

Johannes Ries: Masken Gewalten. Das Klausentreiben – ein Winterbrauch im Allgäu. Leipziger Universitätsverlag: Leipzig 2004 (= Arbeiten aus dem Institut für Ethnologie der Universität Leipzig, Band 2). 113 S. mit 20 Schwarzweißabbildungen.

Am Anfang dieser ethnologischen Studie über das Sonthofener Klausentreiben steht ein persönliches Eingeständnis: als Kind habe der Verfasser im Alter von etwa fünf Jahren die Heimsuchung der „gehörnten Fellmonster“ in der heimischen Turnhalle erlebt und sich „von Panik und Todesangst ergriffen“ (S. 11) im Geräteraum unter den Bodenmatten versteckt. Auf diese Weise frühkindlich traumatisiert, habe er die Klausen fortan gemieden, bis sich durch ein Ethnologie-Studium an der Universität Leipzig sein Blick auf das Treiben geändert habe und Interesse an einer neuen Begegnung entstanden sei. Das gemeinsame Erleben der nepalesischen Göttermasken und Maskengötter der Navadurga mit Karin Gross (S. 86) scheint die Sensibilität für das Thema bei Johannes Ries weiter befördert zu haben. Am Ende ist er bei seiner Annäherung an ein volkskundliches Phänomen jedenfalls genau jenen Weg gegangen, den der „Altmeister“ unserer Wissenschaft Wilhelm Heinrich Riehl in seinem programmatischen Aufsatz von 1858 skizziert hat: „Die Volkskunde ist ihrer Natur nach vergleichend, aus der vergleichenden Beobachtung entwickelt sie ihre Gesetze und der ächte Volksforscher reist, nicht blos um das zu schildern, was draußen ist, sondern vielmehr um die rechte Sehweite für die Zustände seiner Heimath zu gewinnen“ (W. H. Riehl: Die Volkskunde als Wissenschaft).

Herausgekommen ist bei der Untersuchung von Johannes Ries eine subtile Beschreibung und diskussionswürdige Interpretation eines alpinen Jahresfestes, dessen „rituelle Archaik“ (S. 11) im Vordergrund der Auseinandersetzung steht. Geprägt ist die vorliegende Darstellung durch den gewählten methodischen Zugang. Statt das wilde Treiben aus der Zuschauerperspektive von außen zu verfolgen, ist der Verfasser in die Rolle eines Maskenträgers geschlüpft und hat sich im Jahr 2000 als schlagender „Klaus“ an den öffentlichen Aufzügen beteiligt. „Belohnt“ wurde sein rückhaltloser Einsatz nicht nur durch tiefe Einblicke in das Brauchgeschehen, die nach Auffassung des Autors sogar an die Grenzen der Wissenschaft reichen (S. 88), sondern auch mit einer Ladung CS-Gas im Gesicht (S. 93) und einer Strafanzeige wegen gefährlicher Körperverletzung (S. 94). Konsequenter als wohl die meisten (Europäischen) Ethnologen bereit sein werden, ist Johannes Ries bei seinen Nachforschungen den Weg der „teilnehmenden Beobachtung“ gegangen.

Was er aufgrund seiner persönlichen Erlebnisse in Form eines Tagebuches im einzelnen beschreibt, sind die Vorbereitungen der in Sonthofen vereinsmäßig organisierten Klausen auf ihren großen Auftritt am 5. und 6. Dezember auf dem städtischen Marktplatz, dann der genaue Ablauf des Geschehens an diesen beiden Tagen sowie die eher repräsentativen Aufzüge bei weiteren Veranstaltungen und nicht zuletzt die verschiedenen alkoholischen Exzesse und sexuellen Übergriffe („Schellenreiten“), die das wilde Treiben der jungen, unverheirateten Männer begleiten. In die „dichte Beschreibung“ hinein hat der Verfasser seine interpretierenden Zugänge gewoben, die sich an den Arbeiten von Clifford Geertz, Georges Bataille und Victor Turner orientieren. Insgesamt liest sich sein Text als eine in sich schlüssige Kombination von Empirie und Theorie, die auch den letzten (bürgerlichen) Zweifler von der Sinnhaftigkeit des wilden Treibens überzeugen wird, sofern er sich auf die wissenschaftlichen Vorgaben des Autors einlässt.

In der Auseinandersetzung mit seinen Aussagen geht es mir nicht um deren Widerlegung. Das ist ohnehin nicht möglich, da im Mittelpunkt eine rein subjektive Annäherung an das Brauchgeschehen steht (vgl. S. 107). Was ich aber an der Darstellung vermissem, ist eine stärkere Rücksichtnahme auf die so genannte „Multivokalität des Feldes“ und die Relativierung der vorgelegten Beschreibung, die an manchen Stellen doch sehr allwissend im Sinne des „ethnographischen Realismus“ daherkommt und keinen Platz für Ungereimtheiten und Widersprüche lässt. Wie man in Fußnote 19 auf S. 65 lesen kann, hat der Verfasser diesen Punkt durchaus gesehen, aber nicht weiter thematisiert.

