Annette Hornbacher (Hg.)

Ethik, Ethos, Ethnos

Aspekte und Probleme interkultureller Ethik

[transcript] Kultur und soziale Praxis

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Annette Hornbacher (Hg.)
Ethik, Ethos, Ethnos

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Annette Hornbacher (Hg.)

Ethik, Ethos, Ethnos

Aspekte und Probleme interkultureller Ethik

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND



Marsabit 1991, Hermann Amborn mit Donche Chota und Woche Guyo; Photo: B. Rusch

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

© 2006 transcript Verlag, Bielefeld


This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat: Alexander Kellner
Satz: Heinz Rechenauer
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 3-89942-490-5

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

INHALT

Vorrede 9

Einleitung

Globale Ethik für eine globale Welt? 13
ANNETTE HORNBACHER

Ethik und Ethnologie:
Zwischen Instrumentalisierung und Selbstkritik

„Wo's keine Zehn Gebote gibt" 37
PETER PELS

Produktion ethnographischer Filme im Stil von Paparazzi? 75
VOLKER HARMS

Ethik, Hermeneutik und Rationalität in der Ethnologie 87
WOLFGANG HABERMEYER

Ethische Fragen in der Arbeit für und mit indigenen Völkern 107
SABINE SCHIELMANN

Ethik, Erkenntnis, Emanzipation

Was es auf sich hat: Bedingungen der Welt und des Menschen 127
WERNER PETERMANN

Ethik des Fremden und Begriffe der Anthropologie 167
HOLGER SCHMID

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pragmatic Idealism in Challenging Structural Power 183
HARALD E. L. PRINS

Aktionsethnologie in der Schule? 201
ANDREAS DE BRUIN

Total global? 233
FRIDERIKE SEITHEL

Das fremde Ethos

Die Ethik des Sprichwortes und die Richtigkeit des Normativen 261
HEINRICH SCHOLLER

Kontextualität und Sensibilität 275
ALEXANDER KELLNER

Ethik oder Ethos?

Konsens nur in der Vielstimmigkeit 313
FRANK HEIDEMANN

Lokales Ethos – doktrinaler Islam in Südwest-Marokko 333
BERTRAM TURNER

Friedensräume in Tigray unter Druck von kriegerischer Gewalt und Reform 367
WOLBERT G. C. SMIDT

Abschied vom Weltethos? 391
ANNETTE HORNBACHER

Die Autoren 427

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„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 lebhafte 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).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Ethe 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.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Gegenwartskritik 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 Leitfaden 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.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Annette Hornbacher

GLOBALE ETHIK FÜR EINE GLOBALE WELT?

Ethische Dimensionen interkultureller Begegnung

I.

Da die Frage nach dem Fremden nur in der kritischen Auseinandersetzung mit eigenen Kategorien zu leisten ist, soll die ethnologische Auseinandersetzung mit fremden Ethe und deren Weltentwurf auch hier zunächst beim Eigenen und d.h.: bei der Klärung eigener Begrifflichkeiten einsetzen, die zugleich die prinzipielle Verschiedenheit aber auch sachliche Zusammengehörigkeit von Ethik und Ethnologie erläutern können.

Jede menschliche Gesellschaft orientiert sich an theoretischen Voraussetzungen, Regeln und Wertvorstellungen, die als charakteristische Lebenshaltung, als Ethos, unbewusst sein mögen, aber dennoch Ausdruck eines jeweils öffentlich anerkannten Entwurfs von Mensch und Welt im Ganzen sind. Als Wissenschaft vom kulturell Fremden befasst sich Ethnologie daher wesenhaft mit den – aus ihrer Perspektive – befremdlichen Ethe und Wirklichkeitsdeutungen anderer Zeitgenossen, die nicht notwendig in fernen Ländern leben müssen. Obgleich die Frage nach dem Ethos demnach ein zentrales Thema der Ethnologie ist, folgt daraus jedoch keineswegs, dass diese selbst zwangsläufig ‚ethisch' wäre oder auch nur ihr eigenes Verhältnis zu ethischen Fragen hinreichend geklärt hätte.

Während Ethnologie die kulturspezifischen Wertvorstellungen und die mit ihnen verbundenen Weltentwürfe zunächst nur in ihrem Zusammenhang mit der jeweiligen Lebens- und Denkform zu verstehen und zu beschreiben beansprucht, zielt Ethik als philosophische Disziplin und explizite Theorie des rechten menschlichen Handelns auf die reflexive Bestimmung und normative Festlegung von gültigen ethischen Prinzipien, die – zumal in der Tradition der Aufklärung – nicht bloß Ausdruck lokaler Überlieferungen sein sollen, sondern rational begründbarer Maßstab menschlichen Handelns überhaupt. Ziel dieser Ethik ist daher nicht die Sammlung und Abbildung empirischer, kulturspezifischer und damit kontingenter Wertvorstellungen oder Ethe, sondern die Formulierung universeller Prinzipien oder Normen, die über kulturelle Grenzen hinweg Geltung beanspruchen können. Eben darin unterscheidet sich Ethik als philosophische und reflexive Theorie menschlicher Praxis sowohl vom habitualisierten Ethos, das im Rahmen einer jeweiligen Lebenspraxis gelebt wird, als auch von der Ethnologie, die solche Ethe in ihrer Verschiedenheit beschreibt, ohne sie normativ zu vertreten.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dennoch erheben sich Zweifel, ob die Bereiche von Ethik, Ethos und Ethnos so klar voneinander abzugrenzen sind, wie es das jeweilige Selbstverständnis und die universitäre Trennung der Fachbereiche nahe legt: So stellt sich heute z. B. im Rahmen der Menschenrechtsdiskussion die Frage, ob deren ethische und theoretische Basis – ihren eigenen Universalitätsansprüchen zum Trotz – nicht doch auf metaphysischen Voraussetzungen über das Wesen des Menschen und der Welt beruht, die ihrerseits keineswegs universell, sondern vielmehr Relikte des spezifisch westlichen Kultur- und Überlieferungszusammenhangs sind. Doch nicht nur aus ethnologischer Sicht erheben sich Zweifel an der Universalität moderner westlicher Normen und Prinzipien, auch afrikanische, javanische, papuanische und thailändische Intellektuelle und Philosophen kritisieren die Vorstellung vom autonomen Subjekt, das in der modernen westlichen Philosophie und Politik als Inbegriff menschlicher Würde, als Prinzip rationaler Ethik und als Grundlage universeller Menschenrechte fungiert (Bujo 2000; Magnis-Suseno 1981; Narokobi 1991; Hornbacher 1993; Sivaraksa 1994).

Andererseits ist Ethnologie als Wissenschaft vom kulturell Fremden und dessen Ethos ihrerseits nicht ethisch neutral, und so stellt sich die Frage, an welchen ethischen Prinzipien sie sich orientieren soll. Bei allen Selbstwidersprüchen artikuliert sich in der Geschichte der Ethnologie schon früh ein Bewusstsein von der eigenen Verantwortung.

Inwiefern ethische Überlegungen das Selbstverständnis der Ethnologie in je unterschiedlicher Weise prägen und teilweise sogar zum Schlüssel für deren spezifischen Wissenschaftsbegriff werden, soll im Folgenden kurz umrissen werden. Anders als die Naturwissenschaften ist Ethnologie – trotz ihrem Bekenntnis zur Empirie – nicht mit passiven Gegenständen, sondern mit Menschen befasst, die sich ihrerseits in geistigen, soll hier heißen: reflexiv ausgehandelten und insofern nachvollziehbaren Sinnhorizonten, orientieren. Anders aber auch als in den historischen Geisteswissenschaften gehört die Wirklichkeit, mit der es die Ethnologie zu tun hat, keiner längst vergangenen Epoche an; die von ihr untersuchten Menschen und Lebensformen sind nicht Objekte distanzierter historischer Forschung, sondern befremdliche Zeitgenossen in einem von Machtansprüchen und Herrschaftsbeziehungen geprägten Feld interkultureller Begegnung.

Ethnologie trägt zudem, der Kolonialgeschichte entwachsen, deren moralische Last in der Frage mit sich, ob die weltweite Durchsetzung ihrer eigenen, westlichen Wissenskultur und deren technologischer Herrschaftsinstrumente sowie die faktische Marginalisierung aller davon unterschiedenen Wissenstraditionen und Lebensformen ein legitimer oder nur gewaltsamer Vorgang ist. Die daraus erwachsenden Ambivalenzen in wissenschaftlicher wie politischer Hinsicht prägen von Anfang an die ethische Dimension ethnologischer Forschung.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dringender noch als jeder philosophischen *Dialektik der Aufklärung* ist daher der Ethnologie die Frage nach der Legitimation und heute auch nach der globalen Tragfähigkeit westlicher Denk- und Lebensform aufgegeben. Das daraus resultierende Schwanken zwischen wissenschaftlicher Aneignung und Neutralisierung des Fremden und gleichzeitigem persönlichem Engagement für es oder gar seiner privaten Mystifizierung zum Faszinosum wird bereits bei Lewis H. Morgan, dem Gründungsvater der amerikanischen *anthropology* deutlich: Morgan, der als Wissenschaftler einen ausgesprochen materialistischen Evolutionismus entwickelt hatte und nicht davor zurückschreckte, ihm missliebige zeitgenössische Minderheiten wie die Bewohner Neapels insgesamt einer niedrigeren Entwicklungsstufe zuzuordnen als seine amerikanischen Zeitgenossen, hatte als Student einen Irokesen-Club gegründet, dessen Mitglieder entsprechend geschminkt und gekleidet auftraten (Petermann 2004: 481). Die romantische Begeisterung für jenen Indianerstamm, gegen den sein Großvater noch gekämpft hatte, setzte sich in Morgans späterer Tätigkeit als Rechtsanwalt fort, der indianische Landrechte gegenüber der amerikanischen Eisenbahngesellschaft unerachtet der Tatsache vertrat, dass deren Aktien ihm selbst ein sorgenfreies Leben als Rentier und damit das private Studium der indianischen Verwandtschaftsverhältnisse ermöglichten.

Die hier erkennbare Verschränkung von kulturkritischen, wissenschaftlichen und ethischen Aspekten hat jedoch nicht nur kuriose Züge. Der Gründer der modernen Ethnologie, Bronislaw Malinowski, hat Jahrzehnte später ihre Bedeutung für die ethnologische Erkenntnispraxis erkannt: Das Wissen des Ethnologen kann nach Malinowski gegenüber jenem des Missionars oder des Kolonialbeamten vor allem dadurch Überlegenheit beanspruchen, dass er an der ihm fremden Lebens- und Denkwelt selbst teilnimmt und dabei seine eigenen Normen und Werte vorübergehend außer Kraft setzt, während letztere die fremde Welt bloß von außen oder von oben herab betrachten, ohne „wirkliche Berührung" und also, wie Malinowski kritisch vermerkt, bloß als „totes Material" (Malinowski 1984: 26).

Das Bewusstsein für die hier nicht nur moralisch, sondern v.a. auch wissenschaftlich gebotene Notwendigkeit zur Teilnahme an der fremden Lebenswelt, die auch eine teilweise oder temporäre Aufhebung und Selbstreflexion eigener Werte einschließt, weist weit über das Erheben empirischer Daten hinaus und wurde durch Malinowskis Konzept der „teilnehmenden Beobachtung" ethnologisches Programm. Weder die verbalen Entgleisungen seiner privaten Tagebuchaufzeichnungen noch der funktionalistische Reduktionismus seiner erst spät formulierten *scientific theory of culture* ändern etwas an dem Umstand, dass der promovierte Naturwissenschaftler Malinowski im Rahmen seiner frühen Ethnographien den Umriss einer neuen Wissenschaft skizziert, die zwar erfahrungsbezogen ist, sich aber nicht im bloßen Datensammeln erschöpft, und die zudem den schematischen eurozentrischen Gegensatz der Natur- und Geisteswissenschaften eben darin durchbricht, dass sie lehrt, die eige-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ne Praxis und ihre Wertvorstellungen in der teilnehmenden Beschreibung reflexiv zu transzendieren.

Michel Foucault hat Jahrzehnte später auf Grund dieser Forderung zur Selbstüberschreitung in der Ethnologie eine „Gegenwissenschaft" zu den disziplinierenden Humanwissenschaften der abendländischen Aufklärung gesehen und von ihr gar das Ende humanwissenschaftlicher Konstruktionen ‚des' Menschen als einer modernen westlichen Fiktion erhofft (Foucault 1980).

Malinowski seinerseits beschreibt die Eigentümlichkeit seiner ethnologischen Forschung etwas bescheidener dadurch, dass sie trotz allem Bemühen um wissenschaftliche Exaktheit durch keine allgemein definierbare Methode zum „Verständnis" des Fremden gelangt, sondern nur in „einer Atmosphäre gegenseitiger Freundlichkeit" (Malinowski 1984: 26), deren Gestaltung dem Ethnologen erst dann gelingen kann, wenn er das fremde Ethos nicht nur beschreibt, sondern – sein eigenes transzendierend – auch teilt.

Dass diese transgressive interkulturelle Wechselbeziehung zutiefst von Ambivalenzen verschiedenster Art geprägt ist, wissen wir nicht erst seit der Veröffentlichung von Malinowskis Tagebüchern. Bereits seine Einleitung zu den *Argonauten des westlichen Pazifik* stimmt die Klage darüber an, dass der Gegenstand der Ethnologie eben da „hoffnungslos" dem Verschwinden anheim falle, wo diese erstmals angemessene „Werkzeuge" zu seiner Beschreibung entwickelt habe, und gibt dabei ein Leitmotiv jener ‚Rettungsethnologie' vor, die sich zunehmend darüber bewusst wird, dass sie selbst Teil jenes Welt- und Wissenssystems ist, dessen strukturelle Gewalt alle anderen Lebens- und Wissensformen zerstört.

Dies Bewusstsein einer unauflöslichen ethischen Aporie und Schuld deutet Claude Lévi-Strauss geradezu als moralischen Ausgangspunkt aller Ethnologie, deren Interesse am Fremden nur das inkarnierte schlechte Gewissen der modernen westlichen Gesellschaft und zugleich die Abwehr ihrer eigenen Normen zum Ausdruck bringe: Ethnologie wird ihm zum „Symbol der Sühne" (Lévi-Strauss 1982: 384), der Ethnologe gleichsam zur Inkarnation des ‚unglücklichen Bewusstseins', dessen Interesse am Fremden sich aus dem Unbehagen und Widerwillen gegenüber Sitten und Bräuchen der eigenen Gesellschaft erklärt.

Auch Lévi-Strauss betont also die enge Verwobenheit von Ethos und Erkenntnisinteresse, Lebenspraxis und Wissenschaft in der Person des Ethnologen, doch während der Feldforscher Malinowski in der Verbindung von gemeinsamer interkultureller Praxis und reflexiver Beobachtung den Schlüssel zum tieferen ethnologischen Verstehen, ja zum Wirklichkeitsbezug der Ethnologie selbst sieht, betrachtet der notorisch reiseunlustige Theoretiker Lévi-Strauss die moralischen Impulse und Widerstände des Ethnologen ebenso wie seine Sympathie für besondere Kulturen als eigentliches Erkenntnishindernis. Die

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Wahrheiten, nach denen wir in so weiter Ferne suchen" sind nämlich nach Lévi-Strauss gerade nicht in der einzigartigen Lebens- und Denkwelt der je besonderen Kultur zu finden, sondern nur, wenn letztere von eben „dieser Schlacke befreit" ist (Lévi-Strauss 1982: 9), sodass nur das „theoretische Modell der menschlichen Gesellschaft" überhaupt übrig bleibt (Lévi-Strauss 1982: 387). Schuldgefühle, v. a. aber der Widerwille gegenüber der eigenen Kultur und ihren Normen verkennen nach Lévi-Strauss nicht nur die substanzielle Gleichwertigkeit aller Gesellschaften, sie behindern als letztlich subjektive Projektionen des voreingenommenen Ethnologen dessen wissenschaftliche Objektivität: „Es gibt keinen Ausweg aus dem Dilemma: entweder vertritt der Ethnograph die Normen seiner eigenen Gruppe, dann können ihm die anderen nur eine vorübergehende Neugier einflößen, bei der die Missbilligung niemals fehlt; oder er ist imstande, sich ihnen völlig auszuliefern, dann ist seine Objektivität beeinträchtigt […]" (Lévi-Strauss 1982: 378).

Durch diese Disjunktion zwischen der persönlichen Sympathie für die fremden Kulturen und der wissenschaftlichen Aufgabe des Ethnologen: der Objektivierung eben dieses Fremden zum zeitlosen theoretischen Modell, fallen für Lévi-Strauss der sentimentale Blick auf jene ‚Eingeborenen', die unter dem Einfluss des modernen wissenschaftlichen Denkens unaufhaltsam verschwinden, und die ethnologische Analyse universaler Denkstrukturen unweigerlich auseinander.

Genauer betrachtet ist diese Unvereinbarkeit jedoch das Ergebnis seiner von Kants Transzendentalphilosophie übernommenen und später als transzendentale Struktur der Sprache bekräftigten methodischen Vorentscheidung über den universellen Charakter des menschlichen Geistes, die Lévi-Strauss nie in Frage stellen wird, und der der objektive Charakter seines Wissenschaftsbegriffs entspricht. Diese methodische Vorentscheidung zwingt den Ethnologen als Wissenschaftler auf die Suche nach universell gültigen Modellen und Strukturen, um dem Privatmann im Hinblick auf die konkret erfahrbare fremde Kultur nur das traurige persönliche Bekenntnis zu lassen, „dass wir die Verantwortung für das Verbrechen tragen, sie zu zerstören; und zuletzt, dass es keine andere mehr geben wird." (Lévi-Strauss 1982: 389). Aus der Perspektive des universalistischen Verständnisses von menschlicher Gesellschaft, menschlichem Geist und wissenschaftlicher Objektivität ist der Ethnozid also bereits virtuell vollzogen, Ethnographie erfüllt sich durch diese theoretische Vorgabe nicht mehr in der „gegenseitigen Freundlichkeit" einander fremder Zeitgenossen an besonderen Orten der Welt, sondern allenfalls im ehrenden Andenken eines theoretisch konstruierten Geistes, dessen zeitlose Universalität nur um den Preis tödlicher Formalisierung zu erhalten ist.

Trotz der Bereitschaft, Verantwortung für den weltweiten Ethnozid mit zu übernehmen, ist also eine sonderbare Paradoxie dieser ethnologischen Klage über den unausweichlichen Untergang der ‚Wilden' unübersehbar: Sie besteht darin, dass der sie anstimmende Ethnologe bei aller Trauer über das „Verbre-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen" der eigenen Gesellschaft und ihrer Wissensformation darauf verzichtet, deren Opfer in ihrem eigenen Wissen um sich, in ihrem Nachdenken über die eigene Situation, v.a. aber in ihrem Widerstand dagegen zu Wort kommen zu lassen. Diese scheinen in der Tat bereits tot oder zumindest unmündig gegenüber den analytischen Möglichkeiten einer Ethnologie, die das Verschwinden des Anderen nur in den universalen Theorien des Ethnologen zu kompensieren vermag.

