

Hexerei als Sprachspiel

Berliner Beiträge zur Ethnologie

Band 26

Johanna Rosenfeld

Hexerei als Sprachspiel

Auf der Grundlage Jeanne Favret-Saadats ethnologischer Beschreibung. Die Hexerei des Hainlandes von Westfrankreich als logische Konsequenz einer gemeinschaftlichen Symbolpraxis, oder: Ein Wort, das tötet.

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über www.d-nb.de abrufbar.

Bei dieser Veröffentlichung handelt es sich um eine
Magisterarbeit, die am 22. März 2010 eingereicht wurde.
Erstgutachterin: Frau Prof. Birgitt Röttger-Rössler,
Zweitgutachterin: Frau Prof. Sybille Krämer

Gedruckt auf holz- und säurefreiem Papier, 100 % chlorfrei gebleicht.

©Weißensee Verlag, Berlin 2011
www.weissensee-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten

Satz: aus der CALLUNA

Umschlagbild: „Die Hexen“ von Hans Baldung Grien,
©Herzog-Anton-Ulrich-Museum Braunschweig

Printed in Germany

ISSN 1610-6768

ISBN 978-3-89998-197-1

Danksagung

Ich möchte Frau Prof. Röttger-Rössler für die Möglichkeit danken, diese Arbeit zu schreiben und Frau Prof. Krämer für ihren analytischen Scharfsinn, der mir – ohne dass sie es vielleicht wusste – ein großer Ansporn war, in meinen Überlegungen so präzise wie es mir möglich war zu sein. Frau Dr. Berrenberg möchte ich dafür Dank sagen, dass sie an mich glaubt, ebenso wie Frau Dr. Laagay. Beider Zuspruch haben mich dazu bewogen, meine Überlegungen zu veröffentlichen. Meiner Familie und insbesondere meinem Lebensgefährten möchte ich für die rückhaltlose Unterstützung danken, die mich durch die Zeit des Arbeitsprozesses getragen hat. Schließlich gilt mein Dank auch Manja Stutzriemer und Tessa Jahn für ihre kluge Kritik und Gisela Werner für die gründliche Korrektur.

Inhalt

Danksagung	v
Einleitung	xi
Problemhinführung	xi
<i>Kritik an einer Beschreibungsweise</i>	xi
<i>Kritik an objektivistischen Methodologien</i>	xvii
<i>Wie dann forschen?</i>	xxi
Zwei Ziele und Aufbau der Arbeit	xxv
1. Die Gegenstände der Magie	1
Eine Anmerkung vorweg	1
1.1. Das Bekannte in neuem Gewand produziert ein Staunen. Oder: Eine Gewissheit	2
<i>Das Offensichtliche und das Falsche</i>	3
<i>Kleines 1 × 1 der Magie</i>	6
<i>Ein archaisches Relikt, das nach einer Erklärung verlangt</i>	8
1.2. Eine methodische Kritik	15
<i>Der Ethnologe versteht sich auf die Magie</i>	15
<i>Die Gewissheit rechtfertigt sich durch eine prinzipielle Weltbeschreibung</i>	17
2. Zum Begriff des Verstehens – Einführung in ein methodisches Prinzip: Wittgensteins Sprachspielanalyse	19
Einführung in das Kapitel	19
2.1. Vorstellung des Vokabulars	22
<i>Grundlegung des Vokabulars: Eine Einführung in die ‚Gebrauchstheorie‘ der Bedeutung</i>	23
i Der Begriff der Sprachspiele	23
ii Deutung und Bedeutung	27

iii. Verstehen der Bedeutung	30
iv. Bedeutungserleben	31
v. Methodenkritik	33
2.2. Sprachspiele als Analyseeinheit in der Ethnologie	35
<i>Eine mögliche Beschreibung</i>	<i>35</i>
i. Gegenstandsbereich	35
ii. Logischer Status der Analyse	36
iii. Zweck der Analyse	39
<i>Eine methodische Kritik an der interpretativen Ethnologie</i>	<i>40</i>
i. Textexegese als Methode in der Ethnologie	40
ii. Verstehen von Bedeutungen als intellektuelles Erfassen	41
<i>Die dialogische Praxis</i>	<i>43</i>
i. Zeichen über Zeichen	43
ii. Ein methodischer Ausweg aus dem Zeichenwald	44
2.3. Zusammenfassung	46
3. Die Hexerei im Hainland von Westfrankreich – Favret-Saadat: Die Wörter, der Zauber, der Tod	49
3.1. Eine einleitende Polemik: Im Reich des Anderen	49
3.2. Methodische Voraussetzungen	52
<i>Etwas verstehen</i>	<i>52</i>
i. Wie sprechen über?	53
ii. Wie sprechen?	59
<i>Favret-Saadats methodischer Subjektivismus. Oder: Das Einüben in die Sprachspiele</i>	<i>63</i>
i. Möglichkeit, überhaupt etwas zu sagen	63
ii. Die Grenzen des Sagbaren	64

3.3. Eine Beschreibung	65
<i>Ein Kampf auf Leben und Tod</i>	66
i. Ein Unglück in seiner Wiederholung	66
ii. Kein Platz für zwei	70
a) Die Rede des Verkünders	70
b) Die Rede des Verhexten	72
c) Die Rede des Entzauberers	76
d) Die Nicht-Rede des Hexers	76
e) Eine andere Rede: Der Diskurs der Öffentlichkeit	80
<i>Die Macht des Wortes</i>	81
i. Bedingungen	82
ii. Gewalt	84
4 Hexerei als Sprachspiel?	87
4.1 Eine andere Methode?	87
<i>Ein Problem objektivistischer Methodologien</i> <i>im Umgang mit der Hexerei des Hainlandes</i>	87
<i>Forschung als (Ein)Übung</i>	89
<i>Eine andere Methode</i>	93
4.2. Eine andere Beschreibung?	94
<i>Die Hexerei des Hainlands als Sprachspiel?</i>	100
<i>Ausblick</i>	102
Literatur	105

Einleitung¹

Problemhinführung

Kritik an einer Beschreibungsweise

Anlass zu dieser Arbeit gab ein beeindruckendes Buch über die Hexerei² im Hainland³ von Westfrankreich: Favret-Saadas *Les mots, la mort, les sorts* (1977; im Dt. erschienen unter: *Die Wörter, der Zauber, der Tod* 1979). Beeindruckend ist dieser ethnographische Bericht⁴ deshalb, weil die Autorin darin behauptet, „daß ein realer Tod (oder eine schwere körperliche Beeinträchtigung) durch einen metaphorischen Kontakt verursacht werden kann“ (1979: 109). Der metaphorische Kontakt ist ein Wort. Aber gibt es ein Wort, das töten kann? Kann jemand durch ein *Wort* tatsächlich zu Tode kommen?