Folglich hat er auch in methodischer Hinsicht keine Probleme, manch zweifelhaften Schritt zu wagen, etwa wenn er beschließt, Beobachtungen aus vier verschiedenen Jahren fiktiv zu verdichten und als Beschreibung für das Jahr 2000 auszugeben. Auch Personen und Dialoge im Feld wurden von ihm neu konzipiert, „um Übersichtlichkeit zu gewährleisten und Verwirrung vorzubeugen“ (S. 22). Das wissenschaftliche Kriterium der Nachprüfbarkeit ist somit nur bedingt erfüllt, die Dokumentation allenfalls so wertvoll wie die Beschreibung der an und für sich eindrucksvollen 20 Schwarzweißfotos, über die man leider nicht mehr erfährt, als dass sie von Karin Ries 1998 bis 2000 „in Sonthofen und Erkherm“ (wohl Erkheim) aufgenommen wurden. Johannes Ries versucht sein Vorgehen mit dem Hinweis zu rechtfertigen, dass es ihm in der Hauptsache darum gehe, „das Klausentreiben eines beliebigen Jahres“ (S. 23) darzustellen. Hier werden Historiker und Volkskundler fragen, ob es so etwas wie ein „beliebiges Jahr“ überhaupt gibt und wie sinnvoll ein derartiges Konstrukt sein kann, das von der Geschichtlichkeit aller sozialen Phänomene

wegführt. Der Verdacht, historischen Problemen aus dem Weg zu gehen, verstärkt sich besonders im Umgang mit der Frage nach den Ursprüngen des Klausentreibens, die der Verfasser aus dem Zuständigkeitsbereich der Ethnologie schlichtweg ausklammert (S. 47). Dennoch erkennt er in den bis heute nachlebenden Versuchen, den Brauch auf keltische Ursprünge zurückzuführen, unwissenschaftliche Konstruktionen, über die er weiß, dass sie als Interpretamente zum Selbstbild der Brauchgemeinschaft gehören und lediglich in dieser Hinsicht Beachtung verdienen. Das kann schon sein, trotzdem bleibt die Frage nach der historischen Entwicklung des Brauches weiter zu untersuchen.

Ähnliches gilt im Grunde für die soziale Verortung des Brauchgeschehens, über die wir lediglich erfahren, dass sie nicht erfolgen kann, „da statistische Daten [...] fehlen“ (S. 103). Auch um sie hätte man sich im Rahmen einer Feldforschung kümmern können, möglicherweise mit dem Ergebnis, dass das Klausentreiben doch nicht für jeden Einheimischen in der 22.000-Seelen-Stadt zum Pflichtprogramm gehört, wie man auf S. 97 gesagt bekommt. Weitere Fragen drängen sich auf, etwa zum Bärbeletreiben, von dem man nur am Rande erfährt, dass es in Sonthofen erst seit 1985 von den jungen Frauen praktiziert wird (S. 68), oder zur kommerziellen Vereinnahmung der Klausen, die vom Verfasser weitgehend geleugnet wird (vgl. S. 47), aber neben dem eigentlichen Fest doch stattzufinden scheint (z.B. Medienauftritte).

Schließlich hätte ich mir auch eine Reflexion des Forschers über seine Metamorphose im Feld gewünscht, über seinen Spaß bei der Ausübung von Gewalt, beim Erleiden von Schmerzen oder im Umgang mit zotiger Sexualität, also mit Erfahrungen, die ihm im Unterschied zu den anderen Klausen bislang offensichtlich fremd geblieben sind, aber nun das Fundament der vorgestellten, d.h. seiner Interpretation liefern. Die Darstellung endet immerhin mit dem Eingeständnis, diese persönlichen Veränderungen nicht in Worte fassen zu können (S. 107). Das ist bedauerlich, da der Leser unter diesen Umständen mit dem Verfasser nicht weiter diskutieren, sondern ihm nur glauben kann oder nicht. Meine abschließende Kritik klingt wahrscheinlich härter, als sie tatsächlich gemeint ist, denn Johannes Ries hat – zumindest für die Volkskunde – eine anregende und, wie ich andeuten wollte, zugleich provozierende Studie geschrieben, die mir nicht nur lesenswert erscheint, wenn man etwas über das Klausentreiben im Allgäu erfahren will, sondern die auch für die Brauchforschung allgemein interessant sein dürfte.

