichen Umgestaltung von Gesellschaften leisten (Hettlage 1987: 32ff.). Als von seiner tradierten Kultur bestimmt, ist der Migrant insofern in einem permanenten und reziproken Austausch mit verschiedenen kulturellen Praktiken, als dass er seine an diversen Örtlichkeiten erlernten Erfahrungen konstruktiv in sein ihn umgebendes Milieu einbringt und somit dem Alltagshorizont neue Konturen verleiht (Trend 2007: 17ff.). Eine über bestehende Fächergrenzen und Nationalstaaten hinweg diffundierende, international ausgerichtete Wissenschaftsgemeinschaft, die die Migrationskultur je nach Epoche, Forschungsperspektive und Verfahrensweisen unterschiedlich versteht, beschreibt,

analysiert, interpretiert und vergleicht, versucht diesem komplexen und vielschichtigen Spektrum in besonderer Weise Rechnung zu tragen (Bommes/Morawska 2005; Vasta/Vuddamalay 2006; Bommes/Castles/Wihtol de Wenden 1999). Kultur-anthropologische Bestrebungen zur Analyse von Migrantenkulturen schlummerten lange Zeit ihren hausgemachten Dornröschenschlaf, da man in den Grenzgängern Wandel, Instabilität und soziale Abweichung ausmachte, die die lange vorherrschenden, am Funktionalismus ausgerichteten Gleichgewichtsmodelle sozialer Ordnung in Frage zu stellen vermochten, so dass man in den Formen der Bewegung von Menschen über Grenzen und Grenzen über Menschen erst sehr spät ein wichtiges Forschungsfeld erkannte.¹⁴ Eine eingegrenzte Auffassung von Kultur, die ausschließlich von nationalen Territorialisierungs- und Homogenisierungsprozessen ausging, begünstigte die Hypothese, dass Sesshaftigkeit Stabilität garantiere, während der Migration wirklichkeitsverzerrende Attribute wie anormal, defizitär und pathologisch anheimgestellt wurden (Bennett 1998: 3). Unter der Verwendung eines festgefügt Kulturbegriffs (*rooted culture*), der in der Phase der klassischen Anthropologie – an dieser Stelle sei nur auf die kulturrelativistischen Erklärungsmodelle eines Edward B. Tylor verwiesen – des 19. und frühen 20. Jahrhunderts als ein abgegrenztes, ganzheitliches, organisches, homogenes, universalistisches und historisch fundiertes Gefüge verstanden wurde, war es ein Leichtes, Pendler als gesellschaftliche Außenseiter abzutun. Der in der Wissenschaft vorherrschende paradigmatische Glaubenssatz, dass Kultur immer an einen unbeweglichen, überschaubaren Standort einer „Lokalität“ (zum Beispiel Dorf oder Südseeinsel) gebunden ist, erklärt somit auch die geringe Priorität bzw. das unverkennbare Desinteresse an Migrationsauswirkungen im Fach Kulturanthropologie. Jede Wissenschaft besitzt in ihrer Tradition geistige Ahnherren, die infolge ihres persönlichen Engagements eigene Schulen ausformten und verbindliche Routen vorgaben, die theoretische Anregungen und Impulse für die weitere Beschäftigung der *Scientific Community* mit Mobilität, Wanderung und Ortswechselln beeinflussten. Für den weiteren Forschungsverlauf wird ein Wissen als fundamental angesehen, das Aufschluss darüber gibt, wo die Migrationsforschung in der Kulturanthropologie/Volkskunde herkommt, auf welches

14 Die US-amerikanische Kulturanthropologin Caroline Brettell gibt in ihren Ausführungen über die Wissenschaftsgeschichte zu verstehen, dass die Forscher den Aspekten der Migration noch nicht einmal dann Interesse bzw. Aufmerksamkeit schenkten, wenn sie direkt vor ihnen im Feld vonstatten gingen. Dafür gibt sie ein bezeichnendes Beispiel: Nach Schätzungen zu urteilen gingen 52 Prozent der zwischen fünfzehn und fünfundvierzig Jahre alten Männer der Ethnie der Chambri (Tchambuli) dem auf Arbeitsmigration basierenden Gelderwerb nach und waren aufgrund dessen schlicht und ergriffend absent, als Margaret Mead 1933 in ihrem Dorf in Papua-Neuguinea lebte und forschte. Bei Mead erfuhr dieser Aspekt keine Berücksichtigung (Brettell 2007: IX).

wissenschaftliche Erbe sie sich stützen kann und wo sie sich damit, nicht zuletzt auch im Rahmen dieser Studie, disziplinär positioniert. So widmen sich die folgenden Kapitel den theoretischen Fassungsmöglichkeiten und Zugängen ausgewählter Forschungstraditionen unter wissenschaftsgeschichtlicher Einordnung, stellt dabei die begriffliche sowie theoretische Perspektivierung des Untersuchungsgegenstandes zur Diskussion und nimmt wichtige definitorische Klärungen vor.

Mit der Entdeckung des Forschungsfeldes „Stadt“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der US-amerikanischen Urbansoziologie entwickelte sich eine zunehmende Sensorik für Migranten und ihre kulturellen Praktiken in der großstädtischen Gemeinde- und Lebenslage. Mit geschultem Blick für die Wahrnehmung revolutionär neuer Gesellschafterscheinungen begann man, die Urbanität in all ihrer transitorischen und fragmentarischen Ausgestaltung als wichtigen Verdichtungsraum für soziale Prozesse und kulturelle Entwicklungen zu erschließen.

1.3.1 *Chicago School of Sociology*

„The world had been discovered. This adventure is finished. But the world is still young, still eager for adventure; what next? There are other worlds to be discovered, even more interesting. The world of great cities. The immigrant colonies. The Ghettos and the Chinatowns.“

„Why go to the North Pole or climb the Mount Everest for adventure when we have Chicago?“ (Robert E. Park, zitiert nach Lindner 1990: 50 u. 98)

Den Ausgangspunkt einer kulturanthropologischen Erforschung von Migrationskulturen manifestieren die in der nordamerikanischen Stadt Chicago von Robert Ezra Park und Ernst W. Burgess zu Beginn der 1920er Jahre initiierten erfahrungsgesättigten Untersuchungen über die veränderten demografischen Rahmenbedingungen urbanen Lebens (Bulmer 1985), die vorwiegend als Resultat der massenhaften Einwanderung seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der Modernisierung breiter Gesellschaftskreise angesehen wurden. Forschungsgegenstand der *Chicago School of Sociology* (Hannerz 1980: 19-58) war die amerikanische Großstadt, hier hauptsächlich Chicago, die durch Industrialisierung und Besiedlung des amerikanischen Westens in rasantem Tempo zu einer Weltstadt avancierte und deren raumgreifendes Hinterland kontinuierlich Arbeitskräften brauchte.¹⁵ Sukzessive

15 Lal untersuchte die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Stadt Chicago und zeichnete aufgrund der starken Immigrationszuläufe alles andere als ein harmonisches Bild. Im

Immigrationsströme aus China, Polen, Italien, Deutschland, Irland, Russland und die afroamerikanische Binnenmigration aus den Südstaaten der USA, die zunehmende Komplexität urbaner Gebilde sowie die wachsende Differenzierung und Entgrenzung städtischer Lebensweisen wurden als prägende Faktoren dieser Zeit erkannt, die zu einer Dynamisierung kultureller Lebensformen führten. Neue multi-kulturelle Zusammensetzungen, soziale Realitäten wie Enklaven sowie Ghettobildung und ethnischer Partikularismus sorgten für eine Veränderung der Siedlungsstruktur im städtischen Agglomerationsraum. Ein Ausgangspunkt der Städtesoziologen bestand in der Hypothese, dass die grundlegende räumliche Architektonik der fremden und auf Zweckrationalität basierenden Großstadt (Kokot 1991a: 3) aus der zwischenmenschlichen Konkurrenzsituation aller ihrer Bewohner um materielle und räumliche Ressourcen entsteht, die die Migranten dazu verleitet, Solidarität bei ihrer nationalen sowie kulturell nahestehenden Herkunftsgruppe zu suchen, was unweigerlich zu einer räumlichen Segregation nach ethnischen Gesichtspunkten führe. In den von der Chicagoer Schule als *natural areas*, *cities within the cities* oder *distinct cultural areas* (Park 1929: 36f.) bezeichneten, räumlich abgegrenzten Wohndistrikten formten sich auf der Grundlage eines hohen Immigrationsimpetus eigene Normen, Traditionen und Verhaltensweisen aus. Die sich aus dem Prozess der innerstädtischen Segregation ableitenden moralischen Distanzen lassen die Stadt zu einem Mosaik von *little worlds*, kleinen, ins sich geschlossenen „Dörfer[n] in der Stadt“ (Welz 1991a: 30) werden, die sich berühren, aber nie durchdringen und somit den Neuankömmling dazu ermutigen, sich zwischen kulturell voneinander divergierenden Milieus zu bewegen. Zugleich wird dieser Mittendrin-und-doch-dazwischen-Status mit einem gefährlichen Abenteuer gleichgesetzt, das möglicherweise zu gespannten und konfliktreichen sozialen Beziehungen führen kann (Park 1915: 608). Dessen Ausbreitung sollte jedoch mit dem Konzept der Assimilation¹⁶

Jahre 1900 zählte die Stadt circa 900.000 Einwohner, bei denen Immigranten und deren Kinder 80 Prozent ausmachten. Dreißig Jahre später war die Stadt am Lake Michigan auf knapp 3,4 Millionen Einwohner angewachsen, wobei die Bevölkerungsrate aufgrund der US-amerikanischen Binnenmigration (Armutsfüchtlinge) aus dem ländlichen Süden von 1,8 Prozent auf 6,9 Prozent angestiegen war (Lal 1986: 282).