1 Wir werden in dieser Arbeit Nomen nicht geschlechtsspezifisch differenzieren (es sei denn, wir meinen jemanden oder etwas bestimmtes), sondern uns an die vom Duden vorgeschlagene Allgemeinform, in der beide Geschlechter ausgesagt werden sollen, halten. Unsere Entscheidung hat pragmatische Gründe: Hier werden unsere Begriffe zu ihren impliziten erkenntnistheoretischen Prämissen befragt (über Rationalität/Irrationalität, Wissen/Glauben, Sinn/Unsinn etc.). Eine genderspezifische Auseinandersetzung ist in diesem abgesteckten Rahmen nicht notwendig. Im Gegenteil: Als Nebendiskurs (und eine Geschlechterdifferenzierung der Begriffe ist ein Nebendiskurs) würde sie von der eigentlichen Fragestellung ablenken.

2 Diese Arbeit macht keinen begrifflichen Unterschied zwischen ‚Hexerei‘, ‚Magie‘, ‚Zaubererei‘ oder auch ‚Hexer‘ und ‚Zauberer‘. Zum einen, weil diese Unterscheidung in der Ethnographie Favret-Saadas keine Rolle spielt, zum anderen weil die Unterscheidung selbst nur in einem spezifischen ethnographischen Kontext sinnvoll ist (vgl. dazu auch Welbourn 1964).

3 ‚Hainland‘, frz. *bocage*, meint eine von Hecken und niedrigem Gehölz umfriedete Landschaft, mit kleinen Hainen und Landwirtschaft (im Buch auch „Buschwald“ bezeichnet; 1979: 11).

4 Mit ‚Bericht‘ folgen wir der Bezeichnung Favret-Saadas (vgl. 1979: 40): Ihre Arbeit ist keine ethnographische Studie im klassischen Sinn, in welcher systematisch verschiedene soziokulturelle Fragestellungen ausgearbeitet und aufeinander bezogen werden und an deren Ende eine umfassende Beschreibung der Gesellschaft vorliegt oder zumindest der thematische Schwerpunkt in seinen Bezügen zu einem soziokulturellen Ganzen dargestellt und eingebettet wird. Vielmehr insistiert in ihrer Arbeit eine einzige Frage, zu deren Beantwortung Favret-Saada in diesem Buch vornehmlich die Frage selbst in Stellung bringt.

Die Autorin selbst lässt sich den Weg zu einer psychologischen Erklärung der Ereignisse offen, wobei sie vor allem auf die Mechanismen existenzieller Not und Bedürfnisse und daraus resultierenden Stresses als Ursache der tödlichen Auseinandersetzung abhebt (vgl. bspw. 1989). Nichtsdestotrotz mahnt sie, durch psychokausale Modelle nicht leichtfertig benennbar machen zu wollen, was vielleicht nicht vollständig benennbar ist, „denn das hieße, sich damit zu begnügen, der Sache, die doch gerade in Frage steht, einfach einen Namen anzuheften“ (1979: 163). Die grundsätzliche Frage, die sich Favret-Saada aus diesem Grund zunächst stellt, lautet: *Was wird in der Hexerei im Hainland in eine Form gebracht?* (vgl. ebd.: 36)

Die Antworten, die die Forschung zur Hexerei bis in die 70er/80er hervorgebracht hat, können Favret-Saadas Frage nur mäßig bis gar nicht befriedigen: Viele Zeitgenossen der Autorin untersuchen im Stile der *British Social Anthropology* magische Praktiken in den Ländern Afrikas, deren räumliche Ferne auch eine *zeitliche* verspricht. Sie überzeichnen ihre funktionalen Aspekte: Hexerei hat vor allem Gültigkeit als soziale Antwort auf eine Reihe drängender moralischer Fragen über Ursprung und Kontrollmöglichkeit des Bösen. „The symbols of what we recognize across the globe as witchcraft all build on the theme of vulnerable internal goodness attacked by external power“ (Douglas 1970: xxvi). Hexerei ist in diesem Sinne eine zweckmäßige Vorstellung, um das Unberechenbare berechenbar zu machen und das soziale Gefüge zu stabilisieren. Sie katalysiert soziale Spannungen, indem sie Konflikte zwischen Nachbarn, aber auch politische Krisen in eine lokal rechtmäßige Ordnung bringt. Zugleich bestätigt sie damit Verhaltensnormen und Werte (vgl. Evans-Pritchard 1978; Middleton 1963; Douglas 1970).

Spätere Autoren wie die Comaroffs argumentieren dagegen für eine diskursive Analyse von Hexerei: als *moderner* Ausdruck, sinnhafte Aneignung und Bewältigung gegenwärtiger sozialer Umbrüche (vgl. 1991; auch Geschiere 2008; vgl. auch die Einleitung von Moore/Sanders 2001).

Kippenberg stellt heraus, dass auch intellektualistische⁵ Positionen neuerlichen Auftrieb gewinnen (vgl. 1987:12). Nach dieser Auffassung liefert Magie eine Naturtheorie, deren Prinzipien die Rationalität, d. h. die *Zweckmäßigkeit* magischer Praktiken rechtfertigen. Als besonders deutlicher Ausdruck dieser Tendenz kann die Rationalitätsdebatte der 60er bis 80er Jahre gelten: Im Gewand eines Neo-Tylorismus argumentieren Ethnologen wie Horton (1968) und auch Hanson (1981) und Goody (1961) mit Philosophen einer rationalistischen Tradition wie Jarvie und Agassi (1977) für eine zweckrationale Untersuchung magischer Praktiken und Vorstellungen. Die Frage ist: „Warum praktizieren Menschen überhaupt Magie?“ (Hanson 1981: 252), und die Antwort ergibt sich aus dem Vernunftideal der Aufklärung: Der rational handelnde Mensch unterhält eine instrumentelle Beziehung zur Welt. Er setzt sich einen Zweck und verfolgt diesen mit geeigneten Mitteln. In diesem Sinne praktizieren Menschen „Magie, weil sie glauben, dies werde sie in die Lage versetzen, ihre Ziele zu erreichen“ (ebd.).

Beattie wiederum hinterfragt dieses Verstehen magisch-religiöser Praktiken von den Motiven des Einzelnen her und verweist auf die kollektiven Bedeutungen von Symbolen, in denen andere Aspekte einer Handlung zum Tragen kommen als ihre technisch-praktische Gerichtetheit. Symbole sind Ausdruck von Ideen und Werten. Der Kern magischer Handlungen ist deshalb nicht notwendigerweise Mittel zu einem materiellen Zweck. Bzw.: Mit ihrer technischen Natur ist noch nichts erklärt, sondern erst mit dem In-

5 In der Begrifflichkeit folgen wir Evans-Pritchard, der in seinen vier *Sir D. Owen Lectures* (1972; erstmals veröffentlicht 1965) zur Religionsethnologie psychologische und symbolistische Positionen differenziert hat. Psychologische Theorien basieren auf der Postulierung eines zweckrationalen Individuums, dass magisch-religiöse Praktiken als Mittel zur Erreichung seiner Zwecke einsetzt. Evans-Pritchard unterscheidet hier noch zwischen solchen Theorien, die eher an den Zwecken interessiert sind und den magisch-religiösen Bereich als Bedürfnisbefriedigung instrumentalisieren (*emotionalist position*), und solchen, die eher an der Logik des Handelns interessiert sind und die vernünftigen Schlussmuster im Denken und Handeln Magie Treibender hervorheben (*intellectualist position*). Auf der anderen Seite stehen symbolistische Theorien, die sich von Durkheim ableiten. Diese heben auf die soziokulturellen Konsequenzen magisch-religiöser Praktiken ab. Solche Praktiken wirken sozial integrativ und übersteigen damit die egoistischen Zwecke der Praktizierenden. Sie sind insofern rational, als sie der Erhaltung der Gemeinschaft zweckdienlich sind.

terpretationsrahmen, der Zwecke und Mittel bereitstellt und aufeinander bezieht (vgl. 1977: 250; auch 1964, Kap. 12 u. 13).

