

Vom Feld verführt. Methodische Gratwanderungen in der Ethnografie

Victoria Hegner

Keywords:
Methoden;
Feldforschung;
going native;
method of
compassion;
Vulnerabilität;
Verwundbarkeit;
leibliche
Ethnografie;
neuheidnische
Hexenreligion;
neue Religionen;
Boxsport

Zusammenfassung: Die Methode der ethnologischen Feldforschung wird in der gängigen Fachliteratur meist als ein beständiges Oszillieren der Forschenden zwischen emotionaler Nähe und kognitiver Distanz zu den Protagonist_innen im Feld beschrieben. Vor einer allzu großen Identifikation mit den "Beforschten" werden gerade "Anfänger_innen" und Studierende des Faches eindringlich gewarnt. Dies schmälere die Fähigkeit zur Selbstreflexion und zur wissenschaftlichen Analyse der gewonnenen Daten. Es ist jedoch augenfällig, dass genau jene Studien, in denen offensichtlich "zu viel Nähe" zum Feld riskiert und die Feldforschung geradezu zu einem existenziellen Erlebnis wurde, fachlich oftmals Diskurs setzend werden. Wie, so wird im vorliegenden Text gefragt, wird diese methodische Grenzüberschreitung bzw. Gratwanderung von den jeweiligen Forscher_innen reflektiert und dabei konzeptionalisiert und so legitimiert. Drei aktuelle Ethnografien – aus dem Bereich der Hexenforschung und der Sportstudien - stehen im Mittelpunkt der Betrachtung. Dabei wird u.a. der Fokus auf die neu formulierte Zugangsweise der *method of compassion* gerichtet und die Idee zu einer "leiblichen Ethnografie" vorgestellt. Ziel ist es, eingefahrene Lehransätze zu hinterfragen und neuere Begrifflichkeiten und Ansätze für die Methodendiskussion fruchtbar zu machen, um so die kürzlich ausgerufenen Renaissance der Ethnografie weiter voranzutreiben.

Inhaltsverzeichnis

- [1. Einleitung](#)
- [2. Mitfühlend und verwundbar](#)
 - [2.1 Exkurs: unterschiedliche Wissen\(schaft\)skulturen](#)
 - [2.2 "neither and both" – Der beständige Wechsel sozial-kultureller Interpretationsrahmen](#)
- [3. Die leibliche Ethnografie](#)
- [4. Die Macht der Nähe und Distanz – Eine kurze Schlussbetrachtung](#)

[Danksagung](#)

[Literatur](#)

[Zur Autorin](#)

[Zitation](#)

1. Einleitung

"Heute habe ich es so genossen, im *gym* zu sein mit Dee Dee und Curtis im Hinterzimmer zu sitzen, zu lachen, zu reden und einfach mit ihnen zu leben, zu atmen und, wie ein Schwamm, die Atmosphäre in der Halle aufzusaugen [...] Ich habe ein solches Vergnügen an der bloßen *Teilnahme*, dass die *Beobachtung* zweitrangig wird und ich mir schon gedacht habe, dass ich meine Studien, die Forschung und alles, was damit zusammenhängt, gern dafür aufgeben würde, um hier weiter boxen zu können und 'one of the boys' zu bleiben [...] in diesem konkreten Augenblick erscheint mir, angesichts des schieren und lebhaften körperlichen Wohlfühls, das mir diese verdammte *gym* vermittelt [...], die Perspektive eines Umzugs nach Harvard [...], das Verfassen von Artikeln, das Lesen von Büchern, die

Teilnahme an Konferenzen und das ganze universitäre *tutti frutti* so sinnentleert, deprimierend, trübselig und leblos, dass ich aufgeben möchte, nur um in Chicago zu bleiben. Es ist wirklich *crazy*. PB [Pierre BOURDIEU] hat neulich gesagt, er fürchte, dass ich mich von 'meinem Objekt verführen lasse': was er nicht weiß: ich bin schon weit über die Verführung hinaus" (WACQUANT 2003, S.10).

Loïc WACQUANT ist nicht in Chicago geblieben. Er hat den Ruf nach Harvard angenommen und ist heute ein renommierter Soziologieprofessor an der University of California in Berkeley. Er schreibt eine große Zahl kluger Artikel, liest viel und fliegt in der Welt umher, um als Hauptredner an Konferenzen teilzunehmen. Kurzum: Er ist in der Wissenschaft geblieben und er hat es darin weit gebracht. "But only at the cost of a clinical depression and difficult self-work to rebuilt my libido sociologica (and tame my libido pugilistica)", wie er anmerkt (E-Mail, 7.9.2012), denn mit seiner Forschung und dem Eintritt in das *gym* – den *Woodlawn Boys Club*, einen Boxklub in einem der "schwarzen" Viertel Chicagos – hatte er sich selbst aufs Spiel gesetzt: seine gewohnte soziale Orientierung, sein habitualisiertes Verhalten und Handeln und dabei existenziell seinen Körper (da er Nasen- und Rippenbrüche davon trug). Beim jährlichen Amateurboxturnier *Golden Gloves* in Chicago stieg er schließlich als *Busy Louie* in den Ring und unterlag seinem Gegner Larry COOPER nur knapp. Wenn er in seinen Feldnotizen meint, dass ihm im Vergleich zum Boxen und dem *gym* die Universität sinnentleert und trübselig erscheint, so klingt die Motivation für diese rückhaltlose Hingabe an das Feld durch: die Kritik an der eigenen Kultur und der Wunsch nach "authentischer" Erfahrung (LINDNER 2004a, S.206f.). Letztere kann ihm sein vertrautes mittelständiges, wie er meint, "lebloses", also irgendwie langweiliges Milieu nicht mehr vermitteln, aber das *boxing gym* offenbar geben. Für WACQUANT und so für Leser_innen seines Buches generiert sich das *gym* dabei als eine ganz eigene Welt der amerikanischen Unterschicht mit ihren spezifischen Geräuschen und Gerüchen, "einer Sprache, die nur die Eingeweihten verstehen" (LINDNER 2004a, S.207), in der Blut und Schweiß fließen und Knochen gebrochen werden. Hier schwingt gewiss ein Bild vom beforschten "Anderen" mit, das von Dekonstruktivist_innen schon längst als kolonialistisch bzw. postkolonialistisch entlarvt wurde. Zugespitzt gesagt: Was für Ethnolog_innen lange die *natives*, "Wilden" und "Primitiven" auf den entfernten Kontinenten waren, das scheinen für Soziolog_innen und Kulturanthropolog_innen auch heute oftmals noch – wie im Fall von WACQUANT – die sozial Deklassierten bzw. Marginalisierten vor der "eigenen Haustür" zu sein, nämlich Vertreter_innen einer Welt aus Abenteuer, Körperlichkeit, Sexualität und Differenz (NEUMANN 1996, S.181f., zit. nach LINDNER 2004a, S.207) – alles, was man "bei sich" nicht so leicht finden kann. [1]

Man muss mit diesen Bildern und den Romantisierungen bzw. Exotisierungen, die hier am Werk sind, sicher sehr kritisch umgehen. Entsprechend wird Forschern und Forscherinnen in der gängigen Fachliteratur dringend empfohlen, sich noch während ihrer empirischen Studien in einer regelmäßigen reflexiven Distanzierung von der gelebten Praxis im Feld zu üben (BEER 2008; GERNDT 2001; HAUSER-SCHÄUBLIN 2008; KNOBLAUCH 2003, S.97; PETERSEN 2007;

SCHMIDT-LAUBER 2007).¹ Nur durch diese immerwährende "Befremdung des eigenen Blicks" sei der Gefahr zu entgehen, solche Bilder vom "Anderen" kritiklos zu (re)produzieren oder sich diesen gar angleichen zu wollen. Die verständnisvolle Vertrautheit, die im Feld erreicht wird, so meinen die Soziologen Klaus AMANN und Stefan HIRSCHAUER in diesem Zusammenhang, "ist kein Telos, sondern ein immer neu zu überwindender Durchgangspunkt" (1997, S.29) in der Ethnografie. [2]

Es ist jedoch augenfällig, dass genau jene Studien wie die von WACQUANT, in denen die Nähe zum Feld eben kein "Durchgangspunkt" darstellte, sondern geradezu zu einem existenziellen Erlebnis wurde und so auch stilisiert wird, fachlich oftmals Diskurs setzend werden. Die Studie "Mama Lola. A Vodou Priestess in Brooklyn" von Karen McCARTHY BROWN (2011 [1991]) ist hierfür beispielgebend. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die Voodoo Praxis von haitianischen Migrant_innen in New York. Karen McCARTHY BROWN konzentriert sich dabei auf die Voodoopriesterin Mama Lola alias Marie Thérèse Alourdes Macena Champagne Lovinski und deren Familie. Die Autorin selbst wurde während ihrer Forschung in den Voodooglauben initiiert. Dies schildert sie ausführlich in ihrem Buch. Die eigenen Erfahrungen sind für das vermittelte Verständnis, was Voodoo für Gläubige bedeuten kann, entscheidend. BROWNS Studie wurde 1991 mit dem "American Academy of Religion Award for the Best First Book in the History of Religion" ausgezeichnet. 1992 erhielt Karen McCARTHY BROWN für "Mama Lola" von der American Anthropological Society den "Victor-Turner-Prize in Ethnographic Writing". Wie Diskurs setzend wiederum Loïc WACQUANTs "Leben für den Ring" ist, zeigt sich daran, dass das Buch mittlerweile in acht Sprachen übersetzt wurde. [3]

