„Verfremdungen“

Ethnizität und alltagsästhetische Erfahrungen

Bernhard Tschofen

Tschofen, Bernhard 1995: „Verfremdungen". Ethnizität und alltagsästhetische Erfahrungen. – Ethnologia Europaea 25: 25–31.

Die Gegenwart konfrontiert auf Schritt und Tritt mit neuen ästhetischen Erfahrungen, welche nicht dem Fundus der eigenen Kultur entstammen, sondern direkt oder auf Umwegen dem kulturellen Repertoire „Fremder“ entnommen sind. Wie unterschiedlich sich solche Kulturkontakte gestalten, ist bekannt; wenig wissen wir jedoch über die jeweiligen Mechanismen der Aneignungen und Valorisierungen. Anhand von Beobachtungen zur emblematischen Ethnizität im urbanen Raum – und mit besonderem Augenmerk für die erlebnisorientierte Alltagskultur der Gegenwart – stellt der Beitrag die Frage nach einem neuen Verhältnis zum „Fremden“ in einer Zeit individualisierter Identitäten und der globalen Verfügbarkeit kultureller Zeichen. Das Interesse gilt dabei den Zusammenhängen zwischen den harmlosen alltagsästhetischen Aneignungen auf der einen und dem wachsenden Bemühen, kollektive Identitäten und Vorstellungen des Gemeinschaftlichen neu zu etablieren, auf der anderen Seite. Schließlich werden die Möglichkeiten und Kompetenzen der Europäischen Ethnologie angesichts einer sich neudefinierenden Rolle des Ethnischen in der Alltagskultur zur Diskussion gestellt.

Bernhard Tschofen, M.A., Institut für Volkskunde, Hanuschgasse 3/IV, A–1010 Wien, Österreich.

Eine junge Frau erscheint mit Fez-bedecktem Haupt zum samstäglichen Clubbing. Der Geschäftsmann schwärmt von japanischem Sushi. Sein Freund erzählt über einen bevorstehenden Samurai-Kurs. Durch die Vorstädte schlurfen Getto-Boys. In der Provinz initiiert der Pfarrer ein interkulturelles Fest. Nebenan stellt man Handarbeiten bosnischer Flüchtlingsfrauen aus. Der Nachbar sagt, er sei Indianer. Das Fernsehen bringt ein Interview mit der Europameisterin im Bauchtanz. In der U-Bahn werden seltsame Piktogramme entfernt. Aus dem Radio dröhnt die neue Volksmusik. Die Kollegin hat sich dem Thai-Boxen verschrieben. Ein Künstler bastelt afrikanische Masken. Das Modemagazin erinnert an den Ausstellungskatalog des ethnologischen Museums. Der Architektenverband beschließt eine Exkursion in die Karibik.

Der Ethnologe stellt Fragen: Was er sieht und hört, kann er nicht verstehen. Was geschieht hier? Was bedeutet es? Die gesteigerte Form des alten Exotismus? Ist es nicht mehr als das Unbehagen an der eigenen Kultur? Das totale Fluktuieren der Zeichen, der Individuen und der Stile? Die kulturelle Seite einer kleiner werdenden Welt? Ist es die letzte Bastion des Authentischen? Die Verbrüderung im Zeichen des Konsums? Die einzige Form, in der Multikulturalität funktioniert? Die alltägliche Seite gegenwärtiger Ethnisierungstendenzen?

Eine Antwort wird es hier nicht geben. Dafür ist das Thema zu unübersichtlich, das Phänomen zu vielschichtig, die Wirklichkeit – vermutlich – zu komplex. Was hier versucht werden soll, ist eine grobe Einkreisung wahrnehmbarer Ästhetisierungen des Ethnischen; eine Einkreisung auf die Gefahr hin, manches sehr verkürzt erscheinen zu lassen, aber mit der Absicht und dem Interesse, Dinge einander anzunähern, die gemeinhin nicht zusammen gedacht und besprochen werden. Die Vorläufigkeit der Beobachtungen hat also auch Methode, gleichwohl sie zwangsläufig empirisch dürftig bleiben müssen.