- 16 Im verstärkt soziologisch argumentierenden Theoriediskurs der internationalen Migration zur Assimilation und Absorption sind es insbesondere die unterschiedlichen Adaptionsstufen während der Integration, die der Auswanderer „zwangsläufig“ zu bewältigen hat. Robert E. Park und Ernest W. Burgess vertreten in ihren Konzeptionierungen die Auffassung, dass eine ethnische Gemeinschaft, die durch Wanderungsbewegung in einem Raum zusammenkommt, die fünf zyklischen Phasen der sozialen Interaktion (*contact*, *competition*, *conflict*, *accommodation*, *assimilation*) zu durchlaufen hat. Die Assimilation, d. h. die gänzliche Aufgabe eigenkultureller Lebenspraktiken als Endzustand eines geglückten

an die US-amerikanische Mehrheitskultur eindringlich entgegengewirkt werden. In seinen Publikationen apostrophierte Park die Assimilation – dies meinte die vollständige Ausmerzung von ethnischer Identifikation und die ausschließliche Ausrichtung an der dominierenden US-amerikanischen Gesellschaft, was er prägnant *Americanization as assimilation* nannte – als Endstufe einer Abfolge von interaktiven An- bzw. Eingliederungsmechanismen zwischen Aufnahmeland und Auswanderergruppen, in deren Abfolge sich nur die Letzteren änderten. An der Ideologie des von legislativ-staatlicher Seite verordneten Zwangs zur Naturalisation, d. h. einer Brechung mit der Heimatgebundenheit, der Auferlegung nationaler Identität und Loyalität sowie der Negierung des Rechts auf Differenz, orientierten sich auch Park, Burgess und McKenzie mit ihrer idealtypischen Fiktion der gesellschaftlichen und kulturellen Ganzheit, die als unhinterfragte und statische Leitkultur normative Handlungsmaximen zu wegweisenden Verbindlichkeiten erwachsen ließ. In der alltagskulturellen Realität von Chicago sah es im Gegensatz dazu ganz anders aus, da die Migranten ausschließlich selbst das Tempo ihrer Anpassung an die US-amerikanische Gesellschaft bestimmten, in dem sie sich in ihren ethnischen Enklaven zusammenraufte und nur schrittweise den gesellschaftlichen Anforderungen Folge leisteten. Binnen Kurzem war eine Approximation an die *Anglo-Conformity* folglich nicht zu bewerkstelligen. Der Zugezogene, so Parks These vom *marginal man*¹⁷, ist der doppelten Loyalität bzw. der dualen Identifikation ausgesetzt und steht daher im dauerhaften Konflikt (Stonequist 1935: 10), einerseits seinem Herkunftsland, seinen historischen Wurzeln sowie seiner ersten Sozialisation verpflichtet zu sein, andererseits tendiert er an seinem neuen Bestimmungsort – nicht ohne stereotype Voreingenommenheit seiner Umwelt – dazu, eine neue Lebensgrundlage aufzubauen. Als Kulturhybrid steht er an den Grenzen zweier Kulturen und Gesellschaften, die einander nie völlig durchdringen und nie miteinander verschmelzen (Park/Miller 1974 [Orig. 1921]: 354). Die mit diesen recht vagen und realitätsfer-

Eingliederungsprozess, dominiert diesen empirisch nicht haltbaren Diskurs. Kritik von Seiten der Vertreter des kulturellen Pluralismus zielt auf Diskontinuitäten und Regressionen in dieser oben erwähnten Chronologie (Park/Burgess 1921: 37 u. 121f.). Ein weiteres, ausschließlich den US-amerikanischen Kontext berücksichtigendes Phasenmodell stammt aus der Feder von Gordon (Gordon 1964: 71).

17 Das Konzept des „Marginalisierten“ liest sich in deutlicher Weise als Anlehnung an „den Fremden“ von Georg Simmel, bei dem Park studiert hatte. Die Analyse des Fremden von Georg Simmel geht explizit von zwei Prämissen aus: Der Fremde ist sowohl derjenige, der seine Gelöstheit von einem „gegebenen Raumpunkt“ nicht ganz überwunden hat, als auch potenzieller Wanderer, dessen Bleiben keine Fixiertheit bedeutet. Seine formelle Bestimmung besteht somit, wie Georg Simmel verdeutlicht, in der Einheit von Gelöstheit und Fixiertheit (Simmel 1958 [Orig. 1908]: 509).

nen Thesen einhergehende Rede vom Vergesellschaftungsmodell des Schmelztiegels (*melting pot*) führt nach Angaben der Vertreter dieser Schule zur Anpassung an die herrschenden Normen und Werte, so dass die kategorialen Unterscheidungen zwischen „Einheimischen“ und „Zugewanderten“ obsolet werden, weil nur noch eine gemeinsame, sprich die „amerikanische“, Geschichte geteilt wird. Wenngleich einige theoretische Aspekte unter wissenschaftsgeschichtlichen Gesichtspunkten Stückwerk geblieben sind und in der Folgezeit revidiert werden mussten, gingen doch ausschlaggebende Impulse für die Untersuchung migratorisch-urbaner Lebensweisen von der Chicagoer Schule aus, so dass ihre Rezeption nach wie vor Eingang in wissenschaftlichen Publikationen findet (Hengartner/Kokot/Wildner 2000: 4), wenngleich Burkhard Lauterbach in Bezug auf die Aufnahmefähigkeit dieser frühen theoretischen Stimuli in der Volkskunde sogar von „durchgängige[m] Verweigerungsverhalten“ (Lauterbach 1996: 95) spricht. Eigenständige Forschungstraditionen sowie ein zunehmendes Einbringen volkskundlicher Reflexionen in den Diskurs etablierten sich erst recht spät (Hengartner 1999: 184-197). Insbesondere tat sich hierbei Rolf Lindner hervor, der für eine Übertragbarkeit sowie Anwendbarkeit der urbanethnologischen Fragestellungen aus der Chicagoer Schule in der deutschsprachigen Volkskunde plädierte, da sie nach den ethnografischen Prinzipien, zum Beispiel des *nosing around*, gegenstandsnah und akteurszentriert arbeite (Deegan 2001:11), statt den Gegenstand durch „die normativen Filter und kulturellen Selbstverständlichkeiten der Herkunftskultur von vornherein zu denaturieren“ (Lindner 1990: 265).

1.3.2 Robert Redfield und die *peasant studies*

Während der Untersuchungen in indigenen oder bäuerlich lebenden Gesellschaften in Afrika, Asien und Lateinamerika konnten Ethnografen eine Tendenz verfolgen, die belegte, dass eine immer größere Anzahl von Menschen die ruralen, unterentwickelten und rückständigen Reliktgebiete in Richtung städtisch-moderner Novationszentren verließen, um ihre Lebenssituation aufzuwerten (Brettell 1996: 739). Der Kulturanthropologe Robert Redfield, Schwiegersohn von Park, entwickelte in den 1930er Jahren das idealtypische Modell des *folk-urban continuum*, das von einer Wanderungsbewegung aus einem ruralen in einen urbanen Raum ausging und sich durch einige Aspekte der Chicagoer Schule der Migrationssoziologie inspirieren ließ. Mit dem Terminus „peasant“ bezeichnete Redfield einen aus „traditionellen Gemeinschaften“ entstammenden Bauern, der in einer emotionalen Beziehung zu seinem Stück Land steht und für den Bodenbau die Lebensgrundlage ist, ohne dabei ein auf Gewinn gerichtetes Geschäft zu verfolgen. Im Mittelpunkt seiner Unternehmungen in diesem landwirtschaftlich geprägten Milieu stand das Interesse für die Probleme und Konflikte, die sich aus der rapiden Expansion der modernen westlichen Zivilisation ergaben. Aus

seinen ethnografischen Forschungen, die er in zwei mexikanischen Dörfern, Chan Kom in Yukatan (Redfield 1934; Ders. 1950) und Tepoztlán im zentralen Hochland (Ders. 1930), durchführte, erwachsen theoretische Überlegungen, die in einer modernisierungstheoretischen Hypothese mündeten, die besagte, dass es bei den bäuerlichen Gemeinschaften (*folk communities*) im Zuge der Modernisierung, d. h. der allmählichen Diffusion nicht tribal-traditioneller Beziehungen und kultureller Praxen aus dem städtisch geprägten Raum auf das Land entlang seines Folk-urban-Kontinuums, zu einer allmählichen Anpassung der agrarisch lebenden Menschen an die komplexe Gesellschaft komme (Kearney 1986: 333f.).¹⁸ Während seiner ersten Feldstudie in Tepoztlán, die eine Akzentuierung auf die Untersuchung des Lebens und Zusammenlebens der Einwohner legte, wurde Redfield sehr schnell deutlich, dass er bei diesem dorfkulturellen Setting ein anderes soziokulturelles Gefüge beobachtete, als es Radcliffe-Brown und Mead bei ihren Unternehmungen zu Inselkulturen entworfen hatten (Köhler 2001). Hierbei handelte es sich nicht um abgeschlossene Entitäten, sondern enge Austauschbeziehungen insbesondere zum städtischen Umfeld mussten berücksichtigt werden. So waren zum Beispiel temporär außerhalb der Gemeinschaft lebende Lehrer, Priester, Arbeitsmigranten oder andere Meinungsmacher für einen regen Kulturaustausch und Kulturwandel verantwortlich, da sie aus städtischem Milieu kontinuierlich neue Ideen und Innovationen in die Dorfgemeinschaft hinein transportieren. Der mit der Beeinflussung durch die städtischen Muster notwendigerweise einsetzende Kulturwandel müsse zur Folge haben, dass sich eine Angleichung der ländlichen an die städtische Bevölkerung vollzöge. Der Antagonismus zwischen Stadt und Land spielt hier eine zentrale Rolle. Die *folk society*, der Redfield Eigenschaften wie isoliert, homogen, in sich geschlossen, nicht schriftkundig und gruppensolidarisch zuweist (Redfield 1966: 333; Ders. 1947: 297), wird der *urban society* der modernen Großstadt entgegengestellt (Redfield 1966: 328), von der maßgeblich alle fortschrittlichen Entwicklungen ausgehen. Wenn das Bild der städtischen Gesellschaft hier als anonym, detachiert, und labyrinthisch skizziert wird, können mühelos Analogien zum Gesellschaftstyp von Ferdinand Tönnies hergestellt werden (Tönnies 1970 [Orig. 1887]: 3 u. 5), wengleich Redfields Konzeption der *folk society* auf dem Ideengut von Luis Wirth aufbaut (Wirth 1988: 43). Sie ist nicht nur Ausdruck von Heterogenität, arbeitsteiliger Spezialisierung, Geldkapital, sondern auch von Anonymität und Abhängigkeit von makrostrukturellen Machtkonstellationen. Diese Entwicklungskluft zwischen Dorf und Stadt, Peripherie und Zentrum sowie Agrarstaat und hochindustrialisiertem Staat wird als Katalysator ausgegeben, der sich aus der natürlichen Folge von Migrationen speise. Seine vorläufige Bestätigung sah das Modell in dem massiven Fluss von Bauern in die expandierenden Metropolen der Dritten Welt, der Ar-