Gerade auch unter Studienanfänger_innen erfreuen sich Untersuchungen, in denen die Betonung auf der rückhaltlosen, existenziellen Nähe zu den Beforschten liegt, besonderer Beliebtheit. Sie prägen, wie meine Lehrerfahrung zeigt, entscheidend den Blick auf das "eigene Fach". So verankert sich William Foote WHYTEs Studie "Street Corner Society. The Social Structure of an Italian Slum" (1955 [1943]) dauerhaft im Gedächtnis der Studierenden, hier in erster Linie die Passagen aus der zweiten Auflage des Buches (1955) in denen WHYTE sein Verhältnis zu den *Norton-Boys* (Mitgliedern der Gang auf der Norton-Street) eingehend porträtiert und in denen er auf die große Nähe vor allem zwischen ihm und seinem Hauptprotagonisten, seinem Freund Doc eingeht. Auch bei WACQUANTs "Leben für den Ring" (2003) und der Ethnografie "Witching Culture" von Sabina MAGLIOCCO (2004) – einer Studie zum Neuheid_innentum in den USA, in der die Forscherin detailliert auf die eigene "Konversion" zum neuheidnischen Wicca-Kult eingeht und worauf im Laufe des Artikels noch zurückgekommen wird – ist die Lesebereitschaft erstaunlich hoch. Die Seminar-Diskussionen hierüber gestalten sich geradezu lebhaft. WACQUANTs Studie wird

1 KNOBLAUCH spricht von der "Gefahr der Verkäfferung": "Die Beobachtenden werden Teil des Feldes, das sie untersuchen wollen" (2003, S. 97). "Verkäfferung" gilt als deutsches, begriffliches Pendant zum englischen *going native*. Das Wort ist allerdings aufgrund seiner kolonialistischen Geschichte und seines wertenden Charakters schwierig und sollte im sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskurs verstärkt problematisiert und als Begriff fallen gelassen werden.

zudem gerne privat gelesen und – ungewöhnlich für Fachliteratur – an Verwandte und andere Nahestehende verschenkt, damit diese "endlich verstehen, was man da eigentlich studiert" und was den Beruf der Feldforschenden ausmacht. Methodische Standardwerke wie z.B. das von FLICK, von KARDORFF und STEINKE (2000) erscheinen für die Außenrepräsentation offensichtlich ungeeignet. Dies sind sicherlich keine repräsentativen, dafür aber signifikante Daten. Die große Vertrautheit mit den ethnografischen Protagonist_innen und die unmittelbare intensive Erfahrung, die in diesen Studien vermittelt werden, machen die Faszination für Lesende aus und erlauben einen fast sinnlichen Nachvollzug der beschriebenen "fremden" Lebenswelten. [4]

Die Studien machen dabei anschaulich, dass das Diktum der Feldforschung, das sich aus dem ständigen Oszillieren zwischen emotionaler Nähe und kognitiver Distanz ergibt, grundsätzlich und v.a. mit Blick auf die Lehre aufgeweicht werden sollte. [5]

Im Folgenden soll dies versucht werden. Hierfür diskutiere ich beispielhaft drei aktuelle ethnografische Untersuchungen, in denen augenscheinlich "zu viel Nähe" riskiert und Distanz zu den Akteur_innen im Feld wenig gewahrt wurde. Ich frage danach, wie dies als methodische Grenzüberschreitung bzw. Gratwanderung von den jeweiligen Forscher_innen reflektiert und dabei konzeptualisiert wurde. Dabei gehe ich auch den unterschiedlichen Wissenschaftskulturen und Verteilungen von Deutungsmacht nach, wie sie im transatlantischen Vergleich zutage treten. [6]

Das Interesse an diesen Fragenstellungen und Blickrichtungen entspringt nicht zuletzt der eigenen Forschungserfahrung. Seit nunmehr zwei Jahren untersuche ich mittels teilnehmender Beobachtung Formen neuer Religiosität und konzentriere mich dabei auf neuheidnische Bewegungen, hier auf die selbst ernannten neuen Hexen. In keiner anderen Forschung zuvor ist die Frage nach meiner eigenen Stellung im "Feld" von Wissenschaftler_innen *und* den Beforschten selbst derart intensiv debattiert und sind entsprechende Identitätserwartungen an mich herangetragen worden; immer wieder bin ich aufgefordert, mich "zu bekennen": Für die Protagonist_innen des Feldes ist es wichtig, dass ich mich "voll und ganz" auf die religiöse bzw. spirituelle Erfahrung einlasse und ihre Wirkung ernst nehme. In der Welt der Wissenschaft und auf akademischen Kongressen fürchtet man stets um meine analytische "Objektivität". Wo sind Grenzen meiner Annäherung an die neuen Hexen zu ziehen? Wie viel Nähe kann ich mir selbst erlauben und ist notwendig, um akademische Integrität zu wahren? Diese Fragen treiben mich seit Langem um und führten zur neuerlichen Auseinandersetzung mit dem ethnografischen Methodenrepertoire. [7]

Die ersten zwei Studien, die ich im Folgenden behandle, stammen aus der gegenwartsbezogenen Hexenforschung. Sie wurden von der Theologin Jone SALOMONSEN und der Kulturanthropologin Sabina MAGLIOCCO verfasst (Abschnitt 2). Beide Forscherinnen, die in ihrem Untersuchungsbereich international führend sind, ließen sich im Laufe ihrer Forschung in die

Hexenreligion initiieren. Mit ihren methodischen Konzepten deuten und definieren sie gerade die teilnehmende Beobachtung in überzeugender Weise um und geben neue Begrifflichkeiten an die Hand. Die dritte Ethnografie ist jene von WACQUANT über die Kunst des Boxens im Chicagoer Getto, eine Untersuchung, die ihn selbst zum Amateurboxer werden ließ (Abschnitt 3). WACQUANT legt sein Augenmerk auf die *Leiblichkeit* der oder des Forschenden – wie sie als Instrument der Erkenntnisgewinnung in der Ethnografie genutzt werden kann. Er beschreibt damit einen Zugang, der in der Methodendiskussion noch kaum verhandelt wurde und der verstärkt beachtet werden sollte, vor allem mit Blick auf die wachsende Bedeutung der Ethnografie der Sinne. [8]

Insgesamt soll es darum gehen, gerade die deutschsprachige Methodendiskussion, die sich aus meiner Perspektive wenig experimentierfreudig erweist, vielfältiger zu machen, um so die kürzlich ausgerufene Renaissance der Ethnografie weiter voranzutreiben (LINDNER 2004a, S.209). [9]

2. Mitfühlend und verwundbar

"Während eines Hauptvortrages auf der Konferenz zur gegenwärtigen westlichen Esoterik kommt der Redner Kocku von Stuckrad auf eine Frage zu sprechen, die ihn schon lange beschäftigt. Warum werden die Untersuchungen zur gegenwärtigen westlichen Esoterik, die auf Feldforschung beruhen, so wenig rezipiert? Warum nur, so bringt er es scharf auf den Punkt, nimmt man sie wissenschaftlich kaum ernst? Einen zentralen Grund sieht er darin, dass einige Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler in der Untersuchung esoterischer Praxen die persönlichen Interessen kurzerhand zum Forschungsgegenstand gemacht hätten und die eigenen religiösen bzw. spirituellen Erfahrungen unreflektiert zum Maßstab ihrer Analyse erheben und so essentialisieren würden. Ein besonders drastisches Beispiel hierfür seien die sogenannten *Pagan Studies* [Studien von Heid_innen über Heid_innen]. Ein Großteil der akademischen Forscher und Forscherinnen in diesem Bereich seien ja selbst Heiden und Heidinnen oder treten im Zuge der Forschung zum Heidentum über. Dies müsse verstärkt problematisiert werden. Meine Banknachbarin und ich schreiben fleißig mit. Die Hexenreligion [ein Teilbereich des (Neu-) Heid_innentums] ist schließlich unser Untersuchungsschwerpunkt. Noch während wir Stuckrads Überlegungen notieren, dreht sich eine Konferenzteilnehmerin zu uns um, blickt von Lital [meiner Banknachbarin] zu mir und meint neugierig und irgendwie komplizenhaft: 'Sagt mal, seid Ihr eigentlich auch Hexen?'" (Gedächtnisprotokoll, 28.8.2012)

Ein Blick auf die gegenwärtige ethnografisch-kulturanthropologische Forschung offenbart, dass es bestimmte Untersuchungsfelder zu geben scheint, die besonders "anfällig" für eine rückhaltlose Annäherung der Forschenden sind bzw. machen. Außer in Studien zu sportlichen Aktivitäten – wie eben bei WACQUANT – zeigt sich gerade in den Arbeiten zu (neuen) religiösen Phänomenen, dass Forscher_innen in einer Weise im Feld agieren, durch die sie selbst Teil des Phänomens werden und oftmals auch bleiben (GOULET & MILLER 2007). Stellt man den Fokus noch schärfer, so dokumentiert sich diese Tendenz insbesondere auch in Untersuchungen zum gegenwärtigen Heid_innentum, genauer zur

modernen Hexenreligion, worauf ich im Folgenden meinen Schwerpunkt legen werde. [10]

Die moderne Hexenreligion entwickelte sich in den 1950er Jahren in Großbritannien. Sie verbreitete sich von dort aus vor allem in den USA und findet seit Ende der 1970er Jahre auch in (West-) Deutschland ihre Verfechter_innen. Als Religionsstifter wird häufig der Brite Gerald B. GARDNER (1884-1964) angesehen. In seinen Schriften entwarf er das Glaubensgerüst einer Religion, die er als vorchristlich ansah (GARDNER 1954, 1959; NEGER 2009; RENSING 2007). Das Wissen um diese Religion besäßen – so GARDNER – heute lebende *Hexen*, meist Nachfahr_innen der "weisen Frauen und Männer", die in den *burning times* Opfer christlicher Verfolgung wurden. Grundlegendes Organisationsprinzip stellen die Hexenzirkel – sogenannte *covens* – dar, in die man rituell initiiert werden kann. Die Verehrung der Natur mit der Abfolge der Jahreszeiten steht im Mittelpunkt der religiösen Praxis. [11]

