

Was ist der Ort des Exotischen?

Auffassungen von Raum und die Neudefinition von Forschungsfeldern

Raumvorstellungen sind immer Projektionen von Wertvorstellungen und gesellschaftlichen Ordnungen in die Fläche. Dies macht Blick auf Karten des 16. Jh. offensichtlich. Aber es gilt auch für die Karten des 19. und 20. Jh. In diesem Beitrag wird dies anhand der Verwendung von Karten in der Geschichte der Ethnologie verdeutlicht. Ethnologen definierten den Ort ihrer Forschungen durch die Distanz zwischen Forschenden und dem zu erforschenden Gegenstand und nutzten damit die Exotik und die Idee des Fremden als produktive Grunddifferenz für die Anerkennung ihres Faches.

Doch die Entwicklung der Methoden und die Veränderung der globalen Machtverhältnisse brachten Ethnologen auch dazu, im Verlauf der Fachgeschichte immer wieder andere Karten zu nutzen. Neben der Karte aus dem 16. Jh. werden hier drei Etappen der Konzeptbildung von Raumbildern in der Ethnologie beschrieben. Dabei handelt es sich (1) um globale »Völkerkarten«, (2) um lokale Karten mit Informationen zu funktionalen Raumdifferenzierungen in einzelnen Gesellschaften und zuletzt (3) globale Netzwerkkarten, die Verflechtungen im Kontext der Globalisierung zeigen. Globale Kulturtheorien, koloniale Machtverhältnisse und die Rekonfiguration von Gesellschaften durch globale Einflüsse sind wichtige, hinter den ethnologischen Raumbezügen stehenden Ideen.

Auch die De-Territorialisierung von Gesellschaften im Zuge der Globalisierung und durch neue Medien bedeutet nicht die Auflösung von Karten. An die Stelle von Territorien und Grenzen sind nun Linien getreten, die für Verbindungen stehen und Netzwerke bilden. Dieser Beitrag plädiert somit dafür, raumbezogene Darstellungen stets als Ausdruck von gesellschaftlichen Bildern und Werten zu verstehen.

Ein Blick auf die Weltkarte von Heinrich Bünting aus dem Jahr 1584 macht den arbiträren Charakter jeder Ordnung von Raum augenfällig (Kreter 2000). Aus heutiger Sicht mag die auf Büntings Karte dargestellte Anordnung der Weltteile eine müßige Fehlinterpretation sein. Damals hatte sie neben der räumlichen Entsprechung zu dem, was man über die Welt wusste, noch eine weitere Bedeutung. Die Rationalität dieser speziellen Sicht auf die Welt beruhte darauf, räumliche Erfahrung und religiöse Überzeugung des 16. Jh. miteinander zur Deckung zu bringen (Kohl 2011).

Vorstellungen über Raum und kulturelle Bedeutungen stehen in einem wechselseitigen Verhältnis der Beeinflussung. Das ist das grundlegende Argument dieses Beitrags, und es soll im Folgenden auf seine Konsequenzen für die Entwicklung der *Humanities* speziell im 19. Jh. hin erläutert werden. Ein weiteres Anliegen dieses Beitrags ist es, die beständige Verschiebung des »Ortes des Anderen« als nützliche Strategie in den Kultur- und Sozialwissenschaftlichen herauszustellen. Der Durchgang durch zumindest drei Paradigmen der Darstellung von Raum – Weltkarte, regionale Detailkarte und Karte globaler Verflechtungen – wird zeigen, in welchem Maße kulturwissenschaftliche Wissensproduktion Raum immer wieder in Anspruch genommen hat, um kulturelle Differenzen zu objektivieren. Zugespitzt läuft diese These darauf hinaus, dass die Veränderung der Raumerkenntnis sehr viel geringer ist, als es uns die moderne Kartografie glauben machen will (Jerram 2013). Wie Annika Schlitte (2014) zutreffend ausführt, basiert die Betrachtung von »Raum« sehr viel weniger auf einer »objektiven« Grundlage, als es manche Studien unhinterfragt annehmen. Daran haben weder neue Definitionen von Raum aufgrund der Globalisierung etwas geändert, noch der sogenannte *spatial turn* (Döring/Thielmann 2008; Gebhardt, Reuber et al. 2003; Lehnert 2011; Quadflieg 2011). Was in einer Gesellschaft als relevanter Aspekt von Raum wahrgenommen wird, ist an erster Stelle der Ausdruck von Differenzierungen, die sich auch auf anderen Feldern darstellen, gleichviel, ob dies nun Religion, Politik oder Soziales ist. Trevor Barnes und James Duncan (1992) fassen die Beschreibung von Raum und Landschaft grundsätzlich Metaphern von kulturellen Bedeutung, nicht aber als »objektivierbare« Größen auf. Darauf beruht auch die methodologische Empfehlung, eine Ethnografie des Kartografierens zu betreiben (Barnes/Duncan 1992:17).

In diesem Beitrag sollen verschiedene Etappen der Geschichte der Ethnologie als Beispiele für den Wandel von Raumvorstellungen genutzt werden. Dabei ist davon auszugehen, dass es keinen konzeptuellen Unterschied zwischen ethnologischen Raumbezügen und denen der Raumsoziologie gibt. Die Auswahl der Beispiele ist damit begründet, dass die Entstehung des Faches Ethnologie in besonderer Weise durch einen historischen Wandel von gesellschaftlicher Differenzierung und räumlicher Expansion befördert,

aber auch eingeschränkt wurde. Diese neue Differenzierung basiert auf spezifischen Vorstellungen darüber, wie die Welt – gedacht als Globus – aufzuteilen sei.