18 Siehe zur Stadt-Umland-Theorie aus der Sicht der Volkskunde Wiegelmann 1978; Mohrmann 1990.

beitswanderung aus Süd- nach Mitteleuropa sowie dem unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzenden Wirtschaftswachstum, das zum Beispiel zur Bracero-Wanderung vom ruralen Mexiko in die Vereinigten Staaten führte, die sich allesamt auf der Motiv generierenden Basis der individuellen Optimierungsbestrebungen beriefen. Aufgrund seiner Ausrichtung am Gedankengut des Evolutionismus zog das Folk-urban-Kontinuum überwiegend kritische Beurteilungen nach sich, die in einer von Oscar Lewis im Jahre 1943 in Tepoztlán durchgeführten *restudy* kulminierten, deren Augenmerk vor allen Dingen auf den Kulturwandel gerichtet war (Lewis 1961). Dem Ansatz des Holismus verpflichtet, machte sich Lewis eine umfassende ethnografische und historische Untersuchung des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und religiösen Lebens in der Gemeinde zur Aufgabe, obgleich eine „konzeptionelle Veränderung des [S]ozialen durch den Raum“ (Rogers/Vertovec 1995: 18) dadurch zur Dokumentation kommen konnte, indem er auch Emigrationsströmen von Dorfbewohnern gesonderte Aufmerksamkeit schenkte. In dieser Folge kam es zur Demystifizierung des von Redfield konstruierten bukolischen Dorflebens im mexikanischen Hochland, aufgrund dessen dem Entwurf der Stadt-Land-Dichotomie seine zu starre Linearität und unflexible Eindimensionalität vorgeworfen wurde. Es bleibt zu konstatieren, dass die hier erwähnten *peasant studies* in vielerlei Hinsicht sowohl die ethnologisch argumentierenden Kulturwissenschaften im Allgemeinen als auch die kulturanthropologische Migrationsforschung im Speziellen nachhaltig bereicherten, weil sie abseits des Funktionalismus nicht mehr darum bemüht waren, die Rekonstruktion des idealen Zustands bestimmter „Völker“ an überschaubaren Lokalitäten zur Darstellung zu bringen, da diese ausschließlich in der Überhöhung des kulturellen Beharrungsvermögens bzw. des hartnäckigen Fortbestehens starrer dörflicher Ordnungen ausufernten.¹⁹ Vielmehr wurden Anstrengungen unternommen, den durch komplexe Wechselbeziehungen hervorgerufenen Kulturwandel und die Verbindung der untersuchten Gruppe mit der Außenwelt sichtbar zu machen. Aus diesem neuartigen Ansatz konnten auch die europäischen Volkskundler ihren Nutzen ziehen (Hugger 2001: 295). Redfields Arbeiten waren ein von Kontroversen durchzogener Ausgangspunkt für die meisten Forschungen über Migration in der nordamerikanischen Kulturanthropologie, die bis in die 1970er Jahre stark rezipiert wurden, so dass nach

19 Eric Wolf war es in erster Linie zu verdanken, dass die Studien zur Dynamik bäuerlicher Kulturen in der Sozial- und Kulturanthropologie nach 1960 einen weiteren Höhepunkt erlebten. Den gesellschaftlichen Hintergrund für eine intensive Beschäftigung schuf die rasant voranschreitende Modernisierung der Landwirtschaft im unmittelbaren Umfeld der intentional gegen die „Rote Revolution“ gerichteten „Grünen Revolution“, die unter Zuhilfenahme von Hohertragssorten, Einsatz von externem Kapital, Düngemitteln und Pestiziden zum einen die agrarischen Erträge steigern sollte, zum anderen eine stärkere Integration der Bauern in nationale und globale Warenhandelszirkulationen zum Ziel hatte (Wolf 1985).

Schätzungen von George M. Foster und Robert van Kemper in den 50er und 60er Jahren des letzten Jahrhunderts über die Hälfte der Feldforschungen, die von in den USA arbeitenden Anthropologen durchgeführt wurden, der *peasant research* zuzuordnen seien (Foster/van Kemper 1988: 93). Zwischen den Studien US-amerikanischer Ethnologen über „peasants in the cities“ und den im nächsten Kapitel thematisierten Arbeitsschwerpunkten des Rhodes-Livingston-Instituts bzw. der Manchester Schule lassen sich Verbindungslinien ziehen, da beide Traditionen akkultorative Prozesse von Migranten im Spannungsgeflecht von Stadt und Land verfolgten.

1.3.3 Das *Rhodes-Livingston Institute of Northern Rhodesia* und die *Manchester School of Anthropology*

„[T]he moment an African crosses his tribal boundary to go to the town, he is ‚detribalized‘, out of the political control of the tribe. And in the town, the basic materials by which he lives are different: he walks on different ground, eats food at different hours and maybe different food at that. He comes under different political authorities, and associates with different fellows. He works with different tools in a different system of organization. In short, this patent set of observations, as well as our theoretical orientation, should lead us to view the Africans in urban areas as acting primarily within a field whose structure is determined by the urban, industrial setting“ (Gluckman 1961: 69).

Innovativ wirkende Denkanstöße in Bezug auf die Bewusstseinsweiterung hinsichtlich des methodischen Vorgehens, der Konzeptionierung und der Interpretation migrantischer Kulturen lieferten über Jahre hinweg die situationsanalytischen Studien ethnologisch arbeitender Wissenschaftler aus Zentralafrika. Der aus der strukturfunktionalistischen Tradition von Radcliffe-Brown und Evans-Pritchard stammende Max Gluckman (Zitelmann 2001; Fortes 2004; Eriksen 2010: 258ff.) sowie weitere Vertreter der *Manchester School of Anthropology* (van Teeffelen 1980; Roberts 1986: 71f.) machten es sich bereit in den 1930er und 1940er Jahre in British Central Africa (Johnston 1910), dem damaligen rhodesischen Kupfergürtel, zur Aufgabe, soziokulturellen Konsequenzen von Urbanität und Wanderungsprozessen nachzuspüren. Auch hier waren es die radikalen Veränderungen der Modernisierung sowie die Sogwirkung der zu urbanen Zentren emporgestiegenen Kolonialstädte, die größere Bevölkerungskreise aus dem Hinterland dazu bewegten, ihrem

ursprünglichen Bestimmungsort den Rücken zu kehren, um im metropolitanen Raum der Lohnarbeit nachzugehen. Zentrale Gültigkeit besaß die Frage, wie aus ländlichen *tribesmen* in Form von Mobilität mondäne *townsmen* werden, oder „why tribalism persists, both in tribal areas and in towns, in spite of the industrial revolution which has produced such great social change“ (Gluckman 1961: 67). Die britischen Ethnologen erkannten diese Welle der Arbeitsmigration und folgten ihren Forschungsobjekten in die Stadt. Clyde Mitchell kleidet dieses paradigmatische Vorgehen folgendermaßen in Worte:

„[T]he focus of sociological interest in African urban studies must be on the way in which the behaviour of town-dwellers fits into, and is adjusted to, the social matrix created by the commercial, industrial, and administrative framework of a modern metropolis – having regard to the fact that most African town-dwellers have been born and brought up in the rural hinterland of the city in which the cultural background is markedly dissimilar from that in the city itself“ (Mitchell 1966: 38).