Michael Simon, Mainz

Johannes Ries: Masken Gewalten. Das Klausentreiben – ein Winterbrauch im Allgäu. Leipziger Universitätsverlag: Leipzig 2004 (= Arbeiten aus dem Institut für Ethnologie der Universität Leipzig, Band 2). 113 S. mit 20 Schwarzweißabbildungen.

Am Anfang dieser ethnologischen Studie über das Sonthofener Klausentreiben steht ein persönliches Eingeständnis: als Kind habe der Verfasser im Alter von etwa fünf Jahren die Heimsuchung der „gehörnten Fellmonster“ in der heimischen Turnhalle erlebt und sich „von Panik und Todesangst ergriffen“ (S. 11) im Geräteraum unter den Bodenmatten versteckt. Auf diese Weise frühkindlich traumatisiert, habe er die Klausen fortan gemieden, bis sich durch ein Ethnologie-Studium an der Universität Leipzig sein Blick auf das Treiben geändert habe und Interesse an einer neuen Begegnung entstanden sei. Das gemeinsame Erleben der nepalesischen Göttermasken und Maskengötter der Navadurga mit Karin Gross (S. 86) scheint die Sensibilität für das Thema bei Johannes Ries weiter befördert zu haben. Am Ende ist er bei seiner Annäherung an ein volkskundliches Phänomen jedenfalls genau jenen Weg gegangen, den der „Altmeister“ unserer Wissenschaft Wilhelm Heinrich Riehl in seinem programmatischen Aufsatz von 1858 skizziert hat: „Die Volkskunde ist ihrer Natur nach vergleichend, aus der vergleichenden Beobachtung entwickelt sie ihre Gesetze und der ächte Volksforscher reist, nicht bloß um das zu schildern, was draußen ist, sondern vielmehr um die rechte Sehweite für die Zustände seiner Heimath zu gewinnen“ (W. H. Riehl: Die Volkskunde als Wissenschaft).

Herausgekommen ist bei der Untersuchung von Johannes Ries eine subtile Beschreibung und diskussionswürdige Interpretation eines alpinen Jahresfestes, dessen „rituelle Archaik“ (S. 11) im Vordergrund der Auseinandersetzung steht. Geprägt ist die vorliegende Darstellung durch den gewählten methodischen Zugang. Statt das wilde Treiben aus der Zuschauerperspektive von außen zu verfolgen, ist der Verfasser in die Rolle eines Maskenträgers geschlüpft und hat sich im Jahr 2000 als schlagender „Klaus“ an den öffentlichen Aufzügen beteiligt. „Belohnt“ wurde sein rückhaltloser Einsatz nicht nur durch tiefe Einblicke in das Brauchgeschehen, die nach Auffassung des Autors sogar an die Grenzen der Wissenschaft reichen (S. 88), sondern auch mit einer Ladung CS-Gas im Gesicht (S. 93) und einer Strafanzeige wegen gefährlicher Körperverletzung (S. 94). Konsequenter als wohl die meisten (Europäischen) Ethnologen bereit sein werden, ist Johannes Ries bei seinen Nachforschungen den Weg der „teilnehmenden Beobachtung“ gegangen.

Was er aufgrund seiner persönlichen Erlebnisse in Form eines Tagebuches im einzelnen beschreibt, sind die Vorbereitungen der in Sonthofen vereinsmäßig organisierten Klausen auf ihren großen Auftritt am 5. und 6. Dezember auf dem städtischen Marktplatz, dann der genaue Ablauf des Geschehens an diesen beiden Tagen sowie die eher repräsentativen Aufzüge bei weiteren Veranstaltungen und nicht zuletzt die verschiedenen alkoholischen Exzesse und sexuellen Übergriffe („Schellenreiten“), die das wilde Treiben der jungen, unverheirateten Männer begleiten. In die „dichte Beschreibung“ hinein hat der Verfasser seine interpretierenden Zugänge gewoben, die sich an den Arbeiten von Clifford Geertz, Georges Bataille und Victor Turner orientieren. Insgesamt liest sich sein Text als eine in sich schlüssige Kombination von Empirie und Theorie, die auch den letzten (bürgerlichen) Zweifler von der Sinnhaftigkeit des wilden Treibens überzeugen wird, sofern er sich auf die wissenschaftlichen Vorgaben des Autors einlässt.

