

„Für Ethnologen bedeutet das emanzipatorische Erkenntnisinteresse zusätzliche Forderungen, aber auch die Erweiterung ihres Erkenntnishorizontes. Ihr Bemühen um das Verstehen fremder Kulturen, der Vergleich anderer Kulturen untereinander und der Vergleich dieser Kulturen mit der unseren kann dazu verhelfen, unsere eigene Welt schärfer zu sehen, kann Bewußtwerdungsprozesse stimulieren, Anregungen geben, mehr über uns nachzudenken und so den Emanzipationsprozeß fördern.“

(Hermann Amborn 1993: 140)

VORREDE

Ethik-Debatten haben Konjunktur. Besonderer Beliebtheit erfreuen sich derzeit jedoch Entwürfe einer globalen Ethik, die als interkulturell gültiges moralisches Regulativ ökonomischer Globalisierung fungieren soll. Dieses lebhaftes Interesse an Ethik erscheint umso bemerkenswerter, als die Suche nach verbindlichen Werten für eine globale Zivilgesellschaft in scharfem Kontrast zur ebenfalls weltweiten Erosion sozialer Kohärenz, überkommener Normen und traditioneller Werte innerhalb lokaler Gesellschaften steht. Der philosophische, theologische und v.a. politische Diskurs über universell gültige ethische Standards einer humanen Zivilgesellschaft soll also, wie es scheint, jene moralischen und sozialen Auflösungserscheinungen und Aporien kompensieren, die im Gefüge moderner Industriegesellschaften und in der Folge eines mittlerweile globalen Kapitalismus de facto entstanden sind und die in zahlreichen sozialwissenschaftlichen Studien beschrieben werden (Breuer 1992; Castells 2000; Heins 2002). Da sich die ökonomische Rationalität der globalen Marktwirtschaft in diesem Prozess einerseits als starkes Movens gesellschaftlicher Veränderung und Auflösung erwiesen hat, andererseits aber nur als Mittel zur Realisierung höherrangiger Zwecke des Handelns verstanden werden soll, nicht als Ziel oder gar Endzweck menschlichen Daseins schlechthin, bedarf die ökonomische Globalisierung – auch aus der Sicht ihrer Akteure (Gentz 1999: 347) – einer ethischen Regulation durch übergeordnete Sinnhorizonte. Die Suche nach einem globalen Ethos entspringt daher letztlich ökonomischen Sachzwängen oder in Hans Küngs Worten: „[...] die Globalisierung von Wirtschaft, Technologie und Medien [...]“ verlangt „[...] nach einer Globalisierung des Ethos“ im Sinne eines „notwendigen Minimum[s] gemeinsamer ethischer Werte“ (Küng 1999: 30). Woher diese freilich stammen sollen, wenn die ökonomisch-technischen Verflechtungen in ihrer alles durchdringenden utilitaristischen Logik lokale Verbindlichkeiten und Lebensentwürfe weltweit aufgelöst haben, bleibt ein ungelöstes Problem und auch der Hinweis auf die gemeinsame moralische Substanz aller Weltreligionen wirft mehr Fragen auf, als er beantworten kann (Küng 1999).

Schwierigkeiten bereitet allein schon der Umstand, dass die durch ökonomische Kooperation verbundenen Gesellschaften in ihrer Weltdeutung und ihrem lebensweltlichen Ethos erheblich voneinander abweichen. Die Frage nach einer globalen Ethik, die in der Lage sein könnte, sämtliche interkulturell entstehenden Widersprüche zu moderieren, scheint vor dem Hintergrund dieser Situation darum ebenso nahe liegend wie problematisch. Und obgleich Vertreter von Politik, Ökonomie oder Theologie von der Durchsetzung universeller ethischer Standards, die im Wesentlichen dem modernen westlichen Humanitätsideal entsprechen, die friedliche Transformation sozialer Konflikte in eine globale Zivilgesellschaft erhoffen, erheben sich aus ethnologischer und philosophischer Perspektive Zweifel daran, ob den im Gefolge von globaler Industrialisierung und Kapitalisierung entstandenen sozialen und ökologischen Krisen just durch jenen anthropozentrischen Wertekanon beizukommen ist, der die westliche Modernisierung seit Anbeginn prägt, ohne ihre fatalen Nebenwirkungen verhindern zu können. Zu fragen wäre stattdessen eher umgekehrt, welche konstruktive Ergänzung lokale Ethik und Lebensentwürfe im Rahmen einer durchweg paradoxen Globalisierung und angesichts ihres abstrakten Humanitätsideals gerade heute leisten können.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Rolle der Ethnologie. Während Ethnologen bis heute mehrheitlich einen methodisch-theoretischen Relativismus vertreten, fällt auf, dass die Frage nach ethischen Universalien zunehmend auch in der Ethnologie Resonanz findet, z. B. in der Überlegung, wie die solidarische Binnenmoral, die überall innerhalb kleiner Gruppen gilt, heute „auf die Ebene der Weltgesellschaft“ ausgedehnt werden könne, damit der unabwendbare Prozess ökonomischer Globalisierung wenigstens nachträglich als umfassendes moralisches Verhältnis der Reziprozität zu legitimieren und zu steuern wäre (Dettmar 1999: 291).