Eng verbunden mit dem Namen Max Gluckman – er wurde zum Begründer der „Manchester Schule“ der Britischen Sozialanthropologie (Kuklick 1993; MacDonald 2001: 65) – war das *Rhodes-Livingston Institute of Northern Rhodesia* in Lusaka; dies wurde nach der Unabhängigkeit Sambias 1964 in *Institute for Social Research of the University of Zambia* umbenannt, das Gluckman bis 1947 als Direktor leitete (Kuper 1973: 182). Bereits der erste Spiritus Rector dieses Instituts für Sozial- und Kulturstudien, Godfrey Wilson, gab als ambitioniertes Ziel aus, ein Hauptgewicht der hausinternen Tätigkeiten auf die Aufarbeitung von transformierenden Auswirkungen der Urbanisation sowie der Industrialisierung auf traditionell-agrarische Lebenswelten (Landflucht) zu legen, die der britischen Administration nützliche Informationen für die Sicherstellung einer an der Äquilibriumstheorie ausgerichteten Gesellschaftsform liefern sollten (Bommer 1993: 17f.; Gluckman 1968: 223). Eine übergeordnete machtpolitische Bezugsgröße formierte der Kolonialismus (Brown 1973), der durch aus Europa gesandte weiße Siedler im Zuge des auf materielle Güter abzielenden Feldzuges Stadtentwicklungen zum Wohle des Mutterlandes vorantrieb und somit eine koloniale Situation schuf, deren Endresultat nach Gluckman nicht gleich den kulturellen Verfall traditioneller Lebensformen einläutete, wie die Modernisierungstheorie noch unhinterfragt supponierte, sondern das Verhalten des Migranten richte sich grundsätzlich nach den ihn umgebenden Kontexten. Perspektivische Orientierungsfunktion besaß ein von Gluckman im Jahre 1945 am *Rhodes-Livingston Institute of Northern Rhodesia* entwickelter, hochgesteckte Ziele verfolgender Siebenjahresplan, der der zukünftigen Forschungsausrichtung insofern spezifische Konturen gab, da er zur fallspezifischen Untersuchung der sozialen Entwicklungen in der Region und der Erschließung wie Präsentation einer möglichst breiten Spanne von vergleichenden Datenmaterialien

aus indigenen und modernen sozialen Organisationen aufrief, um dadurch den wichtigsten sozialen Konflikten, mit denen die Regierung in diesem Territorium konfrontiert war, Rechnung zu tragen. Im Stile einer modernen Kulturanthropologie verstand man Kultur, deren situationsabhängige Auslegung von einem Geflecht von mehrfachen Loyalitäten und Beziehungen abhängig sei, als intern fragmentiert, so dass eine der signifikantesten Lehrmeinungen jenseits jeglicher modernisierungstheoretischer Annahmen daran anknüpfte und die menschliche Handlungsfähigkeit (*agency*) innerhalb vorgegebener Strukturen als Bestandteil des sozialen Prozesses in den Mittelpunkt rückte. Subjektzentrierte Untersuchungen im ruralen und urbanen Süd- und Südostafrika, die sich entschlossen gegen die Konzepte des Strukturalismus und Funktionalismus aus der Oxford Schule richteten (Werbner 1984: 157), führten den kolonialkritisch und antirassistisch denkenden Gluckman zur Überzeugung, dass die in den hegemonialen Machtapparat des Kolonialismus eingebundenen afrikanischen Gesellschaften in zwei Sphären eingebettet seien, die zueinander auf der Basis der Arbeitsmigration ein funktionales Verhältnis eingehen würden. Komplementär zu Robert Redfield definiert Gluckman in seinem *dual-spheres model* einerseits ein traditionell-bäuerliches Milieu und andererseits eine städtisch-moderne Lebenswelt, in der die Migranten als Kulturkurier auftreten, sich in der Fließbewegung befindlich dauernd verändern und einer Vielzahl von ökonomischen, sozialen und politischen Grenzen ausgesetzt seien. Kolonialpolitische Aktivisten sahen in den Formen der menschlichen Bewegung vom Land in die Stadt insofern ausschließlich negative und dem kolonialen Profitgedanken abträgliche Auswüchse, als dass die Detribalisierung sowie Demoralisierung einer Destabilisierung der kolonialen Ökonomie gleichkäme und somit den Status quo unterminierte. Dem Migranten wurde das Signum der Detribalisierung erst dann zugesprochen, sobald er eine Position in der urbanen Struktur des sozialen Beziehungsgeflechts eingenommen hatte. Eine Deurbanisierung tritt dann ein, wenn der Pendler die Stadt verlässt und in sein rurales System zurückkehrt, wo nun alte, revitalisierte Handlungsmaximen das Verhalten bestimmen. Diese Konzeption der Alternanz geht von einem temporären sowie geografischen Wechsel zwischen zwei differenziert gearteten Lebenswelten aus, hier verstanden als soziales Feld bzw. System, in der die Migranten ihre Verhaltensmuster nach den jeweiligen kontextuellen Erfordernissen ausrichten (Mayer 1962: 579). So konnte Clyde Mitchell herausarbeiten, dass die rituelle Performance des aus dem traditional-ruralen Milieu entstammenden Kalela-Tanzes bei Arbeitsmigranten infolge von Urbanisierungsdruck sowie interethnischer Beziehungen zahlreiche veränderte Bedeutungen aufwies. Mit der Ausübung des Tanzens verwiesen die Akteure einerseits auf ihre traditionell-tribale ethnische Herkunft, auch *tribalism*²⁰ genannt, andererseits veran-

20 „Tribalismus“, später durch den Terminus „Ethnizität“ ersetzt, fungierte unter den Migran-

schaulich die Übernahme und Integration westlich-urbaner Kultursegmente ein symbolisches Statement für die Identifikation mit den europäischen Zivilisationserkennungsgesellschaften (Mitchell 1959). In einer anderen Studie über modifizierte Grundkonstanten auf administrativ-politischer Bühne konnte Arnold Epstein an einem Arbeiterstreik in einer Mine belegen, dass die im urbanen Setting Kraft ihres Amtes gewählten prestigeträchtigen Würdenträger aus traditionellen Stammeskulturen ihre Autorität verloren haben. Im ruralen Umfeld hatte ihr Wort noch gewichtige Bedeutung, jedoch infolge der Integration in ein urban-industrielles Milieu mussten sie realisieren, dass die interne gruppenspezifische Ordnung in der Konfrontation mit den europäischen Interessen der Minenbesitzer obsolet wurde, so dass eine Neukonstellation der traditionellen Hierarchiestrukturen herbeigeführt wurde (Epstein 1958). Hierbei lassen sich drei strukturelle Bedeutungsebenen ausmachen: Erstens sind die aus den ruralen Stammesgesellschaften in die Stadt abgewanderten Arbeiter gewillt, ihre traditionellen Überlieferungen und Rituale auch in der Stadt weiterhin zu praktizieren, um mit den Mitgliedern der eigenen Kulturgemeinschaft, mit denen sie denselben gesellschaftlichen und geschichtlichen Hintergrund teilen, eine Form der Vertrauens- und Solidaritätsbekundung zu installieren. Zweitens führen der Einfluss europäisch-westlicher Objektivationen und Subjektivationen in der vom Urbanismus und Kapitalismus geprägten Stadt einerseits zu einer Adoption neuer Kulturpraktiken und protegiert andererseits die graduelle Eliminierung traditionaler Handlungskomplexe. Ein dritter Aspekt kommt mit der Hypostasierung des Kalela-Tanzes mit ins Spiel, weil mit seiner Praxis eine spezifische Eigenkulturalität zum Ausdruck gebracht wird, die diskriminierend gegenüber anderen Fremden als Instrumentarium der Eigen- und Fremdethnisierung zielgerichtet eingesetzt werden kann und eine kategoriale Grenzziehung zum kulturell Fremden schafft. In der Stadt, die ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten aufweist bzw. die sich nicht selten diametral zu denen in ruralen Gruppen positionieren, stehen die Arbeitsmigranten unter dem Einfluss von vielerlei fremden, aber auch bekannten Systemen und Domänen, weil viele von ihnen ein historisches Erfahrungswissen über grenzüberschreitende Alltagspraktiken verfügen. Somit pendelt der Wanderer zwischen den Welten auf einer geografischen und kognitiven Ebene zwischen ruralem und urbanem Lebensstil, in dessen Terrain er aufgrund seines in beiden Sphären inkulturalisierten Wissens zu unterschiedlichen Zeiten in unterschiedlicher Intensität involviert ist. Die mit dieser Wechselbeziehung einhergehenden Korrespondenzen und Widersprüche beim individuellen Management der sozialen Bezugsdomänen

ten im urbanen Milieu des Kupfergürtels als kategorisches sowie klassifikatorisches Vehikel, um in der Heterogenität der unterschiedlichen sozialen Gruppierungen eine Übereinstimmung mit der eigenen ethnischen Herkunft, die natürlich in zweiter Instanz als Abgrenzung gegenüber anderen Migrantengruppen gedacht ist, herzustellen (Gluckman 1961: 67).

verleiteten Gluckman bei der Reformulierung eines neuen städtischen Vokabulars dazu, von einer situations- und kontextabhängigen Aushandlung kultureller Handlungsvollzüge (*situational selection*) im Zyklus dieser rural-urbanen Migration zu sprechen. Der Wanderer befindet sich in einer konfliktbeladenen Situation, in der vielfache Loyalitäten und Beziehungen gelten, kulturelle Reglementierungen alles andere als eindeutig und widerspruchsfrei sind, so dass ihm von den Vertretern der *Manchester School of Anthropology* eine interhierarchische oder zwiegespaltene Rolle (*intercalary role*) attestiert wurde (Hannerz 1980: 137). Angepasst an die Interaktionsfelder sowie Orientierung suchend in den ihn umgebenden kulturellen Kontextualitäten, entscheidet sich der mobile Lohnarbeiter einmal für die Sphäre der modernen Stadt, ein andermal für die traditionelle Herkunftssphäre. Minenarbeiter verloren nicht nur ihren angestammten kulturellen Bezugsrahmen, sondern fanden, wie am Beispiel eines rituellen Tanzes bei Clyde Mitchell versinnbildlicht, neue hybride Kulturmuster, die in der kulturellen Abgrenzungsdynamik zwischen konkurrierenden Gruppen als „dominante Kluft“ (*dominant cleavage*) strategiewirksam zum Einsatz kamen. Einen zwischenzeitlichen Höhepunkt der kulturanthropologischen Migrationsforschung bildete die in multiethnischen, von saisonalen Booms geprägten Minenstädten von British Central Africa (Schweizer 1996: 14) betriebene Forschung der Manchester Schule deshalb, weil sie die Annahme einer soziokulturellen Abgeschlossenheit des Untersuchungsfeldes in Frage stellte – so mit alten Traditionen brach – und mit ihren fallbezogenen prozessualen Betrachtungen wie Analysen des situationellen als auch historischen Wandels der städtischen Mikroebene die Kulturwissenschaften für die Offenheit und den situationsabhängigen Momentcharakter menschlicher Handlungsmuster sensibilisierte und damit einen nicht zu gering einzuschätzenden Anteil zur heutigen Debatte um Akkulturation, Ethnizität wie kulturelle Identität beigetragen hat.