II.

Es ist eben jenes eklatante Auseinanderfallen von persönlichem Schuldgefühl, privater Moral und wissenschaftlichem Objektivitätsanspruch, das die politisch engagierte und zugleich praxisbezogene *action anthropology* kritisiert, indem sie für eine Form von Ethnologie eintritt, die die Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Ethnologie nicht in der persönlichen Moral oder im Kulturpessimismus des Ethnologen verankert, sondern in der Verantwortung, die er durch seine Feldforschung und Theoriebildung für die von ihm Untersuchten trägt: An die Ethnologie insgesamt ergeht dabei die Forderung, fortan kein Wissen mehr *über* fremde Ethnien hervorzubringen, sondern zusammen *mit* ihnen. Das Einstehen für die gleichberechtigte Anerkennung anderer Denk- und Lebensweisen wird hier zum Prinzip einer gleichsam epistemologischen Entkolonialisierung ethnologischer Forschung und zum Widerstand gegenüber einer Ethnologie, die fremden Kulturen intellektuelle Zeitgenossenschaft verweigert, indem sie deren Wissen nur zum Gegenstand eigener Forschung macht.

Entstanden in der US-amerikanischen Ethnologie und im unmittelbaren Austausch mit den indigenen Indianergesellschaften der USA, deren Integration sich auch im Verlauf des 20. Jahrhunderts als unerwartet schwierig erwies, ist das Erkenntnisideal der *action anthropology* nicht die theoretische Definition universeller Gesellschaftsstrukturen, sondern das Plädoyer für eine Reformulierung der ethnologischen Erkenntnisziele in Kooperation mit den Untersuchten selbst. Diesen vor allem soll ethnologische Forschung nun zu Gute kommen, nicht dem Ethnologen und seiner Karriere (Amborn 1993: 130ff.).

Sol Tax, dessen Arbeit bei den Fox-Indianern in den fünfziger Jahren für den Ansatz der *action anthropology* prägend wurde (Tax 1975), widerspricht dabei zugleich der These, wonach jeder Kontakt mit westlichen Gesellschaften unweigerlich zum Verfall indigener Kultur führt. Sein Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass auch ethnische Gruppen, die wie die nordamerikanischen Indianerstämme über lange Zeiträume in engem Kontakt und Austausch mit der industrialisierten und kapitalistischen amerikanischen Gesellschaft gestanden haben, deren Integrationsbemühungen widerstehen (Seithel 2000: 194; vgl. auch den Beitrag von Harald Prins in diesem Band).

Diese als rückständig beurteilten Ethnien waren lange Jahre Gegenstand einer Anpassungspolitik, die nicht zuletzt die angewandte Ethnologie (*applied anthropology*) hervorbrachte, welche mit Hilfe von gezielten Studien praktisch

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verwertbares Wissen produzieren sollte, um die Eingliederung der Indianer in die amerikanische Gesellschaft, d. h. ihre ‚Entwicklung' zu fördern.

Als Sol Tax seine Studie bei den Fox-Indianern durchführte, wandte er sich zwar nicht gegen den Praxisbezug seines Fachs, wohl aber gegen dessen Instrumentalisierung zu Zwecken der amerikanischen Assimilierungs-Politik und forderte statt vorformulierter Anwendungsziele im Sinne eines – aus Regierungs-Sicht wünschenswerten – Entwicklungsplans zunächst eine Reflexion bezüglich der ethnologischen Forschungsziele selbst.

Deren Praxisrelevanz sollte nicht länger von außen definiert werden, sondern im gemeinsamen Handeln mit den Indianern entwickelt und anhand der von diesen gewünschten Zielen bestimmt werden. Der Akzent dieses emanzipatorischen und zugleich handlungsbezogenen Forschungsansatzes lag also bei den Interessen der Untersuchten, die so erstmals zu aktiven Mitgliedern im Forschungsprozess selbst wurden und durch den bewusst offen gehaltenen Ausgang der Forschung eigene Ziele gegenüber methodischen Vorgaben geltend machen konnten.

Dieser Perspektivwechsel der gesamten Feldforschung setzt nicht nur die kritische Distanzierung von praktischen Normen und Wertsetzungen der eigenen Gesellschaft voraus, er impliziert darüber hinaus Unabhängigkeit von politischen und ökonomischen Interessen etwaiger Geldgeber und ermöglichte Tax eine neue Einschätzung der Fox und ihrer aktuellen Situation: Anstatt deren Lebensform am Leitfaden westlicher Normen nur negativ als ein durch Trägheit, Unfähigkeit oder Dekadenz bedingtes Verfehlen von Modernisierung und Integration und damit als Verfallsstadium einer hoffnungslos untergegangenen Kultur zu beschreiben, analysierte Tax sie als Verweigerung von Modernisierung und folgerichtig als Ausdruck eines bewussten Festhaltens an eigenen Lebensentwürfen.

Auf dieser Basis gelangte er – ganz im Gegensatz zur stereotypen Klage über das unaufhaltsame Verschwinden der ‚Anderen' – zu der Überzeugung, dass das rückstandslose Aufgehen der Indianer in der modernen US-Gesellschaft, wie es etwa der Idee vom ‚melting pot' entsprach, am Widerstandspotential kultureller Überlieferungen scheiterte: „My answer is that acculturation does not occur".[1]

Zu ähnlichen Erfahrungen und Neubeurteilungen gelangten in den sechziger und siebziger Jahren auch zahlreiche andere Studien, die Bauern- und Landrechtsbewegungen in Südamerika und Südostasien untersuchten. Sie belegen, dass das scheinbar innovationsresistente und subversive Verhalten, das viele kleinbäuerliche Gesellschaften internationalen Modernisierungsprojekten entgegensetzten, nicht Ausdruck ihrer passiven Rückständigkeit, sondern ihres aktiven Widerstandes gegen die Einführung kapitalistischer Privatisierungs- und Akkumulationsbestrebungen war und darin Zeichen eines spezifischen

1 Zitiert nach Friderike Seithel 2000: 198.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kulturellen Gedächtnisses, dessen Sinnstiftungs- und Weltorientierungspotentiale eng mit der Bewahrung kultureller Überlieferungen und Ethe verwoben blieben (Huizer 1979; Huizer 1980; Hettlage 1989).

Obwohl das Fox-Projekt hinsichtlich seines praktischen Nutzens für die Indianer selbst unterschiedlich bewertet wird (Seithel 2000: 202), bleiben zwei von Sol Tax herausgestellte Aspekte der *action anthropology* bis heute bedenkenswert: Allem voran ist dies die Forderung, die vom Ethnologen Untersuchten konsequent vom bloßen ‚Objekt' westlicher Theoriebildung zu aktiven Teilnehmern in einem Forschungsprozess zu transformieren, den sie inhaltlich und reflexiv mitgestalten können. In dieser Transformation kommt erstmals auch die grundlegende Überzeugung zum Ausdruck, dass nicht nur der Ethnologe private moralische Einstellungen gegenüber den von ihm untersuchten Gruppen mitbringt, die keinerlei wissenschaftliche Bedeutung besitzen, sondern dass die Ethnologie als Wissenschaft den von ihr untersuchten Zeitgenossen gegenüber ethisch verpflichtet ist und dieser Verpflichtung nicht nachkommen kann, solange sie entweder paternalistisch die Wertvorstellungen und Denkmodelle ihrer eigenen Kultur projiziert oder relativistisch glaubt, die eigene und die fremde Praxis strikt auseinander halten zu können.

Hier zeichnet sich also ein fachspezifisches Ethos ab, das die eigentümliche Wissenschaftlichkeit der Ethnologie selbst betrifft, indem es an die Stelle abstrakter Objektivierungen und in der konsequenten Abkehr von jeder Vergegenständlichung ‚des' Fremden ein selbstkritisches Verfahren fordert, das die Erkenntnis des fremden Wissens untrennbar mit der Selbstreflexion eigener Zielvorstellungen verknüpft.

Besonderes Interesse verdient aus heutiger Sicht aber auch Sol Tax' Beobachtung, dass der Versuch einer kulturellen Modernisierung und Homogenisierung nach westlichem Vorbild zwar zu unübersehbaren und oft dramatischen Veränderungen führt, nicht jedoch zur bruchloser oder gar freiwilliger Übernahme de westlichen Vorbildes. Die bis heute verbreitete Annahme, sämtliche Gesellschaften folgten bereitwillig dem westlichen Lebens- und Modernisierungsschema, steht im Gegensatz zu verzweifelten Versuchen indigener Völker, an Weltentwürfen und Ethe festzuhalten, die mit zentralen Aspekten der modernen Lebensform unvereinbar sind, z. B. weil sie sich jener schrankenlosen Instrumentalisierung der Wirklichkeit widersetzen, die das moderne abendländische Weltbild vorsieht. (Vgl. Münzel 1978; Stüben 1985; Hornbacher 2005)

Die Leugnung dieser Widerstände und die Behauptung, die „Imitation des westlichen kapitalistischen Modells" sei von praktisch allen Gesellschaften „im Prinzip" „angestrebt, also gewollt" (v. Weizsäcker 2003: 811), ist nicht nur zynisch, sie verharmlost die Gewaltsamkeit im Prozess der Globalisierung in einem Maß, das sich inzwischen – angesichts des wachsenden religiös und ethnisch motivierten Gewaltpotentials – als gefährliche Vereinfachung herausstellt. Entscheidend für die Frage nach ethischen Universalien ist – gerade an-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gesichts der unerwarteten „Rückkehr der Religionen" (Riesebrodt 2001) und ihrer Fundamentalismen – die Einsicht, dass die als vormodern oder traditionell marginalisierten Überlieferungen und Ethe nicht einfach als Vorformen einer einheitlich westlichen Modernisierung verschwinden, sondern als Widerstandsmomente in der Moderne selbst präsent bleiben und sich unter Umständen gewaltsam artikulieren. Die in diesem Zusammenhang zu betrachtende Revitalisierung kultureller und religiöser Traditionen entspricht, wie sich zunehmend zeigt, keiner konservativen oder prämodernen Haltung, sie bringt vielmehr eine subversiv-revolutionäre „Zurückweisung der Moderne als europäisch-amerikanischer Hegemonie" zum Ausdruck (Hardt/Negri 2003: 161).

III.

Ihre größte Bedeutung hat die Aktionsethnologie zweifellos dort entfaltet, wo die unmittelbare politische Interaktion von Ethnologen und indigenen Gruppen am nächsten lag und am meisten Wirkung entwickeln konnte: in den USA.[2] Doch auch unabhängig von ihrem in der *advocacy anthropology* weiter entwickelten Engagement für die Rechte und Interessen indigener Gruppen hat sich die aktionsethnologische These von der prinzipiellen Zusammengehörigkeit ethischer und wissenschaftlicher Aspekte als zukunftsweisend erwiesen.

Sie eröffnet den Weg zu einer Ethnologie, die von Grund auf selbstreflexiv und selbstkritisch ist und ihren theoretischen Ausdruck in der von Dell Hymes 1972 initiierten Debatte um den Band *Reinventing Anthropology* findet (Hymes 2002). Auch hier findet sich die Forderung, die ‚Anderen' am Erkenntnisprozess zu beteiligen und ihnen so zur Formulierung eigener Ziele zu verhelfen; ‚radikal' ist die von Dell Hymes und Bob Scholte entworfene Ethnologie aber besonders darin, dass sie das fremde Wissen als Ausgangspunkt eigener Selbstreflexion und Kulturkritik ernst nimmt. Parallel zur postkolonialen Emanzipation nicht-westlicher Intellektueller, aber auch angesichts einer schweren Identitätskrise, in die das eigene Fach angesichts der Forderung geraten war, ethnologische Forschung in den Dienst politischer und militär-

2 An dieser Stelle sei jedoch auch des Einsatzes von Bruno Manser gedacht, der sich als Schweizer Staatsbürger im malaysischen Urwald von Sarawak jahrelang und gegen den erbitterten Widerstand Malaysias für die indigenen Wildbeutergruppen der Penan einsetzte, indem er ihnen – im teilnehmenden Studium ihrer Lebens- und Denkformen – zu einem Bewusstsein ihrer Rechte auf das von ihnen spirituell ausgelegte Land und gegen dessen ausbeuterische Zerstörung durch die malaysische Regierung verhalf. Bruno Manser bescherte den Protestaktionen jener kleinen und weltpolitisch bedeutungslosen Gruppen internationale Beachtung und wurde zur politischen Gefahr: Die malaysische Polizei verfolgte und verhaftete ihn, er entfloh, führte politische Aufklärungsarbeit von der Schweiz aus durch und kehrte wieder in den Urwald zurück, wo er im Mai 2000 bei seiner letzten Reise zu den Penan unter bis heute ungeklärten Umständen spurlos verschwand. Zu Person und Aktivitäten vgl.: http://www.bmf.ch/ge/ge_bruno.html.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ischer Verwertung z. B. im Vietnam-Krieg oder im Kampf gegen den Kommunismus zu stellen, betonen Autoren wie Hymes, Berreman, Huizer, Nader oder Scholte, dass Ethnologie prinzipiell nicht wertfrei sein kann, da jedes wissenschaftliche Erkenntnisinteresse seinerseits in gesellschaftlichen Praktiken eingebettet ist, die Ausdruck bestimmter Weltdeutungen aber auch Interessen sind. Sie können im interkulturellen Austausch nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden, vielmehr muss der Ethnologe in der Lage sein, ihre Beschränkung und Machteffekte aus der Perspektive anderer Kulturen kritisch zu reflektieren.

Jener wissenschaftliche Objektivitätsanspruch, den Lévi-Strauss nicht nur unabhängig von der persönlichen Moral des Ethnologen bestimmt, sondern auch über diese gestellt hatte, erscheint hier nicht mehr als Ziel, sondern als Selbstmissverständnis einer Ethnologie, die glaubt, von ihrem eigenen gesellschaftlichen Kontext absehen zu können. Sie wird nun nicht bloß als Abstraktion, sondern als Ausdruck eines „scientific colonialism" (Galtung) kritisiert, der auf die Vergegenständlichung und intellektuelle Marginalisierung des fremden Wissens zielt, anstatt mit diesem in einen reflexiven Wechselbezug zu treten (Hymes 2002:49).

Die Wechselseitigkeit, von der nun die Rede ist, bezieht sich jedoch nicht mehr ausschließlich auf die praktische Kooperationen projektorientierter Aktionen; als ethisch signifikant wird nun der wissenschaftliche Erkenntnisprozess selbst erkannt, der anderen Wissenstraditionen gegen ihre wissenschaftliche ‚Kolonialisierung' zum intellektuellen und kulturellen Überleben im Horizont weltweiter Machtverhältnisse verhelfen soll: zu „dignity as part of a larger sphere […]" (Hymes 2002: 55).

Nicht erst in der politischen Aktion oder in der gemeinsamen Interaktion bei der Feldforschung, sondern auch und bereits als reflexiver Theorieansatz orientiert sich Ethnologie nun am Ethos der Gleichberechtigung, indem sie jenen Wissenstraditionen zur Geltung verhilft, die vom abendländischen Wissenskanon ausgeschlossen werden. Pendant dieser reflexiven Wendung im Selbstverständnis der Ethnologie ist ein Wandel im Verständnis des kulturell Fremden. Hymes stellt die fremde Kultur nicht mehr essentialistisch oder puristisch als quasi zeitlose und in sich abgeschlossene Entität vor, die angesichts westlicher Einflüsse zwangsläufig zum Verschwinden verdammt ist, er betrachtet sie vielmehr – mit Bezug auf Herder, Humboldt und den deutschen Begriff der „Bildung" – als geschichtlichen und damit prinzipiell offenen Prozess reflexiver Selbstkonstitution am Leitfaden unterschiedlicher Überlieferungen (Hymes 2002: 33).[3]

3 Diese nicht-essentialistische Sichtweise, die sich heute im Hinblick auf den Kulturbegriff weitgehend durchgesetzt hat, wird also zu Unrecht als Ergebnis postmoderner Überlegungen betrachtet. (Vgl.: Geertz 2000)

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der damit verbundene Neuansatz im Verhältnis von Ethnologie und Ethik lässt sich also dadurch bestimmen, dass das ethische Prinzip kooperativen Handelns, wie es in aktionsethnologischen Ansätzen entwickelt wurde, nun auf die intellektuelle Wechselbeziehung des Ethnologen und der von ihm untersuchten Gruppe ausgeweitet wird. Dabei rückt die Notwendigkeit einer kritischen Selbstreflexion des eigenen wissenschaftlichen Neutralitätsideals und seiner Kategorien v. a. im Hinblick auf die gesellschaftliche Verankerung und potentielle politische Instrumentalisierung von Ethnologie in den Mittelpunkt (Nash 1976; Rynkiewich 1976).

Namentlich bei Laura Nader (1976) und Bob Scholte klingt dabei ein Thema an, das später im Zusammenhang postmoderner Ethnologie und ihres *literary turn*, des Rückzugs vom Fremden auf dessen rhetorisch bzw. politisch konstruierte Repräsentation im ethnographischen Text, vollends in den Vordergrund rücken wird: die These, dass die ethische Verantwortung der Ethnologie als einer Wissenschaft sich in der kritischen Analyse ihrer eigenen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, Begriffe und Machtverhältnisse äußern muss: „My working hypothesis is elementary [...] Intellectual paradigms including anthropological traditions are culturally mediated, that is, they are contextually situated and relative." (Scholte 2002:431).