Aktuell schlägt Beatties interpretativem Ansatz verstärkt Gegenwind von kognitionsanthropologischer Seite entgegen. Die Autoren stimmen mit Jarvie und Agassie darin überein, dass der Magier irrt. Ganz im Sinne Tylors wird behauptet, dieser nähme eine ideale für eine reale Beziehung (vgl. dazu Evans-Pritchards Kritik an intellektualistischen Positionen 1972: 27). Aber nicht, weil hier etwas nicht gewusst wird. Das Problem hat materielle Ursachen: eine sinnlich-kognitive Funktionsstörung. Magie ist eine Illusion, hervorgerufen durch ein komplexes Zusammenspiel von Erwartungshaltung, sinnlichem Eindruck und kognitiver Verarbeitung. So argumentiert rezent eine Gruppe von Kognitionspsychologen in einem ausführlichen Artikel über die körperlichen Voraussetzungen im religiösen Denken, dass, „[g]iven that people's bodies are so central in their own cognition, they cannot but help include bodily functions and properties in deistic concepts, which, in principle, need not have any“ (Barsalou u. a. 2005: 42). Die Erwartungshaltung – hier die Gewissheit über den Körper als archimedischem Punkt, zu dem gemäß den Autoren alle Eindrücke und Vorstellungen Stellung beziehen müssen – produziert eine in der empirischen Wirklichkeit niemals erfahrene Realität (ebd.). Der empirische Stimulus wird quasi durch einen imaginierten ersetzt und zwar so überzeugend, dass für wahr gehalten wird (mit allen körperlich-leiblichen Konsequenzen), was an sich doch nur eine Fantasie ist (vgl. dazu auch Reimann 1998).

Kritik an soziologistischen, symbolistischen oder auch intellektualistischen Ansätzen kommt allerdings von phänomenologischer Seite: Der Begriff der Magie ist geprägt von westlichen Vorurteilen. „Anthropologists have traditionally taken the position that beliefs about magic are empirically untenable and that there can be no such cause-and-effect relations as they imply“ (Winkelman 1982: 37). Der Forscher kann die Erfahrung des Anderen⁶ nicht ernst nehmen, weil er ihre Möglichkeit von vornherein ausschließt.

⁶ Welchen Namen gibt man dem noch Unbekannten? ‚Forschungsobjekt‘ bzw. ‚Gegenstand der Forschung‘? ‚Forschungssubjekt‘? ‚Gegenüber‘? Wir werden in dieser Arbeit zumeist vom

Eine Kritik übrigens, die schon früher von Evans-Pritchard geäußert wurde. In seinen *Sir D. Owens Lectures* kommt er zu dem Schluss, dass das ganze Unternehmen der Religionsanthropologie darin besteht, religiöse Praktiken positivistisch aufzuklären (vgl. 1972: 15ff.). Vor diesem Hintergrund schlagen phänomenologische Autoren vor, Magie als Wissen anzuerkennen und ihre epistemologischen Grundlagen zu erforschen.

Was all diese hochgradig verschiedenen und durchaus in sich noch einmal sehr viel differenzierter als hier dargestellt zu nennenden Ansätze verbindet, ist ihr definitorischer Ausgangspunkt. Die Bezeichnung der von ihnen beschriebenen Praxen als magisch rechtfertigt sich durch einen übereinstimmenden Gebrauch des Begriffs des Magischen in Bezug auf seinen metaphysischen Charakter: ‚Magisch‘ ist eine Handlung, die zur Erreichung ihrer Zwecke ein Wissen über eine metaphysische, also nicht empirisch wahrnehmbare bzw. stärker noch als nicht-faktisch: *kontrafaktische* Natur der Dinge zur Anwendung bringt (vgl. Evans-Pritchard 1972; Favret-Saada 1979; Kippenberg 1987; besonders aktuell und kompakt: der Artikel von Willis zur Magie in der *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* 2007). Damit ist aber a priori klar, was in allen magischen Handlungen in eine Form gebracht werden soll und welches wir – bis auf phänomenologische Autoren – so nicht gelten lassen können, einfach weil es unserer eigenen Erfahrung widerspricht: Magie postuliert die Möglichkeit einer nicht-empirischen Erkenntnis über die materielle Welt. Sie sagt die Dinge auf einer *metaphysischen*⁷ Ebene, d. h. in einer positiv nicht zu überprüfenden Weise aus und behauptet, magische Handlungen knüpfen auf der Grundlage dieses ‚Wissens‘ Kausalbeziehungen, mit dem Zweck, über diese metaphysischen Kontexte die materielle, sinnlich erfahrbare Welt zu manipulieren. Tatsächlich aber sagt die Magie nichts, denn die Natur der Dinge liegt offen zu Tage. Hier ist also höchst wahrscheinlich eine (kollektive) Fantasie am Werk, und es bedarf einiger Kniffe, sie durch andere Zwecke als die von den Betroffene-

Anderen sprechen und meinen damit allgemein den Vertreter einer kulturellen Gemeinschaft, für deren Lebensform sich ein Ethnologe interessieren kann.

7 D. h. einer Ebene, die der physischen in allem korrespondieren soll, bis auf dass die ausgesagten Qualitäten eben nicht empirischer, phänomenaler, sinnlich erfahrbarer, sondern irgendwie zu denkender nicht-empirischer Natur sein sollen.

nen behaupteten zu rechtfertigen und so die sinnlich-kognitive Einheit des Menschen, d. i. seine rationale Natur nicht zu gefährden.