In der Auseinandersetzung mit seinen Aussagen geht es mir nicht um deren Widerlegung. Das ist ohnehin nicht möglich, da im Mittelpunkt eine rein subjektive Annäherung an das Brauchgeschehen steht (vgl. S. 107). Was ich aber an der Darstellung vermissem, ist eine stärkere Rücksichtnahme auf die so genannte „Multivokalität des Feldes“ und die Relativierung der vorgelegten Beschreibung, die an manchen Stellen doch sehr allwissend im Sinne des „ethnographischen Realismus“ daherkommt und keinen Platz für Ungereimtheiten und Widersprüche lässt. Wie man in Fußnote 19 auf S. 65 lesen kann, hat der Verfasser diesen Punkt durchaus gesehen, aber nicht weiter thematisiert.

Folglich hat er auch in methodischer Hinsicht keine Probleme, manch zweifelhaften Schritt zu wagen, etwa wenn er beschließt, Beobachtungen aus vier verschiedenen Jahren fiktiv zu verdichten und als Beschreibung für das Jahr 2000 auszugeben. Auch Personen und Dialoge im Feld wurden von ihm neu konzipiert, „um Übersichtlichkeit zu gewährleisten und Verwirrung vorzubeugen“ (S. 22). Das wissenschaftliche Kriterium der Nachprüfbarkeit ist somit nur bedingt erfüllt, die Dokumentation allenfalls so wertvoll wie die Beschreibung der an und für sich eindrucksvollen 20 Schwarzweißfotos, über die man leider nicht mehr erfährt, als dass sie von Karin Ries 1998 bis 2000 „in Sonthofen und Erkherm“ (wohl Erkheim) aufgenommen wurden. Johannes Ries versucht sein Vorgehen mit dem Hinweis zu rechtfertigen, dass es ihm in der Hauptsache darum gehe, „das Klausentreiben eines beliebigen Jahres“ (S. 23) darzustellen. Hier werden Historiker und Volkskundler fragen, ob es so etwas wie ein „beliebiges Jahr“ überhaupt gibt und wie sinnvoll ein derartiges Konstrukt sein kann, das von der Geschichtlichkeit aller sozialen Phänomene

wegführt. Der Verdacht, historischen Problemen aus dem Weg zu gehen, verstärkt sich besonders im Umgang mit der Frage nach den Ursprüngen des Klausentreibens, die der Verfasser aus dem Zuständigkeitsbereich der Ethnologie schlichtweg ausklammert (S. 47). Dennoch erkennt er in den bis heute nachlebenden Versuchen, den Brauch auf keltische Ursprünge zurückzuführen, unwissenschaftliche Konstruktionen, über die er weiß, dass sie als Interpretamente zum Selbstbild der Brauchgemeinschaft gehören und lediglich in dieser Hinsicht Beachtung verdienen. Das kann schon sein, trotzdem bleibt die Frage nach der historischen Entwicklung des Brauches weiter zu untersuchen.

Ähnliches gilt im Grunde für die soziale Verortung des Brauchgeschehens, über die wir lediglich erfahren, dass sie nicht erfolgen kann, „da statistische Daten [...] fehlen“ (S. 103). Auch um sie hätte man sich im Rahmen einer Feldforschung kümmern können, möglicherweise mit dem Ergebnis, dass das Klausentreiben doch nicht für jeden Einheimischen in der 22.000-Seelen-Stadt zum Pflichtprogramm gehört, wie man auf S. 97 gesagt bekommt. Weitere Fragen drängen sich auf, etwa zum Bärbeletreiben, von dem man nur am Rande erfährt, dass es in Sonthofen erst seit 1985 von den jungen Frauen praktiziert wird (S. 68), oder zur kommerziellen Vereinnahmung der Klausen, die vom Verfasser weitgehend geleugnet wird (vgl. S. 47), aber neben dem eigentlichen Fest doch stattzufinden scheint (z.B. Medienauftritte).

Schließlich hätte ich mir auch eine Reflexion des Forschers über seine Metamorphose im Feld gewünscht, über seinen Spaß bei der Ausübung von Gewalt, beim Erleiden von Schmerzen oder im Umgang mit zotiger Sexualität, also mit Erfahrungen, die ihm im Unterschied zu den anderen Klausen bislang offensichtlich fremd geblieben sind, aber nun das Fundament der vorgestellten, d.h. seiner Interpretation liefern. Die Darstellung endet immerhin mit dem Eingeständnis, diese persönlichen Veränderungen nicht in Worte fassen zu können (S. 107). Das ist bedauerlich, da der Leser unter diesen Umständen mit dem Verfasser nicht weiter diskutieren, sondern ihm nur glauben kann oder nicht. Meine abschließende Kritik klingt wahrscheinlich härter, als sie tatsächlich gemeint ist, denn Johannes Ries hat – zumindest für die Volkskunde – eine anregende und, wie ich andeuten wollte, zugleich provozierende Studie geschrieben, die mir nicht nur lesenswert erscheint, wenn man etwas über das Klausentreiben im Allgäu erfahren will, sondern die auch für die Brauchforschung allgemein interessant sein dürfte.