Emanzipatorisch und partizipatorisch ist Ethnologie deshalb nur dann, wenn sie das Ideal einer objektiven Wissensproduktion aufgibt, um sich als selbstreflexives und kritisches Verfahren in unmittelbarer Nachbarschaft zur Philosophie neu zu konstituieren. Die ethnographische Situation wird folgerichtig zur „epistemologischen Situation" (Scholte 2002: 438). Jener Ethnologie, die hingegen weiterhin beansprucht, objektive Fakten zu produzieren, hält Scholte entgegen:

> „What is anthropologically (and philosophically) lamentable is [...] that it basically refuses to critically examine its own sociocultural circumstances and historicophilosophical limitations as a paradigm. As long as it fails to do so, I don't believe it can be really emancipatory and normative. Its concept of emancipation will remain an ethnocentric, self-generating, and self-fulfilling prophecy; its norms will merely reflect the utilitarian, technological, and rationalist values of its own Western environment. If it is so confined, can it ever hope to realize anthropology's comparative aims: to detail and to encompass the rich diversity of human circumstance? " (Scholte 2002: 437)

Zweifellos ist das hier entworfene selbstreflexive Verständnis von Ethnologie höchst anspruchsvoll, und es mag nicht zuletzt daran liegen, dass die Realisierung von Scholtes Programm sich bis heute nicht von selbst versteht, zumal die aktuelle Forderung, Ethnologie möge ihre praktische Relevanz unter Beweis stellen, im Kontext der ökonomischen Krise und der damit verbundenen Liberalisierung und Privatisierung von Bildung zunehmend mit der Produktion eines marktgängigen und effizient verwertbaren Wissens gleichgesetzt wird. Nicht die Fähigkeit zur kritischen und emanzipatorischen Reflexion der Gegenwart bestimmt heute den Begriff praktischer Bildung, sondern eher umgekehrt: die Fähigkeit zur möglichst effizienten Anpassung.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese heute alle Geistes- und Kulturwissenschaften prägende Tendenz bahnt sich in der Ethnologie im Anschluss an die politisch aktive und gesellschaftskritische Phase der siebziger Jahre an. Hier werden gegenläufige Tendenzen im Verhältnis von Ethik und Ethnologie erkennbar: Während Johannes Fabian (1983) – in der Tradition von *Reinventing Anthropology* – mit allem Nachdruck die intellektuelle Anerkennung und Gleichberechtigung fremder Wissenstraditionen, ihre „coevalness" einfordert, knüpft die zeitgleich einsetzende postmoderne Debatte im Rahmen ihres radikalen Erkenntnisskeptizismus zwar noch direkt an die ethisch motivierte Kritik gesellschaftlicher Machtverhältnisse an, löst sich jedoch zunehmend vom Anspruch des interkulturellen Verstehens und in eins damit von der kritischen Selbstreflexion eigener Weltentwürfe aus der Perspektive anderer Wissenstraditionen. Wo ethnographische Beschreibung insgesamt zur kulturellen Konstruktion oder zur bloßen „Repräsentation" eigener Vorurteile wird und die fremde Kultur zur poetischen oder besser: rhetorischen Fiktion des Ethnologen, verliert Ethnographie ihren „epistemologischen" Charakter und wird zu einem rein fiktionalen literarischen Genre.

Symptomatisch dafür ist der eingangs erwähnte Paul Rabinow, der erkenntnistheoretische Reflexionen bezüglich des eigenen und fremden Wissens für unnötig erklärt, da für ihn von vornherein feststeht, dass das westliche Konzept vom Fremden ebenso wie dessen Repräsentation insgesamt nur rhetorisches Konstrukt eigener sozialer Verhältnisse ist – und damit bloßer Ausdruck von Macht (Rabinow 1986). In dieser nachgerade zum postmodernen Dogma verfestigten Ersetzung von Erkenntnis und Vernunft durch Macht und Rhetorik droht jedoch der eigene kritische Anspruch der postmodernen Repräsentationsdebatte selbst unterzugehen, denn wenn Vernunft nichts als Macht und Erkenntnis insgesamt nur rhetorische Manipulation ist, fehlt jeder Ansatzpunkt für eine Unterscheidung zwischen Ideologie und Vernunft und damit die Möglichkeit zur Kritik selbst (Hornbacher 2005: 119ff.). Als Folge dieses begrifflichen Reduktionismus fallen Ethnologie und Ethik, wissenschaftlicher und praktischer Anspruch, hier erneut auseinander: Die fremde Kultur oder Lebensform verliert als rhetorisches Konstrukt ihre Bedeutung als intellektuelles Korrektiv eurozentrischer Projektionen, sie scheint nurmehr eine literarische Repräsentation oder Spiegelung von *social facts* aus der Gesellschaft des Autors.

Wie schon bei Lévi-Strauss, so verflüchtigt sich also auch unter postmodernen Vorgaben die kulturelle Differenz zur *quantité negligeable* und dies umso mehr, als inzwischen globale Modernisierungsprozesse die romantische Illusion ‚unberührter' exotischer Gesellschaften ohnehin zunichte gemacht haben.

Da aber andererseits die Existenz von Menschen an anderen Orten der Welt schwer zu leugnen ist und die Notwendigkeit zu interkultureller Kooperation unabweisbar wird, erhebt sich parallel zum theoretischen Konstruktivismus und losgelöst von der radikalen postmodernen Vernunftkritik eine abs-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

trakte ethische Forderung nach globaler Gleichberechtigung und Humanität, die ihrerseits nach der relativistischen Destruktion aller Vernunftansprüche nicht mehr rational begründet werden kann. Diese ethische Forderung orientiert sich an der Tradition der eigenen Kultur und Geschichte, ohne dies eigens auszuweisen, sie bietet sich aber dessen ungeachtet als Ersatz für das eskamotierte ‚Andere' ethnologischer Erkenntnis an: An die Stelle der destruierten Erkenntnis- und Objektivitätsansprüche von Ethnologie soll nach Rabinow „das Ethische" als neue interkulturelle Verbindlichkeit treten. Diese Wendung von der Theorie in eine, scheinbar unmittelbare, kosmopolitische Praxis entbehrt nicht der Ironie, weil sie das als eurozentrisch abgelehnte Modell einer universellen menschlichen Vernunft ausgerechnet durch deren praktisches Pendant, ein weltbürgerliches „Ethos", zu kompensieren versucht, dem nun seinerseits universelle Geltung zugesprochen wird.

Das universelle Ethos des Weltbürgers soll also offenbar die zynischen Konsequenzen von Rabinows radikalem theoretischem Relativismus kompensieren: Wo nämlich eine universelle Vernunft und damit die Möglichkeit zur rationalen Verständigung über subjektive und erst recht kulturelle Grenzen hinweg entfällt, bleibt, wie schon Nietzsche gezeigt hatte, als Regulativ menschlicher Praxis nur noch die Annahme eines nicht weiter ableitbaren „Willens zur Macht".

Vor dieser nihilistischen Lösung zurückschreckend konstruiert Rabinow, ganz im Trend aktueller Weltpolitik, ein kosmopolitisches Ethos aller Weltbürger, das jenseits von theoretischen Weltauslegungsdifferenzen existieren und die Harmonie einer multikulturellen Welt garantieren soll. Dieses tolerante weltbürgerliche Ethos ähnelt indessen nicht nur in irritierender Weise eben jenem modernen Freiheitskonzept, das der von Rabinow so scharf kritisierte Kant in seiner dritten Kritik als praktischen Ausdruck universeller Vernunft vorstellte, es entspricht auch dem aktuellen Entwurf eines „Weltethos", dem heute transnationale politische Institutionen wie die UNO zu globaler Durchsetzung zu verhelfen suchen.

Selbst wenn man jedoch für den Augenblick von den ungelösten Widersprüchen absieht, die bei der politischen Realisierung eines solchen Ethos entstehen, bleibt bezüglich Rabinow jene theoretische Inkonsistenz bestehen, die durch den Sprung von der Theorie in eine vorgeblich unmittelbar vorhandene weltbürgerliche Praxis entsteht und die sogleich die Frage nach dem Status jenes kosmopolitischen Ethos aufwirft: Was bedeutet die emphatische Betonung jenes eurozentrischen Ideals, das der Ethnologe selbst teilt und zum Leitfaden künftiger Ethnologie erhebt, ohne auch nur von ferne die geschichtlichen, politischen oder gesellschaftlichen Hintergründe dieser universalistischen Ethik, geschweige denn ihre Verflechtung mit den globalen Herrschaftsansprüchen der „europäisch-amerikanischen Hegemonie" (Hardt/Negri 2003) auch nur zu erwähnen? In diesem Versuch, ethnologisches Verstehen *grosso modo* durch ein – vom Ethnologen definiertes – universelles Ethos zu ersetzen, wird, beim besten Willen zu globaler Freiheit und Humanität und trotz der theoretischen

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Forderung, auch die eigene Gesellschaft zu ethnologisieren, der emanzipatorische und selbstkritische Anspruch reflexiver Ethnologie preisgegeben.

Daran ändert auch der Umstand nichts, dass Rabinow in jüngeren Publikationen einräumt, das Prinzip des kosmopolitischen Ethos, die Menschenrechte, sei ein eurozentrisches Konstrukt. Auch dann entscheiden nämlich aus seiner Sicht über ethische Geltungsfragen faktische Mehrheitsverhältnisse: Wahrheit und Legitimität sind hier, wie bei Rabinows Gewährsmann Richard Rorty, nur noch Ausdruck herrschender Meinungen und damit Epiphänomene von Macht, denen der postmoderne Erkenntnisverzicht nichts mehr entgegenzusetzen hat. Folgerichtig bemüht sich Rabinow weder um eine rationale Begründung noch um die Widerlegung dieser ethischen Universalien, sondern betrachtet sie – wiederum scheinbar wertfrei – nur noch unter strategisch-instrumentellem Gesichtspunkt, indem er etwa versichert, „dass gegenwärtig kein anderer säkularer Gegendiskurs existiert, dem auch nur annähernd die Legitimität, Macht und Möglichkeit erfolgreicher Ausweitung zukäme, wie dies für den Diskurs der Menschenrechte der Fall ist" (Rabinow 2004: 48).

In dieser Einschätzung begegnet Ethik nun auch in der Ethnologie nur noch als rhetorisches oder politisches, da ‚Erfolg' versprechendes Instrument eines globalen ‚Diskurses' um Geltungsansprüche, dessen Inhalte sich jeder kritischen Reflexion entziehen.

Vom Ethos selbstreflexiver Anerkennung des Fremden, deren Maß in der Fähigkeit zu interkultureller „coevalness" und in der Kritikbereitschaft bezüglich eigener Universalien besteht, ist Ethik hier zum politischen Kalkül herrschender Mehrheitsverhältnisse geworden.

Diese denkwürdige Transformation des ethnologischen Ethik-Diskurses vollzieht sich in Folge der radikalen postmodernen Erkenntniskritik und der sie begleitenden ethnologischen Identitätskrise, in ihr spiegelt sich jedoch auch jene eingangs beschriebene Überzeugung, wonach im Verlauf der Globalisierung alle substanziellen Unterschiede zwischen verschiedenen Denk- und Lebensweisen verschwinden, sodass sich die Frage nach unterschiedlichen Lebensentwürfen, Weltdeutungen und deren womöglich unvereinbaren Ethe im Grunde erübrigt. Ein friedliches Miteinander, so die konsequente Schlussfolgerung, ist nur vorstellbar, wenn sich ethische Werte nach Maßgabe der modernen westlichen Vorstellung vom Menschen und seiner Gesellschaft weltweit durchsetzen lassen (Rorty 1988).

IV.

Wichtig scheint hier die Beobachtung, dass die skizzierte politische Instrumentalisierung von Ethik nicht auf einzelne postmoderne Autoren zu begrenzen ist, sondern sich im weltweiten Diskurs um globale ethische Standards vollzieht, der, wie Rabinow zu Recht bemerkt, seinerseits als strategisches Mittel im Kampf widerstreitender politischer Interessen eingesetzt wird. Dieselbe Instrumentalisierung von Ethik, die durchaus als „politische Suspension des

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ethischen" im Zuge der Globalisierung gedeutet werden kann (Žižek 2005), betrifft aber auch jenen Ethik-Code, den die American Association of Anthropologists 1971 formuliert und veröffentlicht hatte, um die Verantwortung des Ethnologen gegenüber den von ihm Untersuchten zum Ausdruck zu bringen und grundsätzlich zu sichern. Der Ausgangspunkt für den Entwurf dieses fachspezifischen Codes war die – auch heute wieder aktuelle – Diskussion um die Initiierung und staatliche Finanzierung von ethnologischen Studien für militärische und strategische Zwecke, wie etwa das umstrittene Camelot-Projekt, das seinerzeit der Gefahr durch den Kommunismus begegnen sollte (Mills 2003: 41f.).

Doch obwohl dieser ethnologische Ethik-Code der politischen Instrumentalisierung von ethnologischem Wissen explizit vorbeugen sollte, ist er seinerseits gegen diese nicht gefeit. Verschiedene Ethnologen kritisieren den Ethik-Code inzwischen als verfehltes Mittel einer moralischen Kontrolle von Wissenschaft, das in komplexen Einzelfällen interkultureller Begegnung versagt, gleichzeitig aber als hochschulpolitisches Steuerungsinstrument funktionalisierbar ist, da in den USA und Kanada von der Erfüllung – oder Nichterfüllung – seiner formalen Vorgaben die Forschungserlaubnis und der Zugang zu Forschungsmitteln abhängt: Eigens eingerichtete Ethik-Komitees entscheiden hier über die Förderungswürdigkeit eines Forschungsprojekts anhand hochgradig formalisierter und dekontextualisierter Fragebögen (Mills 2003: 49; Silverman 2003: 115ff.).

Der emanzipatorische Sinn einer kooperativ im Austausch mit fremden Wissenstraditionen vollzogenen ethnologischen Selbstreflexion, die nur von Fall zu Fall und im Kontext individueller Situationen stattfinden kann, reduziert sich auch hier durch die abstrakte Definition universeller ethischer Standards auf die starre Verteidigung einer Norm, deren Inhalte vorgegeben sind und sich abermals jeder Reflexion der mit ihnen verwobenen Machtverhältnisse entziehen.

So wird Ethik durch ihre Universalisierung schließlich auch in der Ethnologie Ausdruck politischer Korrektheit und gerät gar in Gefahr, selbst Mittel einer Machtausübung zu werden, die, wie Peter Pels beklagt (s. den Beitrag in diesem Band), vor allem im Hinblick auf ihren Nutzen für das Renommee oder die Karriere des Ethnologen relevant ist, anstatt der selbstkritischen Auseinandersetzung mit der fremden Lebens- und Wissensform zu dienen.

Wir können also festhalten, dass die Instrumentalisierung von Ethik innerhalb der Ethnologie kein fachinternes Binnenproblem darstellt, sondern ihr Pendant in der weltpolitischen Instrumentalisierung universeller ethischer Normen und Standards hat. Der postmoderne Versuch, ein universell akzeptiertes Ethos aller „Weltbürger" an die Stelle interkultureller Erkenntnis zu rücken, gerät jedoch in dieselben Widersprüche wie die Definition eines formalen Ethik-Codes für Ethnologen, aber auch wie vormals der wissenschaftliche Objektivitäts- und Neutralitätsanspruch der Ethnologie: Wie das Ideal einer scheinbar wertfreien Wissenschaft, so wird nun Ethik ihrerseits als universell gültige und

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

allgemein defnierbare Norm dekontextualisiert und infolgedessen vielfältig instrumentalisierbar. In jedem Fall jedoch verspielt dieses Konzept von Ethik erneut jene kritische und emanzipatorische Selbstreflexivität gegenüber der je eigenen Gegenwart, die Nader, ähnlich wie Hymes und Scholte, als Ethos und Wesenskern aller verantwortlichen Ethnologie ausgemacht hat.

So stehen sich also zuletzt universell definierbare ethische Normen und ein je situationsspezifisches Ethos individueller Reflexivität gegenüber, und dies keineswegs als Gegensatz von globaler Moderne und traditionalem Brauch, sondern bereits im Gegensatz von universalistischem Ethik-Code und emanzipatorischem Ethos der Selbstreflexion, d. h. in den unterschiedlichen Auslegungen dessen, was Ethik in der Wissenschaft vom Fremden bedeutet.

Gerade angesichts der problematischen Festlegung ethischer Universalien für eine globale Weltgesellschaft und mehr noch auf Grund der höchst widersprüchlichen politischen Instrumentalisierbarkeit solch universeller Ideale teilt der vorliegende Band seinerseits in ethnologischer und philosophischer Hinsicht jenes Ethos einer stets individuell und situationsbezogen zu leistenden kritischen Auseinandersetzung mit eigener und fremder Tradition im Kontext wandelbarer Machtkonstellationen. Anstatt die Notwendigkeit ethischer Universalien bereits als Tatsache vorauszusetzen, soll deren Tragfähigkeit, aber auch Grenze anhand konkreter Beispiele geklärt werden. Parallel dazu ist aber auch jener kreative Beitrag zu beschreiben, den die bis heute tradierten lokalen Lebensformen und die ihnen entsprechenden Ethe und Weltdeutungen im Kontext globaler Vernetzungen leisten.

Welche Reichweite und Bedeutung ethische Universalien faktisch besitzen und inwiefern sie die in sie gesetzten Hoffnungen auf die friedliche Lösung interkultureller und interreligiöser Konflikte erfüllen können, wird erst auf der Basis solcher Einzelanalysen zu beurteilen sein.

Bei diesem Perspektivwechsel auf das Verhältnis von Ethik und globaler Vernetzung könnte sich herausstellen, dass das Zusammentreffen unterschiedlicher Ethe und Weltentwürfe nicht zwangsläufig zu Konflikten führt, sondern umgekehrt die Chance zu wechselseitiger, kreativer Ergänzung bietet, weil verschiedene Interpretationsansätze und Handlungsoptionen in einer je konkreten Situation neue Wege eröffnen. Eben dadurch können selbstverständlich gewordene perspektivische Verengungen und Automatismen, die sich in ausweglos scheinenden Konflikten manifestieren, reflektiert und entschärft werden.

Andererseits scheint es – aus der Perspektive situativ tradierter und daher flexibel angepasster Ethe – eine Eigenschaft und Konsequenz universalistischer Ethik-Codes zu sein, im Bemühen um eine widerspruchsfreie und allgemein gültige Definitionen des richtigen Verhaltens Orthodoxien und doktrinale Formen auszubilden, die im konkreten Einzelfall eine Eskalation von Konflikten eher begünstigen oder sogar hervorbringen, falls sie nicht – durch ihre

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schiere Formalität – bedeutungslos erscheinen und damit ihren eigentlichen Sinn, die Regulierung menschlicher Praxis, verfehlen.

Die Gefahr einer starren und latent gewaltbereiten ethischen Orthodoxie ist umso bedenkenswerter, als sie sich keineswegs auf religiöse Fundamentalismen beschränken lässt, sondern ebenso im – scheinbar diametral entgegengesetzten – guten Willen zur Durchsetzung universeller säkularer Menschenrechte begegnet, zumal wo dieser seinerseits in entlarvender Weise „Kreuzfahrer für die Menschenrechte" sucht (Toynbee 2001: 257).

Rhetorische Entgleisungen dieser Art sind, wie sich heute zeigt, blutiger Ernst einer Weltpolitik, die bei allem proklamierten Weltbürgertum keinerlei Bereitschaft zeigt, ihre axiomatischen Festlegungen von Humanität oder menschlichem Dasein im Verhältnis zu anderen Welt- und Lebensentwürfen zu reflektieren, geschweige denn in Frage zu stellen.

Angesichts dieser aktuellen Bedrohung durch einen moralischen Fundamentalismus – religiöser oder säkularer Provenienz – sowie durch die entsprechende Instrumentalisierung von Ethik verspricht weniger das Beharren auf universelle Normen eine Lösung interkultureller Konflikte als vielmehr die ethnologische Achtsamkeit für die reflexive Dynamik und die Machtverhältnisse im jeweiligen Zusammentreffen von lokalen Welt- und Lebenshaltungen und scheinbar unumstößlichen Werten des westlichen Weltentwurfs und seines Humanismus.

V.