Gerade unter britischen, nordamerikanischen wie australischen und neuseeländischen Kulturanthropolog_innen und *folklorists*, die sich der Erforschung dieser Religion widmen, bewegen sich nun ausnehmend viele "initiierte" Hexen (FOLTZ & GRIFFIN 1996; GREENWOOD 2000; HUME 1997; LUHRMANN 1989; MAGLIOCCO 2004; ORION 1995; ROUNTREE 2004; SALOMONSEN 2002). Keine Hexe zu sein oder während der Forschung *nicht* initiiert zu werden, ist hier eher die Ausnahme. Die Initiation in diese naturreligiöse Praxis und das Konversionserlebnis deklarieren die Forscher_innen als eine unabdingbare Erkenntnisquelle in ihren Ethnografien. Anders als es Kocku von STUCKRAD mit Blick auf die *Pagan Studies* konstatiert, problematisieren sie ihr persönliches Involviertsein sehr wohl. Die offensive Art, wie sie dies tun und dabei mit methodischen Konzepten ringen, offenbart die wissenschaftliche Zwickmühle, in der sie sich befinden. So stellt das persönliche Engagement, die Nähe und Übernahme naturreligiöser Weltansichten eine vom Feld aktiv herangetragene Identitätserwartung dar. Für neuheidnische Hexen steht die *individuelle* spirituelle Erfahrung im Mittelpunkt ihrer Praxis. Um diese zu verstehen, muss man sie sozusagen selbst – eben individuell – gemacht haben. Man muss sich also bei einer Trancereise auf eine Trance einlassen können, sich rituell in Ekstase bringen lassen oder über Symbole meditieren, bis sie "ihr esoterisches Wissen offenbaren" (SALOMONSEN 2002, S.17, 21). Die Protagonist_innen im Feld haben dabei ein feines Sensorium dafür entwickelt, inwiefern man bestimmte Empfindungen und Verhaltensweisen nur "vorgibt" oder sich "tatsächlich" darauf einlässt. Immer wieder wird man hier zur Reflexion aufgefordert: "Sag mal, du warst jetzt aber nicht nur wegen deiner Forschung hier?!" (eigene Feldnotizen, 5.5.2012) Aktive Teilnahme ist oberstes Gebot. Eine forschende Perspektive aus der Distanz und von "Außen" ohne die Übernahme bestimmter neuheidnischer Vorstellungen ist dabei kaum möglich. Die norwegische Theologin Jone SALOMONSEN, die sich mit modernen Hexen in San Francisco – dem sogenannten *Reclaiming Network* – beschäftigte und sich in diesen Kreis initiieren ließ, bringt es so auf den Punkt:

"... the main reason, why it is not enough to conduct fieldwork from [...] an 'outside' position is that in Witches' rituals, covens and classes, there is no outside where the observer can literally put herself. Regarding the practice of modern mystery religions, you are either in, or you are not there at all" (2002, S.17). [12]

In der Universität aber, wo die Untersuchung gewöhnlicherweise angebunden ist und von wo aus sie finanziert wird, herrscht eine ganz andere Identitätsanforderung an die Forschenden. Hier liegt die Betonung auf der Distanz, als Nachweis für die Zugehörigkeit zur Welt der Intellektuellen. Sicher, man sollte die Perspektive eines *Insiders* bieten können, aber nicht "wirklich" einer werden, schon gar nicht eine "Hexe" – damit setzt man den Ruf einer ernst zu nehmenden Wissenschaftlerin endgültig aufs Spiel. Stetig wird von den Forscher_innen eine Positionierung eingefordert, die ganz ähnlich wie im beforschten Feld funktioniert (ROUNTREE 2004, S.73). Die Frage, wo man "stehe", ob man bereits selbst zum modernen Hexentum "übergelaufen" sei, gehört hier zum grundständigen Repertoire der wissenschaftlichen Auseinandersetzungen. Dabei spielt die Furcht vor fehlender "Objektivität" und Kritikfähigkeit eine signifikante Rolle. Zugleich aber teilt sich hier die Faszination an der Figur der Hexe als geheimnisvoll und unzugänglich mit, was den Reiz der Frage – mitunter in erster Linie – ausmacht. [13]

Vor diese konträren identitären Herausforderungen im "Feld" versus der Universität gestellt, entwickelte Jone SALOMONSEN das methodische Konzept der *method of compassion*. Sie stellt es der Idee der teilnehmenden Beobachtung gegenüber, die sie als *method of pretention* beschreibt (und damit als unehrlich abqualifiziert). "Compassion", so führt sie aus,

"[...] does not refer to a wholesale positive embrace, nor to passionate criticisms and arguing, but to something in between: honesty. It shall designate an attitude in which belief is taken seriously, both cognitively and emotionally. This means to leave behind the anthropological 'method of pretention', which is mainly used to gain access, be it to rituals, to secret knowledge or to initiations [...]" (2002, S.18). [14]

Wenn sie davon schreibt, dass der beforschte Glaube oder allgemein das beforschte Feld auch *kognitiv* ernst zu nehmen seien, also Einzug in das *eigene Denken* und Weltverständnis halten sollten, so bricht sie hier mit einem der stärksten methodischen Tabus. Wie der Soziologe Peter L. BERGER bereits Ende der 1960er Jahre meinte, sei die "Strafe", sich während der Forschung nicht ausreichend vom Feld zu distanzieren, ein *going native*. Dabei differenziert er: "To be sure cultural anthropologists like to do this behaviorally ('participant observation'), and even emotionally ('empathy'). If they 'go native' *cognitively*, however, they will no longer be able to do cultural anthropology" (1969, S.12). Sich kognitiv auf das Feld einzulassen, sieht Jone SALOMONSEN hingegen als einen kulturanthropologischen Erkenntnisgewinn. Sie wird, wie sie meint, auf diese Weise ihre "eigene Informantin", um die "Anderen" von "innen" heraus zu verstehen (2002, S.19). Dies ist keineswegs mit einer Autoethnografie zu verwechseln. Bei Letzterer wird zwar ebenfalls zentral auf die "eigenen Erfahrungen" zurückgegriffen, um Erkenntnisse über das "Feld" zu generieren.

Doch der autoethnografische Zugang beschreibt entsprechend der gängigen Definitionen eine Situation, bei dem man ein Phänomen betrachtet, dessen Teil man *bereits ist* (ELLIS, ADAMS & BOCHNER 2011; PRATT 1991; WACQUANT 2005). Bezogen auf das Beispiel hieße dies, sich als Hexe zu verstehen und Ethnografin zu werden. SALOMONSENs Zugang ist genau umgekehrt: Sie *ist* Ethnografin/Theologin und *wird* Hexe. [15]

Analytisch scharf gibt sie in diesem Zusammenhang jedoch zu bedenken, dass man sich grundsätzlich fragen muss, wo eigentlich die Grenzen zwischen einer "Innen-" und "Außenperspektive" genau verlaufen. In gewisser Weise ist sie aufgrund ihrer mittelschichtigen Herkunft und ihres dezidiert feministischen Standpunktes von vornherein ein "native to the field" – ein *Insider*.² [16]

Was die Unterscheidung in eine Innen- und Außenperspektive des Weiteren problematisch macht, ist die Tatsache, dass die bereits produzierten Studien über das Heid_innentum, intensiv vom Feld – das in sich hoch intellektualisiert ist – rezipiert werden. Überspitzt gesagt: Wenn Hexen etwas zu "ihrer Geschichte" und "Tradition" erfahren wollen, dann lesen sie die bereits über sie verfassten Ethnografien und historischen Untersuchungen und inkorporieren das so gewonnene Wissen in ihre Praxis. Feld und Forschung befinden sich allenthalben in einer beständigen – eben auch *kognitiven* – Annäherung. Dies betrifft nicht allein Hexen. Allgemein scheinen die Grenzen zwischen wissenschaftlicher Forschung und beforschtem Feld flüder geworden sein, der Wissenstransfer intensiv, die kognitive Annäherung mithin nachhaltig (BENDIX, KESSLER, KOCH, KRAUL & NIETERT 2010; LINDNER 2004b). Es kommt nicht darauf an, eine solche Annäherung zu vermeiden, sondern sie zu wagen und dabei immanent offenzulegen (SALOMONSEN 2002, S.20; siehe auch ROUNTREE 2004, S.72 & 77). [17]

Die häufig in der Lehre und den Methodenbüchern vertretene Auffassung, dass ein "zu viel an Nähe" zum Feld die analytischen Kapazitäten der Forschenden schwinden ließen (sie würden sozusagen "blind vor Liebe") und sie sich nicht mehr wissenschaftlich – also dem disziplinären Diskurs entsprechend nachvollziehbar – über das beforschte Feld äußern könnten, diese Auffassung wird mit dem Konzept der *method of compassion* also fallen gelassen. Die – um Kurt WOLFFs (1987) Begriff aufzugreifen – "Hingebung" an das Feld, bei der die "eigene" Identität und Einmaligkeit fraglich wird, macht die fachliche Sozialisation nicht vergessen. Vielmehr gibt es eine Gleichzeitigkeit – man muss sich dem Unterfangen stellen, dauerhaft Teil des beforschten Phänomens zu werden und dabei Forscher_in zu bleiben. [18]

Dieses methodische Konzept wird auch von Sabina MAGLIOCCO favorisiert. Sie erweitert es jedoch um einige handliche Begrifflichkeiten. Sabina MAGLIOCCO, Anthropologie-Professorin an der California State University Northridge, brachte 2004 ihre Studie zu Nordamerikanischen Neuheiden heraus. Sie ging hier der Frage nach, welche Vorstellungen von "Tradition" unter Neuheid_innen, inklusive

² Zur Kontextualisierung des Status *native* siehe den grundlegenden Artikel von Kirin NARAYAN (1993).