1.3.4 Sprachinselforschung und Interethnik

„Beim Grenz- und Sprachinseldeutschum zeigt sich, daß eine bestimmte Stammesherkunft oder Konfession die völkische Widerstandskraft und damit die Erhaltung des Volksguts entscheidend beeinflussen“ (Bach 1960 [Orig. 1937]: 328).

Wie aus den im vorstehenden Kapitel dargelegten ethnologischen Arbeiten zur Migrationsforschung der Manchester Schule um Max Gluckman ersichtlich wurde, sind kulturelle Grenzziehungen, Kulturgrenzen bzw. Prozesse ethnischer Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung auf der Grundlage von Sprache, Kultur und Abstammung in keiner Weise als primordial zu charakterisieren, also von der Natur-

ordnung gegeben, sondern, aus rein konstruktivistischer Perspektive betrachtet, immer etwas vom Menschen Erschaffenes. In der modernen Kulturanthropologie gilt auch als allgemeingültig anerkannt, dass Staatsgrenzen nicht im Geringsten mit Kulturgrenzen im weitesten Sinne identisch sind (Cox 1993/1994: 11), da eine mehrdimensionale Diffusion materieller und geistiger Kulturgüter auf einer räumlichen wie zeitlichen Ebene in unterschiedlichster Weise von historisch-politischen und sozioökonomischen Faktoren abhängig ist. Eingebettet in eine kulturelle Rahmensetzung treffen ethnische Akteure jeweils Entscheidungen in konkreten Situationen, die über ihr eigentliches ethnisches Zuschreibungsgebiet hinausgehen, so dass die so genannten *cross cutting ties* auf die kulturdynamischen Wandlungsprozesse katalysatorisch wirken (Beer 2003b: 56). Die in diesem Kapitel zum Thema werdende volkskundliche Beschäftigung der auf historischen Migrationsströmen beruhenden deutschen Sprachinseln in Ost- und Südosteuropa hat seine Entstehungsphase bereits im 19. Jahrhundert, wenngleich die Forschungen während der Weimarer Republik und insbesondere in den Jahren des Dritten Reichs an Intensität zunahm (Bönisch-Brednich 1994: 240ff.). Immer noch auf der Suche nach dem „mythischen Born“ der „arteigenen Volksbeseeltheit des deutschen Kulturstammes“ stellte sich die Volkskunde insbesondere bei der Erforschung der deutschen Enklaven und Minderheitsgruppen im Ausland in den Dienst der raumexpansiven Bestrebungen des Nationalismus und wurde sukzessiv zu einer die Ideologie untermauernden Hilfswissenschaft, die machtpolitische Ziele der imperialistischen Expansion nach der von Hans Grimm vorgegebenen Orientierungsmetapher „Volk ohne Raum“ (Grimm 1926) (pseudo)wissenschaftlich zu legitimieren suchte. Im Fokus der Reanimierung romantischer Topoi aus der Volkskultur stand die Propagierung der Kontinuität einer einheitlichen und kollektiven Nationalkultur, deren Wurzeln man in der „germanischen Vorzeit“ zu finden vorgab und die in der mythischen Überhöhung des deutschen „Volkscharakters“ sein vorläufiges Ende fand. Über Jahrhunderte hinweg sind Deutsche in den süd- und osteuropäischen Raum ausgewandert, um außerhalb des deutschen Sprachgebietes eigene Siedlungen zu gründen. Ethnische Gruppen bildeten zum Beispiel die Siebenbürger Sachsen, die Zipser, die Gottscheer, die Donauschwaben sowie die Deutschen in der Bukowina (Schenk 2001: 363). Anschwellende Nationalkonflikte in der österreichisch-ungarischen Monarchie sowie der Niedergang des Deutschen Kaiserreichs und der Habsburgermonarchie, bei der 1918 größere Bevölkerungsgruppen mit deutscher Nationalität in neue souveräne Staaten eingegliedert wurden, riefen die Angelegenheit des „Auslandsdeutschtums“ nicht nur bei deutschnationalen Schutzvereinen neuerlich auf die Tagesordnung, sondern „auch viele der deutschen Volkskundler“ begannen „an der großen Tragödie des Ost- und Südostdeutschtums“ (Weber-Kellermann 1959: 20) mitzuwirken. Eine allgemeine Definition der Sprachinsel lieferte 1934 einer der wohl bedeutendsten Vertreter der theoretischen Sprachinselforschung, Walter Kuhn, der darunter „ein Stück Volksboden, daß vom geschlossenen

Gebiete seines eigenen Volkes räumlich getrennt und allseitig vom fremden Volkstum umgeben ist“ (Kuhn 1934: 16), verstand. Bereits vier Jahre vor Kuhn hatte Gustav Jungbauer zur Erforschung des „Altgut[s]“ deutscher Sprachinseln aufgerufen, da die auf nationalem Stolz gründenden wissenschaftlichen Entdecker gerade in diesen als geschlossen und einheitlich ausgegebenen Lebenseinheiten im europäischen Osten „jene Seiten auslandsdeutschen Lebens erfassen, die im normalen bindendeutschen Wissenschaftsbetriebe nicht voll zur Geltung kommen können“ (ebd.: 38).²¹ Durch die Verwendung der statischen Inselmetapher wurde diesen deutschen Siedlungen die Eigenschaft zugesprochen, isolierte kulturelle Rückzugsgebiete „altdeutscher Relikte“ zu sein²², die inmitten eines sie feindlich umbrandenden Meeres, das wie die „gierige Flut“ die urwüchsigen Kulturgüter „Stück für Stück losnagt“, deutsche Art und deutsche Sitte bewahrten (ebd.: 13f.). Max Hildebert Böhm, seit 1933 Professor für Volkstheorie und Volkstumsoziologie in Jena und bis zum Kriegsende Leiter des Instituts für Grenz- und Auslandsdeutschtum in Berlin, platzierte seine Abhandlung zur Erforschung der deutschen „Schicksals- und Dauerminderheiten“ Europas in Wilhelm Pesslers *Handbuch der Deutschen Volkskunde* und plädiert dort insbesondere aus machtpolitischem Interesse (Drang nach Osten) für eine verstärkte Zusammenarbeit zwischen Partei und Volkskunde, die sich damit selbst in die „Gefechtslinie des Nationalitätenkampfes“ manövrierte (Böhm 1934, zitiert nach Weber-Kellermann 1978: 91). Instinktsicheres Überlegenheitsbewusstsein, das Sendungsbewusstsein dieser ursprünglichen Herrenschicht sowie der exklusive Rassenstolz würden die inselartige Abgeschlossenheit kultureller Traditionen unterstützen, so dass sich dem deutschen Kolonisten eine planmäßige Assimilation an das „Umvolk“ verbiete. Im Bewahren und Sammeln von Liedern, Erzählungen, als uralte und authentisch klassifizierte Traditionen wie Sitten und Bräuchen sieht Böhm nun die bahnbrechende Aufgabe für die Volkskunde, die zu „einer lebendigen Vorstellung von längst vergangenen geschichtlichen Durchgangsstufen des Deutschtums“ (ebd.: 87) überleiten solle. Das feststehende Bild des Inseldaseins dieser provinzialisierten und marginalisierten Grenzräume wird hier in starkem Maße idealisiert, weil eine zwischen den ethnischen Gruppen stattfindende Kommunikation bzw. ein wirtschaftlicher sowie kultureller Austausch gänzlich ignoriert wird. Falls ein interkultureller Transfer tatsächlich in die Beobachtungen der

21 Ein früher Vorläufer der volkskundlichen Sprachinselforschung findet sich bereits 1895 in der grundlegenden Monografie von Adolf Haufen (Haufen 1895).

22 Diese Hypothese findet auch in einem Passus des Wörterbuchs der deutschen Volkskunde von 1955 seine Bestätigung, wenn es heißt: „In den Außenposten unseres Volkstums haben sich Sitte, Bräuche und Sachgüter oft viel treuer erhalten als im Mutterland, und oft gestattet die Untersuchung dieser Verhältnisse wichtige Schlüsse auf die Urheimat der Bewohner“ (Art. Auslandsdeutschtum, Grenzlandsdeutschtum 1955: 41).

