Zeitschrift: Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde

Band: 102 (2006)

Heft: 1

Artikel: Was über das Auge hinausgeht : zur Rolle der Sinne in der ethnographischen Forschung

Autor: Bendix, Regina

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-118205

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Schweizerisches Archiv für Volkskunde 102 (2006), 71–84

Was über das Auge hinausgeht: Zur Rolle der Sinne in der ethnographischen Forschung[1]

Regina Bendix

Abstract:
Das wissenschaftliche Projekt «Ethnographie» entwickelte sich parallel mit der Erfindung von Apparaten zur visuellen Dokumentation. Das viel gelobte (und durchaus wichtige) ethnographische Auge, das auch teilnehmend beobachtet, nimmt aber kulturelle Praxen und Erfahrungen selektiv auf. Menschliches Handeln und Wahrnehmen ist jedoch vom Zusammenspiel aller Sinne mitgeprägt. Für eine empirisch forschende Kulturwissenschaft stellt sich die Frage, wie die Leistungsfähigkeit des Verbundes unserer Sinne auch innerhalb der ethnographischen Methoden erfasst werden kann.

Nach etwa 40 der 90 Minuten dauernden Führung durch die Hamburger Ausstellung «Dialog im Dunkeln» wurde mir schwindlig. Geführt in kleinen Gruppen von bis zu acht Leuten waren wir im halbverdunkelten Eingangsbereich mit Blindenstöcken versehen worden und wurden dann durch Vorhang und Tür in einen so dunklen Raum geschoben, dass Walter Moers' Professor Nachtigaller[2] seine Freude daran gehabt hätte. Die Stimme unseres Guides – den wir während der ganzen Tour nur hörten oder bisweilen, wenn eine von uns den Weg zu verlieren fürchtete, spürten – begrüsste uns warm, laut und deutlich. Er informierte uns, was uns bevorstehe und obwohl uns seine Satzmelodien fast übertrieben beruhigend über Kiesel, durch einen Lianen verhängten Tunnel, über rauschendes Wasser und mitten in eine belebte Verkehrskreuzung führten, nahmen wir den Zuspruch dankend und bisweilen nervös kichernd mit jeder Faser des Körpers auf. Beim Übergang von einem belebten Markt, wo wir mit den Händen auf Kniehöhe greifend Karotten, Äpfel und Kartoffeln erkennen konnten, zu einem Landesteg, wo es galt, ein Schiff zu besteigen, schien mir der Boden unter den Füssen wegzuschwinden.

Dieser seltsame Schwindel lässt sich etwa mit demjenigen auf ganz besonders schmalen Weglein an jähen Bergseiten der Alpen vergleichen, wo Nähe und unendliche Weite für Auge und Haptik prekär zusammenstossen. Der Schwindel war das Resultat der Überanstrengung von Gehör- und Tastsinn. Der Mangel an Sicht und damit der gewohnten räumlichen Tiefenwahrnehmung führte zu einer Art Kompensationsversuch der übrigen Sinne, die trotz Hochleistungsversuchen die vermissten Daten nicht ersetzen konnten. Die Tour endete in einer immer noch völlig dunklen Bar. Einige Wagemutige kauften sich Kartoffelchips und Apfelsaft und fügten dem Erlebten somit auch noch die Erfahrung des Essens im Dunkeln bei – ein Erlebnisangebot, das es im übrigen an mehreren Orten gibt, oft wie hier in Hamburg in Verbindung mit Arbeitsplatzbeschaffung für Sehbehinderte und Lernangebot für Sehende. Da gibt es etwa die «unsicht-Bar», Deutschlands erstes Dunkelrestaurant[3] oder das schweizerische Restaurant «Blindekuh», beides Orte mit physikalischer Dunkelheit, wo der Gast von Blinden beim Finden des Essens und

Trinkens angeleitet wird. Ein Reporter im Gespräch mit Adrian Schaffner, Geschäftsführer von Blindekuh, berichtet:

> Essen im Dunkeln, Trinken im Dunkeln. Kochen im Dunkeln. Da passiert etwas sehr Emotionales. … Man taucht in eine vollkommen andere Welt ein. Keine Blickkontakte, sondern hören, riechen, schmecken, fühlen. Ich vertraue der blinden Kellnerin. Sie ist eine von 17 Dunkelheits-Profis. Auch wenn sie keine Kellnerinnenausbildung hat, sondern ihren Job im Kontakt mit den Gästen gelernt hat. Normalerweise seien die Sehbehinderten unbeholfen und hätten Probleme sich zurechtzufinden. «Hier ist das mal umgedreht», sagte Schaffner. Und die meisten «geniessen die spezielle Atmosphäre». Sie erlebten Dinge, die sie zuvor noch nicht erfahren hätten.[4]

Der Berichterstatter betont den emotionalen Schub, den das Dinner in «Blindekuh» vermittle. Ich möchte im Folgenden auf der Ebene sinnlicher Wahrnehmung bleiben und den Komplex «Emotion» eher an den Rand stellen. Die Genese von Emotionen aus einer Verbindung von sinnlicher Wahrnehmung und weiteren kognitiven Prozessen ist zweifellos wichtig und durchaus nicht nur individuell sondern auch kulturell geprägt.[5] Sie wird zurzeit von verschiedenen interdisziplinären Forschungsinitiativen entschlüsselt, wobei die Verbindung von neurologischer und psychologischer Kognitionsforschung mit Kulturwissenschaft sich zu einem Drittmittel-Renner zu entwickeln scheint.[6] Mir selber liegt weniger an der Entzauberung von Emotion, die sich bei dem einen oder andern Forschungsvorhaben durchaus einstellen könnte – etwa beim Bielefelder Projekt zur «Automatizität von Emotionskomponenten» anhand «der Fallstudie zur Emotion Überraschung»[7] oder dem Konstanzer Projekt zu den «zentralnervösen und behavioralen Dynamiken in der Verarbeitung emotionaler Reize beim Menschen»[8].