Das hier skizzierte komplexe Feld von *Ethik – Ethos – Ethnos* soll in diesem Band aus verschiedenen Richtungen erkundet werden. Gemeinsamer Bezugspunkt ist jeweils die Frage, was Ethik und Verantwortung für eine Ethnologie bedeuten, die es sich – auch angesichts globaler Probleme – zur Aufgabe macht, abendländische Vorstellungen von Humanität und Moral nicht einfach als universelle Tatsache vorauszusetzen, sondern ihre Bedeutung selbstkritisch im Bezug zur westlich geprägten Lebenspraxis und zugleich im Verhältnis zu fremden Ethe und Lebensformen zu reflektieren. Die thematische Differenz von Ethik, Ethos und Ethnos, die sich in der Differenz der Disziplinen Ethnologie und Ethik wiederholt, bezeichnet dabei die Pole jenes globalen Spannungsgefüges, in dem normative ethische Universalien und marginalisierte lokale Ethe faktisch aufeinander treffen und in dem sich die jeweils lebensweltlichen und intellektuellen Spielräume menschlichen Daseins formieren. Ziel und Möglichkeit der Ethnologie ist es, die dabei entstehenden vielfältigen Möglichkeiten und Freiräume bei der Auslegung und Bewältigung menschlicher Praxis zu beschreiben, um sowohl die Vorgaben der eigenen Wissenstradition kritisch zu reflektieren, als auch Chancen der wechselseitigen Ergänzung durch verschiedene Ethik-Traditionen aufzudecken. Jenseits von beziehungslosem Relativismus und abstraktem Universalismus könnten unterschiedliche Weltentwürfe und Ethe dann als komplementäre Perspektiven auf eine flexible, da geschichtlich wandelbare Wirklichkeit erscheinen. An diesem

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

komplementären Perspektivismus, eher denn am postmodernen Pluralismus, orientiert sich auch der Band im Ganzen, indem er universelle Ethik-Modelle und lokales Ethos nicht schlechthin entgegensetzt, sondern als unterschiedliche Hinsichten auf eine komplexe Situation aufeinander bezieht.

Die erste Sektion, *Ethik und Ethnologie: Zwischen Instrumentalisierung und Selbstkritik*, befasst sich mit den Aporien, aber auch Chancen ethischer Universalisierung in der Ethnologie. Ausgangspunkt ist Peter Pels' Beitrag *„Wo's keine zehn Gebote gibt"*, der anhand einer viel diskutierten medienwirksamen Auseinandersetzung zwischen dem Yanomami-Forscher Napoleon Chagnon auf der einen und dem Journalisten Patrick Tierney auf der anderen Seite das Problem der politischen Instrumentalisierung von Ethik-Codes in der Ethnologie diskutiert und mit der Kommodifizierung ethnologischen Wissens in Verbindung bringt. Gegen einen instrumentalisierbaren, da legalistischen Ethik-Code erinnert Pels an die ethnologische Feldforschung als Chance zum kooperativen Aushandeln gemeinsamer moralischer Grundsätze. Volker Harms' Beitrag *Produktion ethnographischer Filme im Stil von Paparazzi?* hingegen erörtert ethische Probleme der visuellen Anthropologie am Beispiel historischer Photographien und moderner Dokumentarfilme, um dabei an die konstruktiven Möglichkeiten eines fachspezifischen Ethik-Codes zu erinnern. Der Text von Wolfgang Habermeyer, *Ethik, Hermeneutik und Rationalität in der Ethnologie*, nähert sich dem Verhältnis von Ethik und Ethnologie aus philosophischer Perspektive, indem er die Frage nach ethischer Verantwortung in der Ethnologie und nach interkultureller Verständigung überhaupt auf der Basis von Jürgen Habermas' Diskursethik erörtert. Sabine Schielmanns Beitrag *Ethische Fragen in der Arbeit für und mit indigenen Völkern* beschließt die Sektion zur Ethik in der Ethnologie mit einer sehr persönlichen Schilderung ethischer Konflikte, die sich im Verlauf ihrer Tätigkeit als Aktionsethnologin ergeben haben.

Die zweite Sektion, *Ethik, Erkenntnis, Emanzipation*, beleuchtet schwerpunktmäßig den Zusammenhang von anthropologischer Erkenntnis, ethisch motivierter Kooperation und emanzipatorischer Bildung, um dabei wiederum verschiedene Perspektiven zu eröffnen: Zunächst diskutiert Werner Petermann in seinem Beitrag *Was es auf sich hat: Bedingungen der Welt und des Menschen* die Probleme ethischer Universalisierung in kritischem Bezug sowohl auf das Konzept der Menschenrechte und die universalistische Ethik von Thomas Rentsch als auch auf das moderne westliche Konzept ‚des' Menschen überhaupt, das Petermann seinerseits als theologisch-philosophische Projektion analysiert. Holger Schmid setzt sich in seinem philosophischen Beitrag *Ethik des Fremden und Begriffe der Anthropologie* mit dem Zusammenhang von ethnologischer Theoriebildung und struktureller Vergegenständlichung bzw. Historisierung des ‚Fremden' auseinander, um die wissenschaftliche Aneignung des „vorwissenschaftlichen Geistes" als das eigentlich ethische Dilemma der Ethnologie zu fokussieren. Harald Prins' Beitrag *Pragmatic idealism in challenging structural power* erörtert den Zusammenhang zwischen

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ethnologischer Erkenntnis und Ethik aus der diametral entgegengesetzten Perspektive seiner langjährigen Arbeit in der *advocacy anthropology*, indem er die Wechselbeziehungen zwischen der theoretischen Erforschung und geschichtlichen Rekonstruktion einer Indianergruppe, der daraus erwachsenden kulturellen Identitätsstiftung für diese selbst und der aktionsethnologischen Unterstützung ihrer darauf gegründeten Landansprüche durch den Ethnologen beschreibt.

Ebenfalls in aktionsethnologischer und selbstreflexiver Tradition bewegen sich die Texte von Andreas de Bruin und Friderike Seithel, die diesen emanzipatorischen Ansatz allerdings nicht auf fremde Kulturen, sondern gesellschaftskritisch auf verschiedene Unterrichtsformen des deutschen Bildungssystems übertragen. Andreas de Bruin legt in seinem Text *Aktionsethnologie an der Schule?* dar, wie aktionsethnologisches *studying up* im Musikunterricht die Kommunikation mit problematischen Jugendlichen unterstützen und zugleich Ausgangspunkt für deren Kritikfähigkeit gegenüber den Konsumangeboten der Musikindustrie werden kann. Friderike Seithels Beitrag *Total global? Ethnologie, Bildungsarbeit und ethische Kontexte im Globalisierungszeitalter* hingegen stellt umgekehrt jene Widersprüche und Aporien heraus, die sich beim Versuch zum emanzipatorischen globalen Unterricht durch die zunehmende Privatisierung des Bildungsangebotes und die dadurch erzwungene Anpassung des globalen Lernens an die Konsumbedürfnisse von Lehrern und Schülern ergeben.

Die dritte Sektion, *Das fremde Ethos*, nimmt abermals einen Perspektivwechsel vor, indem es sich vom selbstkritischen Verhältnis zwischen Ethnologie und Ethik ab- und der Beschreibung von nicht-westlichen Ethe sowie ihren Kommunikationsformen und -praktiken in der Gegenwart zuwendet. Heinrich Scholler zeigt in seinem Beitrag *Die Ethik des Sprichwortes und die Richtigkeit des Normativen* auf, wie traditionelle Vorstellungen von Moral in der mündlichen Überlieferung der äthiopischen Amhara bis in die Auslegungspraxis des modernen formalisierten Rechts hinein wirksam bleiben, dessen soziale Legitimität sich nach wie vor auf den in Mythen und Sprichworten verankerten Sinnhorizont gründet. Mit den Ethos bildenden Formen mythisch-narrativer Tradition befasst sich der Beitrag *Kontextualität und Sensibilität* von Alexander Kellner, der am Beispiel der südäthiopischen Burji und ihrer mündlichen Überlieferung lokale Entwürfe von Wahrheit und Lüge analysiert und diese zugleich von westlichen Begriffen abgrenzt.

Die vierte Sektion, *Ethik oder Ethos?*, skizziert schließlich anhand einzelner Beispiele das jeweils einzigartige Zusammentreffen von universalistischer Ethik und lokalem, flexibel auslegbarem Ethos im Kontext der Globalisierung: Frank Heidemann erläutert in seinem Beitrag *Konsens nur in der Vielstimmigkeit* die Eskalation und spätere pragmatische Bewältigung eines Konflikts, der in der südindischen Nilgiri-Region durch postkoloniale Umsiedlungsmaßnahmen entstand, in deren Folge unterschiedliche ethnische Gruppen mit ver-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schiedenen Hierarchie- und Wertvorstellungen sowie – nicht zuletzt – eine egalitär und demokratisch gesinnte NGO aufeinander- bzw. zusammenstießen. Bertram Turner beschreibt in seinem Beitrag *Lokales Ethos – doktrinaler Islam in Südwest-Marokko*, wie die forcierte Durchsetzung universalistisch-orthodoxer islamischer Moral- und Rechtsvorstellungen in einer traditionell islamischen Gesellschaft zum Ausbruch von Konflikten führt, die schließlich am Leitfaden des traditionellen und situationsspezifisch interpretierten Ethos eine ebenso kreative wie überraschende Lösung finden. Auch Wolbert Smidt beschreibt in seinem Beitrag *Friedensräume in Tigray unter Druck von kriegerischer Gewalt und Reform* die Kreativität und Tragfähigkeit des lokalen Ethos und seiner Institutionen in der äthiopisch-eritreischen Grenzregion, aber auch er zeigt dessen Bedrohung auf, die in diesem Fall nicht durch eine religiöse Doktrin, sondern durch die politische Durchsetzung des genuin westlichen Modells von Ökonomie sowie des internationalen Völkerrechts entsteht. Annette Hornbachers Beitrag *Abschied vom Weltethos?* beschreibt ausgehend von den islamistischen Bombenanschlägen auf New York und Kuta und ihrer Interpretation auf Bali, wie die lokale ethische Bewertung und praktische Bewältigung dieses globalen Konflikts konträrer universalistischer Moralvorstellungen nicht in der Hinwendung zu einem universellen „Weltethos" erfolgt, sondern durch die selbstreflexive Besinnung auf eigene kosmologische und ethische Überlieferungen.

Alle Beiträger und Mitarbeiter dieses Bandes einte der Wunsch, Hermann Amborn für seinen inspirierenden und engagierten Beitrag zur Ethnologie zu ehren und seine Anregungen im Blick auf die Gegenwart weiterzutragen. Ihnen allen sei an dieser Stelle sehr herzlich gedankt! In besonderer Weise gilt dieser Dank jedoch Werner Petermann und Alexander Kellner, die das Buchprojekt – auch in schwierigen Situationen – mit Rat, Tat und Witz gefördert haben: Werner Petermann hat den Band nicht nur durch seinen Beitrag, sondern auch durch die Übersetzung von Peter Pels' Artikel sowie die Bearbeitung der Literaturverzeichnisse unterstützt; Alexander Kellner kommt zusätzlich zu seinem Beitrag das große Verdienst zu, die abschließende Korrekturlektüre und darüber hinaus die gestalterische Supervision übernommen zu haben.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Amborn, Hermann (1993): *Handlungsfähiger Diskurs: Reflexionen zur Aktionsforschung.* In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Justin Stagl (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin, 129-150.

Amborn, Hermann (Hg.) (1993a): *Unbequeme Ethik. Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie.* Berlin.

Breuer, Stefan (1992): *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation.* Hannover.

Bujo, Bénézet (2000): *Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik.* Freiburg.

Caplan, Pat (Hg.) (2003): *The Ethics of Anthropology: Debates and Dilemmas.* London.

Castells, Manuel (2000): *End of Millenium.* Oxford.

Dettmar, Erika (1999): *Religiöse Grundlagen moderner Wirtschaftskulturen.* In: K.-J. Kuschel/ A. Pinzani/ M. Zillinger (Hg.): *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung.* Frankfurt am Main, 277-293.

Fabian, Johannes (1983): *Time And The Other. How Anthropology Makes Its Object.* New York.

Foucault, Michel (1980): *Die Ordnung der Dinge.* Frankfurt am Main.

Gentz, Manfred (1999): *Ethische Verpflichtungen für globale Unternehmen.* In: K.-J. Kuschel/A. Pinzani/M. Zillinger (Hg.): *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung.* Frankfurt am Main, 344-355.

Geertz, Clifford (2000): *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics.* Princeton.

Heins, Volker (2002): *Globalisierung und soziales Leid. Bedingungen und Grenzen humanitärer Politik.* In: Axel Honneth (Hg.): *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus.* Frankfurt am Main.

Hettlage, Robert (1989): *Über Persistenzkerne bäuerlicher Kultur im Industriesystem.* In: Christian Giordano/Robert Hettlage (Hg.): *Bauerngesellschaften im Industriezeitalter. Zur Rekonstruktion ländlicher Lebensformen.* Berlin.

Hornbacher, Annette (1993): *Von der Freiheit eines Ethnologen. Überlegungen zu einer Ethik des Grenzgangs.* In: Hermann Amborn (Hg.): *Unbequeme Ethik. Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie.* Berlin, 39-50.

Hornbacher, Annette (2005): *Zuschreibung und Befremden. Postmoderne Repräsentationskrise und verkörpertes Wissen im balinesischen Tanz.* Berlin.

Huizer, Gerrit (1979): *Reasearch-Through-Action: Some Practical Experiences with Peasant Organisation.* In: Gerrit Huizer/Bruce Mannheim

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(Hg.): *The Politics of Anthropology. From Colonialism and Sexism Toward a View from Below.* The Hague, 395-420.

Huizer, Gerrit (1980): *Peasant Movements and their Counterforces in South East Asia*. New Delhi.

Hymes, Dell (2002): *Reinventing Anthropology*. Ann Arbor.

Lévi-Strauss, Claude (1982): *Traurige Tropen*. Frankfurt am Main.

Küng, Hans (1999): *Menschenverantwortung für die Menschenrechte: Eine Herausforderung für die Vereinten Nationen.* In: K.-J. Kuschel/A. Pinzani/ M. Zillinger (Hg.): *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*. Frankfurt am Main, 27-37.

Magnis-Suseno, Franz (1981): *Javanische Weisheit und Ethik: Studien zu einer östlichen Moral.* München/ Wien.

Malinowski, Bronislaw (1984): *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea.* Frankfurt am Main.

Malinowski, Bronislaw (1944): *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill.

Malinowski, Bronislaw (1984): *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea.* Frankfurt am Main.

Manser, Bruno: http://www.bmf.ch/ge/ge_bruno.html. (Letzter Zugriff, 1.3. 2006)

Morgan, Lewis Henry (1976): *Die Urgesellschaft: Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation* (Nachdruck der Ausgabe von 1908). Achenbach.

Mills, David (2003): *‚Like a horse in blinkers'?: a political history of anthropology's research ethics.* In: Caplan 2003, 37-54.

Nader, Laura (1976): *Professional Standards and What We Study.* In: Michael Rynkiewich/James P. Spradley (Hg.): *Ethics And Anthropology. Dilemmas in Fieldwork*. New York, 167-182.

Nader, Laura (2002): *Up the Anthropologist – Perspectives Gained from Studying Up*. In: Dell Hymes (Hg.): *Reinventing Anthropology*. Ann Arbor, 284-311.

Narokobi, Hon Bernard M. (1991): *Human Rights & Wrongs – Die melanesische Erfahrung. Der Fall Papua Neuguinea.* In: Johannes Hoffmann (Hg.): *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen.* Frankfurt am Main, 35-44.

Petermann, Werner (2004): *Die Geschichte der Ethnologie*. Wuppertal.

Rabinow, Paul (1986): *Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*. In: James Clifford/George E. Marcus (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley, 234-261.

Rabinow, Paul (2004): *Anthropologie der Vernunft. Studien zu Wissenschaft und Lebensführung.* Frankfurt am Main.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Riesebrodt, Martin (2001): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen"*. München.

Rorty, Richard (1988): *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*. In: Richard Rorty: *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*. Stuttgart, 82-125.

Scholte, Bob (2002): *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*. In: Hymes 2003, 430-457.

Seithel, Friderike (2000): *Von Der Kolonialethnologie Zur Advocacy Anthropology. Zur Entwicklung einer kooperativen Forschung und Praxis von EthnologInnen und indigenen Völkern*. Münster/Hamburg/London.

Silverman, Marilyn (2003): *Everyday ethics: a personal journey in rural Ireland, 1980 – 2001*. In: Caplan 2003, 115-132.

Sivaraksa, Sulak (1994): *Buddhismus und Menschenrechte – Grundsätzliches und Aktualisierung*. In: Johannes Hoffmann (Hg.): *Universale Menschenrechte Im Widerspruch der Kulturen*. Bd.2. Frankfurt am Main, 109-147.

Tax, Sol (1975): *Action Anthropology*. In: Current Anthropology, Vol. 16 (4), 514-517.

Toynbee, Polly (2001): *Wer hat Angst vor einer globalen Kultur?* In: Will Hutton/Anthony Giddens (Hg.): *Die Zukunft des globalen Kapitalismus*. Frankfurt am Main, 231-257.

Weizsäcker, Christian von (2003): *Der Grundgedanke heißt Freiheit. Über Kapitalismus und Demokratie*. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken. Berlin, 807-814.

Žižek, Slavoj (2005): *Die politische Suspension des Ethischen*. Frankfurt am Main.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Peter Pels

„Wo's keine Zehn Gebote gibt"

Eine Revision des Verständnisses von Ethik anlässlich des Darkness-in-El-Dorado-Skandals*

„Schickt mich 'wohin ostwärts von Suez, wo noch der Beste gleich dem Schlimmsten gilt,
Wo's keine Zehn Gebote gibt und keinen Mann für seinen Durst man schilt."
Rudyard Kipling, *Mandalay*

Als im September 2000 eine vertrauliche E-Mail von Leslie Sponsel und Terence Turner an die Präsidentin der „American Anthropological Association" (AAA) und ihren gewählten Nachfolger an die Öffentlichkeit drang, sahen sich die Anthropologen** plötzlich mit einem kolonialen Gespenst konfrontiert. Die E-Mail, in der die AAA-Chefs vor einem Skandal gewarnt wurden, den die Veröffentlichung von Patrick Tierneys Buch *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon* (Tierney 2000b) hervorrufen würde, ließ vermuten, dass das Amazonasgebiet ein weiteres Mal zu einem kolonialen Ort geworden war, „wo's keine Zehn Gebote gibt" und „noch der Beste gleich dem Schlimmsten gilt", das heißt, wo im Zuge von Forschungen bei den Yanomami im Orinoco-Gebiet die hehren Ideale von Wissenschaft und Zivilisation durch Faktenentstellung, Gier und Grausamkeit korrumpiert worden waren. Bald darauf äußerten Kritiker der E-Mail-Botschaft die Ansicht, dass am besten aller Orte – „daheim" – die moralischen Grundsätze durch „unverantwortlichen Journalismus", „Verschwörungsdenken" und unwissenschaftliche „Racheaktionen" verletzt würden. Beschuldigungen und Gegenbeschuldigungen wurden in aller Öffentlichkeit mit solcher Erbitterung ausgetauscht, dass zum Entsetzen des durchschnittlichen Praktikers Anthropologen als „der kriegerischste Stamm auf Erden" und „die akademische Ent-

* Dieser Aufsatz erschien auf Englisch in Meskell/Pels 2005. Die Übersetzung stammt von Werner Petermann und erfolgt mit freundlicher Genehmigung von Berg Publishers.