Aus dem Amalgam von historisch sich verändernden Denkweisen und neuen Raumvorstellungen entstand im Laufe der letzten 150 Jahre ein scheinbar gesichertes Wissen über die Kulturen der Welt, eben das, was heute als »ethnologisches Wissen« bezeichnet wird. Die Relativität der dem zugrundeliegenden Raumvorstellungen ist besonders augenfällig am Aufstieg des noch jungen Konzepts der Globalisierung, das wiederum eine spezifische Kartografie hervorgebracht hat. Zugleich sind die Karten der Globalisierung ein deutlicher Ausdruck der flexiblen Anpassung der Wissensproduktion an neue Wertordnungen. An der Schwelle vom 20. zum 21. Jh. hat sich damit noch einmal ein neues Raumverständnis etabliert, das seinerseits Rückwirkungen auf das Wissen über Raumeinheiten hat und auf diese Weise Fachwissenschaftler dazu bringt, bisherige räumliche Unterscheidungen aufzugeben oder neu zu definieren.

Nachdem auf den letzten Seiten, quasi als Einstieg, schon das kurze Beispiel eines frühneuzeitlichen Karten- und Raummodells präsentiert wurde, sollen im Folgenden in chronologischer Abfolge drei Modelle erläutert werden, die im Umfeld der Entwicklung der Ethnologie und ihres wissenschaftlichen Anspruchs von Bedeutung waren. Es handelt sich dabei um:

- Weltkarten in der diffusionistischen Ethnologie des 19. Jhs.,
- regionale Detailkarten aus der ersten Hälfte des 20. Jhs., sowie um
- Karten globaler Verflechtungen aus der Zeit ab ca. 1990.

Ethnologie als Anthropologie: eine Utopie des 19. Jahrhunderts

Nicht anders als bei vielen anderen Fächern gilt auch für die Ethnologie, dass dieses Fach weniger als Werkzeug zur Lösung einer ansonsten nicht zu beantwortenden Frage entstanden ist, sondern eher aus der Überzeugung, auf diese Weise verfügbares Wissen in eine bestimmte Ordnung zu bringen. Mit anderen Worten: Die Ethnologie ist aus einer Utopie heraus entstanden. Im Zentrum dieser unscharfen und auf die Zukunft gerichteten Vorstellung stand die Idee, durch den Blick auf andere Kulturen manche Eigenschaften der eigenen Gesellschaft besser kennenzulernen (Hahn 2013). Das im 19. Jh. rasch zunehmende Wissen über Kulturen auf allen Kontinenten des Globus wurde mit der Entstehung der Ethnologie in eine weltweit anwendbare Ordnung gebracht. So dachten es zumindest die ersten Vertreter dieses Faches. Dieses Wissen wurde genutzt, um im Vergleich Unterschiede

zur eigenen Gesellschaft herauszustellen, und natürlich auch die Spezifik Europas hervorzuheben. Im Grundsatz hatte das schon Montesquieu mit den *Lettres Persanes* gemacht (Montesquieu 1988; Reckwitz 2005). Deutlicher als in diesen frühen Dokumenten ging es darum, europäische und nichteuropäische Gesellschaften als Kategorien herauszuarbeiten, und damit die Differenz und den besonderen Platz Europas zu betonen.

Die mit den *Lettres Persanes* verbundene und im 19. Jh. sich noch verstärkende Vorstellung von der Andersartigkeit der »exotischen« Kulturen erscheint heute nicht weniger fremd als Büntings Weltkarte. Dennoch ist der mit den Schriften von Montesquieu eingeleitete Vergleich ein wichtiges Paradigma für die etwa einhundert Jahre später entstehende Ethnologie, da im Hintergrund unverkennbar die Idee der Einheit der Menschheit steht. Montesquieu als Vertreter der Frühaufklärung, wie auch die Ethnologen des frühen 19. Jahrhunderts waren trotz des Topos der »Andersartigkeit« von der Einheit der Menschen und der Möglichkeit einer Untersuchung im Sinne einer Anthropologie überzeugt. Auch wenn die von Menschen geschaffenen Gesellschaften unterschiedlich sind, bildet die biologische Grundlage doch eine Einheit. Anthropologie ist deshalb von Beginn an sowohl die Beschäftigung mit den Wirkungen dieser einheitlichen Grundlage als auch mit den Gründen für die durch den Menschen selbst verursachten Unterschiede. Die Erkenntnis vom »Menschen als einheitlichem Wesen«, so die anthropologische Grundfigur, bedarf in keiner Weise der Vorstellung, es habe überall gleichartige Bedingungen des Gesellschaftlichen gegeben (Antweiler 2009).

Gesellschaften sind unterschiedlich, und dennoch sind die Möglichkeiten und Ansprüche des Einzelnen überall auf der Welt die Gleichen. Das ist der zweite Traum der Ethnologie, die dieses Motiv aus der Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei geerbt hat. Wie George Stocking (1971) darlegt, ist die Gründung der *Ethnological Society of London* (ESL) im Jahr 1843 von Mitgliedern früherer abolitionistischen Gesellschaften ausgegangen. Intellektuelle versammelten sich damals, um über die Frage der Einheitlichkeit des Menschen und über ihre Rechte zu diskutieren. Die Beobachtung von kulturellen Differenzen entspricht der räumlichen Gliederung der Weltkarte, wie sie sich erst 19. Jh. vollständig erschloss. Aber dieser Unterschied sollte nach der Vorstellung der Angehörigen der ESL keine Begründung für die Entrechtung der Angehörigen bestimmter Gesellschaften darstellen.

Im Verlauf des 19. Jhs. wurden die Vorstellungen über Differenzen immer mehr »raumwirksam«: Nicht ganz zu Unrecht hat man die Ethnologie deshalb auch als ein Erbe des Exotismus und des Kolonialismus bezeichnet (Wolter 2005; Stagl 1985b). Der Zeitraum ihrer Entstehung, in etwa Mitte des 19. Jhs., war von diesem allmählichen Paradigmenwechsel gekennzeichnet. Während auf der einen Seite die Älteren, Montesquieu, Johann

Gottfried Herder und die Angehörigen der *Ethnological Society of London* Denkweisen mitbrachten, die von dem gleichen Ursprung der Menschheit und deshalb auch von einer einheitlichen Stellung des Menschen ausgingen, standen auf der anderen Seite Verfechter jüngerer Bewegungen: die koloniale Expansion und die imperiale Besitzergreifung des Globus. Dieser konkurrierenden Ideologie kamen Vorstellungen über die Ungleichzeitigkeit der Gesellschaften zugute. Die Evolution erwies sich als ein in die Zeit projiziertes Prinzip der Organisation von Ungleichheit zwischen Gesellschaften (Fabian 1983). Der Raum diente als Medium der Einschreibung und eventuell der Fixierung solcher Unterschiede.