Den Indikationen hat ein Befund zu folgen. Er ist knapp und nicht frei von – vielleicht voreiligen – Interpretamenten: Ethnizität konstruiert sich heute auf sehr unterschiedlichen Feldern, sie ist Teil weitläufiger Diskurse, die zuweilen weitab politischer oder wissenschaftlicher Öffentlichkeit nicht nur in Worten, sondern auch in Bildern, Zeichen, Praktiken geführt werden. Und sie hat Anteil an dem, was in einer von Gerhard Schulze „Ästhetisierung des Alltagslebens" (Schulze 1992) genannten Tendenz vielleicht den besten gemeinsamen Nenner finden kann. Dennoch kennt diese Gemengelage auch ihre politischen, genauer und mit Ulrich Beck gesprochen: „subpolitischen" (Beck 1993) Koordinaten.

Wollte man konkreter werden, ließe sich der Sachverhalt in folgenden Satz fügen: Die gegenwärtigen Ästhetisierungen des Ethnischen sind erst möglich geworden durch eine – in den gesellschaftlichen Bedingungen angelegte – gewandelte Beziehung zum Fremden. Dieser soll zunächst das Interesse gelten.

Multikulturalität: Xenophilie und ethnische Grenzziehung

Die europäische Rezeption des Konzeptes Multikulturalität begann – losgetreten durch die mit Integrationsproblemen besonders befaßten, vorgelagerten sozialen Einrichtungen – zunächst mit eifrig betriebener Migrations-Archäologie. Wien ist dafür ein gutes Beispiel, für die anderen „Städte der Habsburger" (Medicus 1991) – so ein Buchtitel – gilt ähnliches. Im Zusammenhang der Vorbereitung der gemeinsam mit Budapest geplanten und inzwischen abgesagten Weltausstellung EXPO 1995 und getragen von der damals noch mächtigen Jahrhundertwendebegeisterung galt das ganze Interesse der multikulturellen Vergangenheit einer fiktiven Region: „Mitteleuropa". Fiktiv war dieser neue Regionalismus – wie wohl auch jedes andere Postulat kulturell einheitlicher Regionen – vor allem aus einem Grund: Die Grenzen zeigten – damals, in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre – erst kleine Ansätze zu einer Öffnung; daß ihre Durchlässigkeit einmal als Bedrohung empfunden werden könnte, war nicht abzusehen.

So ließ es sich leicht argumentieren: mit Kafka, Werfel und Joseph Roth, mit den böhmischen Ursprüngen der Wiener Küche, den verbindenden Qualitäten des Donaustroms und all dem, was von den unterschiedlichen Immigrationswellen an „kultureller Bereicherung" hinterlassen wurde. Man widmete sich dem „Schmelztiegel Wien" (John/Lichtblau 1990), freilich nicht ohne daraus auch kultur- und sozialpolitische Modelle für die Zukunft ableiten zu wollen (Swoboda 1990), und fühlte sich wohlig umfangen von vergangenen Zeiten, in denen sich – zumindest retrospektiv – die Schwierigkeiten mit dem Fremden in ein starkes, gemeinsames Bett der Kultur ableiten ließen. In den Provinzen, fernab der Metropole, die immerhin etwa mit der erfolgreichen Integration von über 400.000 größtenteils nichtdeutschsprachigen Böhmen und Mähren[1] aufwarten konnte, fand das Konzept eine zwar noch mehr verquere, aber letztlich nur konsequente Fortsetzung. Ein westliches Bundesland etwa startete ein an sich beachtenwertes interkulturelles Förderungsprogramm[2] und suchte zunächst das historische Argument, nicht ahnend, daß sich die Rezeption in letzter – journalistischer – Instanz selbst darauf verkürzen sollte, auch noch die im Hochmittelalter erfolgte Einwanderung der Walser, ja sogar die alemannische Landnahme der Völkerwanderungszeit als erfolgreiche „Blutauffrischung" ins Treffen zu führen.[3]