Kulturwissenschaftliche Zuwendung bedarf bisweilen der Behutsamkeit – dies, wenn nichts anderes, könnte man z. B. aus der Folklorismusdiskussion gelernt haben, wo das anfängliche Auffahren von Kanonen Jahre der diplomatischen Auseinandersetzungen nach sich zog, bis die Repräsentation von Ausschnitten der Kultur mit oder ohne ökonomischen Nutzen nicht als Spielverderber hergebrachter Tradition sondern als eigene kulturelle Praxis anerkannt wurde. Die Sinne und deren Verbindung zu Emotionen sollten nicht plattgewalzt oder zum isolierten Sonderthema gestaltet werden, wie dies auf Grund mancher neuer, durchaus interessanter, angelsächsischer Arbeiten der Fall werden könnte.[9] Es gilt eher, sie als integralen Bestandteil unseres methodologischen Instrumentariums zu erkennen und zu nutzen und aus dieser Perspektive wiederum die Rolle der Sinne in Kommunikation und kultureller Praxis mitzubedenken. So argumentiert auch Michael Herzfeld in seinem wegweisenden Einführungstext zur Kulturanthropologie. Wenn kulturwissenschaftliche Forschung zu den Sinnen nicht ein spezialisiertes und damit auch marginalisiertes Teilgebiet werden soll, gilt es, einen ganzheitlichen Zugriff zum Thema anzustreben, die Brücke zwischen den Sinnen und ästhetischen Kategorien zu bedenken, und das Sinnliche insgesamt in die ethnographische und theoretische Praxis einzubetten.[10]

Der Bericht aus Blindekuh mag auch etwas übertreiben, wenn er von sinnlichen Dingen spricht, die man vorher nie erfahren hätte. Denn die Leistungsfähigkeit un-

serer Sinne einzeln oder im Verbund nutzen wir in jedem Augenblick unseres Daseins, selbst im Schlaf. Angebote wie der «Dialog im Dunkeln» machen jedoch bewusst, was wir seit Geburt sukzessive zum Habitus eingeübt haben. Genau über diese Entwicklung wissen wir sehr wenig – wie lernt Kind die seiner Gruppe eigenen positiven, negativen und neutralen Konnotationen von Gerochenem, Ertastbarem, Gehörtem, Gekostetem? Wie viel davon ist kulturell, was bleibt unmitteilbar und individuell? Und wie durchwirkt dieses Erfahren der Welt das bewusste Denken und Kommunizieren, wie manifestiert es sich in Sachkultur, deren Ästhetik bei weitem nicht nur durch das Auge erfahren wird?

Die Selbstverständlichkeit sinnlicher Wahrnehmung und Interpretation ist über lange Zeit von einer entkörperlichten Volkskunde und/oder Kulturanthropologie übersehen worden, gerade weil diese Vorgänge sich dem Auge nicht unbedingt erschliessen und das Auge war und blieb das zentrale Sinnesorgan aufgeklärter Wissenschaftsentwicklung.[11] Dass diese heute unter dem Begriff «Ocularzentrismus» kritisch durchleuchtete Privilegierung auch ihre Berechtigung hatte und hat, wurde u.a. von Cristina Grasseni auch in empirischer Forschung zum Zusammenspiel von Auge und Händen aufgezeigt.[12] Auch heute finden wir in unserem Fach eine recht dichte Zuwendung zum visuell Erfahr- und Erfassbaren, sei es in der von 1999 bis 2005 bestehenden Dauerausstellung «Kulturkontakt in Europa: Faszination Bild» des Museums Europäischer Kulturen in Berlin, der Münchner Jubiläumstagung «Volkskunde als Bildwissenschaft»[13] (von der ich vermute, dass sie in der Themenwahl auch durch die Aspiration der Kunstgeschichte, sich in eine allgemeine Bildwissenschaft[14] umzuwandeln, geleitet wurde), oder auch dem durchaus berechtigten Schwerpunkt Photographie in der Tübinger EKW.

Dennoch: Jede Epoche hat versucht, das Wunder (oder die Komplexität) der Zusammenarbeit von Sinn und Geist, von allen Sinnen und Kultur auf ihre Weise zu ergründen. Für Philosophen wie etwa den 1776 verstorbenen Schotten David Hume waren sinnliche Eindrücke die Grundlage von Erkenntnis und somit Basis der Empirie auf welcher sich menschliches Verständnis und Selbstverständnis aufbaute. Dass die Diskurse der britischen Empiriker im damals wissenschaftlich durchaus kosmopolitischen Europa auch ins deutschsprachige Gebiet gelangten, ist nachvollziehbar. So finden wir auch in Deutschland seit Mitte des 18. Jahrhunderts in verschiedenen Kontexten eine intensive Auseinandersetzung mit der Rolle der Sinne, insbesondere was die Herausbildung ästhetischer Wahrnehmung betraf und was sich z.B. im heute auch wiederbelebten Begriff Aisthetik zeigte.[15] So befasste sich Johann Gottfried Herder als Theologe, Sprachforscher und Literat ganz besonders mit den Sinnen und der Art, wie sie unser Menschsein ermöglichen.[16] Man erprobte Unterscheidungen, indem man von den höheren und niederen Sinnen sprach und versuchte diese Stufen räsonierend und exemplifizierend zu rechtfertigen.[17] Unter dem in jener Zeit an Popularität gewinnenden Begriff Empfindsamkeit wurden nicht zuletzt sinnliche Wahrnehmungen und deren affektive Ausmasse erkundet. Auch hieraus erhärtet sich Harm-Peer Zimmermanns Lesart der Romantik, überprüft anhand zeitgenössischer volkskundlicher Literatur als einer

«ästhetischen Aufklärung».[18] Eine zunehmend positivistisch gefärbte Wissenschaftsgemeinde dagegen nahm auch zunehmend Abstand von Wörtern wie Empfindsamkeit, die man mit dem rührseligen Überschwang der Romantik verband.[19] Mit der Tilgung des sinnlichen Vokabulars aus dem wissenschaftlichen Diskurs im Lauf des 19. Jahrhunderts verschwand auch das Augenmerk auf die Verbindung zwischen sinnlicher Wahrnehmung und kulturellen Formen und Praxen. Die Sinne wurden vermehrt zu einem Bereich, der auf naturwissenschaftlicher Basis zu behandeln war.