Mit dem Evolutionismus konnte man jeder Gesellschaft, ungeachtet ihrer Zeitgenossenschaft im 19. Jh., einen Platz in der Weltgeschichte zuordnen. Das Paradoxon der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen (der Urmensch, der »heute« auf einem anderen Kontinent zu finden sei) wurde dabei in Kauf genommen, um Differenzen zwischen verschiedenen Gesellschaften hervorzuheben. Evolutionismus war die passende Ideologie zur kolonialen Beherrschung. Im britischen Empire gab es nur eine Metropole. Alle anderen Kulturen und Nationen standen zwar in enger Beziehung zur selbst deklarierten Spitzengesellschaft, aber waren letztlich zum Verschwinden oder zur Weiterentwicklung verdammt. Evolutionismus legitimierte die Aufteilung der Welt in einen Kontinent der Metropolen und die Herrschaft über den Rest des Globus (Livingston 2004). Während man noch vor 1850 darüber stritt, was die Ursache der Unterschiede zwischen Gesellschaften sei (z. B. gab es eine Klimatheorie), stand man mit dem Evolutionismus einem Angebot gegenüber, das der Ethnologie zugleich eine gewisse gesellschaftliche Relevanz verlieh.

Koloniale und regionale Karten aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

In diesem Zeithorizont adaptierten Ethnologen sehr schnell das Modell der Evolution und vertraten den Anspruch, am kolonialen Abenteuer zu partizipieren. Innerhalb weniger Jahrzehnte, zwischen 1860 und 1890, etablierte sich die Ethnologie als Spezialfach für die neu erworbenen Territorien. Länder wurden regiert, indem man eine rote Linie zog. Zunächst zwischen der Metropole und denen, die sich als Bewohner der Kolonie der kolonialen Ordnung zu unterwerfen hatten, dann aber auch zwischen den einzelnen kulturellen Gruppen, die man mit dem westlichen Auge innerhalb der Kolonien auszumachen können glaubte.

Der deutlichste symbolische Ausdruck der epistemischen Praktiken in der Zeit ab 1900 ist die ethnische Karte. Nie zuvor hatte man kulturelle Un-

terschiede so deutlich mit räumlichen Einheiten verknüpft. Im globalen Kontext war der Wunsch nach Auslöschung der »weißen Flecken« auf der Landkarte nicht nur von der Suche nach neuen Möglichkeiten des Handels und Verkehrswegen getrieben, sondern auch von der Vorstellung, jedem bewohnten Ort eine Kultur territorial einzuschreiben. Koloniales Herrschaftswissen wurde nicht nur in Handbüchern über die Verwaltung verbreitet, sondern mehr noch durch unzählige Karten mit Ethnien, Nutzpflanzen, Religion, Verwandtschaftsformen etc. (Schnee 1920). Reisen in wenig bekannte Gebiete hatte genauen Regeln der Dokumentation zu folgen, die ein standardisiertes »Set« an Daten erzeugten (Honold/Scherpe 1999).

Aus heutiger Sicht ist klar, dass diese Karten als formales Instrument wichtiger waren als jedes andere Wissen über verschiedene Kulturen.



Abb. 2: »Völkerkarte von Afrika«

Im kolonialen Kontext ging es nicht primär um die Frage, wie Menschen an einem bestimmten Ort lebten. Es ging vielmehr darum, die Menschen »festzunageln«. Die Völkerkarten bildeten die Grundlage für die Administration der Kolonien und die Legitimierung der Mitsprache von Ethnologen in der Verwaltung der neuen Territorien. Ohne Ethnologie hätte es keine rote Linie gegeben. Sowohl das weltumspannende System des Evolutionismus, als auch die detaillierte Arbeit an der Kartografie einzelner kolonialer Territorien erweisen sich als raumzeitliche Praktiken, die für die Ethnologie als Eintrittskarte in die Welt wissenschaftliche Argumentation wirkten (Pels 1997). Sie stehen nicht nur für ein weltgeschichtliches Modell der Entwicklung von Kulturen, sondern auch für die Legitimität der zeitgenössischen Ordnung, wenn man dafür den Zeitraum von 1890 bis 1910 einsetzt.

Die Welt ist nun komplizierter geworden (Lentz/Ormeling 2008). Sie ist kleinteiliger. Aber das Gebot der Übereinstimmung zwischen einer Idee darüber, wie die Welt aufgebaut sei, und der visuellen Entsprechung durch die Projektion von Farben und Flächen auf bestimmte Teile eines Bildes (= der Karte) ist – im Grunde ähnlich wie in Büntings Weltkarte – weiterhin in Kraft (Gräbel 2015).

Wie wichtig die grundlegende Trennung zwischen den Metropolen der Kolonie war, zeigt ein Detail in der Praxis der sogenannten Völkerschauen, die zum Ende des 19. Jahrhunderts große Popularität genossen. Es wird oftmals übersehen, dass die Verwaltung und insbesondere zuständige Behörden in den Metropolen diese Veranstaltungen nicht gerne sahen, und durch verschiedene Maßnahmen – wie z. B. das Einreiseverbot für die Schauspieler aus den Kolonien – versuchten, dem entgegenzuwirken. Völkerschauen als ein Aspekt einer Welt, die eine klare räumliche Trennung kennt, sind eben nicht einfach ein Ausdruck kolonialen Denkens, sondern vielmehr ein überschießender Aspekt einer Ideologie, die von Über- und Unterlegenheit geprägt war. Die koloniale Verwaltung strebte an, die Bevölkerung der Metropole möglichst wenig mit Vertretern der kolonisierten Welt in Verbindung zu bringen. Die damals populären »Weltausstellungen« mit ihren Abteilungen über die Kolonien vermittelten ein einfaches Bild der »Primitiven«, das nicht immer den Richtlinien der Administration entsprach (Blanchard, Boetsch und Snoep 2012).