Worauf diese Polemik hinaus will, ist leicht zu erahnen: Sie gilt einer Vorstellung von Multikulturalität, gegen die in Westeuropa scheinbar nur schwer anzukommen ist, und die – auf Schlingerwegen freilich – zu einer zweiten Ebene des Begriffs führt, von der dann eine Spielform der Ästhetisierung des Ethnischen ihren Ausgang nimmt. Die Rede ist von dem politischerseits vielerorts favorisierten Modell des friedlichen Nebeneinanders unterschiedlicher ethnischer Gruppen. Es ist an anderer Stelle bereits kompetenter Kritik unterzogen worden, so daß es hier nur einer knappen Skizze bedarf. Dieses Modell kennt nur Assimilation oder den Verbleib in den ethnischen Kolonien und sieht die Möglichkeit zur Koexistenz dann als gegeben, wenn Differenzen akzeptiert sind (vgl. Lischke/Rögl 1993: 28–30). Daß diese

auch Anerkennung finden, heißt das noch lange nicht (vgl. Taylor 1992).

In der Migration wird der sozial relevante Raum eng, beginnt „das Ausland" schon außerhalb der vier Wände. Familie und Verwandtschaft übernehmen die Rolle, die einst und besser ein Geflecht sozialer Beziehungen gespielt hat (vgl. Erdheim 1992: 31). Nach außen wird das schnell wahrgenommen als eine auf Ethnizität bauende Kultur, und dies, obwohl Migranten das Bedürfnis nach ethnischer Grenzziehung nicht in ihrem Gepäck führen. Diese Festlegung auf die Herkunftskultur bewirkt mitunter eine Hyper- und Retraditionalisierung der Lebensweise, verhindert ein Schritthalten mit der Modernisierung: die klassische Konstellation für Kulturkonflikte. Was aus den ethnischen Kolonien nach außen dringt, wird dann kaum mehr anders wahrgenommen als in Gestalt angstbesetzter Differenzkultur (Kopftuchzwang, Mädchenbeschneidung, patriarchalische Heiratspraxis) oder eben in Gestalt willkommener Folklore (Volkstanz- und Trachtengruppen).

Beim Stichwort Folklore tritt die Volkskunde auf den Plan. Bereitwillig kann sie hier – aus den eigenen Erfahrungen mit Binnenexotik – zur Kritik ansetzen. Aber auf die Gefahr hin, zu übersehen, daß die Xenophilie dieser Tage viel breiter angelegt ist und nicht zwingend der Hilfestellung durch volkskundlich-ethnographischen Wissens bedarf. Lisl Ponger, eine Wiener Filmemacherin und Photographin, hat neulich in einem Kommentar zu ihrem überaus erfolgreichen Buchprojekt „Fremdes Wien", in dem sie mit wahrhaft weltreisender Begeisterung die ethno-rurbanen[4] Zellen der Stadt aufgespürt und dokumentiert hat, festgehalten: „Jede Großstadt der heutigen Zeit beherbergt viele verschiedene Ethnien. In London oder Paris wäre dieses Unternehmen allerdings nicht zu realisieren gewesen, denn dort wird schon im Straßenbild viel mehr sichtbar. Es gibt bestimmte Lokale und bestimmte Viertel, in Wien hingegen ein großes Erstaunen, wer nicht aller hier wohnt und lebt. Wer eine Landkarte von Wien zeichnen wollte, würde feststellen, daß sich die Stadt mehr vertieft als erweitert hat. Auf dieser imaginären Karte würden die Nischen und Vertiefungen, die sich ergeben haben, sichtbar" (Ponger 1992: 89).

Ethnographische Interessen und Recherchen haben heute ihren Platz auf einer breiten mittleren Ebene. Im subpolitischen Bereich alltäglichen Handelns – also in der individualisierten, ausgelagerten Sphäre gesellschaftlicher Gestaltungskompetenz – angesiedelt (vgl. Beck 1993: 149–163), wollen sie als Korrekturen an den mehr oder minder xenophoben öffentlichen Diskursen verstanden werden. Aber sie übersehen dabei, daß sie durch ihre ästhetisierenden Verfremdungsstrategien – beim Stöbern in den städtischen „Nischen und Vertiefungen" – letztlich dem „ethnographischen Paradigma" (Köstlin 1994) bei der Wahrnehmung des Fremden Vorschub leisten und ethnische Barrikaden mehr verdichten denn auflösen. Hans Magnus Enzensberger hat diese Haltung pointierter Kritik unterzogen: „Das rassistische Klischee erscheint im Negativ. Die Immigranten werden idealisiert (...). Die Umkehrung des Vorurteils kann, weit genug getrieben, bis zur Diskriminierung der Mehrheit gehen. Der Selbsthaß wird auf die anderen projiziert, etwa mit der lügenhaften Behauptung 'Ich bin ein Ausländer'(...). Daß sich eine selbsternannte Minderheit von Gerechten ein anderes Volk wünscht, mag ihrem erzieherischen Ehrgeiz entsprechen. Ein Sinneswandel wird sich aber durch moralische Erpressung kaum erzielen lassen" (Enzensberger 1992: 53f).