Die heutigen Wissenspotentiale verbauen dem/r Einzelnen die Aspiration oder Anmassung eines Universalwissens, wie dies zu Herders oder Goethes Zeiten noch möglich war. Selbst das Stichwort Interdisziplinarität wird nicht darüber hinwegtäuschen können, dass fachspezifisches Wissen und Diskurse nur eine begrenzte Durchlässigkeit besitzen, wenn gleichzeitig die Legitimationsansprüche von Wissensbereichen aufrecht erhalten werden müssen. Doch gleichzeitig ist auch für alle offenkundig, dass Menschsein nicht in vielen abgesonderten Bereichen von statten geht: Körper und Geist, Individuum und Haushalt, Gemeinde, Staat und Welt sind ineinander verwoben durch einfachste und komplizierteste Netzwerke von Kommunikation. Die elementarste Form der Kommunikation bleibt jedoch diejenige zwischen unseren Sinnen und der Wahrnehmung, die sie jedem einzelnen auf dieses komplexe Ganze eröffnet. Für eine ethnographisch in Gegenwart und Vergangenheit arbeitende Kulturwissenschaft wie die Europäische Ethnologie/Volkskunde bietet sich deshalb eine Neube*sinn*ung auf die Rolle der Sinne in der Formation von Kultur an. Nicht nur Erfahrensexperimente wie der Dialog im Dunkeln oder Essen im Dunkeln deuten auf das sich verdichtende gesellschaftliche Interesse an der Erkundung von Sinnen und Sinnlichkeit. Das breit angelegte Programm der Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland in den 1990er Jahren versuchte, jeden der Sinne in einer Mischung aus künstlerischen, literarischen, wissenschaftlichen und gesellschaftspolitischen Ansätzen herauszuarbeiten und stiess dabei auf grosse Resonanz.[20] Der Erfolg von Romanen wie Patrick Süsskinds *Das Parfum* (1985) oder Robert Schneiders *Schlafes Bruder* (1992) – dessen Hauptprotagonist an seiner genialen Hörkraft und deren musikalischer Potenz zu Grunde geht – feiern die betörende Macht je eines Sinnes. Weniger eindeutig aber dennoch indikativ für eine Zuwendung zur Sinneserfahrung ist der enorme Aufschwung der *Wellness* – sei dies als Freizeitangebot oder als Pflege des Selbsts in psychisch-körperlicher Breite. Dass eine Wissensgesellschaft wie die unsrige sich Wohlgerüchen, wohltuender Massage unseres grössten Organes, der Haut, oder auch einer Klangmassage eher unterzieht, wenn auch eine wissenschaftliche Legitimation für diese Hingabe und damit ein zumindest zeitweiliger Freispruch von puritanischem Versagen vorliegt, gilt es kulturwissenschaftlich genauso nachvollziehbar zu machen wie die Tatsache, dass der Zugang zur sinnlichen Erfahrung meist ein ziemliches Loch im Geldbeutel hinterlässt. Verschiedene Arbeiten liegen hierzu auch bereits vor[21] und sollen hier auch nicht weiter verfolgt werden: Dass die Sinneserfahrung in Alltagskulturen dichter und neugieriger kulturwissenschaftli-

cher Erkundung harrt, belegen auch die bereits erwähnten neuen wissenschaftlichen Buch- und Zeitschriftenprojekte.

Stattdessen möchte ich mir hier der Frage zuwenden, wie ein Interesse an der Rolle des Sinnlichen in kulturellen Praxen und Befindlichkeiten methodisch anzugehen wäre.

Ein (post-)ethnographisches Beispiel

Vor 22 Jahren unternahm ich mein erstes Feldforschungsprojekt. Fokus war der Neujahrsbrauch Silvesterklausen im appenzellischen Urnäsch in der Schweiz. Ich war damals 23 Jahre alt, interessierte mich für die Details der Brauchausübung, die ich von den ausschliesslich männlichen, aktiven und ehemaligen Teilnehmern im Alter von 20 bis 80 Jahren erfragte. Der eruierbare historische Wandel des Brauches und die in der Mündlichkeit stark mythologisierten Ursprünge des Brauches wurden zu einem zentralen Thema für mich, insbesondere als ich dank eines gesprächsfreudigen ehemaligen Lehrers und Brauchpflegers im Sommer 1981 zu meinem riesigen Erstaunen mein eigenes «invention of tradition»-Erlebnis aufzeichnete, damals noch frei von Eric Hobsbawm und Terrence Ranger[22], etwas tangiert von der deutschen Folklorismusdiskussion aber konfrontiert mit der im Dorf recht unproblematischen Art und Weise, mit Rücklauf und Innovation umzugehen.[23] Ich begegnete auch damals schon somatischen Aspekten, wie z.B. dem *Chlausefieber* – dem Zustand, den mehrere Gewährsmänner als Rechtfertigung dafür erwähnten, dass Ihnen Weihnachten im Familienkreis wenig bedeute; die Feiertage markierten vielmehr den Auftakt für die intensive Vorbereitung auf das Chlausen selbst, ein Zustand, der es ihnen auch ermögliche, die grosse körperliche Anstrengung während der beiden Performanztage am 31.12 und 13.1. (dem neuen und alten Silvester) selbst mit Erkältungen, Rückenschmerzen oder Verletzungen durchzustehen. Ich bemühte mich trotz mangelnder ethnomusikologischer Kenntnisse, das den Brauch begleitende Zauren – eine mehrstimmige Form des Jodelns ohne Wörter – zu thematisieren.[24] An den Brauchtagen selbst stiefelte ich mit Kamera und Tonband ab etwa 6 Uhr in der morgendlichen Dunkelheit durch die Gegend, versuchte mit Hilfe von vier für den Anlass mobilisierten Kollegen und Kolleginnen den weit verstreut agierenden Gruppen verkleideter Männer auf der Spur zu bleiben, notierte die langen Routen, die abmarschiert wurden, die Zahl der weit auseinanderliegenden Bauernhäuser, denen ein Neujahrsbesuch abgestattet wurde und die unterschiedliche Zahl der Zäuerli, die jeweils vorgetragen wurde. Sicher bemerkte ich auch die Freude in den Gesichtern der Besuchten, die Hausväter, die sich in den Ring der vermummten Kläuse stellten und bisweilen ohne Hemmungen weinend mitzauerten. Mein eigener Zustand war v.a. einer der intensiven mentalen Aufmerksamkeit, mit stetem Augenmerk darauf, dass die Kamera nicht zu schneenass wurde, das Mikrofon nicht meinen Atem sondern die Zäuerli auffing, und ich die Menschen, die ich interviewt hatte, auch in der Brauchausübung erken-

nen würde – was ohne gute Kenntnis ihrer Singstimmen auch nur durch visuelle Hinweise zu lösen war. Es galt Daten zu sammeln, die ich für meine Qualifikationsarbeit mit den im Sommer zuvor geführten Interviews kombinieren musste und hierfür hatte ich nur diese eine Gelegenheit, aus welcher sich mein recht unterschiedlich gelagertes Chlausenfieber erklären liess[25].

Am 31. Dezember, 2003, war ich zum ersten Mal seit 1986 wieder am Urnäscher Silvester. Es war ein kurzer Besuch, ohne Tonbandgerät, ohne analytische Vorbereitung. Man wollte *en famille* den zum Freund gewordenen damaligen örtlichen Betreuer und Vermittler besuchen und gleichzeitig die Chläuse und das silvesterliche Treiben wieder einmal, mit einiger Neugierde auf potentielle Veränderungen, ansehen. Es schneite heftig an diesem Silvester und schon diese spürbar feuchte Nässe öffnete eine Mischung von sinnlichen und inhaltlichen Erinnerungen: Bei solchem Wetter würden die schön verkleideten Chläus nicht draussen sein, das würde die Hüte und Hauben ruinieren. Die Szene eines in fast schwebenen Schritten nach Hause eilenden schönen Schuppels von Chläusen tauchte in meiner Erinnerung auf. Das waren damals die «jungen Dörfler» gewesen, die zügig aus der schönen Kostümierung in die *wüeschte Groschte* hatten wechseln müssen.