** Anthropologie steht hier für den „Vier-Felder-Ansatz" des nordamerikanischen Wissenschaftsbetriebs und umfasst neben der Ethnologie/Ethnographie auch Linguistik, Archäologie und Physische Anthropologie (Anm. d. Ü.).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprechung zur Jerry-Springer-Show" (Zalewski 2000) beschrieben wurden – östlich von Suez, genau in unserer Mitte.[1]

Für viele Anthropologen war dies eine „PR-Katastrophe" (wie die frühere AAA-Präsidentin Jane Hill [2000] es nannte): eine bedauerliche, ordnungswidrige Abweichung von dem, was für die wahren und regulären Gepflogenheiten anthropologischen Verhaltens gehalten wurde. Die Folge war, dass viele Reaktionen auf den Skandal in Verteidigungshaltung geschrieben wurden: mit den Worten eines Kommentators, indem man „die Wagen im Kreis aufstellte",[2] insbesondere um akzeptierte Konventionen von „Wissenschaft" und „Ethik" herum.

In diesem Aufsatz möchte ich die *El-Dorado*-Kontroverse jedoch selbst als eine Art von anthropologischer Ethik interpretieren und den Skandal als eine Form erbitterten und heftigen Verhandelns über die Bedeutung dieser Konventionen. Diese Verhandlungen untergraben die gängigen Annahmen über die anthropologische Ethik und legen Situationen offen, die verhindern, dass anthropologische Praktiker irgend jemandem „Gebote" erteilen – ob nun auf der Grundlage ethischer Maßstäbe oder „wissenschaftlicher" Fachkenntnis. Der *El-Dorado*-Skandal demonstriert nicht nur, wie Anthropologen für gewöhnlich die Grenzen zwischen Ethik und wissenschaftlichen Fachkenntnissen ziehen, sondern deckt durch seine diskursiven Exzesse auch die üblicherweise recht ethnozentrischen Annahmen auf, auf denen diese Grenzziehungen beruhen. Folgerichtig stellt er die Angemessenheit der Selbstdefinitionen des anthropologischen Berufstands in Frage. So weckte der Skandal den Durst darauf, Ethik und Beruf des Anthropologen zu überdenken, und erreichte dies letztlich auf eine Art und Weise, die sich manchmal radikal von den ersten konservativen Reaktionen aus dem Bauch unterschied. Ich werde zunächst einen kurzen Abriss des Skandals geben, um einige der umstritteneren Verhandlungspunkte herauszustellen.[3] In zwei weiteren Abschnitten versuche ich, aus diesen

1 Viele Freunde und Kollegen haben mir dabei geholfen, das Material zusammenzutragen und über die *El-Dorado*-Kontroverse nachzudenken. Mein besonderer Dank gilt Ben Orlove und Dick Fox für viele Informationen und Einladungen, mich an der Debatte zu beteiligen, sowie Fernando Coroñil und Webb Keane dafür, dass sie mich an ihren Überlegungen zu den Diskussionsbeiträgen seitens der University of Michigan und der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe teilhaben ließen. Die Teilnehmer der Tagung, für die dieser Beitrag geschrieben wurde, und meine Kollegen vom Research Centre Religion and Society lieferten unschätzbare Korrekturen zu meinen manchmal vorschnellen Bemerkungen über anthropologische Ethik. Natürlich ist keiner von ihnen für die Erklärungen und Meinungen verantwortlich, die ich in diesem Aufsatz vertrete.

2 Diese Phrase wurde von einem Kollegen benutzt, als er die Stimmung beschrieb, die während der AAA-Treffen im November 2000 in San Francisco rund um die Diskussion über Tierneys Anschuldigungen herrschte.

3 Es ist nicht meine Aufgabe oder Absicht, die Standpunkte in der Kontroverse zu beurteilen – das ist eine Aufgabe, die von der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe (EDTG 2003) gut bewältigt wurde –, ich kann mir aber persönliche Ansichten hin und

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grundzügen der Kontroverse einige der weniger augenfälligen Annahmen herauszudestillieren, auf denen unsere übliche Institutionalisierung von Ethik und Fachwissen basiert, um zu zeigen, wie diese ethnozentrischen Annahmen die Ethik routinemäßig von der beruflichen Praxis trennen und damit *veräußerlichen*. In den letzten beiden Abschnitten hoffe ich zu zeigen, wie andere Merkmale der Kontroverse – vor allem ihre Medienwirkung und globale Vernetzung – diese Veräußerlichung wieder rückgängig machen und die ethische Argumentation erneut in der anthropologischen Arbeit verankern. Abschließend kehre ich zu der Frage zurück, wie der *El-Dorado*-Skandal zu einer Neudefinition des Berufsstands und seiner Ethik führen kann.

Finsternis im Anthropologenland: Chronik eines Skandals

Der *El-Dorado*-Skandal wurde ausgelöst durch das globale „Durchsickern" der E-Mail von Turner und Sponsel, in der sie am 31. August 2000 Tierneys bevorstehende „Enthüllungen" ankündigten (und als „überzeugend" und „gut dokumentiert" beschrieben), die angeblich zeigten, dass Neel und Chagnon – von den Autoren als „korrupt", „verkommen" und selbst „völkermörderisch" bezeichnet – unter den Yanomami eine Masernepidemie begünstigt und Forschungsergebnisse und Menschenleben dem Beweis ihrer Lieblingstheorien untergeordnet hätten. Überdies wurde Chagnon nachgesagt, er habe bei seiner Yanomami-Feldarbeit die Forschungsethik verletzt und Yanomami-Interessen geschädigt, indem er sich mit korrupten Mitgliedern der venezolanischen Elite einließ. Chagnon (Neel starb 2000) kündigte sofort rechtliche Schritte an, während die AAA vorsichtig publik machte, dass sie von einer möglichen Verletzung ihres Ethikkodex wüsste, und ihr öffentliches Eintreten für die Sache indigener Völker betonte. Im *Chronicle of Higher Education* vom 20. September wurden jedoch Zweifel geäußert, ob die AAA überhaupt in der Lage sei, gegen Wissenschaftler zu ermitteln und die zu bestrafen, die ihren Ethikkodex verletzten; dabei wurde Joe Watkins zitiert, der Vorsitzende des Ethikkomitees der AAA, demzufolge die AAA seit 1998 sich darauf beschränkte, Mitglieder in Ethik zu unterweisen, und aufgehört hätte, „Anthropologen im Feld zu tadeln". In diesem Fall jedoch, so Watkins, könnten mögliche „Schwierigkeiten mit ausländischen Regierungen", was Forschungsbewilligungen anging, es erforderlich machen, dass die Vereinigung sich das Ganze noch mal überlegte (zit. n. Miller 2000). Die AAA-Präsidentin, Louise Lamphere, machte diese Schwierigkeit ebenfalls deutlich, als sie sagte, man müsste zwar etwas in dieser Hinsicht tun, „aber es ist ja nicht so, dass Anthropologen Ärzte oder An-

wieder nicht verkneifen. Es ist mein Ziel, die manchmal heftigen Auseinandersetzungen zwischen Vertretern dieser Standpunkte zu benutzen, um alternative Möglichkeiten ethischer Praxis in der Anthropologie aufzuzeigen.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wälte sind, denen man ihre Zulassungen entziehen kann" (zit. n. Wilford/Romero 2000).

Die Hysterie nahm zu, als Turners und Sponsels Anschuldigungen von der Presse aufgebläht wurden und Anhänger von Neel und Chagnon zu ihrer Verteidigung schritten. Die meisten Entgegnungen konzentrierten sich auf James Neel und darauf, dass sein Forschungsteam unmöglich willentlich eine Masernepidemie herbeigeführt oder den hippokratischen Eid verletzt haben könne, als sie damit konfrontiert waren; einige der Beweise brachten Turner dazu, die Anschuldigungen wegen Verbreitung der Masern und Völkermordes zurückzunehmen.[4] Turner, Sponsel und Tierney wurden des „Hexereivorwurfs", des „McCarthyismus", des „Rufmordes", der Sensationslust, des „Austragens von Fehden" und vorsätzlicher Unehrlichkeit bezichtigt. Am 8. Oktober verkündete Präsidentin Lamphere, dass sich die AAA mit einem Urteil zurückhalten würde, bis sie zu einer fairen und unparteiischen Überprüfung aller Anschuldigungen gekommen sei, aber das öffentliche Ansehen der Anthropologie [in den Vereinigten Staaten] sank auf einen besonders tiefen Wert, als Zalewskis Kolumne („kriegerischer Stamm", „Jerry-Springer-Show") in der *New York Times* erschien, wo ein Anhänger Chagnons die vermeintliche Neigung der heutigen Anthropologie kritisierte, den „Beweisen" die „Ideologie" vorzuziehen, und Chagnons „großartige Empirie" dem „postmodernen Wahnsinn" seiner Widersacher entgegensetzte. Der Artikel identifizierte dergleichen Wahnsinnige implizit, insofern als Paul Rabinow ohne Einwände dahingehend zitiert wurde, dass niemand mehr Chagnon heute noch ernst nehme und dass „die Idee, man könne zu den technologisch einfachsten Gesellschaften gehen und versuchen, etwas über die menschliche Natur zu lernen, indem man sie studierte, widerlegt ist." Die Leser mussten zu der Schlussfolgerung kommen, dass die bloße Beobachtung einer bedrohten Kultur in der heutigen Zeit als „unverantwortlich" angesehen wurde und stattdessen Aktivismus angesagt war. Fakt ist, dass „Empirie" gut und vertraut klingt und dass der Artikel die Gründe der Aktivisten, warum sie die Idee, man könne etwas lernen, indem man einfache Gesellschaften beobachtete, als „widerlegt" ansahen, nicht nannte. So kann auch Nancy Scheper-Hughes' Behauptung, dass die „großartige" Ethnografie eines Dorfes in Sierra Leone umgeschrieben werden musste, weil einige ihrer Kollegen meinten, sie hülfe den Menschen nicht „dabei, wenn sie die Arme abgehackt bekämen", nicht dazu beigetragen haben, den Eindruck akademischen Wahnsinns zu vertreiben (Zalewski 2000).

Ungeachtet dessen, dass am 9. Oktober sich erstmals Tierney selbst in der Zeitschrift *The New Yorker* zu Wort meldete – wobei er beträchtlich moderater im Ton war als die E-Mail von Turner und Sponsel (Tierney 2000a) –, scheinen die Parteigänger von Neel und Chagnon den restlichen Oktober und einen Großteil vom November über das Sagen gehabt zu haben. Am 20. Oktober wurde in einer als so genannten offiziellen Erklärung der University of Michi-

4 Siehe die Daten auf der Website von Chagnons früherem Institut: http://www.ucsb.edu/chagnon.html (eingesehen am 25. September 2000).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gan (dem Ausgangspunkt der Yanomami-Expedition von Neel und Chagnon) Beweismaterial gegen Tierney, Turner und Sponsel zusammengestellt; es war ein Versuch, der zeigen sollte, dass sowohl Neel als auch Chagnon unfairerweise beschuldigt worden waren und – was bedeutsamer war – dass die von Tierney, Turner und Sponsel erhobenen Vorwürfe mit dem spiegelbildlichen Argument gekontert werden konnten, dass Letztere mit den Salesianermissionaren bei den Yanomami unter einer Decke steckten und sie ein theoretisches Interesse antrieb: eine „moralische Agenda", die der „Wissenschaft" eine „Anti-Wissenschaft" entgegenstellte und gegen Chagnons Objektivismus die Ideen von Nancy Scheper-Hughes (siehe Scheper-Hughes 1995) ins Feld schickte. Auch im Internet verstärkten die Reaktionen auf John Toobys „Demaskierung" von Tierneys Buch, das eher „Fiktion" als Fakt sei, zumeist populäre antiintellektuelle Vorstellungen über Akademiker und ihre Welt (wobei die Neel/Chagnon-Position besser wegkam), selbst nachdem im *New Yorker* am 27. Oktober eine Widerlegung plaziert wurde (siehe Tooby 2000a). Zu diesem Zeitpunkt war die Kontroverse in der Tat eine „PR-Katastrophe" (Hill 2000).

Als Anthropologen die Angelegenheit bei den AAA-Sitzungen am 16. November in San Francisco erstmals öffentlich debattierten (am gleichen Tag erschien endlich auch *Darkness in El Dorado*, für die meisten zu spät, um sich über seinen tatsächlichen Inhalt Gewissheit zu verschaffen), schien die Meinung erneut umzuschlagen. Während Beschreibungen der Anthropologen als „der Welt quengeligster Stamm" nach wie vor en vogue waren, wurde die Kritik an Tierney und seiner „Verschwörungstheorie" durch gleichermaßen leidenschaftliche Anprangerungen der „kolonialen Arroganz" auf Seiten Chagnons und seiner Anhänger ausgeglichen. Eine der schlimmsten vorhergesagten Folgen trat tatsächlich ein (die venezolanische Regierung ordnete die einstweilige Einstellung von Forschungen bei indigenen Völkern an). Tierney selbst gab, was Neels Arbeit betraf, einige Fehler zu, lenkte aber die Aufmerksamkeit zurück auf „die anderen 90 % des Buches, die sich mit Chagnon und anderen befassten" (Dalton 2000; Vergano 2000). Ein viel ausgewogenerer Bericht in *Newsweek* kam zu dem Schluss, dass die „Auswirkungen, die Wissenschaftler bei ihren Subjekten hinterlassen", wohl noch immer „das anthropologische Herz der Finsternis" darstellten (Begley 2000). Der AAA-Vorstand entschied nach den November-Sitzungen, eine Arbeitsgruppe unter Leitung des früheren Präsidenten James Peacock ins Leben zu rufen, deren Aufgabe es sein sollte, die Vorwürfe zu untersuchen, vom Ethikausschuss den Entwurf neuer Richtlinien für Feldforscher zu fordern, die mit medizinischen Ausnahmesituationen konfrontiert würden, und sich mit Fragen der Bezahlung und materiellen Hilfe für die menschlichen Studiensubjekte sowie den sozialen Auswirkungen der Veröffentlichung von Tatsachenmaterial und mit Einverständniserklärungen zu beschäftigen; und es sollte eine zweite Arbeitsgruppe eingerichtet werden, die die Notlage indigener Bevölkerungen Südamerikas untersuchen sollte.

Im Februar 2001 riet der (vertrauliche) Bericht der Peacock'schen Arbeitsgruppe zur weiteren Überprüfung der Anschuldigungen, eine Aufgabe, die von der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe, deren Leitung Jane Hill innehatte, übernommen

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wurde. Ihr Zwischenbericht vom Mai 2001 machte klar, dass zwar der Vorwurf der Verbreitung einer Masernepidemie zurückgewiesen werden konnte, Tierneys andere Vorwürfe jedoch einer sorgfältigen Prüfung bedurften. Ein weiterer Zwischenbericht wurde während der AAA-Sitzungen im November 2001 dem Publikum vorgelegt, doch Teile desselben und eine Minderheit in der Arbeitsgruppe ersuchten darum, ihn zurückzuziehen, da er aufgrund seiner Unvollständigkeit zu selektiver Berichterstattung verleiten könnte. Zu einer anderen interessanten Entwicklung kam es nach der schockierten Reaktion der Mehrheit der Anthropologen an der University of Michigan auf die sogenannte offizielle Erklärung ihres Instituts vom Oktober 2000: Vor dem Hintergrund der Frühjahrsseminare, die im Rahmen des Doktorenprogramms in Anthropologie und Geschichte stattfanden, gab das Büro des Provost in einer Erklärung vom 29. Mai 2001 zu, dass Tierneys Buch trotz seiner Schwächen durchaus „fundamentale allgemeine Fragen über Ethik, Methoden und die Auswirkungen wissenschaftlicher Forschung" aufwarf, die „auf dem üblichen akademischen Weg" beantwortet werden sollten (University of Michigan 2001). Robert Borofskys „Public Anthropology"-Website brachte Vertreter aus beiden Lagern zusammen, woraus am 30. August ein gemeinsam verfasster offener Brief an Anthropologen resultierte; es folgten mehrere gemeinsame Anträge während der Geschäftssitzung der AAA am 30. November in Washington. Zusammen mit den Aktivitäten des Ethikausschusses, der um Reaktionen auf die Besprechungen zu den vor einem Jahr geforderten neuen Richtlinien bat und eine neue Stellungnahme darüber formulierte, was in der Anthropologie unter „wissentlicher Zustimmung" (*informed consent*) verstanden werden sollte, und der Veröffentlichung des Berichts der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe signalisieren diese Ereignisse einen neuen, produktiveren Zyklus in der gesellschaftlichen Existenz des Skandals – der aber unglücklicherweise für die Medien nicht mehr so interessant war (EDTF 2003). Nicht zuletzt löste die Kontroverse auch einen Zyklus neuer Entwicklungen in Lateinamerika aus, wo es erstens zu einem Treffen der Yanomami am 20-23. November 2001 in Shakita kam, das sich durchaus als Meilenstein bei der Transformation ihres politischen und ethnischen Bewusstseins herausstellen mag, und zweitens Initiativen brasilianischer und venezolanischer Forscher in den Vordergrund rückten, die vor dem Skandal kaum Gehör gefunden hatten (siehe Albert 2001).

Mit anderen Worten, die Kontroverse schien sich im Laufe des Jahres 2001 von der erbitterten „PR-Katastrophe" des Herbstes 2000 hin zu einer konstruktiveren und weniger antagonistischen Phase zu verschieben (wenngleich jeder, der bei der Geschäftssitzung der AAA im November 2001 in Washington anwesend war, das von beiden Seiten ausgehende Misstrauen bemerken konnte, mit dem einige der Initiativen des AAA-Vorstands bedacht wurden).[5] Während die Hysterie zunahm, neigten viele an der Kontroverse Beteiligte zu einer emo-

5 Ich konnte an den Sitzungen in San Francisco nicht teilnehmen, war aber bei der Vorstellung des Zwischenberichts der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe am 30. November 2001 in Washington anwesend.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tionalen, überwiegend konservativen Reaktion – die oben erwähnte Phrase von der „Wagenburg" –, und diese dürfte sich durch die kräftigen Formulierungen verschärft haben, die ein solches Gezänk der Presse lieferte. Die Vertuschung eines „finsteren Herzens" der Anthropologie – der Tendenz, nicht öffentlich zu untersuchen, wie die wissenschaftliche Forschung sich auf die Menschen auswirkt, die erforscht werden – gehört zu diesem Gefühl aus dem Bauch, und sie bleibt ein dominanter Trend in der Beschäftigung mit den *El-Dorado*-Streitfragen, nicht so sehr, weil es ein „Herz der Finsternis" gäbe, das vertuscht werden müsste, sondern weil Ethik und Fachwissen oft in einer Weise institutionalisiert werden, dass die „Ethik" der Wissensproduktion äußerlich wird – und damit zu etwas, das „entlarvt" werden kann, da für letztere nicht wesentlich. Als jedoch die Aufmerksamkeit der Medien nachließ und sich die Gemüter wieder beruhigten, eröffneten sich Möglichkeiten für eine kreativere Erforschung der Fragen, die die Auseinandersetzung aufgeworfen hatte. Angesichts der Gräben, die in der ersten Phase der Kontroverse aufgerissen worden waren, überraschte es mich persönlich, festzustellen, dass die Grenzen, die das Bild unseres Berufs in der Öffentlichkeit schützen, sich verschieben ließen, insbesondere seit November 2001. Ich werde mich zuerst dem zuwenden, was die konservative Reaktion über die Institutionalisierung von Ethik und professionellem Wissen zu sagen hat, und mich danach mit den möglichen neuen Öffnungen – dem „Neudenken" von Ethik – befassen, die der Skandal provozierte.