Für die Hexerei im Hainland bedeutet diese Logik vor allem ihre Erklärung durch existenzielle Bedürfnisse, emotionalen Stress, Einfältigkeit und andere psychologische Faktoren, denn wir befinden uns hier im Frankreich des 20. Jahrhunderts(!). Mit symbolischen Tiefenstrukturen („verborgenen Schildkröten“, wie Geertz es gewitzt nennt, 1987a: 43), falschen Prämissen oder sozialen Zweckmäßigkeiten ist wenig argumentativer Boden zu gewinnen, wenn es darum geht, Ordnung in den Schrecken zu bringen, den ein solch ungeheurerlicher Anachronismus im Herzen der Aufklärung hinterlässt.⁸ Und so geht das Argument wie folgt: Die Bauern nehmen ihre Fantasie so sehr für wirklich, dass ihre Rituale tatsächlich die erwarteten Wirkungen zeitigen (vgl. dazu auch Favret-Saadas Bestandsaufnahme solcher Argumentationen 1979: 305–351). Dazu bedarf es allerdings eines äußerst leichtgläubigen, ängstlichen Bauern. Der ist auch schnell gefunden: Schreiende Skandale aus der Presse liefern die Beweise für eine manipulierbare Bauernschaft und ruchlose Rhetoriker als ihre Verführer. Bspw. die *blonde Dame*, die ihrem Klientel einredet, viermal gefaltete Hundertfrancsscheine im Schlüsselloch heilten von Siechtum und Unglück. Die gewiefte Frau zieht das Geld aus den Löchern und die Geprellten sind nach dieser Spezialbehandlung wahrscheinlich ganz ruiniert (vgl. dazu ebd.: 51ff.). *Wer es doch aber auch glaubt!* Die lokale Elite (Ärzteschaft, Veterinäre, Priester etc.) jedenfalls empfiehlt, statt Windmühlen doch die empirischen Tatsachen zu bekämpfen, dann werden die Beschwerden schon verschwinden: „desinfiziert doch euren Stall, impft eure Kühe, schickt eure Frau zum Gynäkologen, gebt eurem Kind nicht so fette Milch, trinkt weniger Alkohol ...“ (ebd.: 13).

In dieser Erklärung wird das Hainland zum Paradigma für eine allgemeine Redeweise vom Irrtum, die, wie wir bereits hingewiesen haben, in der Ethnologie der Hexerei durchaus ihre Tradition hat: Der Andere hat hier etwas falsch verstanden, entweder aufgrund von Unwissenheit, aus Desinteresse,

⁸ Dass sich die intellektuellen Eliten erschrecken, davon wird Favret-Saada überzeugt (vgl. 1979: 10).

Naivität, oder aufgrund eines formallogischen Fehlers. In jedem Fall kommt etwas Absurdes dabei heraus.

Eine solche Antwort nimmt die Erfahrung des hainländischen Bauern, dass hier ein Wort ist, das tötet, natürlich nicht ernst und sie kann deshalb Favret-Saadass Frage, was hier in eine Form gebracht wird, nicht befriedigen. Aus diesem Grund müssen wir mit den ethnologisch-phänomenologischen Positionen den Ball an die Disziplin zurückspielen und ihnen darin zustimmen, dass „[t]heoretical considerations of these phenomena have been distorted by a lack of awareness“ (Winkelmann 1982: 37).⁹ Wenn man aber für bestimmte Zusammenhänge nicht sensibel ist, so ist das Problem ein *methodisches* und es lässt sich vielleicht durch eine geeignetere Methode beheben.

Kritik an objektivistischen Methodologien

Ethnologische Beschreibungen sind Analysen: Sie bringen Ereignisse, Eindrücke etc. in eine bestimmte Ordnung. Der Forscher begegnet seinem Feld dementsprechend in einer Distanzierung, aus der heraus er allererst zergliedern, vergleichen und zusammenfassen kann. Das Abstandnehmen ist also der Absicht geschuldet, ein bestimmtes Verständnis über einen Gegenstand zu gewinnen: Der Ethnologe bleibt aus der Logik der ethnologischen Fragestellung heraus vor seinem Feld stehen, die Favret-Saada so formuliert:

[A]ls Wissenschaft von der kulturellen Distanz hat die Ethnographie ihre Untersuchungsmethoden und ihre Gültigkeitskriterien legitimerweise um den Begriff der Objektivierung konstituiert. Denn nur wenn man vom Einheimischen als von einem Objekt, einem ‚anderen‘ spricht, wenn man ihn als ein Subjekt der Aussage bezeichnet (‚er‘ praktiziert dies oder jenes), ist die Möglichkeit einer Rede über eine andere Kultur, über ein Objekt, das nicht ‚ich‘ ist, begründet. (1979: 42)

⁹ Wobei, wie wir noch zeigen werden, wir einige Schwierigkeiten mit Winkelmanns Begriff des Phänomens haben.

Das Interesse des Ethnologen überschneidet sich nicht mit den lokalen Interessen am Gegenstand, denn im Unterschied zu den Akteure des Feldes ist der Beschreibende nicht daran interessiert, den Gegenstand für seine Zwecke zu manipulieren, d. h. er produziert sein Wissen nicht, um sich damit Vorteile im Feld zu verschaffen. Er will wissen, nur um zu wissen – nicht, um zu können.¹⁰

Bleibe er *nicht* davor stehen, dann würde er zu seinem eigenen Gegenstand, denn sobald man im praktischen Raum inbegriffen ist, ist man *ergriffen* und wird man zum Mitautor des Diskurses. Der Abstand ist also vor allem als ein emotionaler und intellektueller zu begreifen, durch welchen den Forscher seine Gegenstände der Untersuchung nichts angehen. Und d. h.: Er hat keine Verwendung für sie in ihrem lokalen Kontext. Nur aber wer sich seinem Feld gegenüber nicht als Subjekt preisgibt, an welches man Erwartungen stellen könnte wie an eine Mutter, eine Ehefrau, eine Tochter, eine Priersterin, ist davor geschützt, sich verhalten zu müssen – *Gebrauch von seinem Wissen zu machen*.

Dass der Beschreibende davor steht und davor stehen muss, um ein besonderes Verständnis produzieren zu können, ist eine *methodische* Aussage: ‚Ethnologische Analyse‘ meint eine bestimmte Technik der Distanzierung. Viele ethnologische Autoren haben das Problem allerdings als ein *epistemologisches* begriffen. Die Argumentation lässt sich mit dem Begriff des Verstehens selbst erhellen: Verstehen als einem wörtlich zu nehmenden Davorstehen (Kluge 1999) heißt, man muss *davor* stehen, um das Objekt in den Blick zu bekommen, also nicht *zu nahe*, aber auch nicht *zu weit* entfernt stehen.¹¹ Wie bei einem Gemälde, dessen Farbauftrag erst zu bestimmten Strukturen zusammenschießt, wenn man es im angemessenen Abstand betrachtet: Der Abstand löst den Blick vom Unmittelbaren und richtet ihn auf einen Zusammenhang. Die Frage nach dem angemessenen physischen Abstand (eine methodische Frage also) wird in der Methodendiskussion der Ethnologie

¹⁰ Oder eigentlich: er will *etwas anderes* können.