Ich habe dieses Zitat nicht gewählt, weil sich damit das Thema Moral schnell und eindeutig erledigen läßt, sondern weil die von Enzensberger kritisierte Verbrüderungsrhetorik noch einmal – und quasi aus einer umgedrehten Perspektive – auf eine im Diskurs um Multikulturalität in vielerlei Gestalt virulente Haltung verweist. Das zielt auf eine überkommene Fremdheitsvorstellung, auf den Trugschluß einer entweder-oder-Existenz, wie sie bei der Untersuchung kultureller Begegnungen – zumindest in den späten westlichen Industriegesellschaften – nicht mehr unwidersprochen vorausgesetzt werden darf.

Binnenethnisierung: Eigenheiten im Globalen, Fremdheiten in den Milieus

Daß das Fremde – wie auch das Heimische, Eigene – subjektive Konstruktionen sind, ist kaum ernsthaft in Zweifel zu ziehen (vgl. Hahn 1994: 140f.). Aber man wird auch nicht übersehen dürfen, daß diese Codierungen einer mehrfachen Dynamik unterliegen (was wiederum keinesfalls die Nichtexistenz hartnäckiger Traditionen von Xenophobie, von stereotypen ethnischen Vorurteilen suggerieren soll).

„Wir begegnen dem Fremden heute nicht nur häufiger, sondern auch in einer verwandelten Weise" (Neckel 1994: 47). Zwei Voraussetzungen des alten Verhältnisses von Eigenem und Fremdem scheinen zumindest tendenziell in Auflösung begriffen zu sein. Erstens dürfen wir in einer kleiner werdenden Welt nicht mehr bedingungslos davon ausgehen, daß Fremdheitserfahrungen durch eine anthropologisch charakteristische Unsicherheit gekennzeichnet sind. Man wird vielmehr mitdenken müssen, wie sich in der globalen Gesellschaft das Verhältnis von innen und außen verschiebt. In drastischer Formulierung – Niklas Luhmann sagt, daß eine „Mehrheit der Welten denkunmöglich geworden" sei (Luhmann 1990: 716) – kennt die Weltgesellschaft kein Außen mehr, weil jede Kommunikation in ihr selbst geschieht und sich wieder auf sie rückbezieht. Die Begegnung mit dem Fremden gehört also in einer durch ökonomische Interdependenz, ökologische Wechselwirkung, mediale Vernetzung, räumliche und kulturelle Mobilität gekennzeichneten Gesellschaft zunehmend ein- und demselben Kommunikationszusammenhang an. Um zur schlagwortartigen Litanei von Exempeln am Anfang meiner Ausführungen zurückzukommen, ließe sich das folgendermaßen formulieren: Die beobachteten Phänomene und Praktiken kennen keine eminente lokale oder regionale Spezifik, sie sind vielmehr zumindest für die urbanen Kulturen des sogenannten Westens gleichermaßen zu konstatieren. Und man muß dabei nicht unbedingt an die „worldwide community of mtv" denken, um sich die Realität als Verdichtung und Überlagerung transitorischer Verhältnisse von innen und außen, heimisch und fremd vorstellen zu können.