Der Beruf und seine Ethik

Unter den ersten Reaktionen auf das Memo von Turner und Sponsel war einer der interessanteren Momente das Zugeständnis von Schwäche seitens der AAA, was den Tadel an Kollegen anging, die womöglich gegen den Ethikkodex verstoßen hatten. Manchen dürfte dies zumindest unprofessionell erscheinen, vor allem wenn man die sofortigen rechtlichen Folgen, die sich aus einem ähnlichen Fall für Mediziner oder Juristen ergäben, zum Vergleich heranzieht.[6] Andere verbinden diese Ambiguität mit dem Eindruck, dass die Ethik „weniger zum Schutz derer, für die unethisches Verhalten reale Konsequenzen hat, als zum Schutz der Berufsverbände selbst" beschworen wird (Nugent 2001: 13). Um den anfänglichen Standpunkt der AAA in der *El-Dorado*-Kontroverse zu verstehen, muss man ihren Ethikkodex historisieren und seine Prinzipien in der üblichen institutionalen Praxis der AAA verankern. Der Ethikkodex der AAA, der sich implizit an westlichen berufsständischen Modellen orientierte, fügte sich in eine ideale Technologie des Selbst ein: eine

6 Das, meine ich, verlieh den oben zitierten Statements von Watkins und Lamphere ihren „Nachrichtenwert". Lamphere hat inzwischen ihr Bedauern über die Mediennaivität der AAA in dieser Situation bekundet (2003: 154), siehe unten.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

quasi legale Verfahrensweise, mittels derer durch das Beispiel expliziter Verhaltensrichtlinien und ein Komitee von Gleichberechtigten, das diejenigen, die davon abwichen, verwarnen oder mit Sanktionen belegen konnte, ein moralisch verantwortliches Subjekt hervorgebracht werden würde (vgl. Foucault 1988; Pels 2000: 137-138). Doch machte die freiwillige Mitgliedschaft im Verband berufliche Sanktionen unmöglich, und schon bald sah sich der Ethikausschuss bei Streitigkeiten unter Kollegen auf die Funktion eines Schiedsgerichts beschränkt (Levy 1993). Jeder Anschein, man könnte in der Lage sein, berufliche Dispute zu entscheiden, wurde in den 1980ern aufgegeben und war, worauf Joe Watkins hingewiesen hatte, 1998 mehr oder weniger verschwunden; was von den Funktionen des Ethikkodexes übrig blieb, war das Engagement für die Förderung einer ethikorientierten Ausbildung. Eine andere Funktion, die in den „Principles of Professional Responsibility" von 1971 angelegt war, rückte stärker in den Vordergrund, als die Ächtung heimlicher und geheimer Forschung im Dienste eines mächtigen Sponsors – woran sich Ängste der späten 1960er knüpften, in US-amerikanische Forschungen zur Guerrillabekämpfung eingebunden zu werden – seit der Überarbeitung des Kodexes ab Mitte der 1980er Jahre verwässert oder ganz fallen gelassen wurde (Pels 2000: 143-144). Manche befürchteten, dass dieser Umschwung ein Anzeichen dafür war, dass die Öffentlichkeitsarbeit der AAA Vorrang hatte vor dem Wohlergehen der Menschen, denen die Forschung galt (Berreman 1991; Pels 2000: 143-144; vgl. Nugent 2001: 13). Dieser Trend schien durch Jane Hills anfängliche Stellungnahme bekräftigt zu werden, dass der *El-Dorado*-Skandal eine „PR-Katastrophe" sei, wohingegen sie es versäumte, die Notlage der Yanomami zu erwähnen, und damit implizit zu verstehen gab, dass das, was mit ihnen geschah, nicht „die wahre Geschichte" war (Hill 2000; Pels 2001a).[7]

Die Schwäche, die sich in den routinemäßigen Ethikvorgaben der AAA offenbarte – ohne die Möglichkeit, Strafen durchzusetzen, aber nach wie vor auf den Ethikkodex und ein Komitee von Gleichberechtigten fixiert, das dafür verantwortlich war, den Kodex in der Forschungspraxis wirksam zu machen –, wird zum Teil verständlich, wenn man anerkennt, dass viele Anthropologen in „Situationen [arbeiten], die beinahe per definitionem ethisch uneindeutig oder zweifelhaft sind" (Nugent 2001: 13), und dass ihre Feldforschung durch etwas charakterisiert wird, das ich an anderer Stelle moralische „Duplexität" (d. h. die gleichzeitige Anwendbarkeit mehrerer unterschiedlicher Moralkomplexe) genannt habe (siehe Pels 1999 und unten). Ich möchte hier die Komplikationen des Ethikkodexes herausstellen, indem ich die *El-Dorado*-Kontroverse nutze, um zu zeigen, dass die mangelnde praktische Fähigkeit der AAA, ethisches Verhaltens durchzusetzen, auch in dem Vertrauen begründet zu liegen scheint, das der derzeitige Ethikkodex in bestimmte, typisch moderne, ethnozentrische und tief verwurzelte Annahmen setzt – Annahmen, die oft im Gegensatz zu

7 Später jedoch leistete Jane Hill einen viel positiveren und bedeutsameren Beitrag zu der Kontroverse, vor allem durch ihren Vorsitz in der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anderen ethischen Prinzipien anthropologischen Handelns stehen, besonders jenen, die bei der Arbeit im Feld gelten.[8]

Die erste ist die implizite Annahme, die von Biella (2000) während der Kontroverse expliziert wurde, dass ethische Grundsätze als Anweisungen für *Individuen* geschrieben werden und den Geldgebern oder den Menschen, denen die Forschung gilt, deren individuelle Verantwortung klarmachen. Während der Kontroverse lenkte diese individualistische Haltung die Debatte auf die individuellen Absichten und Biographien von Personen wie Neel, Chagnon, Tierney und Turner. Man sollte diese Annahme jedoch fallen lassen, wenn man sich mit dem simplen Schluss, dass weder Tierney noch Chagnon „es bei ihrer nächsten Forschungsbegutachtung[9] leicht haben werden" (Stoll 2001), nicht zufrieden geben will, und sich der Frage zuwenden, ob „die Auswirkungen, die Wissenschaftler auf ihre Subjekte haben", nicht der wesentlich dunklere Fleck im Herzen der Anthropologie sind (Begley 2000: 75). Wie die Konzentration auf die möglichen individuellen Missetaten von Tierney, Chagnon oder Turner zeigt, ist die Annahme in einem ideologischen Sinne besonders wirkungsvoll, weist sie doch implizit Individuen die Schuld zu. So verhindert sie die Entwicklung einer verstärkt *sozialwissenschaftlichen* Perspektive auf die strukturellen Merkmale der mutmaßlichen Verletzungen ethischer Richtlinien oder der Situationen, in denen sie diskutiert werden. Ich hoffe, zeigen zu können, dass seit November 2001 die *El-Dorado*-Kontroverse bemerkenswerte Abweichungen von dieser Annahme innerhalb und außerhalb der AAA zur Folge hatte.

Zum zweiten tendieren ethische Regulierungen bislang dazu, Vertrauen in eine künftige *legalistische* Lösung von Konflikten zu setzen. Eine von Regeln beherrschte Transzendenz motiviert gewöhnlich dazu, neue und idealerweise universale Richtlinien für das Forschungsverhalten aufzustellen. Sie missachtet die Erkenntnis, dass „in Wissensangelegenheiten wie bei Immobilien der Standort entscheidend ist" (Coroñil 2001a: 266). Sie verstößt damit gegen

8 In gewissem Maße schränkt dies meine Argumentation auf die Arbeit jener Anthropologen ein, die sich als Feldforscher begreifen (andere beziehen vielleicht mehr Autorität aus der Laborforschung oder Schreibtischarbeit; für eine Diskussion der sich auf Feldforschung stützenden Wissenschaften siehe Kuklick/Kohler 1996); auch erkenne ich die Unterschiede an, die zwischen linguistischer, primatologischer, archäologischer und ethnographischer Feldarbeit innerhalb der Anthropologie bestehen – mein Modell ist offensichtlich das letztere. Ich glaube jedoch, dass meine Argumente hinsichtlich der moralischen Komplexität von Feldforschung und der Ethnozentrizität der Annahmen zur Ethik, die mit der gängigen Verwendung ethischer Grundsätze einhergehen, für alle Formen der Feldarbeit von Bedeutung sind.

9 An amerikanischen Universitäten gibt es so genannte „Human Subjects Divisions", die ausschließlich damit befasst sind, Forschungen mit und über Menschen auf ihre Durchführbarkeit und Risiken einzuschätzen und Empfehlungen für oder gegen ihre Durchführung auszusprechen. *Anm. d. Ü.*

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gängige anthropologische Ansichten von der Rolle, die „Regeln" im gesellschaftlichen Leben spielen (siehe zum Beispiel Bourdieu 1977 oder Comaroff/Roberts 1981) und ignoriert alternative Formen der Wiedergutmachung, die in systematischer Weise eine Geschichte der Ungerechtigkeit anerkennen und aufs Neue durchleben (zum Beispiel in der südafrikanischen „Wahrheits- und Aussöhnungskommission"). Eine Anzahl von Reaktionen auf den *El-Dorado*-Skandal ist von juristischem Denken geprägt und eng mit der individualistischen Auffassung von Ethik verknüpft; beides wird in Louise Lampheres Erklärung offenkundig, dass Anthropologen „nicht die Lizenz entzogen" werden kann, oder in Joe Watkins' Anregung, dass eine neutrale Institution gefragt werden sollte, über die Anschuldigungen zu entscheiden, und bei Offiziellen wie Mitgliedern der AAA in dem allgemeinen Sinn, dass irgendeine Form von „Urteil" notwendig wäre.[10] Legalistische Erwartungen bestimmen auch die Antwort des Ethikausschusses auf den Skandal: Die Formulierung neuer abstrakter Richtlinien verrät – in den Worten von Don Brenneis (2005) – ein Vertrauen in „autoritative" Formeln, die nicht Teil der zu reformierenden Praxis sind. Damit soll nicht der Wert der Kodifizierung an sich bestritten, sondern lediglich darauf hingewiesen werden, dass alternative Annahmen hinsichtlich ethischen Handelns diesem womöglich Gestalt geben – ein Punkt, auf den ich weiter unten bei der Erörterung der neuen Richtlinien des Ethikausschusses zurückkommen werde.

Drittens geschieht die Institutionalisierung von Ethik in Kodexen, Ausschüssen und Verbänden gewöhnlich auf *nationaler* Ebene – oder, besser gesagt: Sie akzeptiert die Staatsbürgerschaft eines bestimmten Nationalstaats vorbehaltlos als Rahmenbedingung für das Aushandeln von Identität während der Forschung. Dies wird nicht nur aus der Identität der „*American* Anthropological Association" und ihrer anfänglichen Sorge um das öffentliche Image der Anthropologie in den Vereinigten Staaten offenkundig, sondern auch aufgrund der relativen Vernachlässigung von Tierneys Angriffen gegen den französischen Ethnologen Jacques Lizot.[11] Verstärkt wird es durch die Feststellung, dass frühere kritische Einwände und Proteste ausländischer Kollegen (vor allem aus Brasilien und Venezuela) gegen Chagnons Arbeit nicht so ernst genommen worden waren wie die auf Sensation bedachten Anschuldigungen eines amerikanischen Journalisten (EDTF 2003, 1: 9; 2003, 2: 11) und durch Joe Watkins' berechtigte Befürchtung, dass die Kontroverse „fremde Regierungen" gegenüber amerikanischen Feldforschern voreingenommen stimmen könnte. (Diese Furcht hat insofern eine Geschichte, als die kritische Haltung,

10 Nach Miller (2000) sowie Wilford/Romero (2000). Damit soll das Bedürfnis nach einem Urteil (für eine ausgewogene Ansicht siehe EDTF 2003) nicht bestritten, sondern nur betont werden, dass es auch eine alternative Ethik außerhalb des legalistischen und adjudikativen Rahmens gibt.

11 Wobei die mögliche Ausnahme ein interessantes Besprechungspaper über Feldarbeit und Sexualität von Joe Watkins ist, das jedoch nicht ausdrücklich zu Lizot Stellung bezieht (siehe unten).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die die AAA 1971 hinsichtlich heimlicher und geheimer Forschungen einnahm, zum Teil Anthropologen davor warnen sollte, sich von der eigenen Regierung für Forschungen im Dienste der Guerrillabekämpfung einspannen zu lassen, nicht zuletzt, um zu verhindern, dass Dritte-Welt-Regierungen ihnen die Forschung verweigerten.) Dieser ethnische Anspruch – der immer problematisch ist, weil viele Anthropologen, anders als diejenigen, über die sie forschen, Bürger von Nationalstaaten sind – wird jetzt deutlicher sichtbar und diskutierbar, da die Globalisierung die Verbindung zwischen Nation und Staat ihrem Wesen nach zunehmend verändert – was Kahn (2005) und Jeganathan (2005) überzeugend dargelegt haben und worauf ich zurückkommen werde.

Schließlich – und das sollte nicht übersehen werden – setzen ethische Regulierungen für gewöhnlich die Unterscheidung zwischen einem Fach- und einem Laienpublikum voraus, auf der Grundlage der Fähigkeit, *kommodifiziertes Wissen* (oder „Information") zu erkennen, herzustellen und zu besitzen. Das mag selbstverständlich erscheinen, ist aber in Wirklichkeit sonderbar, führt es doch zu der paradoxen Situation, dass ethische Regulierungen selten explizit erörtern, was der primäre Wert des Berufes zu sein scheint: das Ziel nämlich, Aussagen über die Menschheit zu machen, die verlässlicher sind als jene, die von Laien benutzt werden.[12] Falls Kodexe der Verantwortung, die gegenüber Studiensubjekten besteht, überhaupt Vorrang einräumen, so gestehen sie diesen doch nur selten die Rolle bei der *Formulierung* solcher Aussagen zu, die sie spielen (siehe ASA 1987 und die bei Fluehr-Lobban 1991: 248, 274) gesammelten Kodexe). Aber ohne die unausgesprochene Annahme, dass Akademiker mit „Anderen" interagieren, um verlässlichere Informationen zu bekommen und zu verbreiten, ergeben ethische Regulierungen, die festlegen, wie es sich vermeiden lässt, Menschen zu schaden, während man diese Informationen sammelt, oder wie man mit der Öffentlichkeit, dem Fach, seinen Studenten und Geldgebern als jemandem, der solche Informationen besitzt, umgeht, keinen Sinn. Dies bedeutet erstens, dass durch diese Annahme der Ethik ein Platz zugewiesen wird, der (der Produktion von) wissenschaftlichem Fachwissen *äußerlich* ist. Eine zweite Implikation ist, dass die konkreten Erfahrungen empirischer Forschung gegen diese Annahme verstoßen – wie jeder weiß, der jemals Feldarbeit gemacht hat. Bevor ich jedoch diesen äußerlichen und ergänzenden Zustand von Ethik und Wissen weiter untersuche, möchte ich ein anderes, verwandtes Thema erörtern: dass dieser Annahme in der *El-Dorado*-Kontroverse die Dichotomie eines „wissenschaftlichen" im Gegensatz zu einem „moralischen" Lager zugrunde liegt, eine Dichotomie, die widersprüch-

12 Die interessante Ausnahme ist der Ethikkodex der „Society for Professional Archaeologists" von 1976, der, anders als die AAA-Regulierungen, „Maßstäbe für die Feldforschungspraxis" deutlich macht (siehe Fluehr-Lobban 1991: 259-262). Eine Erklärung dafür könnte sein, dass archäologische Stätten der Forschung und Repräsentation „öffentlicher" sind und Archäologen daher für ihre Wissensbehauptungen öfters zur Verantwortung gezogen werden als die Vertreter anderer anthropologischer Bereiche (siehe auch Wylie 2005).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lich und paradox ist, weil sie die moralische Ökonomie wissenschaftlicher Forschung missachtet.