¹¹ Geertz zeigt in seinem preisgekrönten Buch *Works and Lives* (1988) wie wichtig die Vermittlung dieses Eindrucks für das ethnologische Argument ist.

allerdings zum Problem der erkenntnistheoretischen Perspektive des Forschers: Er muss einen bestimmten Platz, die spezifische Distanz eines praktisch desinteressierten, *theoretisierenden* Beobachters einnehmen, um Wissenschaft zu betreiben. So argumentiert beispielsweise Bourdieu, dass die Logik der Wissenschaft den Ethnologen auf den nicht-privilegierten Platz eines Außenstehenden setzt, einem Platz also, dem von vornherein keinerlei praktische Erfahrung eingeschrieben ist. Durch diesen Fremdstatus ist der Forscher immer schon aus dem Spiel ausgeschlossen und damit „dazu verurteilt, freiwillig oder unfreiwillig einen quasi theoretischen Standpunkt einzunehmen“ (2001: 70). Und das bedeutet: er begreift sein Feld nicht praktisch, sondern erfasst es *intellektuell*. Metaphorisch gesprochen manövriert der Forscher also durch sein Feld in einer gläsernen Taucherglocke, die ihn der raum-zeitlichen Dimensionierung desselben enthebt. Durch diese Distanz zwischen theoretisierendem Beobachter und praktisch Handelnden aber glaubt der Forscher sich nicht mit der praktischen Herausforderung konfrontiert, eine Situation *unmittelbar und allererst* begreifen zu müssen, sondern meint, sie *mittelbar* durch das Medium der Abstraktion (die Struktur, das Kognitionsschema, den symbolischen Ausdruck) zu erfassen. Das Modell der Wirklichkeit übernimmt für ihn die Aufgabe des unmittelbaren Durchdringens der Situation und macht ihn so unabhängig vom praktischen Raum, sodass er ihn auf der theoretischen Ebene durchmessen kann, ohne einen Fuß hineingesetzt zu haben.

Die Ethnologie seit der *Writing Culture Debate* hat erkannt, dass der Forscher so tatsächlich nur den Ausdruck seines *eigenen unmittelbaren Verstehens* reflektiert: „Der Text selbst ist der Gegenstand der Erkenntnis“ (Thornton 1993: 263). So begann die Disziplin zunächst die ethnographischen Texte nach dem Autorensujet zu durchsuchen und seine Weisen der Bedeutungsproduktion, seine Stilmittel, Überzeugungsstrategien und gängigen Metaphern offen zu legen (besonders Cliffort/Marcus 1986; Geertz 1988). Kurz: Sie erfasste die ethnographische Arbeit nicht mehr als *Repräsentation* eines vorgefundenen Feldes, sondern als *Argumentation*, innerhalb der bestimmte Ordnungen hergestellt und dem Leser vorgelegt werden.

Daran knüpft eine Methodendiskussion an, die bis heute anhält und darüber nachdenkt, wie der Forscher seinem Feld begegnet bzw. begegnen sollte. Man begriff, dass man die Bedingungen des Forschens völlig falsch eingeschätzt hatte: Man hatte sich von allen soziokulturellen Mechanismen und jeglicher nicht-wissenschaftlicher Sprache suspendiert geglaubt und von einem Platz nirgendwo im praktischen Raum aus *sprechen* wollen. Man hatte die Möglichkeit dazu in den Anderen verlegt, der nun selbst eine *ungerichtete* Rede geben sollte in einer Sprache ohne praktische Bezüge, eine reine Informationssprache, ohne Beziehung zum Fragenden, d. h. ohne Konsequenzen für den Wissenschaftler. – Doch es bedarf „zumindest eines Subjekts (...), um ein Gespräch zu ermöglichen“ (Favret-Saada 1979: 41). In ihrer Arbeit über die Hexerei im französischen Hainland stellt Favret-Saada deshalb heraus, dass die Möglichkeit der ethnographischen Forschung nur besteht, wenn beide Parteien eine *mögliche* Sprecherposition einnehmen, wenn der eigene Name, die eigene Existenz an einen möglichen Platz geheftet ist (vgl. ebd.: 28), von wo aus man ansprechbar ist bzw. selbst sprechen kann.¹²

Damit wird offensichtlich, dass man sich als nicht-engagierter Beobachter immer nur selbst ausgesagt: nicht im Sinne der oben formulierten Kritik am Subjekt, welches bloß seine eigene Interessiertheit vorstellt, sondern im Sinne einer Gewissheit über die eigene Praxis. Durch den gewählten Entzug aus dem praktischen Raum seines Feldes bleibt der Ethnologe immer darauf verwiesen, alles bereits aufgrund einer Theorie, einer *Deutung* Durchdrungene und Sichtbargemachte zusammenzutragen. Über das, was in diesem „fertigen Korpus empirischer Beobachtungen und auf dem Feld gesammelter einheimischer Texte“ keinen Referenten hat, kann nichts ausgesagt werden (vgl. ebd.: 36). Mit anderen Worten: Der nicht-engagierte Beobachter

12 Die Autorin macht am Beispiel Evans-Pritchards klar, dass die ‚Gegenseite‘ den Forscher als ein Subjekt offenbart, mit dem etwas geschehen kann und geschieht, und dass sich der Forscher darüber klar werden muss, ausschließlich als ein solches angesprochen zu werden. Der Platz, auf welchen Evans-Pritchard nach Favret-Saada von den Zande gesetzt wurde, ist der „eines Fürsten ohne Portefeuille“, der, weit entfernt von sozial Gleichgestellten, die ihn hätten in eine Hexenaffäre verstricken können, lebt, und dem damit erspart blieb, „die für das Gelingen der Kur so wichtige Rolle der symbolischen Garantie für eine Rückkehr zur Ordnung spielen zu müssen“ (1979: 18f.).

liefert eine Bestandsaufnahme der *offiziell kursierenden Meinungen*. Dieser Katalog jedoch dringt nicht ein in das, was die Menschen wirklich trifft und ihr Handeln bestimmt. Er reicht nur bis zur Grenze des Fragbaren, Sagbaren und Sichtbaren.

Wie dann forschen?

Eine Vielzahl postmoderner Autoren hat diese Einsicht gewinnbringend reflektiert und die ethnologische Herangehensweise einer grundsätzlichen Kritik unterzogen, indem sie die Bedingungen ihres eigenen Forschens explizierten. Die in den 1960er Jahren einsetzende Überprüfung der Legitimität der eigenen disziplinären Ansprüche entdeckte so die Grenzen des Sagbare: Der Autor einer ethnologischen Publikation war nun als Subjekt entlarvt, mit einem soziokulturellen und biographischen Hintergrund. Der Text trug eine einzigartige, nicht zu wiederholende Handschrift und auch sein Leser kam irgendwo her und wollte irgendwo hin (vgl. Clifford/Marcus 1986). In einem Diskurs über die Bedingungen des Forschens, den Fuchs und Berg als einen dreistufigen Reflexionsprozess beschreiben (vgl. 1995: 24), kam der Ethnologie so nach und nach ihr archimedischer Standpunkt abhanden, von dem aus noch alles sagbar gewesen war.