Die Vorstellung einer klaren Abtrennung wurde auch im Kontext der damals entstehenden Museen für Völkerkunde deutlich. So gab es die Vorstellung, die wissenschaftliche Befassung mit den Kulturen in den Kolonien dürfe nicht durch Produkte kolonialer Machtausübung beeinflusst werden. Obgleich eine solche Trennung sich im Rückblick praktisch unmöglich war, so kämpften manche Ethnologen jener Zeit, wie z. B. Adolf Bastian, entschieden dagegen, aus dem damaligen königlichen Völkermuseum einen Sammel- und Schauplatz kolonialer Trophäen zu machen (Bastian 1881).

Räumliche Differenzierung im 20. Jahrhundert

Im Kontext der kolonialen Expansion produzierten Ethnologen der ersten Generation »ethnische Karten«; zugleich nutzten sie diese Karten, um ihre großen theoretischen Modelle zu bestätigen: Evolutionismus und kulturhistorische Methode. Aber mit der Etablierung der Ethnologie und der weiteren Ausdifferenzierung ihrer Methoden (z. B. teilnehmende Beobachtung) wurde die Arbeit nun kleinteiliger, und man beschäftigte sich intensiver mit einzelnen Gesellschaften. Die neuen Theorien wie der Funktionalismus und der Strukturalismus beanspruchten, gesellschaftliche Praktiken und Denkweisen umfassend zu erklären.

Aber sie behandelnden nicht mehr so sehr das Verhältnis von Kulturen im globalen Maßstab. Auch dieser Übergang von globalen Modellen hin zu räumlich eher begrenzten empirischen Studien ist eine Entsprechung des gesellschaftlichen Selbstverständnisses jener Zeit. Die Kolonien sind etabliert, und es geht darum, die Bevölkerungen in den einzelnen Kolonien ökonomisch rentabel zu verwalten. Die Begrenzung der Verwaltungskosten, die Steigerung der Produktivität in einzelnen Regionen und die Vermeidung von gewaltsam ausgetragenen Konflikten standen im Vordergrund. Zu diesen Zielen beizutragen war einerseits eine unbestreitbare Leistung der letztgenannten Theorien, und andererseits, ganz praktisch, die Aufgabe von »government anthropologists«, wie Edward Evans Pritchard und Meyer Fortes.

Ausgehend von der kolonialen Aufteilung der Welt hat sich diese Ordnung scheinbar mühelos auf die ethnologischen Institute übertragen. So wie das englische Imperium einen Schwerpunkt auf Indien und den afrikanischen Kontinent hatte, so haben sich auch die britischen Departments für *Social Anthropology* mit entsprechenden Schwerpunkten ausgebildet. Ähnliches lässt sich für das frankophone Westafrika und Indochina und ihr Verhältnis zu den ethnologischen Instituten in Frankreich feststellen. Einschlägige Zeitschriften und Forschungseinrichtungen, wie das *Journal des Africanistes* und das *Office de Recherche Scientifique et Technique d'Outre-Mer* (ORSTOM), haben sich explizit zum Ziel gesetzt, koloniale Verwaltung und ethnologische Forschung miteinander zu verbinden. In England wurde in den 1920er-Jahren das *International African Institute* (IAI) gegründet. Der damalige Direktor, Westermann, äußerte ganz explizit, die Aufgabe dieses Instituts sei die Beteiligung von Ethnologen am Projekt der kolonialen Verwaltung (Westermann 1937; Stoecker 2008).

Die »kartografische Methode« in der Ethnologie produzierte auf der Grundlage von Kartierungen ethnischer Gruppen sowie der räumlichen Verbreitung einzelner Kulturmerkmale immer neue Karten, die dem theoretischen Rahmen zufolge historische Kulturrelationen erkennbar werden lassen sollten (Frobenius 1922; Schippers 2004). Kartografie wurde nun zu einem

Unter der Perspektive der Normen von Raum und Zeit kann man die Geschichte der Ethnologie bis zur Mitte des zwanzigsten Jhs. so zusammenfassen: Zweimal wurde die globale politische Ordnung in spezifische Kulturtheorien und Vorstellung von der Gliederung von Kulturräumen übertragen. Zuerst gilt dies für die Jahre nach 1870, als mit dem Evolutionismus die weltweite Besitzergreifung legitimiert wurde und damit auch entsprechende Völkerkarten gezeichnet werden konnten. Dies gilt zweitens für die Jahre nach 1900, als Ethnologen mit ihren ethnografischen Studien zu Bevölkerungen einzelner Regionen innerhalb bestimmter Kolonien einen Beitrag zu deren Verwaltung leisteten (Hahn 2008b).

Aus dem neuen Paradigma resultiert auch eine spezifische Verknüpfung von Raum und Exotik, die heute vielfach nur noch in den Medien angewendet wird: Exotik ist demnach das, was dort, an den Orten und in den Kulturen der anderen Kontinente stattfindet, während europäische Kulturen als der Exotik diametral entgegengesetzt gedacht werden. Ethnologen machten sich zum Experten für »Exotik« oder das »Fremde« insofern man dieser Exotik den »anderen Ort« zuwies. Auch die neuen ethnografischen Methoden haben die wissenschaftliche Konstruktion von Alterität nicht überwunden.

Es ist gewisser Weise ein Zynismus der Wissenschaftsgeschichte, dass der Begriff »Anthropologie«, der auf die Wissenschaft vom Menschen aus den Zeitraum vor 1850 verweist, sich gerade in England und Frankreich mit seinen umfassenden und lang andauernden kolonialen Aktivitäten erhalten hat (Urry 2006). Hingegen ist mit dem Wort »Ethnologie« in den deutschsprachigen Ländern ein sehr viel bescheidener Anspruch verbunden, nämlich der, die Geschichte jener kulturellen Gruppen zu klären, die bis dahin mangels eigener Geschichtsschreibung in den historischen Werken nicht auftauchten.