Wir parkierten ausserhalb des Dorfes, wo schon viele Wagen auswärtiger Besucher entlang der Strasse standen, und gingen Richtung Dorfkern; unterwegs begegneten wir der ersten Gruppe, umringt von Zuschauern. Die Gestalten in Holzwolle, Sacktuch, Laub und Fell sangen gerade, es klang recht gut, die Stimmen waren aber jung, es fehlte ein tragender Bass. Der kurze Weg zum Treffpunkt mit unserem Bekannten zeigte, dass es so viele Schuppel wie eh und je gab, die wenigen Kinderschüppeli wurden immer noch von ein bis zwei Frauen, dezent im Hintergrund bleibend, begleitet. Der Klang der Stimmen, die meine Erinnerung suchte, war nicht aufzuspüren. Die meisten der damals aktiven Teilnehmer waren offenbar zumindest was den Brauch betraf, in Pension gegangen. Manche waren in einer Gaststätte am Dorfplatz zu finden, wo man in der trockenen, warmen Stube nicht nur gut ass sondern auch einen feinen Blick auf das Geschehen draussen hatte. Und während diese fast nur grauköpfigen Männertische auf das Essen warteten, «nahmen» sie das eine oder andere Zäuerli, wie man in Urnäsch sagt, und hier erkannte ich die exzellenten Stimmen des Bindli-Schuppels, wenn mir auch die Gesichter, von welchen ich manche eh nur maskiert dokumentiert hatte, fremd geworden waren. Auch anderes war aus dieser Seniorenperspektive wahrzunehmen, wofür ich zwei Jahrzehnte zuvor nicht genügend Ruhe im eigenen Körper hatte. Aus dem Fenster der Gaststube im ersten Stock liess sich z. B. sehr schön sehen, wie oft welche Häuser rund um Dorfplatz und Kirche von den Chlaus Schuppel besucht wurden. Hinausschauend erinnerte ich mich vage, wie ein alter Gewährsmann mir berichtet hatte, dass warten, schauen und, wenn der Schnee gar zu dicht fällt oder die Dunkelheit noch vorherrscht oder schon wieder hereingebrochen ist, vor allem *horchen* auch die Atmosphäre in den Bauernhäusern entlang der Routen, die die Brauchgestalten begehen, bestimmen. Vor allem Kinder und ehemals aktive Männer oder Männer, die selbst keinem Schuppel (mehr) angehören, öffnen hin und

wieder einmal ein Fenster um zu hören, ob denn die Glocken und Schellen herankommender Schuppel auszumachen sind, wie weit weg sie sind, ob sie überhaupt den Weg zum eigenen Haus eingeschlagen haben.

Diesmal, 2003, wird auch das Pfarrhaus immer wieder besucht – eine schöne Ironie, hatte die Kirche sich noch 150 Jahre zuvor vehement gegen diesen Brauch geäussert und auch während meiner Feldarbeitszeit hatte man den jungen, vor kurzem neu eingezogenen Pfarrer chlausenmässig ignoriert. Viel herausgeschaut aus der Gaststube wird aber nicht. Der Rauch verdichtet sich, der Nebenmann lehnt sich etwas zurück, die andern Männer drehen sich fast unmerklich zueinander und es beginnt ein weiteres Zäuerli. Das ist der einzige Teil des Brauches, den diese Männer zwischen 55 und 80 noch ausüben können, und aus den angespannten Armmuskeln, der intensiven Konzentration aufeinander und auf die Kontrolle der eigenen Stimme innerhalb der Polyphonie, vermeine ich die Erinnerung zu spüren, die diese Männer miteinander und mit diesem Brauchtag verbinden. Im Beieinandersein und Zauren generiert sich ein Stück der ungeheuren Energie, die die aktiven Gruppen verbindet und die sie ausstrahlen. Die Ruhe, um die die andern Gäste an ihren Tischen bemüht sind, das Niederlegen des Bestecks und die befliessen-flüssigen Bewegungen des Servicepersonals, das sowohl Brauchausübung wie Gäste honorieren will, verändern die Atmosphäre der Gaststube dramatisch.

Draussen, nah bei einem aktiven Schuppel stehend, verspürte ich diese Energie in Aktion. Ein Zäuerli endete und der Vorrolli mit seinem um Schultern und Hüften geschnallten Geröll, sprang hoch, drehte sich und sprang erneut. Aus den Bewegungen, die Fetzchen von Buchszweigen aus der Verkleidung schleuderten und zu Boden fallen liessen, floss soviel Kraft, dass sie im Luftzug greifbar war. Hatte ich dies damals auch fühlen können? Hatte ich die etwas andere Klangfärbung in den Stimmen der Bauern so klar erkennen können wie jetzt, obwohl man mir damals immer wieder gesagt hatte, es gäbe diese Unterschiede zwischen den eher in Gewerbe und Handel Tätigen und den Bauern, deren Stimmen ein wenig rauher wenn auch nicht ungeübter klingen und deren Repertoire etwas anders liegt? Ich stand neben einem Schuppel, sechs Männer, alles Brüder. Früher hiess er Waisehuus, aber heute, wo drei Gruppen verschiedener Generation aus diesem Hof losmarschieren, läuft die Benennung auch noch nach Familienname. Vor diesem Haus im Urnäscher Unterdorf sangen sie nicht die üblichen zwei bis drei sondern fünf Zäuerli, ein Ausdruck der Wertschätzung.

Dazwischen reichte die Hausherrin wie es üblich ist, ein Getränk herum, das durch den Strohhalm auch maskiert getrunken werden kann. Einer der Männer liess ein erfreutes «Mhhhhmmmmm!» vernehmen; sichtlich mundete ihm diese Variante von selbstgemischtem Glühwein und er bekam noch etwas mehr. Auch das hatte ich vor zwei Jahrzehnten nie wahrgenommen, meine Ohren hatten damals vor allem auf den Gesang und den Austausch von Neujahrswünschen am Ende der Performanz geachtet. Und – nicht zu vergessen, ich hatte mich damals auch selten so nah an den Kreis der singenden Männer gewagt, weil ich mein eigenes Eindrin-

gen in diese Szenen vor der jeweiligen Haustür als störend und die Intimsphäre des Brauchs verletzend empfand, während ich diesmal, begleitet von meiner eigenen Familie und ohne störende Gerätschaften, diese Hemmschwelle kaum verspürte. Diese kleinen Momente des Austauschs zwischen Besuchten und den an diesem Tag fast durchgängig als riesige Waldgestalten auftauchenden Chläus durchbrachen die Feierlichkeit des Gesangs und das Befremdliche der Kostümierung. Während für kleine Kinder, wie ein 1999 erschienenes Buch zum Silvesterklausen in stimmigen Portraits aufzeigt, die Brauchgestalten unnahbar und u.U. auch beängstigend bleiben[26], durchbricht so ein wohliges, glühweinschätzendes Geschmacksgebrummel kurz die Grenzen ritueller Distanz und der einfache Austausch von Klang und Augenweide für ein wärmendes Getränk und, meistens, ein Geldgeschenk, bestätigt die durchaus weltliche Ordnung unter Dorfbewohnern, die strukturell hinter dem Brauchgeschehen steht.