neuheidnischen Hexen, praktiziert werden und welchen Einfluss dabei ethnografische wie populärkulturelle Quellen haben. Stärker noch als SALOMONSEN stellt sie heraus, dass man das Neuheid_innentum und die hier praktizierte Religiosität letztlich nur verstehen und so erklären könne, wenn man sich ihm zugehörig mache. Programmatisch schreibt sie: "The deepest mysteries of the religions are closed to all except initiates; if one wishes to understand the mystery, one must become initiated" (MAGLIOCCO 2004, S.11). Sie nahm aktiv an der Praxis der neuheidnischen Religion teil und durchlief schließlich den Ritus der Initiation in einen Hexenzirkel – einen *coven*. Heute zählt sie innerhalb der US-Amerikanischen *Pagan Community* zu den bekanntesten Akademiker_innen und ist beispielsweise [Mitglied des Vorstandes](#) des *Cherry Hill Seminary*: eine Art Fern-Universität, die eine Ausbildung zur heidnischen Priesterin bzw. zum heidnischen Priester anbietet. In ihrem Buch reflektiert sie, warum sie sich derart existenziell auf das Neuheid_innentum einließ. Der Wunsch nach "authentischer Erfahrung" stand, wie sie explizit anmerkt, sicherlich mit an vorderster Stelle (2004, S.13). Dabei befand sie sich in einer schwierigen Phase ihres Lebens:

"A series of personal and professional setbacks had left me feeling vulnerable, and I began to question many of my assumptions. Since it seemed that my usual, rational way of approaching life had led only to failure and frustration, I figured I had nothing to lose by experimenting with new ways of looking at things, even if they differed considerably from my worldviews. So in many ways, this field project became for me a spiritual as well as academic quest" (S.12). [19]

Die Synchronität der spirituellen Suche und des akademischen Interesses wird für das ethnografische Projekt entscheidend. Für Sabina MAGLIOCCO ist hier die *method of compassion* der einzig gangbare Weg. Dabei begreift sie ihre eigene Position als die eines "vulnerable observer" (S.16). Die Figur der "verwundbaren Beobachter_in" wurde erstmals 1996 von der Anthropologin Ruth BEHAR in die fachliche Diskussion gebracht. Als Feldforschende_r "verwundbar" zu sein bzw. sich während der Forschung "verwundbar" zu machen, meint ein geschärftes Verständnis dafür zu entwickeln, wie sehr man sich selbst durch die ethnografische Erfahrung verändert und wie sehr diese Veränderungen wiederum die Forschung prägen. Diese Überlegung wird zwar mit der *method of compassion* bereits starkgemacht. Doch die Figur der "verwundbaren Beobachter_in" und ihre einprägsame Bildhaftigkeit lässt die Subjektivität des Untersuchungsprozesses noch einmal deutlich hervortreten. Letztere wird als zentrales Erkenntnisinstrument zugelassen und in reflektierter Weise explizit gemacht – eine Forderung, die ja bereits der Ethnopschoanalytiker George DEVEREUX Ende der 1960er Jahre aufgestellt hatte (1992 [1967, dt. 1973]).³

3 Wie George DEVEREUX in seinem Werk "Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften" (1992 [1967], S.17f.) schreibt:

"Da die Existenz des Beobachters, seine Beobachtungstätigkeit und seine Ängste [...] Verzerrungen hervorbringen, die sich [...] unmöglich ausschließen lassen, [...] muss jede taugliche verhaltenswissenschaftliche Methodologie diese Störungen als die signifikantesten und charakteristischen Daten der Verhaltenswissenschaft behandeln und [...] sich die aller Beobachtung inhärente Subjektivität als den Königsweg zu einer authentischen als fiktiven Objektivität dienstbar machen, [...] die eher anhand der realen Möglichkeiten zu definieren ist, als anhand dessen, was 'sein sollte'."

Dabei meint die Idee der "verwundbaren Beobachter_in" nicht, dass Forschende mit ihrer Subjektivität zum Dreh- und Angelpunkt der Ethnografie werden – mithin die Untersuchung sich als eine Art Therapieprojekt einer selbstverliebten Person generiert. Wie BEHAR schreibt und worauf sich MAGLIOCCO beruft: "Vulnerability doesn't mean that anything personal goes. The exposure of the self who is also a spectator has to take us somewhere we couldn't otherwise get to" (1996, S.14; MAGLIOCCO 2004, S.17). Es ist hier anzumerken, dass der Gedanke, sich verwundbar und mitfühlend im "Feld" zu zeigen, ja nicht nur über die Forschungshaltung der Empathie hinausgeht, also der Fähigkeit zur Einfühlung in die Vorstellungen der "Anderen", ohne notwendig sich deren Gefühle und Gedankengänge zu "eigen" zu machen (CARKHUFF 1973, zit. in FAIRBAIRN 2009, S.192). Folgt man den Arbeiten von MAGLIOCCO, BEHAR und SALOMONSEN und blickt auf aktuelle Ausarbeitungen in der Psychologie, Philosophie und der Linguistik, die sich mit der Frage, wie Verstehen möglich wird, ebenfalls zentral auseinandersetzen, so wird mit der Idee, mitfühlend – hier *compassioned* – und vulnerabel zu sein auch mehr als Sympathie angesprochen. Sympathie ist entsprechend der psychologischen Sichtweise eine Empfindung, bei der man die Lage der "Anderen" versteht, *gerade* weil man deren Gefühle und Gedanken teilt und "verinnerlicht" (FAIRBAIRN 2009). [20]

Compassion und Vulnerabilität stellen in gewisser Weise eine *gesteigerte* Sympathie dar. Wie die Linguistin und Psychologin Anna GLADKOVA, die sich mit der sprachwissenschaftlichen Analyse des englischen Wortes *compassion* beschäftigte, schreibt: "A significant difference between *sympathy* and *compassion* lies in the fact that *compassion* implies a more 'active' response to the [...] state of another person" (2010, S.272). Diese eher "aktivistische Positionierung", die mit *compassion* und *auch* der verwundbaren Beobachtung anklingt – man wird also Hexe, initiiert vielleicht gar selbst und bildet aus (ROUNTREE, MAGLIOCCO) – wird bejaht und dabei immer wieder auf deren Analyse gedrungen. [21]

Sicherlich, über den Grad der Involviertheit mit den Beforschten und damit über die Subjektivität des Feldforschungsprozesses ist mehr als genug in den letzten drei Jahrzehnten geschrieben und gestritten worden. Längst sind sich *alle* einig, dass diese *natürlich* und *immanent* reflektiert werden sollen.⁴ Doch betrachtet man die Ethnografien oder ethnografisch gehaltene Untersuchungen, die in der deutschsprachigen Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie, also in "meinem Fach" und darüber hinaus erschienen sind, so zeigt sich, dass über die Subjektivität der Forschung zwar nachgedacht wird und diese auch einer Analyse wert ist. Aber was die repräsentative Offenlegung betrifft, wird meines Erachtens noch viel zu wenig gewagt. Es gibt hier freilich das schriftliche Genre der *confessional tales* und die obligatorischen – mehrheitlich sehr gehaltvollen – Kapitel zur "eigenen Rolle".⁵ Aber die Selbstreflexion geht im Verlauf der ethnografischen Studie verloren – die Autor_innen "verschwinden" in gewisser

4 Für eine detailreiche Diskussion zu Fragen der Subjektivität des Forschungsprozesses und die Möglichkeiten der Reflexion sowie die Darstellbarkeit Letzterer siehe die FQS-Schwerpunktausgaben "Subjektivität und Selbstreflexivität im qualitativen Forschungsprozess" (MRUCK, ROTH & BREUER 2002; ROTH, BREUER & MRUCK 2003) und hier besonders den Beitrag von Eileen DAY (2002).

Weise hinter den Zeilen.⁶ In Teilen offenbart sich dabei, dass in der Feldforschung die Betonung implizit immer noch auf der "objektiven", "sicheren" Distanz zum Forschungsgegenstand liegt. Die Subjektivität der Forschenden, so vermittelt sich, ist gewissermaßen doch eine eher zu vernachlässigende Größe und kann daher "separat" – in einem Extrakapitel oder selbstständig veröffentlichten Beitrag – abgehandelt werden (wo sie gut eingehegt und "verwahrt" wird). Einer offenen und der Ethnografie bzw. der Studie inhärenten Reflexion darüber, sich womöglich gar zum Teil des Phänomens gemacht zu haben, das man beforcht, fehlt in diesem Zusammenhang jegliche Legitimität. In der Hexenforschung katalysiert sich diese Problematik und wird dadurch plastisch. [22]

2.1 Exkurs: unterschiedliche Wissen(schaft)skulturen

Es zeichnet sich in diesem Untersuchungsbereich im Vergleich zum englischsprachigen Kontext eine nahezu konträre Situation ab. So geht die angelsächsische universitäre Forschung wie erwähnt – seit ca. der Jahrtausendwende – offen damit um, dass Forscher_innen häufig auch "Initiierte" sind. In den Veröffentlichungen wird hierüber mit den fachlichen Ambivalenzen, die sich daraus ergeben, reflektiert. Dabei scheint die Initiation die Forschenden geradezu mit disziplinärer Expertise auszustatten.⁷ Dies ist eine durchaus problematische Entwicklung und spiegelt den teilweise unerbittlich geführten Kampf um Deutungshoheit, Wissensbestände und damit Berufsaussichten wider. Anders gesagt, wer nicht initiiert ist, also religiös wie sozial "konvertiert" oder eine