Sprachinselforscher Einzug hielt, wurde er gemäß des politischen Programms mit Zersetzung, Überfremdung, Entnationalisierung und Identitätsverlust gleichgesetzt (Eisch 2007: 144).²³ Als es mit der Gleichschaltung der Volkskunde als „Völkische Hilfswissenschaft“ im NS-Schreckensregime (Gerndt 1987) im großen Ausmaße zu Sammel-, Bergungs- und Rettungsaktionen deutschen Kulturguts kam, kann nicht geleugnet werden, dass in dieser Zeit mehrere Vertreter des Faches engagiert und mit absolutem Wille zur „deutschen Tat“ an der Vorbereitung und Realisierung einer ethnischen „Neuordnung Europas“ unter deutscher Vorherrschaft beteiligt waren (Lozoviuk 1997: 9). Nur allzu praktisch ließen sich die deutschen Minderheitsgruppen, ihre „urhafte Wirklichkeit volkhafter Gebundenheit“ (Böhm 1934, zitiert nach Weber-Kellermann 1978: 91) sowie ihr „gesundes Volkstum“, das sie im stetigen Abwehrkampf gegen „fremdvölkische“ Einflüsse (Magyarisierung) zu verteidigen wussten, zur Ausdehnung der reichsdeutschen Herrschaft in Richtung Osteuropa instrumentalisieren. Kurz: Bei den unter dem Signum Volkserneuerung und Grenzkampf firmierenden mörderischen Machenschaften versündigten sich nicht nur Wehrmacht, SS, SA und andere politische Exekutivgewalten, sondern auch die deutsche Volkskunde, hier vor allem unter der Leitung des „Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP“, Alfred Rosenberg (Pieper 2007; Bollmus 2006), weil sie ein auf scheinbar objektiver Wissenschaft basierendes Legitimationsgerüst für solche ideologischen Praktiken der ethnischen Segregation aufbaute und in ihren Formulierungen bezüglich der rassistisch-antisemitischen Kulturpolitik Hitlers fast immer den gewünschten Ton traf (Becker 2000: 135). Oder wie es Max Hildebert Böhm in der Hoffnung auf einen unermesslichen Machtzugewinn im nationalsozialistischen Wissenschaftsapparat in Worte zu kleiden wusste:

„Nationalitätenkampf, Volkstumsbehauptung auf gefährdetem Posten ist uns als ein überaus gegenwärtiges Anliegen deutscher Volkserneuerung drängend vor Augen gestellt. Meldet die Volkskunde überhaupt aktuelle Bedeutung für die Volkswerdung der Deutschen im Dritten

23 Ein interethnischer Kulturaustausch bzw. die Beeinflussung des „Umvolkes“ auf die Bewohner der deutschen Sprachinsel waren laut Jungbauer und Kuhn nicht bidirektional und von Reziprozität gekennzeichnet, sondern hauptsächlich von einem Kulturgefälle zwischen Siedler und Nachbarn definiert. Dies verleitete sie neuerlich zu der Annahme, von einer kulturell führenden Rolle der Deutschen auszugehen. Dialektische Stereotypen, die den Süd- und Osteuropäer im Kontrast zum Topoi des „tüchtigen, fleißigen und strebsamen Schwaben“ als schmutzig, schlampig, nachlässig und lebenslustigen Menschen bezeichnen, erinnern einen bei der Lektüre stark an die ethnozentrischen Beschreibungen der litauischen Bauern von Hans Naumann, denen jeglicher zivilisatorischer Individualismus abgesprochen wurde (Naumann 1929: 57f.).

Reich an, dann wird sie mit aufmerksamen Ohren auch darauf zu lauschen haben, was das mitten im Kampf stehende Grenz- und Auslandsdeutschtum in dieser Entscheidungsstunde deutscher Existenz in der Welt von ihr aus als der deutschen Volkskunde erwartet“ (Böhm 1934, zitiert nach Weber-Kellermann 1978: 93).

Unmittelbar zeitlich auf die Annektierung Polens, der Errichtung des Reichsgaus Wartheland und dem nationalsozialistischen Vorstoß gen Osten kam es unter der Parole „Heim ins Reich“ zu einem Bevölkerungstransfer, bei dem während des Zweiten Weltkriegs mehr als 1 Million so genannte „Volksdeutsche“²⁴ in das „Altreich“ oder die von Deutschland annektierten Gebiete umgesiedelt wurden (Fahlbusch 1999: 512ff.). Diese Menschen mit deutscher Abstammung schenkten den ideologischen Phrasen der Volkstumspolitik des Reichskommissars Heinrich Himmler, der unentwegt die Metapher der „Heimholung der Volksdeutschen“ sowie das Recht des Stärkeren propagierte, was unweigerlich die Unterwerfung, Beherrschung und Vernichtung „minderwertiger Völker“ nach sich zog, Glauben und wurden aufgrund dessen zur Rückwanderung in deutsches Hoheitsgebiet animiert (Benz 1992: 375). Die „Reichskommission für die Festigung deutschen Volkstums“ war größtenteils für die Konzeption, Umsetzung, Betreuung und ideologische Indoktrination dieser Migrationsströme verantwortlich. Um die aus Dobrudscha, Bessarabien, Buchenland, Galizien, Wolhynien usw. herbeiströmenden „Volksdeutschen“ in den eingenommenen westpolnischen Gebieten anzusiedeln, war der Einsatz von SS-Truppen notwendig, die die hier beheimatete polnische Bevölkerung von ihrem Eigentum entschädigungslos vertrieben und einen Transport in das Generalgouvernement einleiteten.²⁵ Zu diesem Vorgehen der zwanghaften sowie freiwilligen Form der Wanderungsbewegung führt Isabel Heinemann in der *Enzyklopädie Migration in Europa* aus, dass die Deportation und der Genozid der jüdischen Bevölkerung in Ostmitteleuropa das Fundament aller Umsiedlungspläne bildete, so dass sie mit ihrer Behauptung durchaus richtig liegt, dass die Ermordung und die Vertreibung von Polen, Tschechen, Ukrainern und Litauern mit den zur „Germanisierung“ und dauerhaften herrschaftspolitischen Stabilisierung der von Deutschland besetzten Gebiete beitragenden „kolonialen Umvolkungsmaßnahmen“ Hand in Hand gingen (Heinemann 2008: 1084). Von Seiten der

24 Der Begriff „Volksdeutsche“, so gab ein Schreiben des Reichsministers und Chef der Reichskanzlei vom 25. Januar 1938 bekannt, traf auf Personen zu, „die in Sprache und Kultur deutschen Stammes waren, die nicht als Bürger zum deutschen Reich gehörten“ (Herzog 1955: 2).

25 Nicht selten rekrutierte man aus der loyalen, willigen und von der prärogativen Sonderstellung der deutschen „Herrenrasse“ überzeugten Masse der „Volksdeutschen“ Soldaten, die bei der Vertreibung der ansässigen Bevölkerung sowie am Partisanenkrieg aktiv teilnahmen (Casagrande 2003: 229ff.).

Volkskunde war man durchaus voller Zuversicht, bei der auf der Prämisse der Ostkolonisation fußenden Germanisierungspolitik einen mehr oder minder wissenschaftlich gearteten Beitrag zur „germanischen Volkserneuerung“ zu leisten. Eine erste umfangreiche Umsiedlungsaktion und gleichzeitig ein viel beredetes Beispiel jener NS-Auftragsarbeit der angewandten Parteivolkskunde stellte die „Heimholung“ von rund 200.000 deutschsprachigen Südtirolern mit italienischer Staatsangehörigkeit dar, die in das Deutsche Reich und die Ostgebiete auf der Krim und Galizien umgesiedelt werden sollten, mit der der Germanomane Himmler²⁶ – seinerseits Weisungsbefugter der SS-Forschungs- und Lehrgemeinschaft „Das Ahnenerbe“ (Kater 1974) – die unter der Leitung von Wolfram Sievers stehende Kulturkommission Südtirol (Lixfeld 1994: 238ff.) beauftragte. Der „Reichskommission zur Festigung deutschen Volkstums“ unterstellt, begann Siervers mit seinem Berater Richard Wolfram und weiteren Kollegen 1940 die Sammel- und Rettungsaktion zur Bergung des Kulturgutes aller umzusiedelnden Deutschen, was eine „hektische Feldforschungsarbeit zur volkskundlichen Dokumentation“ (Becker 1997: 32) von Sprache, Liedgut, Erzählungen, Bräuchen, Tänzen, Geräten, Sinnbildern usw. obligatorisch machte. Die hier von der Volkskunde geleistete „praktische Volkstumsarbeit“, die sich am Schürfen nach verschütteten altartigen und vorchristlich-germanischen Überlieferungen der mythischen Vorzeit ergötzte, lässt zwei Ebenen erkennen, die über Sinn- und Zweckhaftigkeit dieser kulturpolitisch höchst relevanten Tätigkeiten Auskunft erteilen. Neben ganz pragmatischen Bestrebungen wie der materialreichen Erhebung und damit der Bewahrung von Erinnerungen aus der alten Heimat ging es zunächst einmal um die Zusammenstellung, Nutzbarmachung und Ordnung „germanischen Kulturguts“, das im Rahmen wissenschaftlicher bzw. politisch-propagandistischer Nutzbarmachung von Bedeutung war. Da die „volksdeutschen“ Migranten nach ihrer zumeist persönlich gewollten Wiederansiedlung im Ostimperium auf ihre „überlieferten Ordnungen“ aus der alten Heimat zurückgreifen sollten, dies natürlich ganz im Sinne der von höherer

26 Himmler ließ seine weltanschaulich fixierten Vorstellungen einer „neugermanischen Religion“ der SS von einer natur- und geisteswissenschaftlichen Zweckforschung untermauern. Okkulte Lehren der Thule-Gesellschaft aufgreifend und weiterentwickelnd, waren der Reichskommissar und seine Berater von dem Tibet-Mythos überzeugt, der zu verstehen gab, dass eine arische „Urrasse“ nach dem Untergang ihres Reichs über die große Insel im Norden, Thule, nach Zentralasien gezogen sei, um auf dem höchsten Gebirge der Welt die „nordisch-arische“ Rasse zu bewahren. Ethnologische sowie physisch-anthropologische Expeditionen der Tibetforschung des SS-Ahnenerbes in den Himalaja machten es sich zum Inhalt, die von pseudowissenschaftlichen Rassentheoretikern wie H.F.K. Günther formulierten Gedanken empirisch nachzuweisen und somit im Dienste einer „kriegswichtigen Zweckforschung“ die absolute Vormachtstellung der „deutsch-arischen Rasse“ zu autorisieren (Greve 1995: 169f. u. 195f.; Gingrich 2005: 131).