Sinn-volle Ethnographie auf dem Weg zur ganzheitlichen ethnographischen Praxis

Was lässt sich bezüglich des Themas Sinne und Sinnlichkeit in der Ethnographie aus dieser kurzen, vergleichenden Erinnerung zur Feldarbeit herausarbeiten? Sicher sind die Sinne nicht überzubewerten, was die Genese ethnographischer Daten betrifft. Doch sollten sie neben der vielschichtigen verbalen Kommunikation auch nicht ausser Acht gelassen werden. Genauso wie die Sinne kulturelles Selbstverständnis sehr stark mitprägen, formen unsere Sinne auch die ethnographische Datenaufnahme mit. Mein eigenes, hier auf dem Hintergrund der Methodenliteratur kurz zu thematisierendes Teilkonzept zur körperlichen Befindlichkeit der Ethnographin im Feld mag einfach anmuten, ist jedoch schwierig aufrecht zu erhalten gemessen an der Überbetonung zerebraler Aufgaben während der Feldforschung. Selbst die die Menschlichkeit der Forscherin durchaus einkalkulierenden Einführungstexte etwa von Bettina Beer oder Brigitta Hauser-Schäublin klammern die Sinnlichkeit der Erfahrung in Feldforschung im allgemeinen und teilnehmender Beobachtung insbesondere aus.[27] Hauser-Schäublin thematisiert die komplette Nähe die auch eine emotionale Nähe bedeutet, woraus sie auch auf die für manche Feldphasen notwendige Supervision schliesst. Sicherlich liegt hier auch eine Begründung für die Rolf Lindnersche Angst des Forschers vor dem Feld – die notwendige Konstruktion einer zwischenmenschlichen Nähe zum Zwecke wissenschaftlichen Einblickes, die gleichzeitig die Regeln behutsam wachsender menschlicher Nähe verletzt.[28] Eine die Sinne miteinbeziehende Feldforschungspraxis wird die emotionale Dimension – die sich bei manchen Forscher/innen aber durchaus auch in Lust am Felde zeitigt! – nicht verringern, aber vielleicht doch einige Beobachtungs- und Reflektionswerkzeuge enthalten, die den emotionalen Haushalt nützlich ergänzen. Die «writing culture»-Debatte hat uns insbesondere auf die Rolle individueller und ideologischer, metapragmatischer Fazetten der ethnographischen Textproduktion sensibilisiert. Dass Mitbedenken des Sensoriums in der

Feldforschung ermöglicht es, einen weiteren Aspekt der «Subjektivität» aufzudecken und handzuhaben.

Die sinnliche Dimension ethnographischen Arbeitens verlangt eine Berücksichtigung des Körpers der Ethnographin. Die Überwindung der Descartes'schen Körper/Geist Trennung, die wissenschaftliches Arbeiten quer durch die Disziplinen insgesamt sehr stark geprägt hat, ist hierzu essentiell. Die Anspannung, Nervosität oder auch Vorfreude rund um die Feldforschung äussern sich körperlich. Diese physischen Zeichen wahrzunehmen und zuzuordnen sind ein erster Schritt in der Überprüfung des wichtigsten Forschungsinstrumentes einer qualitativ-empirisch arbeitenden Kulturwissenschaft – des eigenen Körpers, der schlussendlich auch die Funktionstüchtigkeit unseres Denkens und Agierens erst ermöglicht. Der Körper bleibt durchgängig in der Feldforschung unser elementarstes Registrierungsinstrument. Sind wir erst einmal über die anfängliche Nervosität hinaus und befinden uns in der Beobachtung und/oder Teilnahme, in einem Interview und selbst in einem Archiv[29], so sollten wir die körperlichen Wahrnehmungen genauso notieren wie die mentalen: Sie prägen unsere Forschungsdaten mit und, noch wichtiger, sie enthalten Daten über «das Feld», die aufzunehmen Teil einer ganzheitlichen Ethnographie sein sollte. Feldforschungsnotizen, Interviewkommentare und -transkriptionen müssten sodann um die Dimension des sinnlich Wahrgenommenen erweitert werden.

Doch was genau ist denn festzuhalten? Geübt in der Beobachtung von Handlungsabläufen, Raumnutzung, Kommunikation und v.a. Interaktionsmustern gilt es, zusätzlich auch festzuhalten, wie der Körper mittels des Sensoriums die Beobachtung stützt und intensiviert. Die Eindrücke der eigenen Befangenheit und Akklimatisierung der Feldforscherin lassen sich absondern von den Eindrücken, die dem kulturellen Kontext entsprechend gewollt sind; es lässt sich registrieren, wie Höhepunkte (z.B. einer Brauchhandlung, eines Sportereignisses), Störungen (z.B. innerhalb einer gemeinsamen Mahlzeit, einer Schulstunde), oder auch ein situatives Gleichgewicht sich anfühlen – nicht nur, wie sie sich handelnd und sprechend darstellen. Diese Erweiterung versucht eine sinnlich unterstützte Ethnographie aufzunehmen, hierzu bedarf es des Körpers.

Der Körper kann hier mit einem Impulse aufsaugenden Schwamm oder einer willig-formbaren, weichen Modelliermasse verglichen werden, in welcher die aufgenommenen Wahrnehmungen Idealerweise Eindrücke hinterlassen müssten. Anstatt diese Erfahrungen als persönliches, psychosomatisches Beiwerk beiseite zu legen, gilt es, sie gleich Daten, die deutlicher kognitiv geartet sind, zu notieren und daraufhin zu untersuchen, inwiefern sie Interviewdaten, Gelesenes und Beobachtetes bereichern. Zu schulen ist unsere eigene Fähigkeit, unsern habituellen Körperzustand in stetem Vergleich zu demjenigen der Feldsituation zu reflektieren.