Die „Wissenschaft" und ihre moralischen Grundsätze

„Wissenschaft" ist ebenso ein ideologischer Begriff wie ein Etikett für die Produktion von Wissen, das stabiler und zuverlässiger als jenes ist, auf das Nichtwissenschaftler sich verlassen können. Einerseits haben Anthropologen lange versucht, naturwissenschaftliche Methodologie und Theorie nachzuahmen, um einem ideologischen „wissenschaftlichen" Subjekt zu entsprechen, das durch die Meisterung bestimmter routinemäßiger Verfahrensweisen der Wahrheitsfindung zu einem neutralen Kanal für wertfreie Information wird. Andererseits haben sie sich mit dem impliziten Transzendentalismus positivistischer „Wissenschaft" nie wohl gefühlt. In der anthropologischen Theorie ist die Kritik der herrschenden Wertvorstellungen, von denen die so genannten wertfreien Sozialwissenschaften geprägt sind, seit Boas und Malinowski ein Hauptthema ihres Diskurses. Im Feld der Methodik hat das Vertrauen, das die Anthropologie in die qualitative Forschung setzt, trotz der naturwissenschaftlichen Rhetorik eines Boas, Malinowski und vieler ihrer Nachfolger ihren Eintritt in die Welt der „harten Wissenschaften" verhindert (weil letztere von den Quantifikationen der Statistik beherrscht wird [siehe Asad 1994]). Doch wie jedes andere akademische Unterfangen kennt die Anthropologie formale Regeln, die ihr einen Platz im Bereich des „Fachwissens" verdienen – wie immer dieses auch konzipiert ist. Akademische Disziplinen sind, was Foucault „Technologien des Selbst" (1988) genannt hat, und als solche bringen sie explizit oder implizit moralische Argumente mit sich – Schlussfolgerungen darüber, was es heißt, „gut zu sein", die ihrerseits die Argumentation eines Ethikkodex' einbegreifen und fundieren, und zwar darüber, was es heißt, „das Rechte zu tun".[13] Ungeachtet dessen, ob diese Technologien des Selbst im „Feld", im Labor, im Museum oder am Schreibtisch ihren Platz haben, implizieren sie eine moralische Ökonomie der Forschung – der von einem Forscher erwarteten guten Praxis –, die jede wissenschaftliche Erwartung wertfreier Forschung stört (Daston 1995; Scholte 1974 [1969]). Um eine solche alternative Konzeption von Methodologie zu verstehen (eher „reich an Werten" als „frei von Werten"), möchte ich die moralischen Komplexitäten untersuchen, die mit der Annahme einer so genannten wertfreien Wissenschaft verbunden sind – also dem, was während des *El-Dorado*-Skandals von „Wissenschaftlern" als das ehrliche Bemühen bezeichnet wurde, „es so zu erzählen, wie es ist". Man kann

13 Ich entlehne diese Formulierungen von Charles Taylor, dessen Untersuchungen der „moralischen Topographie" des westlichen Selbst viele meiner Gedanken über die Verankerung der Ethik in der gegenwärtigen Anthropologie angeregt haben (Taylor 1989: 111-114).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diese Komplexität verstehen, indem man diese wissenschaftliche Position in einigen der Institutionen verortet, von denen aus ein Teil der *El-Dorado*-Debatte geführt wurde.[14]

Meine Hauptbeispiele für diese Komplexität des Faches sind die stark unterschiedlichen offiziellen Reaktionen auf die Kontroverse, wie sie von verschiedenen Mitgliedern des anthropologischen Instituts der University of Michigan, Neels and Chagnons Heimatbasis für ihre ersten Yanomami-Expeditionen, gezeigt wurden. Das im World Wide Web als „The University of Michigan Report" am 20. Oktober 2000 herausgekommene Dokument bestand aus drei Teilen: Der erste prangerte die gegen James Neel vorgebrachten Behauptungen an (die zu diesem Zeitpunkt durch die öffentliche Diskussion im Internet und in der Presse weitgehend widerlegt worden waren); der zweite widersprach der Kritik an Chagnons Ethnographie und versuchte stattdessen, alles einer Verschwörung von Tierney, Turner, Sponsel und den Salesianermissionaren am Orinoco anzulasten; und der dritte Teil machte aus dieser letzteren Anschuldigung einen Kampf zwischen denen, die „an ein wissenschaftliches Paradigma glauben", und denen, deren „Antiwissenschaft" „subjektiv, qualitativ, personalisiert, moralistisch war und auf individueller Autorität beruhte, ohne die Angleichung gegenteiliger Ansichten" (University of Michigan 2000: 9). Dies wiederholte sich in den extremeren Darstellungen der „antiwissenschaftlichen" Gegner, wo diese mit „Hexenjagden", „Fehden" oder „Blutrache" assoziiert wurden (wobei alle diese Begriffe sich auf klassische anthropologische Konzeptionen vormoderner Dritte-Welt-Politik beziehen), während andere in ihnen „die akademische Linke" erkannten bzw. „Ideologie" oder „McCarthyismus" witterten (Begriffe, die an Darstellungen von Zweiter-Welt-Politik gemahnen). Es war dies eine Rhetorik, die den wahren Wissenschaftler als jemanden präsentierte, der sich nicht scheute zu sagen, dass die empirische Evidenz erwiesen habe, dass die Yanomami ein „wildes Volk" waren, und dass dieser Nachweis von Aggression einige unangenehme Folgerungen über die evolutionäre Funktionalität der Ungleichheit der Geschlechter und die Gewalttätigkeit der Männer einschloss – das soziobiologische Programm der späteren Forschungen Chagnons, das auf heftige Kritik gestoßen war.

14 Dieser Absatz basiert auf einer Wissenschaftsphilosophie, -geschichte und -soziologie, die seit Kuhn und Feyerabend die Unmöglichkeit der Abgrenzung einer transzendentalen wissenschaftlichen „Methode" aufgezeigt hat. Insbesondere kamen die Anregungen aus Schlussfolgerungen der Linguistischen Anthropologie und der Kulturanthropologie, die den transzendenten Behauptungen der Methodologie mit dem Argument begegnen, dass die Wissensproduktion notwendigerweise intersubjektiv ist und Wissen immer von Wissenschaftlern und ihren Forschungssubjekten koproduziert wird (Hynes 1964; Fabian 1979, 1981, 1983; Scholte 1974 [1969]) – eine Argumentation, die ihr Echo in Ethnografien über Laborarbeit fand, die sich dahingehend aussprachen, dass die Objektivität „harter Wissenschaft" gleichermaßen von Intersubjektivität abhängt (Latour und Woolgar 1979).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ein solcher Szientismus weist der Ethik gewöhnlich eine untergeordnete oder negative Rolle zu. In der Theoriedarlegung wird Ethik die Quelle von „Ideologie". Bei der Präsentation empirischen Beweismaterials rechtfertigt mehr als eine fehlerhafte Kritik den Verdacht, dass das Moralisieren des Autors das Material systematisch „verzerrt" hat (University of Michigan 2000: 17; siehe auch Chagnon 2000; De Munck 2001; Tooby 2000a, 2000b). Ein szientifischer Naturalist reagiert seinem Wesen nach auf ein ethisches Argument mit der Aussage, dass *jede* Beschreibung ehrliche „Information" darstellen solle – das heißt, frei vom Wettstreit der Werte. Paradoxerweise macht er sich hierbei einen in kultureller Hinsicht speziellen moralischen Standpunkt zu Eigen: Er vertraut nämlich auf die *Ehrlichkeit* des einzelnen Wissenschaftlers, die Aussagen, die er zu machen beansprucht, frei von Nebenabsichten zu halten. All jene, die sagen, dass die wissenschaftliche Sprache sich nicht darauf beschränke, Aussagen über die Welt zu machen – weil sie glauben, dass diese Sprache die Welt in eben dem Maße *schafft*, wie sie sie widerspiegelt –, werden als „Verschwörungstheoretiker" abgestempelt.

Die zweite Reihe von Stellungnahmen von der University of Michigan zur Kontroverse (gesammelt in Coroñil 2001b) wich radikal von dem individualistischen „Verschwörungs"-Denken ab, das sowohl das Tierney- als auch das Chagnon-Lager charakterisierte. Ihre Autoren ließen, durch die früheren „Michigan"-Statements ernsthaft beunruhigt, die Verschwörungsrhetorik vollständig fallen und kehrten die Ansicht des ersten Dokuments, dass keine der Anschuldigungen in Tierneys Buch eine weitere Überprüfung verdiente, ausdrücklich um. Darüber hinaus trug die Reihe von Debatten, die an der Universität im Rahmen des Doktorenprogramms in Anthropologie und Geschichte organisiert wurde, viel dazu bei, das Wissenskonzept zu kritisieren, wonach „Aussagen" „Information" seien. Diese Einschätzung prägte auch den Abschlussbericht der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe (siehe die Diskussion unten).

Die Befreiung der Erklärungen über das, was ist, von dem, was sein sollte, ist entscheidend für den Anspruch auf wissenschaftliche Autorität, seit Thomas Huxley den Kampf der viktorianischen Wissenschaftler gegen die Herrschaft des Klerus anführte. Huxley war scharfsinnig genug, um zu erkennen, was der Objektivismus erforderte: dass es bei der „Grundlegung von Moralität darum geht, ein für allemal mit dem Lügen Schluss gemacht zu haben" (Huxley 1892: 235) – ein Echo der Ethik des Vertrauens frühneuzeitlicher Wissenschaftler (Shapin 1994). Ein anderer Strang objektivistischen Denkens – den die Pro-Chagnon-Erklärung des „Michigan"-Statements deutlich machte – *misstraut* in seinem Verdacht gegen „subjektive, qualitative, personalisierte" Berichterstattung, die auf „individueller Autorität" beruhe, der Ehrlichkeit hingegen gründlich. Daran zeigt sich, dass der Objektivismus die komplexe gesellschaftliche Konstruktion moralischer Gebote erfordert, um seinem Anspruch gerecht zu werden, „die Möglichkeiten eines Berichts, Information über das beschriebene Objekt zu liefern", auf ein Höchstmaß zu bringen (D'Andrade 1995: 399-400). Selbst wenn er mit dem Versuch, „Information" zu produzieren, eine Trennlinie zwischen Moralität und Wissen zieht – einer

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Form von Wissen, die genügend kommodifiziert ist, um ohne Disput oder inhaltliche Verluste vom Fachmann ans Publikum weitergereicht zu werden –, so stützt er sich doch auf die gesellschaftliche Akzeptanz des Fabrikmodells kommodifizierten Wissens, das einst von Huxley popularisiert wurde (siehe Desmond 1997). Verständlicherweise schätzt es eine moderne Universität als Fachinstitution nicht, eine Situation öffentlich zu machen, in der die „Wissenschaft" diesem Bild der wertneutralen Produktion kommodifizierten Wissens nicht gerecht wird, insbesondere, weil ein Skandal wie dieser anti-intellektuelle Tendenzen in der Gesellschaft verstärkt (siehe die Mehrzahl der Reaktionen auf Tooby 2000a).

In der anthropologischen Feldforschung ist eine Ethik des Vertrauens die notwendige Voraussetzung für die Produktion welcher „Information" auch immer, die ein „Fachmann" vorlegen kann, da man sich ohne Intersubjektivität und „Übereinstimmung" die methodologische Erfordernis nicht bewusst macht, dass Feldforschung durch das Wissen, das man von den Beforschten erlangt, geschult werden muss. Wenn die objektivistische Ethik der Ehrlichkeit und des Vertrauens nur angewendet wird, um den Charakter des einzelnen Wissenschaftlers zu verunglimpfen (wie es die „Wissenschaftler" in der *El-Dorado*-Kontroverse implizit taten), dann funktionieren Objektivität und Ehrlichkeit im Verein mit dem Ethikkodex als bloß eine weitere Art und Weise, der Diskussion über das tatsächliche Feldforschungsverhalten aus dem Weg zu gehen (gerade so wie Chagnons Bekundungen über sein gutes Verhältnis zu den Yanomami seinen veröffentlichten Berichten widersprechen, denen zufolge er ihre moralischen Gebote verletzt habe [siehe Sahlins 2000; cf. Begley 2000]). Solche individualistischen und objektivistischen Annahmen tragen daher zu der ehrwürdigen anthropologischen Tradition bei, die Methodologie der Feldforschung zu mystifizieren, wie dies Laura Naders Vorbereitung auf ihre Feldarbeit durch ihren Tutor, Alfred Kroeber, veranschaulicht, der ihr eine dickleibige Ethnographie in die Hand drückte und sagte: „Gehen Sie hin und tun Sie desgleichen" (Nader 1970: 98). Der Objektivismus und sein Widerstand gegen Vertrauen, ethisches Verhalten, Intersubjektivität und persönlich vermitteltes und individuell autorisiertes Wissen sind ein wesentlicher Grund dafür, warum die Methodologie der Beschreibung dessen, was sich tatsächlich im Feld zuträgt – mit anderen Worten, was anthropologisches Wissen dazu bestimmt, verglichen mit dem Wissen des durchschnittlichen Laien verlässlicher zu sein –, nicht umfassender untersucht und dargestellt worden ist. Ein wichtiger Faktor in der öffentlichen Wahrnehmung wissenschaftlichen Wissens ist dabei der Widerstand gegen uneindeutiges, das heißt wertreiches Wissen. Der öffentliche Szientismus deklariert, dass das Fachwissen, zumindest vorläufig, eine beglaubigte und sichere Ware sein sollte – und nicht ein Prozess fachkundigen Abwägens verschiedener Werte. Der öffentliche Szientismus bedient sich einer grundsätzlich mangelhaften Konzeption sozialwissenschaftlichen Fachwissens, die die moralische Komplexität der Forschung reduziert und Ethik dem tatsächlichen Prozess der Wissensproduktion gegenüber als äußerlich und supplementär erscheinen lässt.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ethik als Supplement und als Praxis

Solange das berufliche Ethos der Anthropologie von den oben erörterten vier Annahmen beherrscht wird, wird es der tatsächlichen anthropologischen Praxis gegenüber weitgehend äußerlich bleiben. Individuelle Verantwortung personalisiert und verschleiert die strukturellen sozialen Ungleichheiten, die das Verhältnis zwischen Forscher und Beforschten bedingen, und entfernt damit die Ethik aus der Forschungspraxis. Legalistisches Vorgehen verlagert die ethische Gewichtung von der Forschungspraxis in die Praxis des Regelaufstellens. Die nationale Verortung der meisten Ethikkodexe und -ausschüsse beschränkt unsere Aufmerksamkeit auf die Grenzen eines speziellen Nationalstaats, während anthropologische Forschung zumeist auf die eine oder andere Weise transnational war und immer noch ist. Schließlich machen die Vergegenständlichung und Kommodifizierung von Fachwissen ethisches Verhalten hinsichtlich der Gewinnung dieses Wissens zu etwas Äußerlichem und ersetzen produktive Beziehungen zu den Beforschten, Sponsoren und zur Öffentlichkeit durch Methodologie oder, schlimmer, Ideologie. Das ist meines Erachtens der Hauptgrund, warum viele meiner Kollegen Anzeichen von Langeweile zeigen, wenn die Diskussion sich in Richtung einer Regulierungs- und Ausschussethik bewegt: Ethische Fragen stellen sich Anthropologen gewöhnlich erst als Nachgedanken oder späterer Hinweis, als eine Sammlung von Richtlinien oder Klauseln, die man durchgehen sollte, um Vorwürfe abzuwehren, etwas schlecht durchgeführt zu haben, was man ohnehin schon zu tun beschlossen hatte. Ethik kann leicht als beschwerlicher Moralismus erscheinen, wenn sie dazu neigt, von außen zu kommen, aus Sphären einer moralischen Geregeltheit, jenseits davon, wo wir unserer gewohnten Arbeit nachgehen. In einer solchen Situation kann eine ethische Überprüfung eher *mehr* als weniger unethisches Verhalten hervorrufen (Klockars 1979; Reiss 1979).

Statt die ethische Kodifizierung einfach abzutun (wie es bestimmte Postmoderne machen [Bauman 1993: 14; van Meijl 2000]), sollten wir uns vielmehr der Art und Weise bewusst werden, in der wir ethische Grundsätze institutionalisieren, insbesondere jener, die Ethik in ein *Anhängsel* verwandelt – und nicht zu einem integralen Teil unserer Arbeit macht. Die Vorstellung von Ethik als einer Sammlung quasi legaler Verfügungen, die eine Lücke füllen oder einen Bereich abdecken, den die üblicherweise amoralische Aktivität der Wahrheitsgewinnung offen gelassen hat, beruht auf einer typisch modernen Anhäufung von Abstraktionen und Widersprüchen. Als ein Supplement fügt die Ethik dem, was sie reformieren oder regulieren soll, etwas hinzu oder ersetzt es. Der anthropologischen Forschung wird dieser Anhang zugeschlagen, in einem Versuch, sie mit dem vollständigen Maß moralischer Verantwortung zu bereichern, aber er ersetzt auch die kontingenten ethischen Verbindlichkeiten anthropologischer Forschung durch ein Bündel abstrakter Richtlinien. Ethik als Supplement ist daher „*äußerlich*, außerhalb der Positivität, zu der sie noch gerechnet wird, und demjenigen fremd, das, um durch sie ersetzt zu werden, anders als sie sein muss" (Derrida 1976: 144-145). Aber die Positivität,

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die eine solche Ethik ergänzt, ist keine aktuelle Forschung, sondern bereits vergegenständlichte Sachkenntnis, die annimmt, dass Experten ein gewisses Maß an kommodifiziertem, „wahrem" Wissen über die Welt zur Verfügung haben. Wenn die Ethik von dieser doppelten Abstraktion beherrscht wird, wird sie zum Indikator der moralischen Unzulänglichkeit jener wissenschaftlichen Objektivität, die sie ergänzt, gerade so wie die Objektivität auf die tatsächliche Unzulänglichkeit der Ethik verweist.

Dieser Widerspruch ist typisch modern. Er stützt sich auf die herrschende „akulturelle" Theorie der Moderne, die davon ausgeht, dass die Menschheit weltweit die Scheuklappen von Tradition, Religion und äußeren Autoritäten ablegen und sich durch das individuelle Verständnis und den Besitz der objektiven oder natürlichen Wahrheit selbst befreien wird (siehe Taylor 2001). Auch wenn die akulturelle Theorie der Moderne in den verschiedenen Formen des Positivismus ihre deutlichsten Konturen annimmt, so hat sie doch auch grundlegende Bedeutung für eine romantischere Richtung des modernen Denkens, die dahingehend argumentiert, dass der positivistische Materialismus einen höheren, ethischen und spirituellen, aber gleichermaßen akulturellen und universalen Bereich verschleiert, in dem wir eine bessere Zukunft für die Menschheit finden werden. Beide Formen stützen sich auf die moderne Verneinung der Aporien des Lebens durch einen zeitlichen Umbruch und auf die damit einhergehende Phantasie, dass zu irgendeinem revolutionären Zeitpunkt in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft Unwissenheit und moralischer Widerspruch in einem umfassenden, einheitlichen Regularium, das alle Menschen akzeptieren können, aufgehoben sind oder sein werden (Bauman 1993: 6, 8). Allerdings hat die Moralphilosophie bisher ständig versagt bei dem utilitaristischen oder funktionalistischen Versuch, eine Ethik in objektiven Fakten und der menschlichen Natur zu begründen (MacIntyre 1984: 47-48; Taylor 1989: 22-23). Die moderne Ethik läuft stets Gefahr, als Vertreterin objektiver Partikularinteressen „demaskiert" zu werden, und zwar durch die Anhänger einer „gefühlsbetonten" Moraltheorie, die die rationale Begründungsmöglichkeit von Ethik bestreiten (MacIntyre 1984: 11-12; Taylor 1989: 9, 22). Da moderne autonome Individuen keine selbstverständliche Funktion haben oder einen entsprechenden „Rahmen" ausfüllen (Taylor 1989: 16), sind sie nicht in der Lage, einen moralischen *telos* für die Menschheit zu bestimmen, an dem die „Fakten" menschlicher Unzulänglichkeit bemessen werden könnten, denn dieses ethische Ziel ist vielleicht selbst nur ein Mittel zu einem partikularen, eigennützigen Zweck (MacIntyre 1984: passim). So gesehen erzeugt das modernistische Denken ein endloses Hin und Her zwischen ethischen Prinzipien einerseits und objektiven Fakten andererseits.