Exotik zuhause

Mit dem Ende der Kolonialzeit wurde auch die Idee einer stationären Feldforschung als Prinzip ethnografischer Datengewinnung zu einem problematischen, wenn nicht unmöglichen Unterfangen. Sehr deutlich zeigt dies die Biografie von Clifford Geertz, der zweimal, in Indonesien und in Marokko, den Ort seiner Feldforschung vorzeitig verlassen musste, weil gewaltsame Konflikte ausgebrochen waren (Geertz 2002). Erst im Rückblick wurden sich Ethnologen darüber im Klaren, wie sehr die umfassende Feldforschung, die im Zeithorizont von 1920–1970 zum Standard geworden war, nur unter kolonialen Bedingungen in dieser Form möglich gewesen war (Stagl 1985a). Feldforschung, einschließlich der teilnehmenden Beobachtung, ist viel we-

niger ein »Dialog mit« Angehörigen anderer Kulturen, sondern deutlich mehr Machtausübung eines überlegenen Akteurs (Pels 2014).

Vor dem Hintergrund dieser kritischen Neubewertung der eigenen Methoden befindet sich die Ethnologie in der letzten 30 Jahren noch einmal in einem Paradigmenwechsel. Einerseits war der ältere räumliche Rahmen, die »fremde lokale Kultur« unglaublich geworden. Andererseits haben Ethnologen schon sehr früh die außerordentliche Relevanz der Globalisierung für die Veränderung von Kulturen erkannt, weil sich in den historisch jungen und politisch oftmals instabilen Nationen, die nunmehr den politischen Rahmen der von ihnen untersuchten Kulturen bilden, globale Einflüsse besonders deutlich zeigten (Tsing 2000).

Autoren wie Arjun Appadurai, Ulf Hannerz und Jonathan Friedman verwendeten als Ausgangsbasis für Ihre Untersuchungen zur Globalisierung zum Teil sehr regionalspezifische Kulturphänomene (Appadurai (1981): Tempel in Südindien, Friedman (1994): Sapeurs im Kongo, Hannerz (1980): Städte im südafrikanischen Copperbelt). Immer aber ging es um Phänomene, in denen lokale und überregionale Einflüsse erkennbar waren, und die zugleich für neue Konflikte sorgten. Aus ihren Studien machten die drei genannten Autoren Argumente, die auch für die Gesellschaft, in der sie lebten und arbeiteten, von wenigstens gleicher Bedeutung war wie innerhalb der jeweiligen Fallstudie. Der übereinstimmende Punkt war der, nicht mehr von einer Gesellschaft in einer Region zu berichten, sondern die dort gefundenen Phänomene als Teile der globalen Verflechtung darzustellen.

Gibt es ein Raumparadigma der Globalisierung?

In gewisser Weise handelt es sich hier um die Rückkehr zu einem Konzept von Kultur aus der Zeit von 1850. Hannerz hat diese spezielle Entwicklung deutlich gemacht, indem er die Geschichte der Ethnologie als einen beständigen Wechsel zwischen verschiedenen Kulturbegriffen beschreibt (Hannerz 1993). Während Kultur im frühen 19. Jh. ein globales, universales Phänomen war, hat sich mit dem Siegeszug der kolonial beeinflussten Ethnologie ein Paradigma in den Vordergrund gedrängt, dem zufolge Kultur vornehmlich als eine lokale Angelegenheit ansah. Kultur war aus Sicht der Ethnologen nur an bestimmten Orten zu beobachten. Im Kontrast zu dieser Auffassung spielen nach Hannerz im Kontext der Globalisierung universale Aspekte von Kultur wieder eine größere Rolle. Sie sind jetzt allerdings ergänzt um die Mikroperspektive, Hannerz spricht hier von der Perspektive auf Kultur als Kennzeichen des Individuums.

Kulturen kommen keine fest abgegrenzten Territorien mehr zu. Kultur kann gleichermaßen »exotisch« sein am Ort des Ethnologen, wie auch an

einem weit abgelegenen Punkt des Globus. Wichtiger als die Karte eines Landes oder eines Kontinents sind nun die überregionalen, oftmals sogar globalen Verweise: Da nun kein eindeutiges räumliches Bild mehr anzugeben ist, tritt das Bild des Netzwerkes an dessen Stelle. Kulturen bilden Netzwerke, sie sind miteinander verflochten oder sie beziehen sich aufeinander durch Verstrickungen.

Die Nutzung des Globus als Leitmetapher für eine Epoche scheinen auf den ersten Blick auch eine neue Raumordnung nahezulegen. Aber Globalisierung ist mehr als nur der Blick auf den Erdball insgesamt. Globalisierung verbindet ähnlich wie die Chaostheorie mikroskopische Phänomene mit globalen Zusammenhängen. Es ist nicht möglich, Globalisierung als einen neuen Diffusionismus zu beschreiben (Hahn 2008a). Das Interesse an Global zirkulierenden Phänomenen, – seien dies nun Waren, politische Institutionen oder Menschen, – für sich allein genommen beschreibt nur eine Seite der Globalisierung.