Michael Simon, Mainz

Dialog über Grenzen und deren maskierte Überschreitung  
Antwort von Johannes Ries auf die Rezension von Michael Simon

Leipzig, an einem Abend Ende Mai. In einem Biergarten sitzen die Besucher des ethnologischen Institutskolloquiums beim Postkolloquium. Der heutige Gast, ein Professor für Volkskunde (VP), hat gerade einen Vortrag über das Eigene und das Fremde in der Europäischen Ethnologie gehalten und diskutiert mit einem Doktoranden der Ethnologie (DE):<sup>1</sup>

VP: Ich habe übrigens Ihr Buch über das Klausentreiben gelesen. Sie liefern eine subtile Beschreibung und diskussionswürdige Interpretation eines alpinen Jahresfestes. Auf jeden Fall haben Sie sich mit rückhaltlosem Einsatz auf das Klausentreiben eingelassen, als Sie in die Rolle des Maskenträgers geschlüpft sind. Das ist eine konsequentere teilnehmende Beobachtung, als sie die meisten europäischen Ethnologen zu betreiben bereit sein werden. Lassen Sie mich aber ehrlich sein, ich habe doch einiges zu kritisieren.

DE: Ich bin für jede Kritik dankbar, das bringt einen weiter.

VP: Im Rahmen Ihrer Feldforschung hätten Sie sich vielleicht mehr um die soziale Verortung des Brauchgeschehens kümmern sollen. Ihre Beschreibung führt von der Geschichtlichkeit aller sozialen Phänomene weg. Ich habe den Verdacht, dass Sie historischen Problemen einfach

---

<sup>1</sup> Ich lernte Herrn Prof. Michael Simon am 25. Mai 2005 im Kolloquium des Leipziger Instituts für Ethnologie kennen und hatte nach seinem Vortrag Gelegenheit, mich mit ihm zu unterhalten. Später erfuhr ich über einen Kollegen, dass Herr Simon meine Studie „Masken Gewalten“ für diese Zeitschrift rezensieren würde und ich ließ anfragen, ob er mir die Rezension zusenden könnte. Anfang Oktober erhielt ich eine E-Mail mit der Rezension im Anhang. Gegen alle wissenschaftliche Tradition schlug mir Herr Simon vor, zu seiner Rezension Stellung zu nehmen, da es ihm sinnvoll erschien, bestimmte Punkte seiner Kritik zu vertiefen. Nach anfänglichem Zögern nehme ich dieses Angebot wahr, weniger, um mich zu rechtfertigen, als um gemeinsam mit Herrn Simon zur Diskussion anzuregen. Meinungsaustausch lebt vom Dialog und daher gestalte ich meine Argumente in der entsprechenden narrativen Form. Im fiktiven Dialog der Fakten erscheinen zwei Figuren: ein Professor für Volkskunde und ein Doktorand der Ethnologie. Ersterem lege ich – der Form entsprechend abgewandelt – die Worte aus Herrn Simons Rezension in den Mund, letzteren lasse ich „für mich“ sprechen. Die theoretische Legitimierung dieser Repräsentation findet sich in dem rezensierten Buch, dürfte sich jedoch auch aus dem Dialog selbst erschließen. Ich danke Herrn Simon nicht nur herzlich für seine Kritik, sondern auch für seine Offenheit gegenüber der Meinung des Anderen.

aus dem Weg gehen wollen, vor allem in Bezug auf die Ursprünge des Klausentreibens. Immerhin erkennen Sie, dass die Versuche, den Brauch auf keltische Ursprünge zurückzuführen, unwissenschaftliche Konstruktionen sind.

DE: Ihr Einwand spiegelt genau das wider, was ich mit meiner Studie kritisieren will: die alleinige Reduktion von Ritualen auf ihre Historizität und soziale Verortung. Sie haben völlig recht: ich klammere die historische Fragestellung aus, weil ich den Eindruck habe, dass die Brauchforschung davon absolut dominiert wird. Ich will die volkskundlichen und historischen Studien zu den Maskenbräuchen nicht entwerten, sondern nur durch eine ethnologisch fokussierte Herangehensweise ergänzen. Das Klausentreiben interpretiere ich als ein kulturelles Teilsystem, das darauf angelegt ist, als inszeniertes Chaos die soziale Ordnung zu negieren. Die dem Folklorismus zugewandte Volkskunde“ pathologisiert Alkoholexzess, Gewalt und Ausschreitung als so genannte unechte Auswüchse. Ich sage: das sind zentrale und essentielle Bestandteile eines Rituals, die nur scheinbar sinnlos sind. Sie führen den Ritualteilnehmer in eine Welt der inneren Erfahrung jenseits von Sinn, werden jedoch gleichzeitig von der Gesellschaft mit Sinn gefüllt und erfüllen eine soziale Funktion.