Alle drei erkenntnistheoretischen Wenden lassen sich zu einer grundlegenden Kritik zusammenführen: Die Möglichkeit des Ethnologen, seinen Untersuchungsgegenstand zu erforschen, zu *verstehen*, wird nicht mehr trivialisiert – indem sie nicht mehr einfach im Begriff des Ethnologen vorausgesetzt wird. Die Frage aber ist nun: Wie dann forschen, wenn der Forscher als Forscher sein Untersuchungsfeld nicht naiv (vorurteilsfrei) betritt? Wenn er es mit einer umschriebenen Fragestellung betritt, die selbst auch nicht naiv ist, sondern immer als eine umformulierte Hypothese begriffen werden muss und auf die hin er seine Erfahrung selektiert? Wenn er das Feld in einem raum-zeitlich konkreten Kontext betritt? Kurz: Wenn seine Objektivität in Frage steht und damit die Aussagekraft seiner Ergebnisse? Wie dann noch forschen?

Das Problem lässt sich wie folgt beschreiben: In der Nachfolge der kritischen Selbstreflexion der 60er bis 80er Jahre ist die Ethnologie in weiten Teilen darin übereingekommen, dass „description of these [non-western] practices should be sensitive to indigenous concepts“ (Bergendorff 2007: 408). Aufgabe des Ethnologen ist es, das Denken und Handeln des Anderen in ihrem Kontext zu erfassen. Jedoch offenbart sich, dass die Ethnologie über dieses Bekenntnis zu Weber nicht hinauskommt. Die systematische Ausbuchstabilisierung methodischer Prinzipien ist man weitestgehend schuldig geblieben. Denn was soll es heißen, den Anderen *zu verstehen*? Und ist es überhaupt möglich, seine Motive und Sinngebungen auch nur im Ansatz nachzuvollziehen, wenn der Forscher in seine Forschung immer schon bestimmte unhintergehbare Gewissheiten einbringt und damit seiner Aufmerksamkeit und Interpretation Grenzen gesetzt sind? Trotz einer so intensiven Auseinandersetzung mit den eigenen Rahmenbedingungen des Sag- und damit Fragbaren scheinen, so beklagt A. Turner,

the ways that people have attempted to engage with these points (...) [be] restricted and limited, relying on some of the key distinctions that they intended to overcome, like the observer and the observed, the intellectual work of thinking and writing (of anthropologists) and the work of daily life (of the subjects in the field). (2000: 52)

Und Dammann kritisiert in derselben Weise:

Denn ob es tatsächlich möglich ist, bzw. ob es überhaupt nötig ist, eine Binnenperspektive einzunehmen, und falls ja, was es denn tatsächlich heißt, zu verstehen, bzw. was genau warum und wie zu tun ist, damit jene als Verstehen bezeichnete ‚Operation‘ den Status eines wissenschaftlichen Unternehmens beanspruchen kann, ist bis heute nicht befriedigend geklärt. (Dammann 1991: 18)

Die Folgen dieser ungeklärten Fragen sind schwerwiegend: Denn die Methoden des Forschers sind seine Grenzen des Frag-, Sag- und Sichtbaren. Wenn die theoretischen Einsichten nicht praktische Folgen zeitigen, läuft man Gefahr, genau jene Prämissen zu reproduzieren, die man in der theo-

retische Reflexion bereits überwunden hat. Methodologien als Lehren von der Art und Weise des Forschens basieren auf epistemologischen Gewissheiten darüber, was *überhaupt* erforscht, was *überhaupt* sinnvoll gefragt werden kann. Es können also nur bestimmte Fragen gestellt werden. Eine ethnologische Analyse ist demnach immer das Ergebnis einer grundsätzlichen Annahme über die Welt und der vor diesem Hintergrund in Anschlag gebrachten Methoden. Diese ermöglichen die Betrachtung bestimmter Beziehungen und ignorieren andere. Wenn man keine solche Methodologie vorzeigen kann, handelt man nicht eventuell intuitiv (wie Kippenberg sich offen hält 1987: 10), sondern man macht sich einfach die eigenen Prämissen nicht klar. Dadurch kann es dann dazu kommen, dass sich die Ansprüche, wie zu beschreiben sei, und die vorgelegten, tatsächlichen Beschreibungen, als Ergebnisse der angewendeten Methoden, reiben. So beanstanden beispielsweise Berg und Fuchs für die Arbeit Geertz' als einem der großen Vertreter verstehender Ansätze, dass aufgrund dieser mangelnden Ausarbeitung der methodischen Grundlagen die Erfahrung des Anderen weiterhin unerforscht bleibt, selbst dann noch, wenn behauptet wird, diese als Ausgangspunkt zu nehmen (vgl. Berg/Fuchs 1995: 56).

Gerade in der Ethnologie der Hexerei führt diese Reibung zu kritischen Ergebnissen: Denn es steht die Möglichkeit der sinnvollen Selbstinterpretation des Anderen auf dem Spiel. Der Ethnologe trägt seine Gewissheiten an den Gegenstand, den er unter den Begriff der Magie gebracht hat, heran und sagt ihn damit bereits vor jeder Erfahrung mit ihm aus. Noch bevor der Andere sein Handeln erläutern kann bzw. noch bevor man ihn wirklich verstanden hat, ist dieses Handeln schon als metaphysische Illusion erkannt und es bleibt dem Ethnologen nur noch, nach einer Erklärung zu suchen, die ein solches Verhalten doch noch als rational rechtfertigen kann. Führen wir diese Polemik aus! Wie wir bereits dargelegt haben, ist uns bei unserer (natürlich beschränkten) Recherche zu einer Ethnologie der Hexerei der Eindruck entstanden, dass viele Autoren davon ausgehen, Magiekonzepte beanspruchten für sich, wahres, objektives Wissen zu sein. ‚Wissen‘ aber ist in diesen Theorien ein sehr eng gestrickter Begriff: Gewusst werden kann, was *empirisch* der Fall ist. Sagt Magie etwas darüber, was empirisch der Fall ist? Mitnichten: Eine magische Epistemologie postuliert, *metaphy-*

sische Einsicht in die Natur der Dinge zu sein. Magisches Wissen kann es also natürlich nicht geben und somit können auch magische Praktiken nicht gerechtfertigt werden. Warum aber halten die Praktizierenden trotzdem an offensichtlich leeren Ritualen fest? In ihrer Begründung unterscheiden sich intellektualistisch argumentierende von den symbolistischen Autoren: Aufgrund eines sinnlich-kognitiven oder eines formallogischen Fehlers, der den Handelnden die Überzeugung verschafft, ihr Tun liefe auf etwas hinaus, sagen die einen. Letztere hingegen verschieben die gesamte Analyse von der Magie als eigenständigem Interpretationsrahmen zu Magie als Aspekt eines anderen Handlungsbereichs. Sie entleeren die Magie ihrer für vom Ethnologen(!) offensichtlich gehaltenen, ostentativen Inhalte und suchen dann nach einer anderen möglichen Sinnhaftigkeit der Praktiken auf einer funktionalen oder symbolischen Ebene.¹³ In jedem Fall ist die Rationalität der Praktizierenden nur über den Umweg zu retten, ein Missverständnis anzunehmen, eine Verwirrung, die durch den Ethnologen glücklicherweise aufgelöst werden kann.¹⁴ Das haben Rationalisten wie Gellner zu Recht kritisiert, der auf den großzügigen Gestus im vor allem von symbolistischen Ansätzen in Anschlag gebrachten Begriff der kulturellen Eigenlogik aufmerksam macht: Man muss nur lange genug nach einem Sinn suchen, dann kann jede Aussage gerechtfertigt werden (vgl. 1977). Aber selbst noch in der sinnlich-kognitiven Fehlleistung oder trotz inkonsistenter Schlussmuster wirkt dieser Rationalitätsvorschuss: Ein inhaltlicher oder formaler Irrtum tangiert die Grundprinzipien des Urteilens nicht, derer der Andere ebenso fähig ist wie wir.