Damit hängt eine zweite ins Wanken geratene Voraussetzung in der definitorischen Konstruktion von Fremdheitsbeziehungen zusammen. Das Fremde setzt als Unterscheidung das Eigene voraus. Eine andere Kategorie gibt es genaugenommen nicht: Denn das Unbekannte entzieht sich der Wahrnehmung, bleibt unbekannt und ist eigentlich nicht existent. Nur jener Teil des Anderen, dem wir begegnen, den wir vielleicht auch kennenlernen oder klassifizieren, wird zum Fremden. Ulrich Beck und Sighard Neckel leiten daraus die leicht nachvollziehbare Behauptung ab, „daß die Konstruktion von Eigengruppen und kollektiven Identitäten selbst fragil geworden ist – und somit auch die Unterscheidung zum Fremden. Die kollektiv geteilten Formen des 'Eigenen', von dem sich 'Fremdheit' als Differenz absetzt, können sich heute immer weniger auf jene basalen Prozesse verlassen, durch die sie hergestellt werden. Das sind einerseits eine stabile Identifizierung mit der eigenen sozialen Gruppe, zum anderen die Verinnerlichung kollektiv geteilter Werte. (...) Pointiert gesagt: Was [Georg] Simmel [am Anfang dieses Jahrhunderts] als Kennzeichen des Fremden verstand – 'der Wandernde, der heute kommt und morgen bleibt' –, ist im Zeitalter der Individualisierung dabei, selbst zur allgemeinen Lebensform zu werden" (Neckel 1993: 123).

In letzter Konsequenz heißt das naturgemäß, daß die Auflösung des Fremden und des Heimischen gleichzeitig ihre Vervielfachung implizieren. In der milieuhaft segmentierten Erlebnisgesellschaft (vgl. Schulze 1992: 197–209) sind immer mehr Individuen aufgrund ihrer ökonomischen und bildungsmäßigen Situation in der Lage, ihre Lebenszusammenhänge nach freien Stücken zu wählen. Für den einzelnen besteht gleichzeitig immer weniger die alte Verbindlichkeit der Herkunftsmilieus, wie sie für industriegesellschaftliche Lebensformen (vgl. Beck 1993: 150) charakteristisch ist. Man partizipiert vielmehr an unterschiedlich codierten Kulturstilen, ist – um sich wieder volkskundlich vertrauterer Terminologie anzunähern – in mehreren gleichzeitigen und sich überlagernden Identitäten zuhause. Freilich bedeutet dies nicht, daß sich die milieugebundenen Lebensentwürfe nicht gegenseitig fremd

bleiben, sich mitunter ablehnend bis verständnislos gegenüberstehen. Sinn und Wahrheit konstruieren sich in den Diskursen isolierter Kulturen. Alois Hahn spricht in diesem Zusammenhang von einer „Generalisierung der Fremden": „Moderne Gesellschaft kann nur deshalb Fremdheit generalisieren, weil sie gleichzeitig Fremdheit als Sonderstatus dadurch aufhebt, daß alle Fremde sind. Paradox formuliert: Nur dort können alle Fremde sein, wo es keine Fremden mehr gibt" (Hahn 1994: 162).

Vor diesem Hintergrund lassen sich nun m.E., wie eingangs angekündigt, auch zwei scheinbar gegenläufige Tendenzen einander annähern. Wenn einerseits der Umgang mit Fremdem, mit neuen ästhetischen Erfahrungen, die nicht dem Fundus der eigenen Kultur entstammen, sondern direkt oder auf Umwegen dem kulturellen Repertoire Fremder entnommen sind, immer leichter (besser: ungehinderter) geschieht, wird man auf der anderen Seite nicht übersehen dürfen, daß sich dieses Verhältnis gleichzeitig nicht unproblematischer gestaltet. Wo nämlich die lange genug verläßlichen Hierarchien des Fremden und des Heimischen in Auflösung begriffen sind, wird im Pendelschlag ein gesteigertes Bedürfnis nach der Konstruktion von Differenzen und Grenzen freigesetzt. Diese Hand in Hand gehenden Entwicklungen sind heute auf der ganzen Bandbreite einer Wiederbelebung des Ethnischen zu beobachten – von den harmlos spielerischen Verfremdungsstrategien in den sich einmal mehr als besonders sensible Indikatoren erweisenden Jugendkulturen, über die Stilisierung regionaler wie auch urbaner Sub- und Sonderkulturen zu ethnographisch gleichermaßen farbfleckartig interessanten Biotopen, bis hin zu der Unberechenbarkeit von Gewalt gegen alles – einmal und vielleicht nur für den Augenblick – als anders Ausgemachte.