- 5 Eine überaus gelungene, detaillierte Reflexion der "eigenen Rolle" im "Feld" findet sich beispielhaft in der jüngsten Ethnografie von Asta VONDERAU (2010). Eingängig geschriebene Beispiele für das Genre der *confessional tales* finden sich in EISCH und JEGGLE (2001), siehe auch SUTTERLÜTY und IMBUSCH (2008). Diskurs setzend mit Blick auf die Reflexion der eigenen Rolle und die Signifikanz der "eigenen" und "fremden" Sexualität im Feld (im Stil der *confessional tales* gehalten) war die Veröffentlichung von KULIK und WILLSON (1996).
- 6 Eine Ausnahme stellt hier z.B. die Monografie von Anika KEINZ (2008) dar. Immanent wird durch das Zitieren von Feldnotizen – die sich auch im Druckbild von eher analytisch gehaltenen Passagen abheben – auf die eigene Perspektive, die Rolle im Feld, die Auseinandersetzung mit sich und den "Anderen" verwiesen. Eine Form der Immanenz der (Selbst-) Reflexion findet sich auch bei Asta VONDERAU (2010). Sie verwendet zur Beschreibung der "sinnlichen Wirklichkeit" im post-sozialistischen Litauen Privatfotos im Rahmen ihrer Ethnografie. Ein seltenes Beispiel einer historisch-ethnografischen Studie, bei der mit biografischen Interviews gearbeitet wurde und in der die Interaktivität des Forschers mit den "Beforschten" als auch mit Archivmaterial inhärent präsentiert wird ist KOCHAN (2002). Thomas KOCHAN ist allerdings aus der Wissenschaft ausgeschieden und betreibt heute – nicht zuletzt motiviert durch seine weit rezipierte Dissertations-Studie zum Alkoholkonsum in der DDR (2011) – einen Schnapsladen in Berlin.
- 7 In der klassischen, außereuropäischen Ethnologie ist die Initiation in Glaubens- bzw. Religionspraxen der Beforschten historisch weit länger verankert. Offen reflektiert wird dies spätestens seit den 1980er Jahren. Die Ethnografie des Ehepaars Paul STOLLER und Cheryl OLKES (1987) gilt hier als wegbereitend. Bereits seit Beginn der 1960er Jahre wurde in der Ethnologie intensiv darüber diskutiert, inwiefern "fremde" Religionen nur zu verstehen seien, wenn Forschende selbst religiös sind. Zentral sind hier die Ausarbeitungen von EVANS-PRITCHARD (1965) und TURNER (1962). EVANS-PRITCHARD wie auch das Ehepaar TURNER sind nach der Rückkehr von ihren Feldforschungen zum Katholizismus konvertiert. In Teilen kann dies als eine "Übersetzung" ihrer religiösen Erfahrungen im Feld ins "Eigene" gedeutet werden. Wie Edith TURNER sagt, waren sie von den afrikanischen Ritualen tief beeindruckt und weiter: "[...] I suppose that for us, there was something of this ritual fever in the Catholic Church" (zit. in ENGELKE 2002, S.8). Später arbeiteten beide zu christlichen Pilger_innenreisen, um, so der Anthropologe Matthew ENGELKE, die Trennung zwischen professionellem und persönlichem (Er-) Leben aufzuheben.

besondere Nähe zu den Beforschten dokumentiert, wird inzwischen wissenschaftlich wenig wahrgenommen bzw. nimmt im englischsprachigen/angelsächsischen Diskurs eine marginale Position ein. Wie heftig die Auseinandersetzungen in diesem Zusammenhang mit Kolleg_innen in Europa (v.a. der Religionswissenschaften) geführt werden und dabei – bei aller Globalisierung bzw. Internationalisierung – die immer noch national wie "kontinental" unterschiedlich geprägten Wissen(schaft)skulturen zum Ausdruck kommen, zeigt der Artikel des dänischen Religionswissenschaftlers Markus DAVIDSEN (2012). Unter der Überschrift "What's Wrong with Pagan Studies?" liefert er eine sehr kritische Buchrezension zum in den USA herausgegebenen "Handbook of Contemporary Paganism" (PIZZA & LEWIS 2009). Er beklagt hierin, dass in dieser wissenschaftlichen Veröffentlichung die Dominanz des "Insider-Zugangs" unverkennbar sei. Als sogenannter Nachwuchswissenschaftler übt er dabei vor allem Kritik an Beiträgerinnen wie Susan GREENWOOD und Jone SALOMONSEN, die inzwischen gut in der Forschungslandschaft etabliert sind. Die Verve, mit der er dies tut, verweist darauf, wie sehr es ihm, der sich selbst am Anfang seiner Laufbahn befindet, um eigene Diskurssetzung und auch Abgrenzung in einem US-amerikanisch bzw. anglofon dominierten Wissenschafts- bzw. Forschungszugang geht.⁸ [23]

Für Deutschland und beispielsweise Österreich ist dabei festhalten, dass das "Outing" als "Initiierte(r)", als "Neuheid_in" bzw. "Hexe" einen "Karrierekiller" *per se* darstellt. Hier teilt sich womöglich eine historisch spezifisch sedimentierte Situation für den deutschsprachigen Kontext mit, bei der die Erinnerung und Auseinandersetzung mit der Rolle der ethnologischen/volkskundlichen Wissenschaften in der NS-Zeit von zentraler Bedeutung sind. "Zu viel Nähe" und dabei "Subjektivität" wird dabei mit einer kritiklosen Übernahme bestimmter Perspektiven zusammengedacht und mit dem Verdacht der (katastrophalen) Ideologisierung versehen. Nachvollziehbarkeit und damit "Wissenschaftlichkeit" ist nicht mehr gegeben. Der empirische Kulturwissenschaftler Utz JEGGLE begründet die Betonung der "Distanz" der Forschenden zum Forschungsfeld und die Hinwendung zu eher "nüchternen, szientistischen Betrachtungsweisen" (z.B. Statistik), wie sie sich in den 1970er Jahren im Fach Volkskunde/Europäische Ethnologie zeigte, dementsprechend wie folgt:

"Man fand die volkskundliche Art des Datensammelns zu naiv [...] und zu subjektiv, um den Standards moderner Sozialforschung zu genügen. So dass man aus Angst vor 'faschidiotischem Kantönligeist' Anlehnung an die standardisierten Verfahren des geläufigen sozialwissenschaftlichen Forschungsbetriebs suchte. Solche Angst vor Ungenauigkeit und Unzuverlässigkeit kommt nicht von ungefähr; das Misstrauen in die rückwärtsgewandten und problemlosen Erfahrungsformen entsprach auch einem Unbehagen an der bürgerlichen Wissenschaft und deren unkontrollierbaren Geheimnisträgern, die im 'Alleingang' Wissen sammelten und nach Gutdünken verwerteten" (1984, S.11). [24]

8 Eine detaillierte Diskussion zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden in den ethnografischen/qualitativen Methoden zwischen dem US-amerikanischen/angelsächsischen und dem europäischen akademischen Kontext findet sich in FQS 6(3) (KNOBLAUCH, FLICK & MAEDER 2005).

Nur vereinzelt "bekennen" sich Akademiker_innen gegenwärtig dazu, dass sie in spezifischer Weise Teil des Forschungsfeldes wurden bzw. situativ sind. Dies zu tun ist, wie sich in privaten Gesprächen und Kontakten zeigt, klar mit Angst besetzt. [25]

2.2 "neither and both" – Der beständige Wechsel sozial-kultureller Interpretationsrahmen

Wenn man jedoch DEVEREUX und die Figur der "verwundbaren Beobachter_in" analytisch ernst nimmt, kann es nicht darum gehen, ein "zu viel an Nähe" als methodisch illegitime Grenzüberschreitung zu begreifen, die man besser verschweigt, da man sonst als Wissenschaftler_in exekutiert wird bzw. das Gefühl vermittelt bekommt, dass die Arbeit im Wissenschaftsdiskurs durchgefallen ist. Vielmehr und immer wieder muss dies als "lediglich" signifikantes Datum der Forschung wahrgenommen werden, das letztlich auch etwas über die Spezifik des Feldes aussagt. Kurzum: Es wäre ein Gewinn, wenn wir die "verwundbare Beobachter_in" in unseren Methoden und Theorien zur Feldforschung zu unserer beständigen Begleiter_in machten. Die charakteristische Beschreibung des ethnografischen Zugangs als ein beständiges Pendeln zwischen einer In- und Outsiderperspektive, zwischen Nähe und Distanz, zwischen *native* und Forscher_in wird damit differenziert. Denn es wird deutlich, dass die Insider- vs. Outsiderperspektive, emisch vs. etisch, eine Frage des Kontexts und vor allem der ständigen Aushandlung ist. MAGLIOCCO, die die Frage, ob sie nun "wirklich" ein Insider sei, im Laufe ihrer Forschung immer wieder beantworten musste, meint dazu in ihrem Buch:

"My answer to the readers who want to know, whether I am 'really' an insider or an outsider to the Pagan community is that I am neither and both – that how I look at things depends very much upon context, but contains both anthropological *and* Pagan perspectives at the same time" (2004, S.15). [26]

Die überkommene wissenschaftliche Kategorie der "Objektivität" wirft MAGLIOCCO rückhaltlos über Bord, indem sie die Spezifik des ethnografischen Zugangs wie folgt beschreibt:

"The ethnographic perspective is *not* about being an objective observer of a culture, but rather about containing within one body multiple, simultaneous frames of reference with which to interpret experience, and being able to shift easily from one to the other" (a.a.O.). [27]