Die wie Marcel Mauss schon 1934 anmerkte, in der Kultur zu beobachtenden *Techniques du Corps*[30] und die sinnlichen Erfahrungen, die sie uns vermitteln, sind als Teil ethnographischer Empfänglichkeit oder, um im Vokabular der Sinne zu bleiben, Feinfühligkeit, zu kultivieren. Margaret Mead hat bereits in ihren Studien in

Neu Guinea und Bali den Begriff des «kinästhetischen Lernens» eingeführt als einen Teil der Enkulturation, den auch die Feldforscherin zusätzlich zum kommunikativen Lernen zu betrachten hat.[31] Rhoda Métraux präzisierte die Anforderungen noch weiter: Um das Ganzheitliche, welches sensorische Eindrücke formen, festzuhalten, muss eine Feldforschering «ein diszipliniertes, waches Bewusstsein beider Systeme aufrechterhalten, innerhalb derer sie arbeitet» – das Wahrnehmungssystem der Gruppe unter Betrachtung und das jeweils eigene der Feldforscherin.[32] Im disziplinierten Wahrnehmen und Übersetzten/Vermitteln sah Métraux sodann auch den Unterschied zwischen wissenschaftlicher Sinnesdokumentation und dem daraus erwachsenden Versuch einer verallgemeinernden, ethnographischen Darstellung im Vergleich zu einer künstlerischen Beobachtung kulturell unterschiedlicher Ästhetik und Sinneswahrnehmung, die sich in der individualistischen Wertschätzung künstlerischen Schaffens äussert.[33] Fast vier Jahrzehnte später erst hat Michael Herzfeld den Begriff «sensory semiosis» verwendet, um auf das kultur- bzw. kontextspezifische Zusammenspiel der Sinneswahrnehmung aufmerksam zu machen, welches die sinnliche Wahrnehmung des einzelnen durchaus in einen über das Individuelle hinausgehende Deutungsrahmen versetzt.[34]

Zahlreich sind die Versuche, diese methodische Dimension weiter zu thematisieren, bisher kaum. Der Afrikanist und Kulturanthropologe Paul Stoller hat in seinen Arbeiten wiederholt zu einem Aufwecken der vom langen Denken und Schreiben abgestumpften Körper der Ethnograph/innen aufgerufen, methodologisch jedoch eher durch seine Daten als seine Anleitung Interesse stimuliert.[35] Viel konkreter ist dagegen die Choreo-Ethnologin und Performanzethnographin Dierdre Sklar. Sie hat schon 1994 den Begriff «kinesthetic empathy» für die Feldforschung vorgeschlagen, zu Deutsch «das auf Bewegung beruhende Einfühlungsvermögen». Hervorgegangen ist ihr Ansatz aus ihrer Arbeit mit Ritualen zweier unterschiedlicher religiöser Gruppen in New York und New Mexiko.[36] Sklar bemüht sich ebenfalls um eine vom Körper getragene Zugangsweise («embodying method»), welche in vier Schritten, die durchaus auch an Aspekte von Métraux's Denken erinnern, zu diesem Einfühlungsvermögen gelangen. Zu (1) Aufmerksamkeit für Bewegung innerhalb jeglicher Interaktion und jedes Ereignisses gehört (2) das Trainieren, die Faktoren Zeit, Raum, Form und Bewegung zu trennen und zu beobachten. Einen weiteren Schritt (3) beschreibt sie als Paradox: «Man muss die eigenen Augen schliessen um eine Bewegung anzusehen und daraus – über die visuelle Darstellung hinaus – zu extrapolieren (was die Bewegung beinhaltet) und sich selbst in den engagierten, sich bewegenden Körper des andern zu projizieren.»[37] Aus diesen Schritten generiert Sklar die Information, die ein verkörperlichtes Wissen ermöglichen und die Raum für eine Empathie schaffen, die «Teilnahme an den Gefühlen und Ideen eines andern» ermöglichen.[38] Ob die idiosynkratische Gefühlsebene auf diese Weise tatsächlich nachvollzogen werden kann, wäre zu hinterfragen, doch zweifelsohne erlaubt das körperliche Nachempfinden und -imaginieren eine ethnographische Dimension, die eine Körper und Sinne nicht mitreflektierende Feldforschung ausklammern.

Ausblick

Ob Sklars Vorgehen auch über den Rahmen von rituellem, brauchtümlichem Handeln, auf welches sie sich konzentriert hat, anwendbar ist, wäre zu testen. Es ist jedoch zu vermuten, dass neben den kulturellen Praxen, die «logischerweise» durch eine sinnlich angereicherte Ethnographie erweitert werden könnten (wie z.B. Koch- und Esskultur, hygienische Praxen, Sport- und Spiel), andere Bereiche der Alltagskultur sich durch diesen breiteren Zugang durchaus auch breiter oder anders eröffnen könnten.[39] Sicher gibt es kulturelle Praxen, die für ein solcher Massen erweitertes Vorgehen geradezu prädestiniert sind. Garry Marvins erste Überlegungen zu Vergnügungsjägern in England zeigt bereits in Wortwahl und Charakterisierung die Zentralität sensorischen Wissens sowohl für eine erfolgreiche Jagd wie auch eine erfolgreiche Feldforschung.[40] Marvin erarbeitet Typen des Jagens – z.B. durch Störung/Unruhe oder durch List, die zentral auf der Unterbrechung bzw. der Nutzung sensorischen Selbstverständnisses beruhen. Kathrin Lund erarbeitet in ihrer Feldforschung mit Wanderern im schottischen Hochland die Wichtigkeit der Haptik als einem über die fünf Sinne hinausgehenden Wahrnehmen oder einer Sinnkombination, die die Forderung und den Genuss des Wanderns und Kletterns in einem «bewegten Sehen» und «berührenden Auge» charakterisiert.[41]

Zwei in den letzten Jahren in Göttingen durchgeführte Projekte des forschenden Lernens haben sich zumindest in Teilen an die sinnliche Ethnographie sinngeprägten Lebens herangetastet, so die Ausstellung «Über das (Zu-)Hören»[42], oder von einer Thematisierung des Sinnlichen profitiert, dies im Fall der Ausstellung «Nachts – Wege in andere Welten»[43]. In beiden Bereichen sollten u.a. Aspekte, die für selbstverständlich gehalten werden, die das Gefühl von Vertrautheit evozieren, herausgearbeitet werden. Die Rolle unserer Wahrnehmungsorgane besteht u.a. darin, uns unseres «Sitzes im Leben», wie das Konrad Köstlin jeweils nennt, zu versichern, oder um umgekehrt, auf Veränderungen, Gefahren, Ungewohntes hinzuweisen. In manchen Bereichen gilt es, diese Leistung der Sinne als sowohl somatisch wie individuell und kulturell geschulter Organe zu würdigen. In andern Bereichen dagegen kann das Nichtproblematisierte problematisiert werden – so etwa die Reduktion sinnlicher Potenz mit zunehmendem Alter und die sich dadurch ergebende Unsicherheit und Verluste im Selbstvertrauen vom Kochen und Abschmecken bis zur Hygiene.