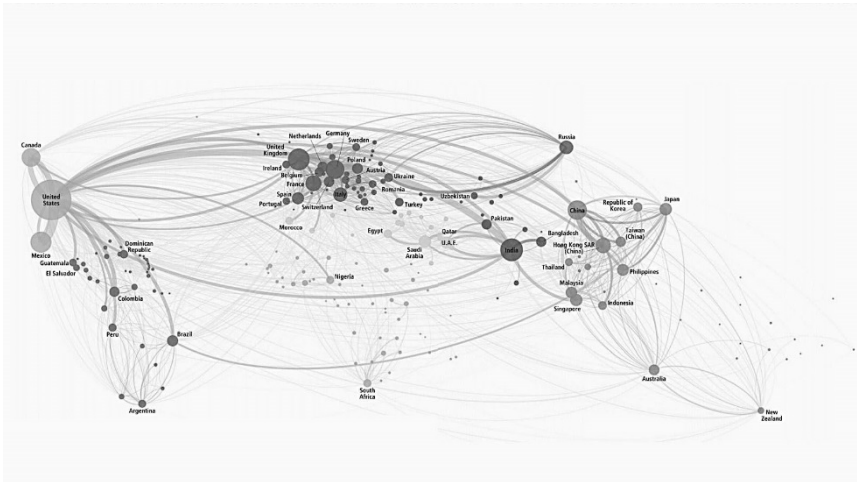


Abb. 4: »Globale Verflechtungskarte«

Es geht in den neuen Ansätzen vielmehr darum, in geschickter Weise die Sicht auf den Einzelnen mit Fragen an die Zukunft der Weltgesellschaft zu verbinden.

Schluss: Sich wandelnde Raumkonzepte; Territorium und Netzwerk

Raumgrenzen überschreitende Medientechniken und neue Aushandlungen über mediale Inhalte stehen im Zentrum unserer heutigen Wahrnehmung von Globalisierung. Aufgrund globaler Verflechtungen ist es weder möglich, von »der Kultur« oder Gesellschaft eines Ortes noch von der »Kultur einer Nation« zu sprechen, auch wenn in öffentlichen Diskursen solche verkürzten (und veralteten) Bilder immer noch genutzt werden. Räumliche Strukturen scheinen an Bedeutung zu verlieren.

Aber Raum als soziale Größe verschwindet nicht einfach. Er drückt sich nun in neuen Formen der Verflechtung von Wir-Gruppen aus (Soja 1985). Marshall Sahlins hat in einer Studie über Ethnizität und Globalisierung herausgearbeitet, wie die sogenannte »transnationale ethnische Gruppe« als neue Organisationsform von Solidarität und Subsidiarität durch den geschickten Einsatz neuer Medien ihr Potential ausspielen kann (Sahlins 2001). Seine Prognose lautet, dass aufgrund dieser besonderen Eigenschaften auf lange Sicht die Organisationsform der ethnischen Gruppe noch lange nach dem Ende des Nationalstaates existieren wird. Zu den Thesen von Sahlins gehört weiterhin die Annahme, dass Gruppen und Identifikationspunkte bald weitgehend ohne territorialen Bezug auskommen werden. Diese Vorstellung wird von verschiedenen Autoren aufgegriffen, indem sie das Schlagwort der Ent-Territorialisierung verwenden (Olwig 1997; Papastergiadis 2000).

Der Begriff der Ent-Territorialisierung bedeutet aber keinesfalls eine Entgrenzung von Kulturen (Low und Lawrence-Zuniga 2006:25). Es geht nicht um den Verlust von Grenzen, sondern um die Einsicht, dass Territorien und Distanzen keine Grenze mehr darstellen. Heute gibt es durchaus die aktive Aushandlung von Grenzen, neuen und alten. Nur diese Grenzen sind keine räumlichen mehr, sondern die der Identifikation und der Definition von Zugehörigkeit (Calhoun 2003, Croucher 2004, Yuval-Davis 2011). Die räumliche Struktur der Globalisierung ist deshalb kulturell am besten als eine Epoche der Re-Konfiguration von Zugehörigkeiten zu verstehen. Zugehörigkeit kann zugleich auch eine Verbindungslinie in einem Netzwerk dargestellt werden. Viele parallel verlaufende Linien zeigen weithin bekannte, akzeptierte oder auch umstrittene kulturelle Muster. Es ist aber möglich, dass sie aus Sicht des Einzelnen nicht mehr oder weniger wichtig sind, als die isolierte Linie, die eine Bindung oder Zugehörigkeit gerade nur für diese Person darstellt.

Die hier knapp geschilderte Abfolge von räumlichen Paradigmen, die die Herausbildung und Weiterentwicklung der Ethnologie als Wissenschaft ermöglicht haben, oder auch von der Ethnologie als Ergebnis der Anwen-

derung von Wissen vorgelegt wurden, umfasst vier verschiedene Grundmuster des Raumes.

1. Am Anfang stand die Karte aus dem 16. Jh. die eher einen visuell eindrucksvollen Einstieg in die Thematik ermöglicht und auf die ideologische Bindung von Karten im Allgemeinen hinweist.
2. Den Aufstieg der Ethnologie im 19. Jh. begleiteten Weltkarten mit der Ausbreitung bestimmter Kulturen sowie einer Indikation ihrer Verbindungen. In diesen Kontext gehören auch die zahlreichen kolonialen Karten, die vergleichend die Verbreitung bestimmter Kulturmerkmale darstellen.
3. Die Phase intensiver Feldforschung in der Ethnologie wurde begleitet von Detailkarten, die lokale Kulturen oder auch nur Ausschnitte von Ortschaften zeigen. Kultur wurde auf solchen Karten »im Detail« repräsentiert, Verbindungen über die Region hinaus oder zwischen Kontinenten rückten aus dem Spektrum ethnologischer Beobachtung heraus.
4. Neueste Karten beziehen sich wieder mehr auf den Globus insgesamt. Sie rücken jedoch die Topografie in den Hintergrund und bestehen hauptsächlich aus Punkten und Verbindungslinien. Diese bilden »Netzwerke« oder auch Verflechtungen von bestimmten kulturellen Phänomenen, die weltumspannende Verbindungen zwischen Einzelnen darstellen.

Diese vier Modelle der Raumdarstellung eröffnen ein Panorama, das zugleich den relativen Charakter jeder räumlichen Repräsentation augenfällig macht. Zudem verweisen sie auch auf die bedingenden Faktoren, z. B. Vorstellungen über Macht, Zentralität und Peripherie oder Differenz. Wo genau in jedem dieser Bilder »Exotik« seinen Platz hat, ist eine Frage der Zuweisung (durch den Zeichner der Karte, durch die legitimierende Wissenschaft). Ob es überhaupt Exotik (als Ästhetisierung von als »Fremd« empfundenem) gibt, und ob diese ein stabiles Merkmal einer Kultur oder einer Gruppe von Personen ist, müsste in jedem Fall noch weitergehend untersucht werden.