Die Idee unterschiedlicher Referenzrahmen, zwischen denen Ethnolog_innen beständig hin und her wechseln und die doch immer (mehr oder weniger intensiv) gleichzeitig präsent sind, stellt ein griffiges Konzept dar, mit dem das methodische "Nähe- und Distanz-Problem" sich gleichsam auflöst. Man lässt sich gleichermaßen auf die verschiedenen Kontexte ein, in denen man sich bewegt, und dies *voll und ganz*. Es kommt nicht auf die besondere Fertigkeit der kognitiven Distanzierung an, sondern auf das ethnografische Talent, sozial und kulturell "durchlässig" zu werden und – ganz postmodern – mehrere Rollen

gleichzeitig und rückhaltlos einnehmen zu können. Zwei Prinzipien, die allgemein für die Ethnografie gelten, bleiben entscheidend: "the first is to do no harm to the communities I study, but the second is to be true to my discipline and write what I see as factual" (E-Mail, 21.10. 2012). Gewiss geht man bei einer vorbehaltlosen Nähe zum bzw. Angleichung an das Feld, das man beforscht, in besonderer Weise Loyalitäten ein. Gerade auch bei der Betrachtung von Konflikten kann dies problematisch werden. MAGLIOCCO differenziert diesbezüglich:

"In writing about conflicts, I try to remain as impartial as possible, writing about facts rather than taking a position. When it comes to noxious ideologies, though – for example, the rise of right-wing neo-fascism among Pagans, I feel I need to openly call it out for what it is, and argue that it is damaging to this religious movement in the long run, regardless of how appealing people may find it now" (a.a.O.). [28]

So kommt es, dass MAGLIOCCO innerhalb der US-amerikanischen neuheidnischen Community, die sie beforscht und deren Teil sie gleichermaßen wurde, nicht nur sehr bekannt, sondern auch sehr umstritten ist; sie hat sich – wie sie selbst anmerkt – durch ihr Auftreten und Schreiben unter Neuheid_innen Feind_innen geschaffen. Der häufige Vorwurf, mit zunehmender Nähe eine romantisierende und unkritische Perspektive auf das Feld zu entwickeln, kann mit Blick auf Auseinandersetzungen, die MAGLIOCCO im Feld führt, entkräftet werden. Der fortwährende Wechsel der "Referenzrahmen" bleibt für sie maßgeblich. Doch so leicht, wie sie dies (bei allen Konflikten, die dabei auftreten) letztlich beschreibt, ist dies nicht in allen Feldern zu bewerkstelligen. Im Feld der Hexenreligion mag dies funktionieren – Hexen gehören meist zur gebildeten Mittelschicht, sind hochgradig individualisiert und intellektualisiert. Sie mögen exzentrische Ansichten vertreten und werden dafür gesellschaftlich marginalisiert und teilweise abgestraft. Aber in ihren Verhaltens- und Ansichtsweisen bis hin zu ihrem ästhetischen Empfinden sind sie dem akademischen Milieu der Forschenden gar nicht so fern: Die Unterschiede zwischen Forscherin und neuheidnischen Hexen sind sozial und kulturell letztlich nicht allzu groß. Der beständige Wechsel ist mit Übung gut zu bewerkstelligen. [29]

3. Die leibliche Ethnografie

Beim eingangs zitierten WACQUANT sah dies ganz anders aus. Auch er wechselte, bei genauerer Betrachtung, beständig zwischen unterschiedlichen sozio-kulturellen Referenzrahmen, mit denen er seine Erfahrungen und Eindrücke interpretierte. Sein Leben im "beständigen Hin und Her" beschreibt er bildhaft als eine "Dr. Jekyll-and-Mr. Hyde existence", was ausdrückt, wie extrem und beängstigend er die Situation empfunden haben muss: Tagsüber war er in dem *gym*, nachts arbeitete er an der gemeinsamen Veröffentlichung mit BOURDIEU, an der "Reflexiven Anthropologie" (WACQUANT 2011, S.86). Er gab sich dem Feld, das er beforschte, hin, aber blieb auch Forscher. An einem bestimmten Punkt jedoch war dies nicht mehr miteinander zu vereinbaren. Er musste sich entscheiden: *entweder* Universität *oder* Boxen. Beides war sozio-kulturell, theoretisch und praktisch nicht mehr zusammenzubringen bzw. nebeneinanderzustellen. Wie einschneidend und schwierig diese Situation für

WACQUANT war und wie wenig er dies mit Leichtigkeit trug, zeigt sich daran, dass er, wie er selbst schreibt, klinisch depressiv wurde. Vor dem Hintergrund dieser durchlebten Unvereinbarkeit ist die Frage interessant, wie er seine Erfahrung im Feld methodisiert und so rationalisiert und dabei legitimiert? [30]

Als Soziologe, der sich im Laufe seiner Forschung zum Amateurboxer ausbilden ließ, wurde für ihn die körperliche Erfahrung prägend und entscheidend für sein Verständnis vom beforschten Feld und dabei von sich selbst. Hieraus entwickelte er die Idee einer *leiblichen Ethnografie – a carnal ethnography* (S.87f.). Die leibliche Ethnografie begreift er als eine methodische Radikalisierung des BOURDIEUSchen Habituskonzepts (S.87). Oberste Prämisse in der Feldforschung sollte es entsprechend sein, die "Produktion" eines für das Feld spezifischen *Habitus* selbst zu durchleben (vgl. auch WACQUANT 2009, S.106-108). Man nähert sich dabei nicht nur in seinen kulturellen und sozialen Ansichts- und Verhaltensweisen an, versucht also spezifische soziale und kulturelle Kapitalien zu erwerben, sondern man stiftet Nähe auch darin, wie man sich unmittelbar körperlich gibt, schaut und erfährt, was das Feld "daraus" macht. Bezogen auf die Erforschung des Boxens im amerikanischen Getto beschreibt er den Gewinn dieser Methode wie folgt:

"I deploy habitus as a methodological device, that is, I place myself in the local vortex of action in order to acquire through practice, in real time, the dispositions of the boxer with the aim of elucidating the magnetism proper to the pugilistic cosmos. This allows me to disclose the powerful allure of the combination of craft, sensuality, and morality that binds the pugilist to his trade as well as impresses the embodied notions of risk and redemption that enable him to overcome the turbid sense of being superexploited (Wacquant 2001). The method thus tests the theory of action ..."
(a.a.O.). [31]

Körper, gesellschaftliche Phänomene und soziale Praxis werden mit dieser Zugangsweise also unmittelbar zusammen gedacht, ganz im BOURDIEUSchen Sinne. Man muss sich in diesem Zusammenhang jedoch vor Augen führen, dass *Habitus* – nach BOURDIEU (1982) – eine grundlegende und umfassende Größe im gesellschaftlichen Zusammenleben darstellt, die "eigentlich" über wenig Elastizität verfügt und der man nicht so schnell "habhaft" wird. Ein Habitus stellt eine über Generationen entwickelte spezifische soziale Praxis dar. Sie ist historisch derart sedimentiert, dass sie in weiten Teilen unbewusst vollzogen wird und nur geringfügig modifizierbar ist bzw. nur zum Preis, seine soziale Existenz aufs Spiel zu setzen. Stellen sich also Forschende dem Unterfangen, sich einen spezifischen Habitus innerhalb eines Forschungsfeldes anzueignen, muss dies in gewisser Weise immer existenziell sein und ein *Wunsch* und eine Aufgabe, die kaum zu erfüllen sind. [32]

Und doch sollte die *leibliche Ethnografie* und damit die Idee einer umfassenden habituellen Angleichung an das beforschte Feld Eingang in methodische Überlegungen in unserem Fach und darüber hinaus finden. Zum einen wird damit die eigene Körperlichkeit/Leiblichkeit als Kategorie und Erkenntnisquelle im Feldforschungsprozess betont. Die Kulturanthropologin Regina BENDIX hat

bereits 2006 darauf verwiesen, dass der "Körper [...] in der Feldforschung unser elementarstes Registrierungsinstrument" bleibt, vergleichbar mit "einer willig-formbaren, weichen Modelliermasse [...], in welcher die aufgenommenen Wahrnehmungen idealerweise Eindrücke hinterlassen müssten" (S.79). WACQUANT spitzt diese Erkenntnis mit der "leiblichen Ethnografie" methodisch zu. Die *method of compassion* wie auch die Figur der "verwundbaren Beobachter_in" sprechen die Frage nach der körperlichen Erfahrung zwar an; sie tritt aber nicht derart in den Vordergrund der Analyse. Zum anderen entspricht dieses methodische Wagnis geradezu dem Prinzip, nach dem in der Ethnografie Erkenntnis gewonnen wird, nämlich durch eine gewisse *Angstlust* – den Thrill: Ethnograf_innen setzen sich in der Feldforschung immer wieder und freiwillig einer *Gefahr aus* – nämlich einer sozialen wie kulturellen Verunsicherung – und empfinden dadurch Furcht und Wonne zugleich. Sie hoffen dabei auf ein "gutes Ende" – auf Freundschaft, auf Erkenntnis und eine vom Fach wie von den Protagonist_innen anerkannte, dabei viel diskutierte und hoffentlich Diskurs setzende Ethnografie. [33]

4. Die Macht der Nähe und Distanz – Eine kurze Schlussbetrachtung

Die Forderung nach der rückhaltlosen Nähe des Forschers bzw. der Forscherin zum Feld ist fachlich nicht neu und insbesondere im US-amerikanischen Kontext sehr mächtig geworden. Wie die Kulturanthropologin Michaela FENSKE in diesem Zusammenhang rhetorisch scharf anmerkt:

"Vor dem Hintergrund der neuen Wissensforschung frage ich mich, ob nicht gerade auf dem Feld der Innovationen im Methodenbereich in den Kulturwissenschaften sehr oft um Deutungsherrschaft gerungen wird. Wird nicht letztlich auch hier um Zugehörigkeiten und um Ressourcen gekämpft und entsprechend mit harten Bandagen geboxt? Die Konstrukte einer emotionalen Selbstbezogenheit oder des *Going native* scheinen mir doch auch deshalb so gut zu gedeihen, weil sie gestatten, den Gegner in diesen Auseinandersetzungen mit KO außer Gefecht zu setzen" (E-Mail, 28.10.2012). [34]