Selbst die postmoderne Ethnologie ist überraschenderweise bereit, von ihrem radikalen Kultur- und Erkenntnisrelativismus Abstand zu nehmen, um in praktischer Hinsicht ein „kosmopolitisches Ethos“ zu behaupten, das die gleichberechtigte Anerkennung aller „Weltbürger“ garantieren soll (Rabinow 1986: 258). Doch auch hier stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis der Entwurf einer solch kosmopolitischen Ethik zu lokalen ethischen Traditionen steht, welchen Status bzw. welche Legitimationsgrundlage das Aufklärungsideal des „Weltbürgers“ beansprucht und welche Rolle vollends der Ethnologe dabei einnimmt: Indem Rabinow dekretiert, ‚wir alle‘ befänden uns *de facto* in der Situation von „Weltbürgern“, „whether we like it or not“, und hätten daher ein entsprechendes Ethos anzuerkennen, beansprucht er nicht nur absolute Geltung für seine Gegenwartsanalyse, er vertritt darüber hinaus auch ein moralisches Grundprinzip der abendländischen Aufklärung als transkulturelle Norm. Offen bleibt dabei freilich, ob Rabinow dies notfalls gegen abweichende Interpretationen oder ethische Traditionen durchzusetzen bereit wäre und wie sich diese normative Haltung zum erkenntnistheoretischen Relativismus des Autors verhält.

Der vorliegende Band möchte angesichts des umrissenen Problemzusammenhangs keinen abstrakten Gegensatz zwischen ethischem Universalismus und Relativismus eröffnen, sondern die Beziehungen zwischen *Ethik*, *Ethos* und *Ethnos* in ihrer konkreten Vielfalt – und das heißt zunächst – jenseits der theoretischen Fixierung auf ethische Universalien erörtern. Ausgangs- und Fluchtpunkt ist hier nicht der „Weltbürger“ als spezifisch abendländischer Entwurf vom Menschen, sondern die Frage, in welche Widersprüche ethische Universalien geraten, und welche Dynamik andererseits lokale Ethe und Lebensentwürfe nicht-westlicher Gesellschaften im Zusammentreffen mit ethischen Universalien entwickeln. Die Spannung zwischen universalistischer Ethik und lokalem Ethos im Kontext globaler Praxis soll dabei von verschiedenen Richtungen her ausgelotet werden: Zur Debatte steht nicht nur das nachgerade klassische Thema ethischer Verpflichtungen seitens der Ethnologie, sondern auch umgekehrt: die Bedeutung des ethnologischen Wissens von der Vielfalt lokaler Ethe und Lebensformen für die gegenwärtige Diskussion um eine globale Ethik. Gerade im Zusammenhang von Ethik und Globalisierung könnte eine selbstreflexive Ethnologie gegen voreilige Entwürfe einer – letztlich abstrakten – Ethik für alle „Weltbürger“ die Tragfähigkeit jener universalistischen Ethik-Modelle und Prinzipien, die den Globalisierungsprozess ideologisch begleiten und legitimieren, aus der Perspektive fremder Wissens- und Lebenstraditionen überprüfen und d. h.: auf ihre Möglichkeiten und Grenzen hin untersuchen.