Ich will zeigen – und da bin ich ja nicht der Einzige –, dass man mit Historie als Interpretament auch anders verfahren kann. Mit den keltischen Ursprüngen des Klausentreibens setze ich mich nicht als kritischer Historiker auseinander, sondern als Interpret der Allgäuer Diskurse über das Klausentreiben. Ich will herausfinden, was die Einheimischen für wahr halten. Und da meine ich überzeugend aufzeigen zu können, dass für die Allgäuer vor allem die Position der so genannten mythologischen Schule kulturelle Relevanz besitzt, die den Ursprung des Klausentreibens im Heidnischen sucht. Das ist der Fokus des Buches. Es bleibt anderen ja immer noch offen, die Entwicklung des Klausentreibens historisch aufzuarbeiten.

VP: Den Stellenwert des Klausentreibens erkennt man doch auch an dessen kommerzieller Vereinnahmung. Sie leugnen diese aber durchgehend, auch wenn sie zum Beispiel beim Medienauftritt in Kempten offensichtlich stattfindet.

DE: Das mit dem Fernseauftritt stimmt. Aber eigentlich leugne ich die kommerzielle Vereinnahmung gar nicht, ich kritisiere sie nur nicht als Brauch zersetzend oder verfälschend. Ich schreibe, dass das Klausentreiben als Touristenattraktion keine Rolle spielt und von den



Allgäuern kaum zu Werbezwecken im Fremdenverkehr genutzt wird. Damit meine ich schlicht, dass der Brauch vor allem eine Sache der Allgäuer ist. Ich will darauf hinaus, dass dieses Ritual auch in moderner – von mir aus vermarkteter – Form den Teilnehmern die Möglichkeit zu einer tief greifenden Erfahrung bietet. Der Fernsehauftritt findet erst Tage nach dem 6. Dezember statt, wenn die Hochtage des Schreckens lange vorbei sind. Das passt doch zu meiner Interpretation: der profane Kommerz holt das sakrale Ritual wieder ein.

VP: Sie kombinieren ja durchaus schlüssig Empirie und Theorie, das überzeugt auch den letzten – sagen wir: bürgerlichen – Zweifler von der Sinnhaftigkeit des wilden Treibens. Aber er muss sich auf Ihre wissenschaftlichen Vorgaben einlassen.

DE: Muss sich nicht jeder Leser auf den vom Autor abgesteckten Rahmen einlassen?

VP: Natürlich, aber Ihre Vorgaben sind doch höchst problematisch. Ich halte es methodisch für einen sehr zweifelhaften Schritt, wenn Sie Beobachtungen aus vier verschiedenen Jahren fiktiv verdichten und als Beschreibung für das Jahr 2000 ausgeben. Gibt es wirklich ein „beliebiges Jahr“, wie Sie das nennen? Kann ein derartiges Konstrukt denn sinnvoll sein? Das wissenschaftliche Kriterium der Nachprüfbarkeit ist doch damit nur bedingt erfüllt und der Dokumentationswert der Beschreibung gleich null. Sie reflektieren nur wenig über Ihre Metamorphose im Feld, auch wenn Sie immerhin mit dem Eingeständnis enden, diese nicht in Worte fassen zu können. Das ist bedauerlich, da der Leser unter diesen Umständen mit Ihnen nicht weiter diskutieren kann, sondern Ihnen nur glauben kann oder nicht.

DE: Ich denke, dass im Tagebuch doch einige persönliche Metamorphosen abzulesen sind. Ich schreibe ganz am Schluss, dass ich meine – sagen wir – Initiation nicht in abstrakte Worte fassen kann ... – und lasse dann im nächsten Satz konkrete Erinnerungen und Assoziationen sprechen. Dann schreibe ich, diese Momente, die dem Leser das ganze Tagebuch über geschildert werden, sprächen ohne Worte und seien bar jeder Begrifflichkeit begreifbar. Mit dieser letzten Referenz auf das Geheimnis will ich einen letzten Grund verstehbar machen, warum das Klausentreiben im Allgäu solche Beständigkeit hat. Und ich will ein letztes Mal klar machen, dass die Essenz des Klausentreibens – wenn ich das mal so sagen darf – vor allem in der inneren Erfahrung liegt. Die ist immer konkret und geht verloren, wenn sie abstrahiert wird. Mir war bewusst, dass solche Vorwürfe kommen

würden. Tatsächlich geht es mir allein darum, dass mir der Leser glaubt. Ich betreibe interpretative Anthropologie und wie Clifford Geertz geschrieben hat, kann es keine richtigen und falschen Interpretationen geben, sondern nur gute und schlechte.