Gerade für die deutschsprachige universitäre Forschung kann jedoch eine eher gegenteilige Situation konstatiert werden. In den Forschungen zu neureligiösen Phänomenen und beispielhaft zum Neuheid_innentum verdichtet sich dies (BÖTSCH 2005; FISCHER 2007; GRÜNDER 2010; GRÜNDER & MAYER 2012; OHANECIAN 2005). Die Betonung liegt hier viel mehr auf der methodischen *Distanz*.⁹ Sie erweist sich als Diskurs setzend mithin machtvoll. Nähe ist zwar in

9 Dabei wird die eigene Erfahrung auch eher als eine zu vernachlässigende Größe angesehen, die wenn, dann marginal in der schriftlichen Repräsentation auftauchen sollte. In diesem Zusammenhang betrachten insbesondere deutsche Religionswissenschaftler_innen bzw. Religionssoziolog_innen US-amerikanische Studien kritisch. In den vielfältigen Darstellungen eigener Erfahrungen wird eine zu starke Selbstbezogenheit gesehen, denen es an analytischer Tiefe häufig fehle. Wie der Soziologe René GRÜNDER in einem persönlichen Gespräch mit Blick auf seine Forschungserfahrung im neureligiösen Feld ausführte: "Das ist, was ich an amerikanischen Büchern immer auch problematisch finde. Die Autoren und Autorinnen schreiben sehr viel introspektiv, von den eigenen Erfahrungen, allerdings gleichwertig neben ihren Interviewdaten [...] wo ich sage, da fehlt mir die analytische Tiefe. Der Wille zur Selbstreflexion. Das ist natürlich schwierig. Deshalb hab ich mich auch ganz und gar auf die Analyse der Interviews kapriziert" (Gesprächstranskript, 4.9.2012).

qualitativen Untersuchungen sehr erwünscht, aber das legitime Maß schwierig bemessen – eine Art "Insiderperspektive", bei der die Forschenden Teil des untersuchten Phänomens werden und dies explizit machen, gilt als wissenschaftlich fragwürdig bzw. als zumindest sehr problematisch. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass die "Nähe" im Forschungsprozess in ihren verschiedenen Formen noch deutlich unterkonzeptionalisiert ist. [35]

In dem Artikel habe ich drei Möglichkeiten der Konzeptionalisierung bzw. Methodologisierung vorgestellt. Sie erweisen sich als innovative Fortschreibungen der für die Kultur- und Sozialwissenschaften so zentralen *teilnehmenden Beobachtung*. [36]

Die *method of compassion* hebt insbesondere darauf ab, während der Feldforschung nicht allein eine emotionale, sondern auch eine *kognitive* Nähe zu schaffen, bei der die Vorstellungen und Handlungen der beforchteten Protagonist_innen Einzug in das *eigene Denken* und Weltverständnis halten. SALOMONSEN stellt in diesem Zusammenhang interessanterweise heraus, dass die Schwierigkeit gar nicht so sehr darin bestehe, sich dabei der Identität als Forscherin zu vergewissern, sondern diese Form der Nähe auch immer wieder herzustellen. Interessant ist dies deshalb, weil in der Wissenschaft häufig von dem Gegenteil ausgegangen wird: dass man allzu *leicht* die Identität/Sozialisation als Forscher_in vergisst und sich ganz dem Feld hingibt. SALOMONSEN jedoch schreibt:

"[...] to stay in, in touch with 'the native's' affirmative compassion, is indeed difficult. To accept those symbols as sacred that to my taste were vulgar, to play with pagan names as if they were real names for divine reality, to let go of criticism and be open to the ecstasy of ritual [...] and to grant exception to the belief that this really was impossible – when taken altogether – this is what has been difficult, challenging and rewarding" (2002, S.21). [37]

Die "verwundbare Beobachter_in" wurde als methodischer Zugang bereits in den 1990er Jahren formuliert. Mit ihr soll der Subjektivität der Forschung angemessen Raum verschafft werden. Wie die *method of compassion* ist sie nicht als spezifische Form einer Autoethnografie zu verstehen. Persönliche Erfahrungen, Vorstellungen und Perspektivnahmen sollen dort in die Ethnografie einfließen, wo anders offensichtlich keine Erkenntnis mehr zustande kommt. Im Bereich der Religionsforschung zeigt sich dies vermehrt bei den Beschreibungen und Erklärungen von "Ekstase", mithin bei Erfahrungen, bei denen sich das dualistische Schema Körper vs. Intellekt einschneidend auflöst (MAGLIOCCO 2004, S.152-181). Schließlich lädt die Arbeit mit der Kategorie "Verwundbarkeit" bzw. "Vulnerabilität" zu einer konzeptionellen Debatte gerade mit der Psychologie ein, wo Vulnerabilität in erster Linie als ein pathologischer Zustand diskutiert wird – eine psychische Instabilität aufgrund einer Art "Hypersensibilität". Es fragt sich, inwiefern die Feldforschung nicht grundsätzlich einen Zustand der "Hypersensibilität" erfordert, ohne dass dies pathologische Züge annimmt. [38]

Die von WACQUANT formulierte Methode einer *leiblichen Ethnografie* sieht den "eigenen" Körper als *das* Instrument der Forschung an. Ganz im Sinne BOURDIEUs und entsprechend neuerer Ansätze aus der *Queer Theory* wird er als gesellschaftlich geformt und formbar und dabei als soziale Praxis bzw. Performanz begriffen, die sich *leiblich* in Forschende einschreibt bzw. in ihnen *materialisiert*. In besonderer Weise scheint die *leibliche Ethnografie* mit einer Ethnografie der Sinne zusammenzugehen. Empfindungen jenseits des Auges werden hier verstärkt zum Thema. Mithin erweist sich die leibliche Ethnografie als ein Zugang, der über den viel zitierten und beklagten Okularzentrismus in der Forschung hinausweisen könnte (BENDIX 2006). [39]

Trauen wir uns, diese Methoden stärker zu rezipieren und uns auf die Feldforschung *umfassend* einzulassen – uns *hinzugeben*, wie es Kurt WOLFF (1987, S.106) formulierte – um das "Gegenüber" in unserer komplexer gewordenen Welt in noch komplexerer Weise zu verstehen. [40]

Danksagung

Ich möchte mich bei meinen Göttinger Kolleg_innen bedanken, die mir mit ihren pointierten Kommentaren zur ersten Version des Artikels halfen, mir über die Grundaussagen, die ich treffen möchte, klarer zu werden. Karin BÜRKERT hat mich darauf aufmerksam gemacht, dass das Diktum der "Distanz" sich im deutschen Kontext womöglich aus der fachlichen Auseinandersetzung mit der Rolle der Sozialwissenschaften/der Volkskunde in der NS-Zeit ergibt. Michaela FENSKE diskutierte mit mir die Frage der Setzungsmacht innerhalb der Wissenschaft. Danken möchte ich ebenfalls Christina TEMPLIN, Roman LOIMEIER und Regina BENDIX, die mir halfen, Vorstellungen von Sympathie und Empathie, Nähe und Distanz nochmals zu differenzieren und über den "Tellerrand" hinaus und hinein in die klassische Ethnologie zu blicken. Ohne die offenen Gespräche und schriftlichen Antworten der Ethnograf_innen, die sich auf das Wagnis einer "großen Nähe" zum Feld eingelassen haben und womöglich "übergelaufen" sind, wäre dieser Artikel nie zustande gekommen. Ihnen gilt mein größter Dank!

Literatur

- Amann, Klaus & Hirschauer, Stefan (1997). Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm. In Klaus Amann & Stefan Hirschauer (Hrsg.), *Die Befremdung der eigenen Kultur: zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie* (S.7-52). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Beer, Bettina (2008). Einleitung. Feldforschungsmethoden. In Bettina Beer (Hrsg.), *Methoden ethnologischer Feldforschung* (S.9-36). Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Behar, Ruth (1996). *The vulnerable observer. Anthropology that breaks your heart*. Boston: Beacon Press.
- Bendix, Regina (2006). Was über das Auge hinausgeht. Zur Rolle der Sinne in der ethnographischen Forschung. *Schweizer Archiv für Volkskunde*, 102, 71-84.
- Bendix, Regina; Kessler, Catharina; Koch, Katja; Kraul, Margret & Nietert, Michaela (2010). Fenster in die Schulkultur. Organisation und Gestaltung ritueller Übergänge. *Zeitschrift für Volkskunde*, 106(I), 1-21.
- Berger, Peter L. (1969). *A rumor of angels. Modern society and the rediscovery of the supernatural*. Garden City, NY: Doubleday.