Für das Argument dieses Beitrags sei diese Abfolge als heuristisches Instrument verstanden: Die Abfolge verschiedener Raumbilder zeigt, dass es keine Auslöschung kultureller Differenz gibt und auch keine »Überwindung des Raumes«. Sie zeigen weiterhin, wie außerordentlich flexibel unsere Auffassungen von Raum sind, und welche unterschiedlichen Zugriffe auf topografische Merkmale wie Nähe und Distanz denkbar sind. Kultur- und Sozialwissenschaften sollten stets vor Augen haben, dass Raum – genauso wenig wie Zeit – keine objektive oder auch nur objektivierbare Größe ist. Dies lehrt nicht nur die Wissenschaftsgeschichte, die beschreibt, wie immer wieder vergeblich nach einer objektiven Messgröße gesucht wurde (Lienhard/

Eisenhardt 2007), sondern auch die Kulturgeschichte, die ein Kaleidoskop von unterschiedlichen Raumauffassungen bereithält. Die Kartierung von Raum ist zudem immer Problem der Skalierung. Ob nun globale Zusammenhänge oder eher regionale Aspekte im Vordergrund stehen, ist auch eine Frage der relativen Bedeutung, die man einer Maßstabebene zuweist.

Mit Paul Harvey wäre zu betonen, dass jede gezeichnete Karte ein ›piktoriales Erbe‹ in sich trägt, dass unwillkürlich auf die Traditionen der Kartierung in der Geschichte verweist (Harvey 1980). Damit soll nicht unterstellt werden, Karten seien wertlos oder lediglich als historische Zeugnisse zu lesen. Ein differenziertes Verständnis von Karten sollte aber stets berücksichtigen, in welchem doppelten Sinn Karten ein Spiegel von Gesellschaften sind. Sie geben nicht nur die Ergebnisse einer Datensammlung wieder, wie es eine ›naive‹ Kartografie unterstellen würde, sondern reflektieren stets auch die Einbettung der Wissenschaftler als Autoren einer Karte in das Weltbild der Gesellschaft, die eine Karte als plausible Visualisierung anerkennt (Harley 1989).

In diesem Sinne schließt dieser Beitrag mit einem Plädoyer dafür, nicht so sehr auf die Karten selbst zu schauen und auch nicht dem objektiven Charakter von Raummerkmalen zu vertrauen, sondern stets auch danach zu fragen, wer eine bestimmte Karte zeichnet und welche Ideologie der Karte enthalten ist.

Literatur

- Antweiler, Christoph (2009): »Universalien im Kontext kultureller Vielfalt«. In: *Erwägen Wissen Ethik*, 20 (34): S. 341–410.
- Appadurai, Arjun (1981): *Worship and Conflict under Colonial Rule*. Cambridge: Cambridge University.
- Barnes, Trevor J. und J.S. Duncan (1992): »Introduction: Writing Worlds.« In: Barnes, T.J. und J.S. Duncan (Hg.): *Writing Worlds. Discourse, Text and Metaphor in the Representation of Landscape*. London: Routledge, S. 1–17.
- Bastian, Adolf (1881): *Die Vorgeschichte der Ethnologie*. Berlin: Harrwitz und Gossmann.
- Blanchard, Pascal, Gilles Boetsch, und Nanette J. Snoep (2012): *Human Zoos. The Invention of the Savage*. Paris: Actes Sud. (Original: Exhibitions: L'invention du sauvage Paris. 2012)
- Calhoun, Craig J. (2003): »Belonging, in the Cosmopolitan Imaginary«. In: *Ethnicities*, 3 (4): S. 531–553.
- Cox, Heinrich L. und Günter Wiegmann (1984): *Volkskundliche Kulturraumforschung heute*. Münster: Coppenrath.
- Croucher, Sheila L. (2004): *Globalization and Belonging. The Politics of Identity in a Changing World*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Döring, Jörg und Tristan Thielmann (Hg.) (2008): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: Transcript.
- Fabian, Johannes (Hg.) (1983): *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University.
- Friedman, Jonathan (1994): »The Political Economy of Elegance. An African Cult of Beauty.« In: Friedman, J. (Hg.): *Consumption and Identity*. Chur: Harwood, S. 167–189.