Manche sind der Meinung, ich habe schlecht interpretiert und wollen mir nicht glauben, andere habe ich überzeugen können. Dass ich ein beliebiges Jahr beschreiben will, ist wohl schlecht formuliert, aber ich stehe zu dem Vorhaben: ich montiere Fakten in einer fiktiven Anordnung, um den Leser am Klausentreiben imaginär teilhaben zu lassen. Und da ist es mir weniger wichtig, ob das nun das konkrete Jahr 1998 oder 2001 ist. Diese Synthese mehrerer Jahre in einem fiktiven Tagebuch stelle ich doch auf eine theoretische Basis, das dürfen Sie zumindest nicht unerwähnt lassen. Sie haben in Ihrem Vortrag heute gesagt, Europäische Ethnologie sei die Verfremdung des Eigenen und außereuropäische Ethnologie die Aneignung des Fremden. Für mich ist die Ethnologie immer Aneignung *und* Verfremdung zugleich, generell: kulturelle Übersetzung. In Leipzig haben wir dazu eine ganze Tagung mit dem Titel „Translationes“ organisiert. Die Marburger suchen unter dem Stichwort „Ethnopoese“ nach alternativen Möglichkeiten. Und in Halle wurde Richard Rottenburg für seine mimetischen Kulturübersetzungen aus einem fiktiven Land Afrikas mit einer Professur geehrt. Ich folge also zumindest einer institutionalisierten Denkrichtung und bin beim Experimentieren nicht ganz allein. Kopien unterscheiden sich vom Original, weil ihr Kontext ein anderer ist. Die Ethnologie steht vor der Herausforderung, dass sie sich ihre Quellen durch Befragung selbst schaffen muss. Und meiner Meinung nach hat die Writing-Culture-Debatte unmissverständlich gezeigt, dass alle Fakten, die der Ethnologe im Feld sammelt, gemachte Fakten, also Fiktionen sind. Mein für Sie zweifelhafter Schritt, Fakten in einem Tagebuch fiktiv anzuordnen und Figuren anstelle realer Personen sprechen und agieren zu lassen, treibt diese Generaleinsicht nur konsequent auf die Spitze.

Ich hätte mir es auch – in der Tradition des ethnographischen Realismus – einfach machen und den Leser nicht über die Struktur meines Konstrukts aufklären können. Dann würde man zu Recht sagen, ich hätte gelogen. So lüge ich zwar in Anführungszeichen – wie jeder Ethnologe, der sein Feld konstruiert –, aber ich kläre den Leser über die narrativen Strukturen meiner Lügen auf. Ist das nicht eine bessere Form der unausweichlichen Lüge?

Ich suche nach einem Ausweg aus der Krise der Repräsentation und finde nur eine Art Zwitterwesen, bestehend aus Literatur und Wissenschaft. Das Buch ist auch ein Plädoyer für ein neues Verstehen jenseits des reinen Erklärens. Den Zugang lege ich in einem ganzen

Kapitel explizit dar. Ich will literarisch so schreiben, dass der Leser am mimetisch repräsentierten Geschehen teilhaben kann. Dazu übersetze ich aus dem Feld Fakten, die zwar wissenschaftlich nicht zu erheben, aber meiner Meinung nach essentiell notwendig sind für ein Verstehen des Klausentreibens. Gleichzeitig übertrage ich jedoch auch empirische Daten, die für eine wissenschaftliche Analyse und Interpretation interessant sind. Ich durchbreche die literarisch-deskriptive Ebene ständig durch Interpretationen im wissenschaftlichen Stil. Wenn Sie so wollen: die Fotos, die meine Frau gemacht hat und die überhaupt keinen dokumentarischen Anspruch haben, sondern für sich allein sprechen wollen, markieren den einen, rein ästhetisch-künstlerischen Pol meiner Studie; die Analysen und Interpretationen – narrativ dem wissenschaftlichen Dogma entsprechend mit Fußnoten und Zitaten garniert – den anderen, rein wissenschaftlichen Pol. Die Beschreibung des Klausentreibens im Tagebuchstil changiert zwischen diesen beiden Polen: sie ist fiktive Literatur und faktische Ethnographie zugleich. Ich bezeichne meine Studie dezidiert als Collage, als Bannung verschiedener Realitäten in ein Ganzes, ohne die Heterogenität der Teile aufzulösen.

VP: Sie sagen selbst, das Klausentreiben reiche an die Grenze der Wissenschaft.