Gellners Einwand macht uns darauf aufmerksam, dass man aufgrund dieses Argumentationsverfahrens niemals an den Punkt gelangt, an dem man

13 Schließlich, sagten wir aber auch, können wir ihnen auch einen eigenständigen, metaphysischen Erkenntnisgegenstand einräumen, der die Grundlagen *unseres* Wissensbegriffs als nicht objektiv kritisiert. Inwiefern auch hier ein positivistisches Weltbild reproduziert wird und dem Anderen damit jede Möglichkeit genommen ist, sich auf eine andere Erfahrung zu beziehen, siehe in Kapitel 1 dieser Arbeit.

14 ‚Glücklicherweise‘ deshalb, weil die Ethnologie als verstehende Wissenschaft davon ausgeht, dass keine Institution ohne Zweck ist. Wenn sie diesen aufgrund einiger falscher Annahmen nicht erreicht, so ist ihre grundsätzliche Sinnhaftigkeit (auf etwas hinauslaufen zu wollen) dennoch nicht infrage gestellt.

feststellen, *nichts* zu verstehen, weil man alle Ungereimtheiten solange bearbeiten kann, bis sie sich in Übereinstimmung mit den eigenen Begriffen befinden. An die Grenze des eigenen Verstehens zu stoßen wäre aber wichtig, um allererst eine Gespräch mit dem Anderen zu beginnen (*Fragen zu stellen*). Ohne dieses Gespräch nämlich steht immer schon *vor jeder Erfahrung* mit dem Anderen fest, was dieser in eine Form zu bringen versucht (vgl. auch Dammann 1991: 11): Man muss die eigenen Begriffe nur lange genug danach durchforschen.

Zwei Ziele und Aufbau der Arbeit

Vor diesem Hintergrund lässt sich folgendes Problem skizzieren: Es gibt eine wichtige Frage, auf die die Ethnologie der Hexerei nur eine ungenügende Antwort liefern kann: Was wird in der Rede der Hexerei des Hainlandes in eine Form gebracht? Bzw. analytischer formuliert: „Warum kommt diese Art des Sprechens einem im höchsten Maße wirksamen Akt gleich, da ein Wort ebenso gewiß tötet wie eine Gewehrkugel?“ (Favret-Saada 1979: 23) Das primäre Ziel dieser Arbeit ist es, eine Antwort auf diese Frage zu versuchen, welche die Erfahrung des Bauern des Hainlandes ernst nimmt. Dazu müssen wir zunächst zeigen, dass eine (geeignete) Antwort noch aussteht. Das wollen wir tun, indem wir erstens davon ausgehen – ohne diese Behauptung allerdings anders als durch unseren Leseindruck zu belegen –, dass der ethnographische Bericht der Autorin über die Hexerei des Hainlandes die Frage zunächst ‚nur‘ aufwirft und für ihre Relevanz argumentiert. Eine systematische Ausarbeitung erfolgt vornehmlich in ihren späteren Arbeiten und nimmt hier wie bereits angemerkt vor allem die Form einer psychologischen Erklärung an. Im Verlauf des zweiten Teils der Arbeit wollen wir die Schwächen einer solchen Argumentation aufdecken, um zu zeigen, dass sie keine geeignete Antwort liefern kann, um *diese* Frage zu beantworten.

Zweitens müssen wir zeigen, dass sich auch mit den meisten anderen Autoren zur Magie keine geeignete Antwort geben lässt. Wir wollen das, wie schon in der Problemhinführung andiskutiert, tun, indem wir im ersten

Kapitel argumentieren, dass der Großteil der Theorien zur Hexerei eine epistemologische Annahme teilt, die es ihnen verwehrt, *überhaupt diese Frage zu stellen*. Das Problem ist also, wie wir im vorangegangenen Teil bereits angemerkt haben, ein methodisches, das seine Wurzeln in einer bestimmten Auffassung von der Weise hat, in der sinnvoll auf die Welt Bezug genommen werden kann.

Also müssen wir zunächst methodologische Grundlagen schaffen, die erlauben, diese Frage zu stellen, um im Anschluss an diese Ausarbeitung wieder auf die Favret-Saadats Frage zurückkommen zu können. Das zweite Kapitel macht es sich deshalb zur Aufgabe, folgendes methodisches Prinzip für die Ethnologie auszuformulieren: Wir müssen nach der Bedeutung einer Praxis oder Aussage in ihrem Zusammenhang fragen. Mit so wichtigen Denkern wie Weber, Evans-Pritchard und Geertz wollen wir dafür argumentieren, dass das Ziel ethnologischer Untersuchungen eine mit den kontextuellen Details soziokultureller Praktiken, den feinen Bedeutungsdimensionierungen in einem Zusammenhang vertraute Beschreibung ist.

Wir hatten bereits festgestellt, dass diesem Unternehmen spätestens seit der *Writing Culture Debate* viel Raum gegeben worden ist. Jedoch, wie sich mit A. Turner und Dammann kritisieren lässt, nicht in der Systematik, die nötig wäre, um bestimmte objektivistische Prämissen zu überwinden. Ohne dass wir uns hier anmaßen, diese Systematik vorzulegen, können wir aus der Kritik zumindest lernen, dass das Kapitel zwei Aufgaben bewältigen muss: Es muss Probleme benennbar machen (a). Es muss aber auch Lösungen vorschlagen. Das kann es nur leisten, wenn klar wird, von welcher Warte aus die benannten Probleme überhaupt entwickelt werden (b). (a) Für die erste Aufgabe schließt sich das Kapitel der gut ausgebauten Kritik der *Writing Culture Debate* am objektivistischen Standpunkt des Forscher an. Es denkt über die Bedingungen ethnologischer Bedeutungsproduktion in objektivistischen Methodologien¹⁵ nach und will zeigen, dass darin enthaltene Gewissheiten ein Zerrbild vom Anderen entwickeln können, welches in der

15 Dazu zählen wir einen Großteil der ethnologischen Ansätze (funktionalistische, strukturalistische, intellektualistische, interpretative, materialistische etc.).