- Bötsch, Barbara (2005). *Leben mit der großen Göttin: Biografien, Glaubensweisen, Hintergründe zur Göttinreligion in Deutschland*. Regensburg: Lipa.
- Bourdieu, Pierre (1982). *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Davidson, Markus Altena (2012). What's wrong with pagan studies? *Method & theory in the study of religion*, 29(2), 183-199.
- Day, Eileen (2002). Me, my*self and I: Personal and professional re-constructions in ethnographic research. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 3(3), Art. 11, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0203117> [Zugriff: 1.9.2013].
- Devereux, George (1992 [1967]). *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften* (3. Aufl.). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Eisch, Katharina & Jeggle, Utz (Hrsg.) (2001). *Die Poesie des Feldes: Beiträge zur ethnographischen Kulturanalyse*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- [Ellis, Carolyn](#); Adams, Tony E. & Bochner, Arthur P. (2011). Autoethnography. An overview. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(1), Art. 10, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108> [Zugriff: 1.9.2013].
- Engelke, Matthew (2002). The problem of belief. Evans-Pritchard and Victor Turner on "the inner life". *Anthropology Today*, 18(6), 3-8.
- Evans-Pritchard, Edward Evan (1965). *Theories of primitive religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Fairbairn, Gavin J. (2009). Empathy, sympathy, and the image of the other. *Peace Review. A Journal of Social Justice*, 21(2), 188-197.
- Fischer, Kathrin (2007). *Das Wiccatum. Volkskundliche Nachforschungen zu neuheidnischen Hexen im deutschsprachigen Raum*. Würzburg: Ergon.
- [Flick, Uwe](#); Kardorff, Ernst von & Steinke, Ines (Hrsg.) (2000). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek: Rowohlt.
- Foltz, Tanice & Griffin, Wendy (1996). "She changes everything she touches". Ethnographic journeys of self-discovery. In Carolyn Ellis & Arthur P. Bochner (Hrsg.), *Composing ethnography* (S.301-329). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Gardner, Gerald (1954). *Witchcraft today*. London: Rider.
- Gardner, Gerald (1959). *The meaning of witchcraft*. London: Aquarian Press.
- Gerndt, Helge (2001). Ordnungen. Wie man sich Distanz verschafft. In Klara Löffler (Hrsg.), *Dazwischen. Zur Spezifik der Empirie in der Volkskunde* (S.75-82). Wien: Selbstverlag des Instituts für Europäische Ethnologie.
- Gladkova, Anna (2010). Sympathy, compassion, and empathy in English and Russian. A linguistic and cultural analysis. *Culture & Psychology*, 16(2), 267-285.
- Goulet, Jean-Guy A. & Miller, Bruce Granville (Hrsg.) (2007). *Extraordinary anthropology. Transformations in the field*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Greenwood, Susan (2000). *Magic, witchcraft and the otherworld. An anthropology*. Oxford: Berg.
- Greenwood, Susan (2009). The wild hunt. The mythological language of magic. In Murphy Pizza & James R. Lewis (Hrsg.), *Handbook of contemporary paganism* (S.195-222). Leiden: Brill.
- Gründer, René (2010). *Blótgemeinschaften. Eine Religionsethnografie des "germanischen Neuheidentums"*. Würzburg: Ergon.
- Gründer, René & Mayer, Gerhard (2012). Coming Home or Drifting Away. Wege zur Übernahme heterodoxer Glaubensvorstellungen und alternativer religiöser Weltanschauungen. In Michael Schetsche & Kirsten Krebber (Hrsg.), *Grenzpatrouillen. Sozialwissenschaftliche Forschung zu außergewöhnlichen Erfahrungen und Phänomenen* (S.189-221). Berlin: Logos.
- Hauser-Schäublin, Brigitta (2008). Teilnehmende Beobachtung. In Bettina Beer (Hrsg.), *Methoden ethnologischer Feldforschung* (S.37-58). Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Hume, Lynne (1997). *Witchcraft and paganism in Australia*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Jeggle, Utz (1984). Zur Geschichte der Feldforschung in der Volkskunde. In Utz Jeggle (Hrsg.), *Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse* (S.11-46). Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.

- Keinz, Anika (2008). *Polens Andere. Verhandlungen von Geschlecht und Sexualität in Polen nach 1989*. Bielefeld: transcript-Verlag.
- [Knoblauch, Hubert](#) (2003). *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh.
- Knoblauch, Hubert, Flick, Uwe & Maeder, Christoph (Hrsg.) (2005). Qualitative methods in Europe: The variety of social research. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 6(3), <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/issue/view/1> [Zugriff: 1.9.2013].
- Kochan, Thomas (2002). *Den Blues haben. Momente einer jugendlichen Subkultur in der DDR*. Münster: Lit.
- Kochan, Thomas (2011). *Blauer Würger. So trank die DDR*. Berlin: Aufbau-Verlag.
- Kulik, Don & Willson, Margaret (Hrsg.) (1996). *Taboo: Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London: Routledge.
- Lindner, Rolf (2004a). *Walks on the wild side. Eine Geschichte der Stadtforschung*. Frankfurt/M.: Campus.
- Lindner, Rolf (2004b). Offenheit – Vielfalt – Gestalt. Die Stadt als kultureller Raum. In Friedrich Jaeger & Jörn Rüsen (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 3: Themen und Tendenzen* (S.385-398). Stuttgart: J.B. Metzler.
- Luhrmann, Tanya (1989). *Persuasions of the witch's craft. Ritual magic in contemporary England*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Magliocco, Sabina (2004). *Witching culture: Folklore and Neo-paganism in America*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- McCarthy Brown, Karen (2011 [1991]). *Mama Lola: A Vodou priestess in Brooklyn*. Berkeley, CA: University of California Press.
- [Mruck, Katja](#); [Roth, Wolff-Michael](#) & [Breuer, Franz](#) (Hrsg.) (2002). Subjektivität und Selbstreflexivität im qualitativen Forschungsprozess I. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 3(3), <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/issue/view/21> [Zugriff: 1.9.2013].
- Narayan, Kirin (1993). How native is a "native" anthropologist? *American Anthropologist. New Series*, 95(3), 71-86.
- Neger, Birgit (2009). *Moderne Hexen und Wicca. Aufzeichnungen über eine magische Lebenswelt von heute*. Wien: Böhlau.
- Ohanecian, Oliver (2005). *Wer Hexe ist, bestimme ich. Zur Konstruktion von Wirklichkeit im Wicca-Kult*. Schenefeld: EB-Verlag.
- Orion, Loretta (1995). *Never again the burning times. Paganism revived*. Prospect Heights, Ill: Waveland Press.
- Petersen, Katrin (2007). Beobachten. Überlegungen zur Systematisierung einer "alltäglichen Kompetenz". *VOKUS. Volkskundlich-kulturwissenschaftliche Schriften*, 17(1), 61-79.
- Pizza, Murhpy & Lewis, James R. (Hrsg.) (2009). *Handbook of contemporary paganism*. Leiden: Brill.
- Pratt, Marie Louise (1991). Arts of the contact zone. *Profession*, 91, 33-40.
- Rensing, Britta (2007). *Die Wicca-Religion: Theologie, Rituale, Ethik*. Marburg: Tectum-Verlag.
- Roth, Wolff-Michael, Breuer, Franz & Mruck, Katja (Hrsg.) (2003). Subjektivität und Selbstreflexivität im qualitativen Forschungsprozess II. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 4(2), <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/issue/view/21> [Zugriff: 1.9.2013].
- Rountree, Kathryn (2004). *Embracing the witch and the goddess. Feminist ritual-makers in New Zealand*. London: Routledge.
- Salomonsen, Jone (2002). *Enchanted feminism: Rituals, gender and divinity among the reclaiming witches of San Francisco*. London: Routledge.
- Salomonsen, Jone (2009). Witches' initiation—a feminist cultural therapeutic? In Murhpy Pizza & James R. Lewis (Hrsg.), *Handbook of contemporary paganism* (S.364-390). Leiden: Brill.
- Schmidt-Lauber, Brigitta (2007). Feldforschung. Kulturanalyse durch Teilnehmende Beobachtung. In Silke Götsch & Albrecht Lehmann (Hrsg.), *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen und Arbeitsweisen in der Europäischen Ethnologie* (S.219-248). Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

- Stoller, Paul & Olkes, Cheryl (1987). *In sorcery's shadow. A memoir of apprenticeship among the Songhay of Niger*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sutterlüty, Ferdinand & Imbusch, Peter (Hrsg.) (2008). *Abenteuer Feldforschung: Soziologen erzählen*. Frankfurt/M.: Campus.
- Turner, Victor (1962). *Chihamba, the white spirit*. Manchester: Manchester University Press.
- Vonderau, Asta (2010). *Leben im "neuen" Europa. Konsum, Lebensstile und Körpertechniken im Postsozialismus*. Bielefeld: transcript-Verlag.
- Wacquant, Loïc (2003). *Leben für den Ring: Boxen im amerikanischen Ghetto*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Wacquant, Loïc (2005). Carnal connections: On embodiment, apprenticeship, and membership. *Qualitative Sociology*, 28(4), 445-474.
- Wacquant, Loïc (2009). The body, the ghetto and the penal state. *Qualitative Sociology*, 32(1), 101-129.
- Wacquant, Loïc (2011). Habitus as topic and tool: Reflection on becoming a prize fighter. *Qualitative Research in Psychology*, 8, 81-92.
- Whyte, William Foote (1955 [1943]). *Street corner society: The social structure of an Italian slum* (2. Auflage). Chicago: University of Chicago Press.
- Wolff, Kurt H. (1987). Authentizität in Loma und die Authentizität von "Loma". In Hans Peter Duerr (Hrsg.), *Authentizität und Betrug in der Ethnologie* (S.95-110). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Zur Autorin

Victoria HEGNER arbeitet am Institut für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie an der Universität Göttingen. In ihrem Postdoc-Forschungsprojekt, das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft unterstützt wird (2012-2015), untersucht sie mittels ethnografischer Methoden die Praxis der neuheidnischen Hexenreligion in Berlin. Dabei interessiert sie die Wechselbeziehung zwischen neu-religiösen Selbstverortungen und dem urbanen Kontext bzw. der urbanen Kultur. Eine ihrer jüngsten Veröffentlichungen hierzu ist: Hex and the City. Neo-pagan Witchcraft and the Urban Imaginary in Berlin (2013, *Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology*, 43[1], 88-97).

Kontakt:

Victoria Hegner

Georg August Universität Göttingen
Institut für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie
Heinrich-Düker-Weg 14
D-37073 Göttingen

Tel.: +49 (0)551-3925344, in Berlin: +49 (0)30-44059411

Fax: +49 (0)551-3921241

E-Mail: victoria.hegner@phil.uni-goettingen.de

URL: [http://www.uni-](http://www.uni-goettingen.de/de/196090.html)

[goettingen.de/de/196090.html](http://www.uni-goettingen.de/de/196090.html)

Zitation

Hegner, Victoria (2013). Vom Feld verführt. Methodische Gratwanderungen in der Ethnografie [40 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 14(3), Art. 19, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1303197>.