machtpolitischer Stelle geförderten Arisierung bzw. Germanisierung des neuen Reichsgebietes sowie der „völkischen Umerziehung“ der Südtiroler, sollten die gesammelten ethnografischen Materialien ihren Dienst beim Neuaufbau der Siedlungsgemeinschaft erweisen (Assion/Schwinn 1987: 222). Ein von ethnologischer Empathie geleitetes Interesse an den aktuellen Lebenswelten und Kulturformen der in diesem Grenzraum wohnenden Menschen war somit nicht existent, da vielmehr das apriorische Faktum der Reliktforschung, also das Suchen und Finden des „Schlüssels zur Urheimat“, das ganze Projekt infiltrierte (Köstlin 1990: 6). Aufgrund der Tatsache, dass die Mitarbeiter der Kulturkommission bei ihrer Arbeit die ideologische Intelligenzprothese niemals absetzen durften, waren auch die Kriterien hinsichtlich der zu dokumentierenden Kulturelemente fest vorgegeben, so dass man bei der Wahrnehmung bzw. Sammlung höchst selektiv vorging und „Arteigenes“ von „Artfremde[m]“ zu trennen wusste (Johler/Paulmichel/Plankensteiner 1991; Nußbaumer 2002: 137). Volkspolitisch instrumentalisierte Zweckforschung im engeren Umfeld der migrantischen Lebensformen eines als „volksdeutsch“ klassifizierten Menschenschlags kann bei Lichte betrachtet nicht mit der Kategorie „Wissenschaftlichkeit“ aus heutiger Perspektive in Verbindung gebracht werden, da sie historische Fakten schlichtweg manipulierte, der Fetischisierung bzw. dem Glauben an die germanische Kontinuitätsprämisse aufgesessen war und durch ihre Propagandavolkskunde der „blut- und bodengebundenen arteigene[n] Wesenhaftigkeit des deutschen Volkskörpers“ nicht nur scheinbar wissenschaftliche Legitimation angedeihen ließ, sondern mit dem Einschwören auf einen völkisch-germanischen Kulturbegriff (Scharfe 1986: 110) zwischen Eigenem und Fremdem eine unüberbrückbare Trennlinie zog, die fremdenfeindliche Denkweisen hervorrufen sollte. Volkskundler lieferten somit einen aktiven Beitrag zur Errichtung der „Wegweiser nach Auschwitz“ (Jeggle 2001: 61). Aus den verhängnisvollen Konsequenzen ethnozentrischer Argumentationen, die mit ihren konzeptionellen Interpretaments und ihrem semantischen Repertoire eine kulturelle Symbolstruktur sowie ethnisch-politisch Grenzen unter Zuhilfenahme der Kategorie „Volk“ errichteten und durch dieses Mittel eine legitimierende Ideologie fixierten, funktionalisierten und heroisierten, ging in den Jahren der volkskundlichen Neupositionierung nach dem Zweiten Weltkrieg die Erkenntnis hervor, dass nur durch die Ausrichtung auf die empirische Fundierung eine den moralischen, ethischen und demokratischen Gesetzmäßigkeiten der Toleranz folgende Interethnik hervorgehen könne. Maßgebliche Überlegungen bei der revisionistischen Neuetablierung der interethnischen Forschung jenseits der kritisch zu betrachtenden Sprachinselforschung (Kalinke 1999: 33ff.) und Flüchtlingsvolkskunde²⁷ entwickelten sich aus der inhaltlichen

27 Nachdem in den Wirren des Zweiten Weltkriegs Millionen von Menschen unter externen Zwangsbedingungen eine Bevölkerungsbewegung in Ost-West-Richtung antraten und ihre Heimat als Flüchtlinge verlassen mussten, sah man darin von Seiten der Volkskunde ein

und methodologischen Ausrichtung auf soziokulturelle Wandlungerscheinungen innerhalb interethnischer Kontakt- und Austauschzonen, einer Sensibilisierung für emergierende kulturelle „Übernahmen und Mischformen“ sowie dem ideologiefreien Bekenntnis, dass dem Menschen eine „lebendig-schöpferisch Fähigkeit zur Neugestaltung und Umformung des kulturellen Gemeinschaftsbesitzes“ immanent sei (Weber-Kellermann 1959: 39 u. 42f.). Das wissenschaftliche Terrain für eine konsequente Umsetzung des neu formulierten Forschungsansatzes in der Volkskunde steckten namentlich Ingeborg Weber-Kellermann und Annemie Schenk mit ihren Arbeiten am Marburger Institut in den 1970er Jahren ab, in dem sie ein Konzept von Ethnizität entwickelten, das auf der dynamischen Interaktion von Verflechtungen basierte, und so zur Ethnografie der realen Lebensvollzügen in Südosteuropa einen erheblichen Beitrag leisteten. Ihr Hauptaugenmerk lag auf den kulturellen Austauschformen, dem Zusammenleben von Menschen mit graduell differenzierter Fremdheit, den Mechanismen der Interaktion sowie den Transformationen des Eigenen durch die Internalisierung fremdkultureller Versatzstücke (Weber-Kellermann/Schenk 1973; Schenk 1984). Weit entfernt von stereotypem Klischeedenken und einer monolithischen Konstruktion ethnischer Grenzziehungen und nationaler Mythen begab sich das Wissenschaftlerduo auf die Suche nach gegenwärtigen Prozessen der interethnischen Akkulturation im Spannungsverhältnis der nicht selten konfliktbeladenen Symbiose von Alteingesessenen und Zugewanderten und wies damit der Wissenschaft Kulturanthropologie/Volkskunde neue Wege. Die Methodenkombination von Teilnehmender Beobachtung und qualitativen Interviews stützte den empirischen Datenfundus, von dem Weber-Kellermann und Schenk theoretische Überlegungen zur Struktur ethnischer Gebilde generierten, indem sie stets das soziale Leben der Ethnien und die damit verbundenen kulturellen Äußerungen im Fokus ihrer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Menschen Südosteuropas behielten (Schenk 1995: 259f.; Dies. 1994). Eine unerlässliche Anerkennung der Prozesshaftigkeit kultureller Ausprägungen und die hieraus resultierenden Veränderungen des individuellen sowie auch kollektiven Identitätsbewusstseins dürfen als konstitutive Säulen ihrer Argumentationen verstanden werden.

neues Arbeitsfeld. Die Vertriebenen und ihr aus der alten Heimat mitgebrachtes „kulturelles Gepäck“, nicht selten in überkommener Tradition des Faches als „Altgut“ bezeichnet, konnte nun in einer Art „Laborsituation“ in den Flüchtlingslagern vor Ort gesammelt, bewahrt und vor Verlust gerettet werden. Dem bis in die Romantik zurückzuführenden Rettungsgedanken, als Anliegen mit oberster Priorität, wurde in der Volkskunde der unmittelbaren Nachkriegszeit noch großes Gewicht beigemessen (Tolksdorf 1991: 208f.; Ders. 1987: 123).

1.3.5 Auf den Spuren der bewegten Lebensformen: Auswanderungsforschung in der Volkskunde

Fundamentale Gesellschaftstransformationen vor und während des 19. Jahrhunderts führten zu einer bisher nicht geahnten Massenauswanderung, bei der zwischen 1820 und 1930 insgesamt 5,9 Millionen Menschen Deutschland in Richtung Amerika verließen (Rößler 1992: 148). In der volkskundlichen/kulturanthropologischen sowie historischen Forschung herrscht Übereinstimmung darüber, dass die Ursachen dieser Wellen vermehrt in wirtschaftlichen, politischen und religiösen Beweggründen zu suchen sind. Bereits in den 1970er Jahren begannen Historiker ein intensives Interesse für Verlaufsformen, den historischen Strukturbedingungen sowie den heterogenen Problemlagen der Auswanderung nach Amerika auszubilden, so dass von Seiten der Geschichtswissenschaften – hier sind vor allen Dingen die Namen Günter Moltmann, Dirk Hoerder, Wolfgang J. Helbich, Klaus J. Bade und Hartmut Keil zu nennen – eine breitangelegte Publikationsspanne auf eine flächendeckende Untersuchung des Forschungsgegenstandes schießen lässt (Moltmann/Focke: 1976; Helbich 1988; Ders. 1988a; Hoerder/Knauf 1992; Bade 1994). Die *Zeitschrift für Kulturaustausch* hat sich bereits 1989 mit zahlreichen Beiträgen in ihrem Themenband diesem Kulturzug gewidmet.²⁸ Ein Aufsatz von Hans Fenske und Hermann Hiery aus dem *Historischen Jahrbuch* bringt eine Gesamtschau über die neue Literatur zur Auswanderungsforschung zu Wege, die neben den transatlantischen Auswanderungen ferner im zweiten Teilbereich einige substantielle Aussagen zur pazifischen Überseewanderung nach Australien und Neuseeland bereithält (Fenske/Hiery 1996). Bei der schrittweisen Beantwortung der Fragen zur räumlichen Mobilität, zu Akkulturationsprozessen, zu den Abstoßungs- und Anziehungskräften spezifischer Territorien, zu strukturellen Bedingtheiten historischer Wanderungsbewegungen und zu subjektzentrierten Reiseerfahrungen fügten die Wissenschaftler das bunte sowie facettenreiche Mosaik der Historiografie deutscher Amerikaauswanderung im 19. Jahrhundert zusammen, so dass Vergangenes seine Lebendigkeit wieder erlangte (Aengenvoort 1999; Marschalck 1973; Walker 1964). Nah an der Lebenswirklichkeit der historischen Akteure forschend, gelang eine Annäherung an „Geschichte von unten“ (Fielhauer 1984), die ihre Ergebnisse auf einer reichen Quellenbasis, bestehend aus Briefen (Macha 1994), privaten Nachlässen²⁹ usw.,

28 Siehe dazu den Themenband: Jetzt wohnst du in einem freien Land. Zur Auswanderung Deutscher im 19. und 20. Jahrhundert. *Zeitschrift für Kulturaustausch* 39/3 (1989).