DE: Damit meine ich, dass es sich dabei um ein Ritual handelt, das in seiner Gewalttätigkeit und Wucht die gesellschaftliche Ratio sprengt. Natürlich kann man es durch wissenschaftliche Reduktionen rational erklären. Ich interessiere mich jedoch neben der gesellschaftlichen Funktion eines solchen Rituals auch für die innere, unreflektierte Erfahrung von Gewalt und eine hermeneutische Interpretation dieser Erfahrung. Entsprechend des grenzüberschreitenden Themas habe ich eine Form gewählt, die die Grenze zwischen Wissenschaft und Kunst überschreitet – und dadurch erst bewusst macht und zieht.

VP: Was ich auch vermisst habe, ist eine stärkere Rücksichtnahme auf die so genannte Multivokalität des Feldes, die Relativierung der vorgelegten Beschreibung, die an manchen Stellen doch sehr allwissend im Sinne des ethnographischen Realismus daherkommt und keinen Platz für Ungereimtheiten und Widersprüche lässt. An manchen Stellen hatte ich den Eindruck, dass sie diesen Punkt durchaus gesehen, ihn jedoch nicht weiter thematisiert haben.

DE: Es stimmt, ich setze in diesem Fall vor allem auf theoretische Mehrperspektivität und weniger auf die Multivokalität des Feldes. Als

Autor spreche ich selbst maskiert mit verschiedenen Zungen, das schien mir dem Thema angemessener. Aber ich will auf der Analyseebene nicht individuelle Meinungen wiedergeben, sondern allgemeine Diskurse entziffern. Die stehen natürlich im Widerstreit zu anderen Diskursen. Was ich in diesem dünnen Buch ausbreite, ist nur der Hauptdiskurs, der das Allgäu in Bezug auf das Klausentreiben bestimmt und mehr Macht als alle anderen Diskurse okkupiert. Aber auch eine Dokumentation der Multivokalität würde nicht dem grundsätzlichen Problem der Repräsentation entkommen. Der Autor maskiert sich in der dialogischen Anthropologie nur besser, indem er andere mitsprechen lässt. Auch er produziert das Material, ordnet es, konstruiert es neu, schreibt es nieder, auch er lügt in Anführungszeichen.

Sie haben auch Recht, wenn Sie sagen, der Text käme oft im Sinne des ethnographischen Realismus daher – aber eben nur im Sinne. Es ist nur ein weiteres Genre, innerhalb dessen ich schreibe und das ich konsequent durchhalte. Wenn der Leser genau liest, merkt er, dass ich diese wissenschaftliche Textgattung wiederum nur als narrative Maske nutze, als äußere Form der Repräsentation. Durch den Verfremdungseffekt der Collage mache ich dem Leser immer wieder klar: pass auf, dass du immer ein reflektierter Leser bleibst und meinem maskierten Realismus nicht aufsitzt. Das Ganze ist eine Art Doppelspiel: Ich will den Leser durch Fiktion zur Identifikation verleiten und gleichzeitig davon abhalten, dem Genre auf den Leim zu gehen.

VP: Ich will nicht sagen, dass Ihre Studie für die Brauchforschung nicht interessant, anregend und lesenswert wäre. Aber ich halte sie vor allem für eine provozierende Annäherung an ein volkskundliches Phänomen.

DE: Es freut mich, wenn Sie das Buch als Provokation auffassen, das bedeutet Diskussion und entspricht meinem Verständnis von Wissenschaft. Erst die Überschreitung realisiert das Verbot und macht klar, was erlaubt ist und was nicht. Aber ich würde das Klausentreiben nicht als volkskundliches Phänomen bezeichnen. Das klingt, als hätte nur die Volkskunde das Recht, Bräuche zu studieren. Andererseits: wenn das tatsächlich so wäre, würde ich mir das Recht nehmen, eine weitere Grenze nicht anzuerkennen und weiter zu wildern.

VP:<sup>2</sup> Wenn ich auf die Uhr schaue, muss ich feststellen, dass wir uns jetzt richtig „verquatscht“ haben und gerade mein letzter Zug nach Hause abgefahren ist. Das gäbe uns eigentlich Gelegenheit weiter zu diskutieren, aber vielleicht wäre es besser, noch andere Meinungen zu diesen grundsätzlichen Problemen ethnologischer Forschung zu hören! Die „Informationen“ unserer Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz stehen jedenfalls für weitere Beiträge zu diesem Thema offen.

---

<sup>2</sup>

Der abgedruckte Dialog stammt bis hierhin aus der Feder von Johannes Ries. Er hat den Rezensenten um eine abschließende Antwort gebeten, die er gerne anfügt, da ihm sein Leipziger Vortragsbesuch am 25. Mai 2005 mit den anregenden Diskussionen und der durchwachten Frühlingsnacht auf dem Leipziger Hauptbahnhof in guter Erinnerung geblieben ist.