Mit dem Risiko, der Dramatisierung bezichtigt zu werden: Ein Zusammenhang zwischen dem neuen hedonistischen Weltbürgertum, das sein Bedürfnis nach Authentizität auf den Marktplätzen exotisierter Multikultur stillt, und dem, was Hans Magnus Enzensberger in seinem wahrhaft brillanten Essay „Aussichten auf den Bürgerkrieg" beschrieben hat, scheint jedenfalls zu bestehen. „Nicht der Andere, sondern potentiell jeder andere wird heute zum Gegenstand gewalttätiger Aggression – nicht insofern er ein Fremder ist (...), sondern sofern er situativ schwächer als ein Aggressor ist und als unterlegen oder wehrlos wahrgenommen wird" (Neckel 1993: 135f.).

Die gegenwärtige Macht zur Konstruktion individueller Identitäten und die gleichzeitige globale Verfügbarkeit kultureller Zeichen bescheren uns in der Tat zweierlei: Einmal die Möglichkeit zur alltagsästhetischen Aneignung und Valorisierung im Übergang befindlicher und nicht mehr eindeutig codierter Versatzstücke fremder Kulturen; zum anderen das wachsende Bemühen, kollektive Identitäten und Vorstellungen des Gemeinschaftlichen zur Bestärkung des Eigenen und zur Ausgrenzung von Fremdem auf den marginalisierten Resten der tradierten Sicherheiten neu zu begründen. Das Ethnische – zur Binnenethnizität gewandelt – steht dabei beidesmal im Mittelpunkt.

Die Rhetorik der offenen Kulturen: Strategien des Verstehens

Was bedeutet dies für eine Kulturwissenschaft, die lange genug an die Existenz geschlossener Kulturen gewöhnt war, und die diese auch noch dort auszumachen können glaubte, wo schon – höflich gesagt – einiges Geschick vonnöten war, das Forschungsfeld entsprechend zu begrenzen? (vgl. Augé 1994: 13–52). Und was kann dies für die Interessen einer Ethnologia Europaea bedeuten, für eine Disziplin also, die sich selbsterkanntermaßem – wie wenige andere sonst – stets in einer Gemengelage von ‚Fund und Erfindung' bewegt und immer auch mitstrickt an den kulturellen Befindlichkeiten, die sie sich zu untersuchen anschickt?

Wenn sich gegenwärtiges Dasein, wie Ulrich Beck mehrfach ausgeführt hat, zunehmend weniger auf eine ‚entweder-oder-Existenz' beschränkt, sondern gerade im ‚und' ihr definitorisches Merkmal findet (vgl. Beck 1993: 9–22), wenn also Identitäten transitorische sind und sich vielfach überlagern, wird sich eine beobachtende und deutende Wissenschaft wie die Ethnologie nicht auf die alten Sicherheiten verlassen dürfen. Sie wird auch nicht gut daran

tun, sich von mancherlei Volkskultur-Revival unter der Fahne des Ethnischen blenden zu lassen, nur weil damit vielleicht eine neue Konjunktur für das Fach verbunden sein könnte.

Unbestritten sei die Zuständigkeit (und möglicherweise Kompetenz) für den symbolisch-kulturellen Bereich alltäglicher Praxis, angesichts einer sich neudefinierenden Bedeutung des Ethnischen in der Gegenwart. Doch lauert auch hier die Falle, wie sie sich bis in unsere Tage gerade in der Sache des sog. Folklorismus auftut; die Gefahr nämlich, ausgestattet mit angestammt-volkskundlichen Interpretamenten, das große Ganze aus den Augen zu verlieren, und allerorten nur mehr Verlängerungen oder Reaktivierungen tradierter Kulturmuster zu sehen. Auch dürfen sich die etwa in der Tourismusforschung lange manifesten Fehler nicht wiederholen, Reisende und Bereiste wie Fremdes und Eigenes fein säuberlicher Trennung zu unterziehen und damit die Unschärfen gemischter Existenzformen dem Verstehen zu entziehen.