29 Der bis in die jüngste Vergangenheit im ehemaligen Institut für geschichtliche Landeskunde der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn aufbewahrte private Nachlass von Joseph Scheben wurde im Jahre 2003 in editorischer Version vorgelegt (Macha/Nikolay-Panter/Herborn 2003).

stützen konnte. Schon im Jahre 1972 hat die Frankfurter Kulturanthropologin Ina-Maria Greverus im Rahmen ihrer Habilitationsschrift *Der territoriale Mensch* die transatlantische Migration im kulturwissenschaftlichen Diskurs zum Thema gemacht und behandelte dabei in aller Ausführlichkeit das Phänomen von Auswanderung in Bezug auf die Auseinandersetzung mit der diskursiv hochemotional besetzten Frage nach einer der Lebenswelt nahen und emotional versichernden Zugehörigkeit des Individuums zu einem als „heimatlich“ konnotierten Raumgefüge (Greverus 1972: 131-202). Ein überwiegend methodische Problemstellungen zum Gegenstand machender Sammelband geht auf die von Kai-Detlev Sievers im Jahre 1979 in Kiel organisierte deutsch-skandinavische Tagung zurück, der instruktive Beiträge internationaler Wissenschaftler bilanzierend zusammenfügte, wenngleich weiterführende Forschungstätigkeiten in diesem kulturanthropologischen Feld der Migrationsforschung in den Nachfolgejahren durchaus wünschenswert gewesen wären (Sievers 1981). Um die qualitative und quantitative Dimension dieses menschlichen Exodus adäquat zu verdeutlichen, versah der 1994 verstorbene Volkskundler Peter Assion, der sich seit Beginn der 1980er Jahre am Marburger Institut für Europäische Ethnologie und Kulturforschung vermehrt mit der Auswanderungskultur (Ethnografie der Emigration) beschäftigte (Assion 1982/83) und als Begründer der volkskundlichen Auswanderungsforschung gilt (Brednich 1997; Ders. 1994), seinen herausgegebenen Sammelband mit dem Titel *Der große Aufbruch* (Assion 1985; Ders. 1987), der für die zuvor in Marburg begründete Forschungsrichtung institutionalisierend wirkte. Damit kamen Assion und seine Kollegen Peter Schwinn und Peter Mesenhöller einem intensivierten Wissensbedürfnis bezüglich der Erhellung des komplexen Massenphänomens der anthropologischen Auswanderungsgeschichten des 19. Jahrhunderts nach, die bei ihren Interpretationen und Analysen nicht bei den Ursachen und Abläufen verharren, sondern abseits von statistisch-quantitativen Daten zur „Erschließung der subjektiven Seite der Auswanderung“ (Ders. 1987: 9) aufforderten, um die Lebensverhältnisse, kulturellen Begleiterscheinungen und Funktionselemente der Menschen transparent zur Darstellung zu bringen, die sich in ihrem Alltag unmittelbar mit diesen kulturellen Bruchzonen sowie Verwerfungen konfrontiert sahen. Eine Konfrontation der lebensgeschichtlichen Quellenzeugnisse mit kulturwissenschaftlichen Fragestellungen offerierte kondensiert Wissen über die Kultur der Auswanderer jenseits des viel beschworenen „Salzwasservorhangs“, weil der geregelte Mikrokosmos Migration als dem Leben immanenter krisenhaft-ungewisser Einriss ausgedeutet wurde, der die Erinnerung in ein Vorher und Nachher organisiert und folglich kulturelle Begleiterscheinungen wie *rites de passage* (Hirschfelder: 2000), Bräuche, Lied- und Schriftgut beinhaltet, denen bisher keine andere Wissenschaft in ausreichendem Maße Beachtung geschenkt hat. Vergessene und aus dem kollektiven Bewusstsein verdrängte Geschichtsinhalte kehren zumeist dann wieder in den öffentlichen Diskurs von Meinungseliten sowie in die wissenschaftlichen Sphären zurück, wenn ein

Jubiläum ansteht. Anlässlich des 300. Anniversariums der Landung einer ersten größeren deutschen Auswanderungsgruppe in Nordamerika sowie der damit verbundenen Gründung von Germantown (1683) im heutigen Bundesstaat Michigan zierten zahlreiche Publikationen den deutschen Buchmarkt, obgleich das Thema nach seiner mehr oder minder künstlich in Szene gesetzten Tagesaktualität enorm an Popularität einbüßte und schnell im Hinterstübchen des kulturellen Gedächtnisses verschwand. Die kulturanthropologischen/volkskundlichen Perspektivierungen auf migratorische Prozesse und Problemstrukturen in der Vergangenheit, die sich kontinuierlich dazu verpflichtet fühlen, Vorstöße in die soziale Wirklichkeit anhand ausgewählter, die Alltagskultur betreffender Fallbeispiele sowohl im lokalen und regionalen als auch im nationalen Kontext zu untersuchen, eröffneten mit ihren spezifischen Herangehensweisen sowie ihrem sensiblen Verständnis für kulturelle Ausprägungen ein reichhaltiges, in den Nachbardisziplinen gewürdigtes Wissensinventar (Hirschfelder 1993). Nicht zuletzt führen ethnologisch-kulturwissenschaftliche Anstrengungen über Massenauswanderung, Entwurzelung, Neuintegration und kulturelle Traditionspflege zu gesellschaftsrelevanten Ergebnissen, deren Qualitätsprädikat so viel Bedeutung zugesprochen bekommt, dass diese den Weg zur musealen Darstellung finden. Das Rheinische Freilichtmuseum Kommern, hier verstanden als vielschichtiges Medium der dialogischen und belehrenden Vergangenheitsvergegenwärtigung und Übermittlungsinstanz historischer Botschaften, ist kulturpolitische Herberge des Ausstellungsprojektes *Schöne Neue Welt – Rheinländer erobern Amerika*, das dem interessierten Besucher mit seinen zahlreichen Exponaten einen authentischen und realitätsnahen Überblick über die Emigration aus dem Rheinland nach Nordamerika und deren historische Gesetzmäßigkeiten offeriert (Panek 2001). Wie aus dem in diesem Kapitel Gesagten ersichtlich wird, ist eine streng volkskundliche Auswandererforschung, die den menschlichen Lebensvollzügen ins Ausland folgt, bis auf einige Ausnahmen durchweg historischer Provenienz und bezieht sich bei ihren Aussagen ausschließlich auf die Untersuchung von historischen Archivalien. Frühe Anstöße zur empirisch-ethnografischen Erforschung der deutschen Kultur im Ausland lieferte einer der ersten Aufsätze von Peter Assion, in dem auf das „Deutschtum“ in einem seit 1937 von Buren kolonisierten Gebiet, dem südafrikanischem Natal, eingegangen wird. Die Lebensnähe zur Untersuchungsgruppe suchend, nahm sich Assion diesem wegen der politischen Implikationen eher als konfliktträchtig zu klassifizierenden Forschungsthema an und analysierte Formen und Mechanismen der Repräsentation von kultureller Superiorität und degradierender Inferiorisierung zwischen den eingewanderten Deutschen und der bereits ansässigen schwarzen Bevölkerung (Assion 1977). Rolf Wilhelm Brednich, der mit seinem Kollegen Assion und den Studierenden an der Universität die Klassiker der ethnologischen Feldforschung von Malinowski bis Mead und Lévi-Strauss gelesen hatte und nach Falkenstein mit Assion für eine Zeit „aus dem Mief des angestammten, traditionellen Arbeitens in den Volkskundeinstituten“ entfliehen woll-

te, richtete seinen ethnografischen Blick auf die deutsche Kultur im kanadischen Bundesstaat Saskatchewan (Brednich 1981; Ders. 1981b). Im weiteren Sinne komplementär zur volkskundlichen Migrationsforschung sind die Magisterarbeit sowie die Dissertation der Wiener Kulturanthropologin Brigitta Schmidt-Lauber, die die deutsche Ethnizität vor dem historischen Hintergrund deutscher Kolonialpolitik in Namibia ins Zentrum ihrer kulturwissenschaftlichen Studien rückt und dabei auf der Grundlage einer mehrmonatigen, qualitativ vorgehenden Feldforschung dem Selbstverständnis deutscher Namibier und Namibierinnen sowie den kulturellen Ausprägungen der Ethnisierung anhand von gruppenspezifischen Grenzziehungen nachspürt (Schmidt-Lauber 1993; Dies. 1996; Dies. 1998). Brigitte Bönisch-Brednichts Habilitationsschrift zu deutschen Auswanderern in Neuseeland ist ein Beispiel für die Umsetzung eines Plädoyers für eine differenzierte Migrationsforschung, die durch einen zeitintensiven und stationären Aufenthalt im Untersuchungsfeld sowie einen engen Kontakt zu den Gewährspersonen gekennzeichnet ist (Bönisch-Brednich 2002). Für die im australischen Bundesstaat Victoria gelegene Stadt Melbourne ist in jüngster Vergangenheit ebenfalls eine Monografie zur Konstruktion der kulturellen Identität deutscher Migranten erschienen (Everke-Buchanan 2007). Wissenschaftsgeschichtlich sollte man von der Annahme ausgehen, dass die volkskundliche Begutachtung beweglicher Lebensformen über ein kanonisches Inventar von *essentials*, also von gemeinschaftlich legitimierten Grundvoraussetzungen, verfügt. Jedoch ist das Gegenteil der Fall. Vielschichtigkeit, Heterogenität und Uneinheitlichkeit aggregieren diese historischen wie gegenwartsbezogenen Untersuchungsansätze und dürfen daher als genuine Markenzeichen für ein ausgewogenes Verständnis von Migrantenkulturen betrachtet werden, das dem von Konrad Köstlin eingeforderten „ethnographische[n] Paradigma in den Jahrtausendwenden“ (Köstlin 1994) wohl am ehesten eine goldene Brücke baut. Wenn wir dessen ungeachtet doch ein typisches Charakteristikum exponiert akzentuieren wollen, dann ist es mit hoher Wahrscheinlichkeit die emisch-kulturimmanente Durchdringung des Untersuchungsgegenstandes.