Dass die sinnlichen Antennen – mit anderer und vielleicht auch längerer Lebenserfahrung – Daten anders oder auch überhaupt erst aufnehmen, ist wohl eine zweite Lektion, die mir mein kurzer Silvesterbesuch in Urnäsch 2003 greifbar machte. Nicht nur zeigten meine ehemaligen Gewährsmänner anderes Verhalten und Lebensperspektiven auf ihre Brauchausübung als in den frühen 1980ern[44], auch ich habe in mehr als zwanzig Jahren neue Körper- und Sinnerfahrungen durchlebt, die meine Wahrnehmung in manchen Bereichen geschärft, in anderen gemindert oder zumindest verändert haben. Die Sinnbiographie der Ethnographin bleibt denn auch als eine weitere Dimension methodischer Reflektion zu beden-

ken, die manches monographisch Festgehaltene vielleicht relativieren oder in ein anderes Licht rücken wird.

Anmerkungen

1 Erweiterte Fassung eines Vortrages, der an verschiedenen Orten von anregendem Feedback bereichert wurde. Ich danke den Kolleg/innen in Marburg, Tübingen, Zürich sowie Hamburg für die Gelegenheit, die vorliegenden Gedanken vorzutragen und zu diskutieren.

2 Vgl. Walter Moers: *Die 13½ Leben des Käpt'n Blaubär.* Frankfurt a. M., 1999.

3 Unsicht-Bar, http://www.unsicht-bar.com/presse/html/downloads/konzept.rtf (8. 12. 2004).

4 «Experten der Dunkelheit», http://www.netdoktor.de/feature/sehen.htm (8. 12. 2004).

5 Das Thema «Emotionskultur» wird z. Z. im Fach von Beate Binder bearbeitet, wie z. B. im Rahmen ihres Vortrags am Institut für Volkskunde, Hamburg, am 16. November 2005, zum Thema «Spätmoderne Emotionskultur? Volkskundliche Perspektiven auf die gegenwärtige Thematisierung von Emotionalität». Innerhalb der benachbarten Ethnologie sind v. a. die Arbeiten von Birgitt Röttger-Rössler zu erwähnen, die über ihre Habilitation hinaus (*Die kulturelle Modellierung von Gefühlen,* Münster, 2004) am Zentrum für interdisziplinäre Forschung in Bielefeld das Projekt «Emotionen als bio-kulturelle Prozesse» mitgeleitet hat.

6 Die DFG-Info Wissenschaft Nr. 5, 12. April 2001 berichtet über Tagungsförderung seitens der European Science Foundation (ESF) in Strassburg u. a. zum Thema «Cognition, Emotion and Culture». An der Humboldt Universität in Berlin wurde vor drei Jahren (30. 1.–1. 2. 2003) eine internationale Tagung zum Thema «Emotionalität in der Antike im Spannungsfeld zwischen Performativität und Diskursivität» durchgeführt (mehr dazu auf: http://www2.rz.hu-berlin.de /klassphil/emo.htm). An der Universität Göttingen widmete sich eine interdisziplinäre Ringvorlesung im Sommersemester 2005 dem Thema «Emotionen?» Vgl. auch Claudia Benthien, Hg.: Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle. Köln, Böhlau, 2000.

7 Vgl. «Zur Automatizität», http://www.dfg.de/gepris/nachweise/213879.html (9. 12. 03).

8 Vgl. «Zentralnervös…», http://www.dfg.de/gepris/nachweise/224383.html (9. 12. 03). Auch aus der germanistischen Literaturtheorie gibt es einen methodisch rigorosen Versuch, Emotion im poetischen Ausdruck zu analysieren: Simone Winko: *Kodierte Gefühle: zu einer Poetik der Emotionen in lyrischen und poetologischen Texten um 1900.* Berlin, 2003.

9 Zu nennen ist hier z. B. die neue Zeitschrift *The Senses and Society* (ab 2006 bei Berg Publishers), David Howes' Studie *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory* (Ann Arbor, 2003) sowie die ebenfalls den Sinnen gewidmete Buchserie von Berg Publisher, in welcher der Kulturanthropologe David Howes als Generalherausgeber fungiert, und selbst den ersten Band – *Empire of the Senses: The Sensual Cultural Reader* (Oxford 2005) herausgegeben hat.

10 Michael Herzfeld: *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society.* Oxford, 2001, S. 240–253.

11 Vgl. Christoph Wulf: Das gefährdete Auge. Ein Kaleidsokop der Geschichte des Sehens. In: Kamper, D. and C. Wulf, Hg.: *Das Schwinden der Sinne.* Frankfurt: Suhrkamp, 1984, S. 21–45, und Jay, Martin: The Disenchantment of the Eye: Surrealism and the Crisis of Ocularcentrims. In: Taylor, Lucien. Visualizing Theory. Selected Essays from Visual Anthropology Review. New York, 1994, S. 173–201.

12 Cristina Grasseni: Lo Sguardo della mano. Bergamo, 2003. Grasseni hat auch auf der EASA Tagung 2004 in Wien hierzu ein spannendes Panel unter dem Titel «Skilled Vision: Between Apprenticeship and Standards» zusammengestellt und moderiert.

13 Hierzu erschien der Tagungsband Helge Gerndt/Michaela Haibl, Hg.: Der Bilderalltag: Perspektiven einer volkskundlichen Bildwissenschaft. Münster, 2005.

14 Vgl. Klaus Sachs-Hombach: Das Bild als kommunikatives Medium. Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft. Köln, 2003.

15 Vgl. Gernot Böhme: *Aisthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre.* München, 2001, sowie die Textsammlung *Aisthesis. Wahrnehmungen heute oder Perspektiven einer andern Ästhetik,* Karlheinz Barck et al., Hg., Stuttgart, 1990. Als ein Begründer der deutschsprachigen Philosophie der sinnlichen Wahrnehmung und Philosophie der Kunst neben Christian Wolff wird oft Alexander Gottlieb Baumgarten genannt (der auch in der Arbeit Böhmes wesentlich neu rezi-

piert wird). Seine *Texte zur Grundlegung der Ästhetik* (übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Hans Rudolf Schweizer, Philosophische Bibliothek Bd. 351, Hamburg 1983) beinhalten verschiedene Ziele, was ihre unmittelbare Nützlichkeit für vorliegendes Anliegen etwas reduziert. Wie Schweizer in der Einführung dieser Vorlesungen und Texte Baumgartens von 1742–1748 schreibt: «Die Schwierigkeiten der Rezeption Baumgartens liegen … in der Sache selbst begründet: Die Philosophie der sinnlichen Erkenntnis hat es schwer, unter der Herrschaft der wissenschaftlichen Ratio ernst genommen zu werden … Zudem ist der eigentümliche Doppelansatz, mit dem Baumgarten das Gebiet der sinnlichen Aktivität und Produktivität zu erfassen sucht, seit Herder meist negativ bewertet worden » (S. VIII).