- Frobenius, Leo (1922): *Karten als Sinnbilder der Kulturbewegung. Einführung in den Atlas Africanus und in das Verständnis der kinematographischen Karten*. München: C.H. Beck.
- Geertz, Clifford (2002): »An Inconstant Profession. The Anthropological Life in Interesting Times.« In: *Annual Review of Anthropology*, 31: S. 1–19.
- Gebhardt, Hans, Paul Reuber, und Günter Wolkersdorfer (Hg.) (2003): *Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen*. Berlin: Spektrum.
- Gräbel, Carsten (2015): *Die Erforschung der Kolonien. Expeditionen und koloniale Wissenskultur deutscher Geographen 1884–1919*. Bielefeld: transcript.
- Hahn, Hans P. (2008a): »Diffusionism, Appropriation, and Globalization. Some Remarks on Current Debates in Anthropology.« In: *Anthropos*, 103: S. 191–202.
- Hahn, Hans P. (2008b): »Lokale Kulturen und globale Verflechtungen. Handwerker, Traditionen und transkontinentale Bezüge.« In: Dahm, J. (Hg.): *Same same, but different. Der Dokra-Weg der Ringe*. Zürich: Niggli, S. 86–95.
- Hahn, Hans P. (2013): *Ethnologie. Eine Einführung*. Berlin: Suhrkamp.
- Hannerz, Ulf (Hg.) (1980): *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University.
- Hannerz, Ulf (1993): »When Culture is Everywhere. Reflections on a Favourite Concept.« In: *Ethnos*, 58: S. 95–111.
- Harley, J. B. (1989): »Deconstructing the Map. Cartographica.« In: *The International Journal for Geographic Information and Geovisualization*, 26 (2):1–20.
- Harvey, Paul D. A. (1980): *The History of Topographical Maps. Symbols, Pictures and Surveys*. London: Thames and Hudson.
- Jerram, Leif (2013): »Space. A Useless Category for Historical Analysis?« In: *History and Theory*, 52: S. 400–419.
- Kohl, Karl-Heinz (2011): »Die Welt als Kleeblatt. Allegorien der drei Erdteile und die Entdeckung Amerikas.« In: Marksches, C. et al. (Hg.): *Atlas der Weltbilder*. Berlin: Akademie, S. 198–211.
- Kreter, Karljosef (2000): *Heinrich Büntings Weltkarte 1584. »Die ganze Welt in ein« Kleeberblatt*. Hannover: Stadtarchiv.
- Lehnert, Gertrud (Hg.): *Raum und Gefühl. Der Spatial Turn und die neue Emotionsforschung*. Bielefeld: Transcript, S. 189–215.
- Lentz, Sebastian und F. Ormeling (2008) (Hg.): *Die Verräumlichung des Welt-Bildes: Petermanns Geographische Mitteilungen zwischen »explorativer Geographie« und der »Vermessenheit« europäischer Raumphantasien*. Stuttgart: Steiner, S. 7–14.
- Linhard, Frank und Peter Eisenhardt (2007): *Begriffe von Raum und Zeit. Frühneuzeitliche Konzepte und fundamentale Theorien*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Livingston, Robert E. (2004): »Discourses of Empire.« In: Abiola, I. (Hg.): *The Cambridge History of African and Caribbean Literature, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University, S. 255–288.
- Low, Setha M. und Denise Lawrence-Zúñiga (Hg.) (2006): *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture* (5. Aufl.). Malden: Blackwell.
- Montesquieu, Charles L. d. (1988): *Persebriefe (mit Anmerkungen zum Text und einem Nachwort)*. Frankfurt a.M.: Insel. (original: Lettres persanes)
- Olwig, Karen F. (1997): »Cultural Sites. Sustaining a Home in a Deterritorialized World.« In: Olwig, K.F. und K. Hastrup (Hg.): *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object*. London: Routledge, S. 17–38.
- Papastergiadis, Nikos (2000): *The Turbulences of Migration. Globalization, Deterritorialization and Hybridity*. Cambridge: Polity.
- Pels, Peter (1997): »The Anthropology of Colonialism. Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality.« In: *Annual Review of Anthropology*, 26: S. 163–183.
- Quadflieg, Dirk (2011): »Zum Öffnen zweimal drehen. Der spatial turn und die doppelte Wendung des Raumbegriffs.« In: Alpsancar, S., P. Gehring, und M. Rölli (Hg.): *Raumprobleme. Philosophische Perspektiven*. München: Fink, S. 21–38.
- Reckwitz, Andreas (2005): »Kulturelle Differenzen aus praxeologischer Perspektive. Kulturelle Globalisierung jenseits von Modernisierungstheorie und Kulturesentialismus.« In: Srubar, I., J.

- Renn, und U. Wenzel (Hg.): *Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*. Wiesbaden: VS Verlag, S. 92–111.
- Sahlins, Marshall D. (2001): »Reports on the Death of Culture have been Exaggerated«. In: Marchitello, H. (Hg.): *What Happens to History. The Renewal of Ethics in Contemporary Thought*. London: Routledge, S. 189–213.
- Scherpe, Klaus R. (1999): »Die Ordnung der Dinge als Exzeß. Überlegungen zu einer Poetik der Beschreibung in ethnographischen Texten«. In: Honold, A. und K. R. Scherpe (Hg.): *Das Fremde. Reiseerfahrungen, Schreibformen und kulturelles Wissen*. Frankfurt a.M.: Lang, S. 13–44.
- Schippers, Thomas K. (2004): »La cartographie, serpent de mer de l'ethnologie européenne«. In: *Ethnologie Française*, 34 (4): S. 627–637.
- Schlitte, Annika (Hg.) (2014): *Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften*. Bielefeld: Transcript.
- Schmoll, Friedemann (2009): *Die Vermessung der Kultur. Der ›Atlas der deutschen Volkskunde‹ und die Deutsche Forschungsgemeinschaft 1928–1980*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Schnee, Heinrich (1920): *Deutsches Koloniallexikon*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- Soja, Edward W. (1985): »The Spatiality of Social Life. Towards a Transformative Retheorisation«. In: Gregory, D. und J. Urry (Hg.): *Social Relations and Spatial Structures (= Critical Human Geography)*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 90–127.
- Stagl, Justin (1985a): »Feldforschung als Ideologie«. In: Fischer, H. (Hg.): *Feldforschungen. Berichte zur Einführung in Probleme und Methoden*. Berlin: Reimer, S. 289–310.
- Stagl, Justin (1985b): »Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft«. In: Duerr, H.P. (Hg.): *Der Wissenschaftler und das Irrationale. Zweiter Band: Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Syndikat, S. 96–118.
- Stocking, George W. (1971): »What's in a Name? The Origins of the Royal Anthropological Institute (1837-71)«. In: *MAN N.S.*, 6 (3): S. 369–390.
- Stoecker, Holger (2008): *Afrikawissenschaften in Berlin von 1919 bis 1945 zur Geschichte und Topographie eines wissenschaftlichen Netzwerkes*. Stuttgart: Steiner.
- Westermann, Diedrich (1937): *Der Afrikaner heute und morgen*. Essen: Essener Verlags-Anstalt. (original: *The African To-day and To-morrow*, London 1933)
- Wolter, Stefanie (2005): *Die Vermarktung des Fremden. Exotismus und die Anfänge des Massenkonsums*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Yuval-Davis, Nira (Hg.) (2011): *The Politics of Belonging. Intersectional Contestations*. London: Sage.