Der vorliegende Band versteht sich daher als Anregung, das vielschichtige Verhältnis von universalistischer Ethik und lokalem Ethos nicht auf minimale moralische Standards oder Normen zu reduzieren, sondern es aus der Perspektive jener Gesellschaften und Lebensformen zu diskutieren, die globalen Assimilierungstendenzen intellektuelle und lebensweltliche Widerstände – also ein anderes Ethos – entgegensetzen und eben darum systematisch marginalisiert werden.

Ein solcher Zugang zum Verhältnis von Ethik und Ethnologie setzt zunächst die Bereitschaft zum *studying up* (Nader 2002), zur selbstkritischen Reflexion fremder Lebens- und Weltentwürfe in ihrem konkreten Verhältnis zu den Machtverhältnissen der eigenen Gesellschaft und Tradition voraus, und eben darin knüpft der Band an den Forschungsansatz und das Werk von Prof. Dr. Hermann Amborn vom Institut für Ethnologie und Afrikanistik an der LMU München an. Hermann Amborn hat dieses Ethos ethnologischer Selbstkritik während eigener Feldforschungen in Äthiopien, als Verfasser zahlreicher einschlägiger Publikationen, aber auch als universitärer Lehrer und nicht zuletzt als Leiter der AG Ethik bei der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde über Jahre hinweg auf vielfältige Weise in die deutschsprachige Ethnologie eingebracht.

Das selbstkritische *studying up* war ihm nicht nur zentrales Thema seiner ethnologischen Forschungstätigkeit, sondern darüber hinaus persönliches Motiv bei seiner Entscheidung, den bereits erlernten Beruf des Ingenieurs samt den damit verbundenen finanziellen Sicherheiten aufzugeben, um sich der Un-

gewissheit eines kulturwissenschaftlichen Studiums auszusetzen, dessen Vorzug zunächst vor allem darin bestand, jene eurozentrischen Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen, auf deren Widersprüche Hermann Amborn während seiner Tätigkeit in der Entwicklungsarbeit aufmerksam geworden war.

Es ist ein wesentliches Verdienst seiner Tätigkeit als Ethnologe, ausgehend von den Erfahrungen in der so genannten ‚Entwicklungshilfe‘ die zunächst auf die anglo-amerikanische Ethnologie konzentrierte Ethikdebatte und ihre an der kooperativen Praxis mit indigenen Gruppen orientierten Ansätze der *action anthropology* und *advocacy anthropology* für die Verhältnisse deutscher Ethnologie fruchtbar gemacht zu haben. Anknüpfend an die kritische Aufklärungstradition von Kant bis hin zu Habermas hat Hermann Amborn insbesondere die Verpflichtung zu Selbstreflexion und Gegenwarts kritik betont, die der Ethnologie als Wissenschaft konstitutiv zukommt, und die sich nicht durch den Entwurf eines fachspezifischen Ethik-Codes zur Ruhe bringen lässt (Amborn 1993a). In der Verpflichtung, das fremde Wissen und die ihm entsprechende Lebensform gerade auch gegen herrschende Zwänge der Globalisierung wahrzunehmen und als Herausforderung gegenüber eigenen Vorurteilen zu verteidigen, steht Amborns Verständnis vom Ethos der Ethnologie jedoch nicht nur philosophisch-theoretischen Ansätzen nahe, es ist zugleich und in derselben gegenwartskritischen Hinsicht Leit faden für jene seiner Schüler geworden, die sich in Afrika, Lateinamerika, aber auch in Deutschland der höchst praktischen aktionsethnologischen Erforschung und Vermittlung von Verständigungshindernissen und Konflikten zugewandt haben und die dabei – nach eigenem Bekunden – von der Erkenntnis zehren, dass dies nur im selbstkritischen Vollzug der je fremden Wissenstradition und Wertvorstellung möglich sei.

Innovativ wirkte Hermann Amborn demnach nicht nur als Wissenschaftler, sondern auch als Lehrer, der das in der deutschen Ethnologie eher vernachlässigte Thema Ethik interdisziplinär behandelt und ins Zentrum ethnologischer Selbstreflexionen und Theoriedebatten gerückt hat. Auf diese Weise eröffnete er, ohne dies zu ahnen, seinen Schülern schon frühzeitig den Einstieg in – vormals unbekannte – Tätigkeitsfelder wie das des zivilen Friedensdienstes, für den Ethnologen heute gesucht, aber noch kaum ausgebildet sind.

Prof. Dr. Hermann Amborn ist dieses Buch als Festschrift gewidmet.