16 Vgl. Herder, J. G. Kritische Wälder: erstes bis drittes Wäldchen; viertes Wäldchen; Paralipomene. Berlin: Aufbau-Verlag 1990. Zur literaturwissenschaftlichen Aufarbeitung von Herders Denken zu den Sinnen, vgl. Ulrike Zeuch: Sentio, ergo sum: Herder's Concept of 'Feeling' versus Kant's Concept of 'Consciousness'. In: *Herder Jahrbuch* (1998):143–157.

17 Die schöne Studie von Waltraud Naumann-Beyer: *Anatomie der Sinne im Spiegel von Philosophie, Ästhetik, Literatur* (Wien, 2003) erarbeitet die Dichte dieser Diskurse in interdisziplinärer Breite.

18 Harm Peer Zimmermann: Ästhetische Aufklärung. Zur Revision der Romantik in volkskundlicher Absicht. Würzburg, 2001.

19 Regina Bendix: Symbols and Sound, Sense and Sentiment: Notizen zu einer Ethnographie des (Zu.) Hörens. In: R. Brednich/K.Schmitt, Hg.: *Symbole: Zur Bedeutung von Zeichen in der Kultur,* Münster, 1997, S 42–67, hier 46–7.

20 Der letzte der insgesamt sechs hieraus resultierenden Bände (von welchen die meisten vergriffen sind) erschien 1998: Uta Brandes, Hg.: Der Sinn der Sinne. Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Schriftenreihe Forum 8. Göttingen.

21 Beispielhaft sei hier genannt: Kim Lau: New Age Capitalism. Making Money East of Eden. Philadelphia, 2000.

22 Hobsbawm, Eric/Ranger, Terrence, Hg.: *The Invention of Tradition.* Cambridge, 1983.

23 Bendix, Regina/Näf, Theo: *Silvesterklausen in Urnäsch.* St. Gallen, 1984.

24 Meine erste Begegnung mit dem Silvesterklausen verdanke ich der Ethnomusikologin Brigitte Bachmann-Geiser, die im Wintersemester 1979–80 mit einer Gruppe Studierender der Universität Zürich eine Exkursion in die Ostschweiz durchführte. Dies war mein letzter Anschauungsunterricht in der Schweiz vor der Auswanderung in die USA und mein erstes Ziel beim ersten Feldforschungsaufenthalt aus den USA kommend.

25 Regula I., von deren Mann ich im Feld eingeführt worden war und deren Familie mir bei der Forschung Unterkunft bot, amüsierte sich damals köstlich über mich. «Lug e mol, wie die loszäpft», lachte sie, erkennend, dass auch ich mich in einem, allerdings anders gearteten, Intensivzustand befand.

26 Vgl. Marcel Grubmann/Lisa Tralci: *Silvesterchlausen. Wo das Jahr zweimal beginnt.* Herisau, 1999, S. 77, 86.

27 Vgl. Bettina Beer: Einleitung: Feldforschungsmethoden. In: Beer, B.: Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin, 2003, S. 9–31 und Brigitta Hauser-Schäublin: Teilnehmende Beobachtung. In: Beer, B.: Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin, 2003, S 33–54.

28 Rolf Lindner: Die Angst des Forschers vor dem Feld. In: Zeitschrift für Volkskunde 77(1981):51–66.

29 Dass Bibliotheken, Archive oder auch die Aufbewahrungskammern und -keller von Museen in ihrem Ambiente auf unsere Forschungseffizienz einwirken, dass sie, nach Foucault, unsere Körper und damit unsern Geist auch ihren räumlichen Zwängen bzw. Möglichkeiten eingliedern, ist ein von unserer Methodenreflektion wahrnzunehmender Aspekt, der Erkenntnisse wiederum mitformen wird.

30 Marcel Mauss: Les techniques du corps. In: Journal de Psychologie XXXII, ne, 3–4, 1936, als Vortrag am 17. Mai 1934 gehalten; auch im Internet zugänglich gemacht auf http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/Techniques_corps.html (geprüft am 13.1.2004).

31 Vgl. David Howes, *Sensuos Relations,* S. 10.

32 Ebd., S. 11; Howes paraphrasiert und zitiert aus Rhoda Métraux's Aufsatz «Resonance in Imagery», in: Margaret Mead/Rhoda Mètraux, Hg.: *The Study of Culture at a Distance,* Chicago, 1953, S. 343–362.

33 Ebd., S. 12.

34 Herzfeld, *Anthropology,* S. 240ff.

35 Z. B. Paul Stoller: *Sensuous Scholarship.* Philadlephia, 1997.

[36] Deirdre Sklar: Can Bodylore be Brought to its Senses? In: *Journal of American Folklore* 107(1994):9–22.
[37] Ebd., S. 15.
[38] Ebd., S. 15.
[39] In einem neuen Aufsatz hat Sklar zusätzlich dafür argumentiert, dass eine den Körper beteiligende Ethnographie auch ein anderes Schreiben hervorbringen könnte und sollte – ein Beitrag also zur nach wie vor alles andere als flächendeckend akzeptierten «writing culture» Bewegung: Deirdre Sklar: The Footfall of Words: A Reverie on Walking with *Nuestra Senora de Guadalupe. Journal of American Folklore* 118(467)(2005):9–20.
[40] Garry Marvin: Sensing Nature: Encountering the World in Hunting. In: *Etnofoor* 1(18)(2005): 15–26.
[41] Katrin Lund: Seeing Motion and the Touching Eye: Walking over Scotland's Mountains. In: *Etnofoor* 1(18)(2005):27–42.
[42] Projekt Zuhören, Hg.: Über das (Zu-)Hören. Göttingen, 2003.
[43] Gudrun Schwibbe/Regina Bendix, Hg.: *Nachts – Wege in andere Welten.* Göttingen, 2004.
[44] Auch dies entnehme ich, neben der kurzen Beobachtung dem Buch von Grubmann und Talci (op. cit.), dessen impressionistische Texte und vor allem in Prosatexte verwandelte Interviewdaten in zwei Fällen von Gewährsmännern, die ich selbst 1981 interviewt hatte, eine Vertiefung der Sicht auf das Brauchgeschehen und die eigene Rolle darin, aufzeigen.