Ethnologie der Hexerei zur Folge hat, dass seine Erfahrung grundsätzlich nicht ernst genommen werden kann. (b) Für diese Kritik müssen wir aber zunächst den Standpunkt offen legen, *von welchem aus wir argumentieren*. Die zweite Aufgabe besteht also darin, *eigene unhinterfragte Gewissheiten* zu produzieren und zu prüfen, ob wir die oben gestellte Frage vor diesem Hintergrund anders zu beantworten im Stande sind. Das Kapitel nimmt hierfür die bedeutungstheoretischen Einsichten des späten Wittgensteins zum Ausgangspunkt: Mit ihm versuchen wir zu begründen, dass Bedeutung im kollektiven Gebrauch hergestellt wird. D. h.: Die kollektive Praxis erzeugt ihre Erkenntnisgegenstände; und zwar nicht auf einer symbolischen Ebene, quasi zusätzlich zu einer empirischen, objektiven, *wirklichen* Welt, sondern: *Die Welt wird in unseren Handlungen und Vorstellungen allererst artikuliert, und nicht abgebildet*. Es gibt nichts Wirklicheres als die Symbolpraxis einer Gemeinschaft. Und das bedeutet: Es gibt nichts Ernsteres. Wer eine Symbolpraxis versteht, eine Verwendung für ihre Begriffe, Gesten usw. hat, hat die körperlich-leiblichen Konsequenzen zu tragen.¹⁶

Für die Arbeit des Ethnologen bedeutet das: Wenn die Bedeutung eines Begriffs, eines Dings oder einer Geste ihr bzw. sein Gebrauch in einer Symbolgemeinschaft ist, dann muss der Ethnologe, wie das Kind, *lernen, etwas in der und der Weise zu gebrauchen*. Er muss sich also auf sein Feld praktisch einlassen. Solange er sich selbst als teilnehmender Beobachter von den Dynamiken des Feldes ausnimmt, also zwischen sich und seinen Gegenstand eine Distanz legt, die er objektive Welt nennt, verwehrt er sich die Möglichkeit, etwas anderes vorzufinden, als seine eigenen Begriffe.

16 Angemerkt sei: Die Arbeit wird es sich nicht zur Aufgabe machen, nach der Wahrheit oder Falschheit der einen Weltbeschreibung gegenüber der anderen zu fragen, und so die Zwecke und Methoden der einen vor der anderen als richtig oder vollständig zu begründen. Unsere Überlegungen sind pragmatischer Natur: Wir wollen nur zeigen, dass, wenn wir eine andere Herangehensweise praktizieren, wir zu anderen Ergebnissen kommen. Ergebnisse, von denen wir behaupten, dass sie den Anderen, sein Handeln, Denken und Fühlen geeigneter darstellen als andere. Geeigneter, insofern sie ihm absolute Souveränität und die Möglichkeit zur Selbstinterpretation zugesteht.

Vor diesem methodologischen Hintergrund kommen wir im zweiten Teil der Arbeit auf Favret-Saadas Frage zurück. Wir wollen zeigen, dass wir weder annehmen müssen, dass die Hexerei des Hainlandes psychologische Ursachen hat noch metaphysische. Sondern: Wir wollen dafür argumentieren, sie als *logische* Konsequenz aufzufassen, die sich aus den zu erarbeitenden begrifflichen Beziehungen ergibt.

Mit dem erklärten Ziel, die Hexerei hier als eine logische Konsequenz vorzustellen, schränken wir unsere Betrachtungen über die Hexerei allerdings insofern ein, als dass wir uns vornehmlich auf die *Semantik* des Wortes der Hexerei konzentrieren. Wir wollen zeigen, dass eine Untersuchung der Macht, der *Gewalt* des Wortes auf dieser Ebene uns davon abhält, die Hexerei in einem psychokausalen oder metaphysischen Rahmen begreifen zu wollen. Damit aber gehen wir nur am Rand auf die diskursive Dimension der Gewalttätigkeit des Wortes der Hexerei ein. Das Wort wirkt aber natürlich nicht nur durch seine Bedeutung. Es wirkt auch kraft einer Tradition, einer sozialen, ökonomischen, politischen Ordnung, verschiedener Gegen Diskurse etc. Wir werden diesen Aspekt nur sehr marginal beleuchten. Mit anderen Worten: Es fehlt größtenteils die soziale, historische etc. Einbettung der Hexerei des Hainlandes.

Das ist kein geringer Einwand, denn wenn Bedeutung im Gebrauch entsteht, dann ist die Frage nach dem Verwender, seinem biographischen, soziologischen, kulturellen etc. Hintergrund sehr berechtigt. Wir können unser Vorgehen hier nur so rechtfertigen: Wir stellen mit dieser Arbeit einen *vorläufigen* Ausdruck unseres Verstehens einer Frage vor. Es kommt uns in dieser Arbeit darauf an, bestimmte Beziehungen zu betrachten und dafür andere zu vernachlässigen.

Zugleich sei auch angemerkt, dass unsere Analyse des ethnographischen Berichts eines anderen Autors nur als sehr hypothetischer Interpretationsvorschlag über die begrifflichen Beziehungen und Bedeutungen im Sprachspiel der Hexerei des Hainlandes gelten kann. Oder mehr noch: Sie kann nur als Lesart Favret-Saadas Berichts gelten. Aber eine, die es zumindest erlauben

soll, die Eignung einiger methodischer Annahmen für die Ethnologie der Hexerei des Hainlandes zu prüfen und andere zu hinterfragen.

Dies ist das primäre Ziel der Arbeit. Es gibt aber auch ein zweites, größer angelegtes, für welches die hier vorgelegten Argumente nur die Einleitung bilden können: Die Arbeit soll einen Beitrag zu einer grundsätzlichen Diskussion über ethnologisches Forschen liefern. Das leistet sie vor allem im zweiten Kapitel, welches die epistemologischen Fundamente einzelner ethnologischer Methoden beleuchtet. Dabei versucht sie, vor allem grundlegende Argumente für einen verstehenden Ansatz ethnologischen Forschens zusammenzufassen und auf der Grundlage der epistemologischen Überlegungen Wittgensteins gegen objektivistische Ansätze zu rechtfertigen. Dieser Vergleich kann allerdings immer nur soweit ausgebaut werden, wie es für die Beantwortung der Frage danach, was in der Hexerei des Hainlandes in eine Form gebracht wird, wichtig wird: d. h. sehr holzschnittartig, eingeteilt in objektivistische Ansätze und eine dialogische Praxis, wie wir sie vorstellen wollen. Unser Beitrag zu der Methodendiskussion der Ethnologie bleibt also stark an unser primäres Ziel geknüpft. Um ihm mehr Gewicht zu verleihen, müsste in einer weiterführenden Arbeit ein systematischer Vergleich der Methodologien anhand einiger Fallbeispiele angestellt werden, in welcher die Leistungen der verschiedenen Methoden gegeneinander kontrastiert und ihre Stärken und Schwächen in Bezug auf eine bestimmte Fragestellung herausgearbeitet werden.