Besser wird eine Europäische Ethnologie bei der Untersuchung gegenwärtiger Ethnisierungstendenzen ihr Augenmerk auf die Übergänge zwischen den Kulturen richten, neuaufgerichtete nationale und regionale Identitäten nicht als festgesetzte Größen betrachten, sondern am Ende der großen Ideologien nach den Bedingungen und Bedürfnissen fragen, welche die neuen und überkommenen gleichermaßen (wieder) mobilisieren. Schließlich verspricht Differenz ja gerade „die Möglichkeit einer zwar partikularen, aber doch kollektiven Identität", wie Konrad Köstlin neulich formuliert hat (Köstlin 1994: 5).

Neben fremd und heimisch, neben innen und außen, gibt es noch immer oben und unten – auch das sollten wir nicht übersehen. Wir sollten es weder übersehen, wenn es gilt, milieuspezifische Lebensstile ins Auge zu fassen – schließlich verdankt sich die Segmentierung alltagsästhetischen Erlebens nicht zuletzt einer Vervielfachung ökonomischer Hierarchien; und wir sollten das auch dann nicht vergessen, wenn neugezimmerte kollektive Identitäten zur Debatte stehen (vgl. Kaschuba 1994). Sie verbergen oft genug – unter der Etikette der kulturellen (oder neuerdings vermehrt: der ethnischen) Differenz – die Suche nach politischer, rechtlicher und wirtschaftlicher Normalisierung. Zu einer mit Recht geforderten „Entpathetisierung" aller Kollektividentitäten kann es beitragen – so hat neulich Hermann Bausinger mit Bezug auf eine von Rudolf Burger polemisierte „Falsche Wärme der Kultur" (Burger 1993) festgehalten –, wenn diese „nicht als ‚volkskundlich interessante Kulturbiotope', sondern als offene und lebendige Konfigurationen verstanden werden" (Bausinger 1994: 135).

Marc Augé hat in seinem Versuch einer Neubestimmung von Aufgaben der anthropologischen Wissenschaften in der Moderne ein sprachlich-metaphorisches Modell von Beheimatung vorgeschlagen, eines, das der Auflösung traditioneller Bindungen und der Vervielfachung sprachlich-kultureller Zeichensysteme gerecht zu werden versucht. „Die Person ist dort zu Hause, wo sie sich in der Rhetorik der Menschen auskennt, mit denen sie das Leben teilt" (Augé 1994: 126).

Übertragen auf die Aufgaben einer Ethnologie der Gegenwart könnte das heißen, die Sprachen der Kulturen in ihren Neuformulierungen zu untersuchen – freilich nicht ohne sie nach ihren handlungsleitenden Bedürfnissen zu befragen. Oder um so harmlos zu enden, wie oben begonnen wurde: Nach der Welthaltigkeit zu forschen – in dem ethnologischen Museum, von dem wir uns umgeben wähnen.

Anmerkungen

Der Beitrag basiert auf einem beim 5. Internationalen Kongreß „Ethnologia Europaea" der SIEF – Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore, Wien 12.–16. September 1994 gehaltenen Vortrag.

1. Eine Zusammenstellung der wichtigsten Zahlen, Daten und Fakten bei John/Lichtblau 1990; für die Gegenwart bei Lischke/Rögl 1993: 145.
2. Vgl. die das Projekt der Vorarlberger Landesregierung *KultUrSprünge. Zwischen heimisch und fremd* begleitende gleichnamige Zeitschrift 1/ Herbst 1991 bis 9/Herbst 1993 (Bregenz).
3. Das zeigt etwa ein Blick in den Pressespiegel der KultUrSprünge 1991–1993 (wie Anm. 2); vgl. etwa Wohlwend-Wanger, Ines: Grenzen durchbrechen. Wie schmeckt ein Kuss in Afrika? In: Bodensee Hefte 1992. H. 12, S. 54–57.
4. Der Begriff rurban (eine Kontraktion aus urban

und rural) geht zurück auf den amerikanischen Soziologen Charles Josiah Galpin ("The Concept of Rurbanization"). Vgl. Ders. 1918: The Social Anatomy of an Agricultural Community. Wisconsin.

Literatur

Augé, Marc 1994: *Orte und Nichtorte. Versuch über eine Ethnologie der Einsamkeit.* Frankfurt a.M.

Bausinger, Hermann 1994: Region – Kultur – EG. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 97/NS XLVIII (1994), H. 2, S. 113–140.

Beck, Ulrich 1993: *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung.* Frankfurt a.M.

Burger, Rudolf 1993: Die falsche Wärme der Kultur. In: Ders.: *Überfälle. Interventionen und Traktate.* Wien 1993, S. 105–115.

Enzensberger, Hans Magnus 1992: *Die Große Wanderung. 33 Markierungen.* Frankfurt a.M.

Enzensberger. Hans Magnus 1993: *Aussichten auf den Bürgerkrieg.* Frankfurt a.M.

Erdheim, Mario 1992: Fremdeln. Kulturelle Unverträglichkeit und Anziehung. In: *Die Unterwanderung Europas* (Kursbuch 107, März 1992), S. 19–32.

Hahn, Alois 1994: Die soziale Konstruktion des Fremden. In: Walter M. Sprondel (Hg.): *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Für Thomas Luckmann.* Frankfurt a.M., S. 140–163.

Im Dschungel der politisierten Gesellschaft. Ulrich Beck in Diskussion (Ästhetik & Kommunikation 23/1994, H. 85/86).

John, Michael/Lichtblau, Albert 1990: *Schmelztiegel Wien – einst und jetzt. Zur Geschichte und Gegenwart von Zuwanderung und Minderheiten.* Aufsätze, Quellen, Kommentare. Mit einer Einleitung von Erich Zöllner. Wien/Köln.

Kaschuba, Wolfgang 1994: Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: *Berliner Journal für Soziologie* (1994), H. 2, S. 179–192.

Köstlin, Konrad 1994: Das ethnographische Paradigma und die Jahrhundertwenden. In: *Ethnologia Europaea* 24 (1994), S. 5–20.

Lischke, Ursula/Rögl, Heinz 1993: *Multikulturalität – Diskurs und Wirklichkeit.* Mit einem Beitrag von Hanna Krause (IKUS STUDIES 1), Wien.

Luhmann, Niklas 1990: *Die Wissenschaft der Gesellschaft.* Frankfurt a.M.

Medicus, Thomas 1991: *Städte der Habsburger.* Frankfurt a.M.

Neckel, Sighard 1993: *Kommentar zu Wolfgang Bonß: Das Problem des Anderen in der Risikogesellschaft.* unveröff. Ms. Hamburg (zit.n. Beck 1993).

Neckel, Sighard 1994: Gefährliche Fremdheit. Notizen zu Zygmunt Bauman. In: *Im Dschungel der politisierten Gesellschaft. Ulrich Beck in Diskussion* (Ästhetik & Kommunikation 23/1994, H. 85/86), S. 45–49.

Ponger, Lisl 1992: Weltreise Wien. In: *Fremde Heimat: Emigranten / Immigranten* (Knappe Guter Nr. 3/1992), S. 88–93.

Ponger, Lisl 1993: *Fremdes Wien.* Klagenfurt/Salzburg/Wien.

Schulze, Gerhard 1992: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart.* Frankfurt a.M.

Simmel, Georg 1992: Exkurs über den Fremden. In: Ders.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Gesamtausg. 11). Frankfurt a.M., S. 764.

Swoboda, Hannes (Hg.) 1990: *Wien. Identität und Stadtgestalt* (Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte 20). Wien.

Taylor, Charles 1992: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung.* Frankfurt a.M.

Summary

Today, people are confronted at every turn with new aesthetic experiences, which are not rooted in the fundus of the indigenous culture, but are taken from the cultural repertoire of "foreigners". It is well known, in what diverse forms these cultural contacts take place, yet little is known about the mechanisms of their adoption and maintenance. On the basis of observations made of emblematic ethnicity in the urban sphere – with particular reference to current experience oriented popular culture – this contribution raises the question of a new relationship with "the foreign" in an age of individualized identities and the global availability of cultural symbols. At the centre of interest are the relationships between the harmless everyday aesthetic affinities on the one hand, and the growing attempts to re-establish collective identities and conceptions of the communal on the other. Finally, faced with a role of the ethnic in popular culture, which is currently redefining itself, the options and the responsibilitis of European ethnography will be discussed.