Der *El-Dorado*-Skandal sorgt für eine interessante Wendung in dieser Abfolge von Oszillationen, auch wenn in der Öffentlichkeit selten darauf Bezug genommen wird. Das Hauptziel von Tierney, Turner und Sponsel war es, die *Objektivität* bestimmter Forscher bei den Yanomami – James Neel und Napoleon Chagnon in erster Linie – als Tarnung für egoistische und zerstörerische Interessen zu *entlarven*. Ihre Gegner konterten mit einer neuerlichen Bekräfti-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gung der Sprache wissenschaftlicher Objektivität: der Pflicht, „es zu erzählen, wie es ist", und für „empirische Evidenz" zu sorgen – oft gepaart mit einer klassischen „gefühlsbetonten" Kritik an den moralischen Vorhaltungen Tierneys und seiner Unterstützer, die selbst von parteiischen Interessen im Orinoco-Gebiet geleitet würden. So wurde das Hin und Her zwischen Ethik und wissenschaftlicher Objektivität oft auf eine Debatte zwischen zwei als essentiell hingestellten Positionen zurückgeschraubt: „Wissenschaftler" gegen „Moralisten" (wie die Anhänger der Ersteren sich häufig ausdrückten). Aber dieses öffentliche Hin und Her sollte nicht die Tatsache verschleiern dürfen, dass das, was Turner, Tierney und Sponsel zu bedenken gaben, nicht nur darin bestand, dass die wissenschaftliche Objektivität aufgrund ihrer wertfreien Faktenorientierung in moralischer Hinsicht Defizite aufwies, sondern auch – und viel tiefgründiger – darin, dass wertfreie Faktizität selbst eine moralische Entscheidung war. Dieses Argument – das sich aus der kritischen Anthropologie der späten 1960er (Scholte 1974: 433) herleitet und durch jüngere naturwissenschaftliche Untersuchungen verstärkt wird (Daston 1995) – deutet darauf hin, dass viel von der Diskussion zwischen „Wissenschaftlern" und „Moralisten" auf einer typisch modernen Reduktion und Abstraktion von Ethik beruhte.[15] Wenn wir unseren Begriff von Ethik in dieser Weise erweitern und uns überlegen, was eine große Zahl von anthropologischen Feldforschern damit meint, was es heißt (und wie es ist), „gut zu sein" (und wer denn gut sei), dann wird offensichtlich, dass eine anthropologische Ethik den (positiven) Wert, *jemand anders zu werden*, beinhaltet – das heißt, für ein Publikum „daheim" und „im Feld" vorübergehend eine andere Identität anzunehmen, die das eigene „Selbst" sowohl bereichert als auch destabilisiert (Pels 1999: 107).[16] Dies bedeutet, dass Anthropologen gegenüber der Konstitution des Selbst und des Anderen – und das heißt, dem gegenüber, was Bauman (1993) und Taylor (1989) für die Grundlage der Moralität halten – eine besondere Position einnehmen. Diese Position ist weder marginal noch außergewöhnlich: Eine „Verdoppelung" der Identität und ethischer Prinzipien erweist sich für alle Menschen als notwendig, die sich in etwas hineinbegeben, das für sie eine neue Form von sozialer Interaktion darstellt. Was viele Anthropologen auszeichnet, ist, dass sie von sich selbst verlangen, sich der Widersprüche dieser epistemologischen Verdoppelung in faktischer, methodischer wie auch ethischer Hinsicht bewusst zu bleiben, was wiederum bedeutet, dass sie versuchen, eine gewöhnliche, nur allzu menschliche Notwendigkeit in eine Art akademischer Disziplin zu verwandeln. Wirklich bemerkenswert ist *nicht*, dass die modernen Menschen versucht haben, diese Praxis epistemologischer und ethischer Ungewissheit zu systematisieren, sondern dass selbst brillante Philosophen der

15 Eine Reduktion, die (wie oben vermerkt) von Taylors (1989: 3) Gedanken zusammengefasst ist, dass Ethik für gewöhnlich als etwas gesehen wird, das zu *tun richtig* ist, und dass es viel weniger um die breitere Frage geht, was es heißt oder wie es ist, *gut* zu *sein*, oder wer es ist, der *gut ist*.

16 Siehe Fn. 8.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auffassung sind, sie müssten *bestreiten*, dass Ethnographie und Feldforschung ethisch sind – und zwar auf der Grundlage der anderweltlichen Phantasie, wonach Ethik ihren Ausgang in einer eindeutigen, singulären Gemeinschaft nimmt (z. B. MacIntyre 1993).

Im Gegensatz dazu habe ich mich an anderer Stelle dafür ausgesprochen, dass anthropologische Feldforschung – gerade so wie die meisten Formen menschlicher Migration auf ihren Spuren, die jetzt unter der Globalisierung stark zunehmen – nur minimale Zuflucht zu doppelter Moral und Identität nehmen sollte. Das Aushandeln solcher vielfacher Normen seitens der Anthropologen ist eher ein „duplexes" als ein doppeltes Spiel, weil es nicht auf Misstrauen beruht, sondern auf Notwendigkeit (Pels 1999: 102). Diese Neudefinition anthropologischer Ethik besagt erstens, dass die Unterscheidung zwischen „im Feld" und „daheim" problematisch ist, weil das fachbedingte Bewusstsein dieser Duplexität die Anthropologen zur gleichen Zeit *sowohl* im Feld *als auch* zu Hause positioniert – wenigstens, wenn sie beruflich tätig sind. Sie bedeutet zweitens, dass das oben skizzierte „anthropologische Gute" der Unterscheidung zwischen Ethik und wissenschaftlicher Objektivität völlig zuwiderläuft. Und drittens legt uns eine solche Neudefinition nahe, den Wunsch nach einem Ethikkodex unbedingt zu hinterfragen, da er die Forschungsethik durch die Illusion ersetzen könnte, der professionelle Anthropologe würde sich an einen *einzigen* Moralkomplex halten – den der Wissenschaftsgemeinde. Meiner Ansicht nach war der *El-Dorado*-Skandal gerade deswegen ein Skandal, weil er diese Illusion aufdeckte: Er enthüllte den Ethikkodex der AAA als Simulakrum, „eine Wahrheit, die die Tatsache verbirgt, dass es keine gibt" (Baudrillard 1994: 1; siehe MacIntyre 1984: 2), eine „Wahrheit", die die Beziehungen, von denen die Anthropologie als Disziplin und als Beruf hervorgebracht wird, eher supplementierte als dass sie ihnen inhärent gewesen wäre. Der Skandal hatte jedoch auch einen weniger offenkundigen politischen Effekt. Wenn Anthropologen, gerade so wie die Menschen, die sie studieren, häufig ihre Prinzipien mit dem verwechseln, was tatsächlich in der Praxis geschieht (siehe Malinowski 1926), mag die Praxis des Skandals sie auch dazu zwingen – manchmal heimlich, ein andermal in vollem Bewusstsein –, ihre Prinzipien zu ändern. Ich möchte zu bedenken geben, dass eine solche Veränderung sowohl zu Hause als auch im Feld stattfindet und dass dies besonders deutlich wird, wenn wir uns erst einmal näher damit befassen, wie der *El-Dorado*-Skandal die Anthropologie zwang, sich den Medien gegenüber zu öffnen, gleichzeitig aber auch den Weg freimachte für einen differenzierteren „Feld"-Begriff.

Der Andere daheim: „Die Öffentlichkeit"

Die Äußerlichkeit der Ethik hinsichtlich der anthropologischen Forschungspraxis hat eine Parallele in der Grenze zwischen „der Öffentlichkeit" und dem „inneren" Fachwissen der Anthropologie. Der *El-Dorado*-Skandal zeigt, dass diese Grenze die fachlichen Aktivitäten der Anthropologie nicht länger vor der

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Öffentlichkeit abschirmt – falls sie es je getan tat. *Darkness in El Dorado* zwang die Anthropologie in eine „Schlacht für Wahrheit und Sichtbarkeit in der Presse" (Briggs/Mantini-Briggs 2001: 270) und rief, wie man füglich sagen kann, ihre erste „elektronische Panik" hervor (Ramos 2001a: 274). In den panischen Reaktionen auf den Skandal (seitens der Unterstützer wie der Kritiker von Tierneys Buch) wurden häufig die moralische Verderbtheit der Massenkommunikationsmittel und die schlimmen Auswirkungen einer übertreibenden Rhetorik hervorgehoben; auf diese Weise wollte man die Grenze verstärken. Es gibt jedoch klare Anzeichen, dass die Kontroverse geholfen hat, eine andere Auffassung von „Öffentlichkeit" unter Anthropologen durchzusetzen, zumindest auf der Ebene ihres Berufsverbandes.

In den Anfangsstadien der Kontroverse kam es allerdings zu einer Flut konservativer Verurteilungen, die sich gegen böswillige Laien – Journalisten vor allem – richteten. Als ein niederländischer Journalist Chagnon fragte, warum Tierney *Darkness* geschrieben habe, sagte der: „Des Geldes wegen natürlich" (Van der Hoeven 2000). Nun trifft das zwar offensichtlich zu, impliziert aber auch eine Gegenüberstellung der nach Höherem zielenden Ideale der akademischen Welt und der niedrigen Beweggründe des Journalisten (was die Tatsache negiert, dass viele Journalisten Ideale haben und viele Akademiker von finanziellen Motiven getrieben werden). „Sensationsjournalismus" war eines der am häufigsten zu hörenden Verdammungsurteile über Tierneys Buch seitens der Anhänger Chagnons, und einige dieser Kommentatoren beklagten den moralischen Absturz des *New Yorker* verglichen mit den Nachrichten im Internet (siehe die Reaktionen auf Tooby 2000a). Aber eine solche Entfremdung von den Medien war nicht auf ein Lager beschränkt: Louise Lamphere erwähnt „Horrorgeschichten" von Anthropologen, deren komplexe Analysen in den von der Presse eingeforderten prägnanten Formulierungen falsch wiedergegeben worden seien (2003: 154, Anm. 2). Alcida Ramos beklagte, dass ein „zweitklassiges Stück Journalismus" wie das von Tierney Erfolg damit hatte, US-Anthropologen aus ihrer Apathie in Sachen Ethik herauszureißen, wo ihre Kollegen versagt hatten (Ramos 2001b). Die „Mediennaivität" der AAA zu der Zeit, als der Skandal losging (Lamphere 2003: 154), wird von Turners und Sponsels Klagerufen übertroffen: Wie unmoralisch, ihre Nachricht im Internet „durchsickern" zu lassen! (unten darüber mehr) Es gibt natürlich Gründe für das Misstrauen der Anthropologen: Selbst eine europäische Zeitung „von Rang" beeilte sich sehr, die saftigeren Brocken aus der aufgrund der „durchgesickerten" Nachricht entstandenen Gerüchteküche herauszufischen (Brown 2000; siehe Lamphere 2003: 154). Aber für die Verdächtigung, man würde die Erwartungen eines Publikums bedienen, konnte man sich revanchieren, wie es zum Beispiel der *Forbes*-Autor tat, der der Meinung war, der moralische Aktivismus der Anthropologie sei eine schlaue Strategie, um Graduierte anzulocken, indem man „politisch heiß umstrittene" Themen aussuchte (zitiert bei Nugent 2001: 12).

Für ein Publikum zu spielen und seine Erwartungen zu bedienen, kann nur dann Verdacht erregen, wenn die Fähigkeit, sich an die Öffentlichkeit zu wen-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den, nicht als normaler Teil der Berufspraxis angesehen wird. Trotz der breiten Zustimmung, die seit Said (1978), Fabian (1983) und Clifford und Marcus (1986) darüber besteht, dass die rhetorischen Fähigkeiten der Anthropologen sowohl beruflich notwendig als auch politisch signifikant sind, offenbarte die Kontroverse ein womöglich sogar größeres Misstrauen gegenüber der Rhetorik als den Medien. Ich habe oben schon aufgezeigt, dass die Anhänger Chagnons den Objektivismus und die „Wissenschaft" mit dem Anspruch verteidigten, „es so zu erzählen, wie es ist". Auch Turner und Sponsel gaben vor, Tierneys Argumente bloß „beschreibend wiederzugeben" oder „zusammenzufassen", wobei sie passender Weise vergaßen, dass sie Attribute wie „überzeugend" oder „gut dokumentiert" für Tierneys Arbeit und solche wie „faschistisch", „pervers" und „depraviert" für die von Neel und Chagnon benutzten (siehe Sponsel 2002: 149; Turner 2000). Richtig erkannten Tierneys Gegner eine Form von Rhetorik, als sie dessen Arbeit mit dem Etikett „Verschwörungstheorie" versahen. Tatsächlich stimmt *Darkness in El Dorado* oft mit diesem Genre überein, das bezeichnenderweise Details ansammelt, während es die Schlussfolgerungen den Lesern überlässt (von denen viele die „Auswalzung des Textes" in Tierneys 1599 Fußnoten beklagten: Hames 2001; Lindee 2001; Ritchie 2001; siehe Pels 2001b). Aber für Tierneys Gegner hieß das, die Rhetorik als seine Sünde zu identifizieren und seine Wahrhaftigkeit unter Verdacht zu stellen statt anzuerkennen, dass auch Verschwörungstheorien ein *gelehrtes* Genre darstellen (Hofstadter 1967: 38). In der Tat bedienten sich Tierneys Gegner selbst eifrig des Genres (siehe besonders University of Michigan 2000). Verschwörungen aufzudecken, die sich hinter dem moralischen Anspruch einer öffentlichen Rhetorik verbergen, das ist natürlich ein grundlegendes Element des moralisierenden Volksempfindens (*folk moralism*), spätestens seit E. D. Morel und Roger Casement König Leopolds „Protektion der Eingeborenen" im Kongo als gewaltsame Enteignung entlarvten und Joseph Conrads *Herz der Finsternis* anregten (Hochschild 1999). Heute sind Ausdrücke wie „Herz der Finsternis" und „Kolonialismus" selbst Teil des Vokabulars einer anklägerischen Rhetorik geworden; zusammen mit Begriffen wie „Hexenjagd", „Fehde" und „McCarthyismus" verrichten sie bei der Kontroverse die Arbeit der „Veranderung" (*othering*). Sogar Stephen Nugents ausgewogene Klage, der Skandal zeige, dass in der Anthropologie „ein gewichtiges Argument offensichtlich weniger zählt als die Plausibilität der Übertreibung" und dass die Rhetorik von „Autoaufklebern" an die Stelle einer ehrlicheren argumentativen Praxis tritt (Nugent 2001: 11), leitet sich letztlich von Thomas Huxleys Zurückweisung der Rhetorik, „jenem verpestenden Kosmetikum", her (Huxley 1992: 219).

Die moralische Verurteilung einer profitsüchtigen Presse durch die Anthropologen und ihre Abneigung gegen rhetorische Mittel mutet heutzutage jedoch genauso naiv an wie die Charakterisierung des Objektivismus als wertfrei und ehrlich. Wenn wir auch oft „dazu neigen, im Hinblick [...] auf die Art Welt, in der wir leben, uns wie große Kinder aufzuführen oder vorgeben, welche zu sein" (Schepers 2001), so lassen mehrere Entwicklungen im Gefolge

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des *El-Dorado*-Skandals vermuten, dass eine solche Naivität nicht länger Bestand haben kann. So hat es die Anthropologie unter anderem mit Tendenzen zu tun, die das „öffentliche Vertrauen" heben wollen und hinter denen staatlicherseits geförderte „Schutzprogramme für Beteiligte in der Humanforschung" stehen (AAA 2001b). Diese neue Gouvernementalität der „Sichtbarkeit" und „Überwachung" hat riesige Probleme: Sie bringt womöglich neue Rhetoriken der Vermeidung ethischer Verantwortung hervor (Reiss 1979), sie kann Wissenschaftler durch den aktiven Schutz von Forschungssubjekten schikanieren (Shea 2000) und sie untermauert wahrscheinlich die Darbietung kommodifizierten Wissens, das die Ethik in ihrem Verhältnis zur Forschung veräußerlicht (Brenneis 2005; Shore/Wright 2000: 85). Wahrscheinlich verstärken die Nachwirkungen der Kontroverse die Unterwerfung der Anthropologen unter solche Formen der Verantwortlichkeit eher, als dass sie sie verhinderten. Sie sind hilfreich, indem sie zeigen, dass wir falsch daran täten, unsere bewusste Aufmerksamkeit für das Image der Anthropologie in der Öffentlichkeit auf die Medien zu konzentrieren: Die Öffentlichkeit kommt zu uns – hat dies während der ganzen Geschichte unseres Faches getan –, in zahlreichen weniger spektakulären Alltagsverkleidungen wie z. B. Finanzausschüssen oder internen Prüfungskommissionen. Auch sollten wir dem Einwand nicht viel Aufmerksamkeit widmen, dass sich die Anthropologie „normalerweise" aus dem medialen Scheinwerferlicht heraushält, da sie in dem gerade beschriebenen Sinn in der Öffentlichkeit bleibt, auch wenn sie sich in relativer Unbekanntheit bewegt.

Nichtsdestoweniger ist es das Verhältnis zu den Medien, an dem sich einige der auffälligeren Folgen der Kontroverse festmachen lassen. Louise Lamphere hat dokumentiert, wie die AAA nach dem Schock der ersten Kontakte mit den Medien versucht hat, ihre Mediennaivität wieder gut zu machen, indem sie professionelle Hilfe im Umgang mit der Presse suchte und sich darum bemühte, ein anderes, zeitgemäßeres Bild davon „rüberzubringen", wie es um die Anthropologie bestellt ist (Lamphere 2003: 154). Anthropologen können etwas von James Neel lernen, der, als er kurz vor seinem Tod von Tierneys Publikationsplänen hörte, scharfsinnig genug war, einige seiner Feldaufzeichnungen in einem Archiv zu hinterlegen, so dass die Angriffe gegen ihn leichter zurückgewiesen werden konnten (Lindee 2000), oder von Susan Lindees sorgfältigen Überlegungen, wie man schreiben sollte, um tendenziöse und falsche Zitate in einem eh schon zur Übertreibung neigenden Umfeld zu vermeiden (Lindee 2001: 273). Eine solche Neudefinition beruflicher Kompetenz, die darauf hinausliefe, eine Medienpräsenz der Anthropologie eher einzubeziehen als abzulehnen, kann vielleicht nicht verhindern, dass Anthropologen wie Paul Rabinow und Nancy Scheper-Hughes von einem zielstrebigen und tendenziösen Journalisten zu Verfassern schädlicher Zitate gemacht werden, aber sie überzeugt uns womöglich davon, wie wichtig klare, auf Wiederholung setzende Einzeiler sind, die das Wesentliche von dem rüberbringen, was wir Laien vermitteln wollen. Wenn ein solches Medienbewusstsein das Internet mit einschließt, kann es vielleicht eine so erstaunliche politische Blauäugigkeit verhindern helfen, wie sie Turner und Sponsel an den Tag legten, die

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erwarteten, dass ihre hochbrisante E-Mail und deren provozierende Rhetorik vertraulich bleiben würde (und sie vielleicht davon überzeugen, stattdessen zum Telefon zu greifen). Die emotionalen Reaktionen von Anthropologen den Medien gegenüber – als einer von außen kommenden Bedrohung ihrer Zuständigkeit – könnten sich unter dem Einfluss einer anspruchsvollen anthropologischen Untersuchung darüber, was es bedeutet, in einer von Massenmedien durchdrungenen Welt zu leben, und was sich daraus für die Zuständigkeit von Anthropologen ergibt, in der Tat ändern (siehe zum Beispiel Hannerz 2003). Der abschließende Bericht der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe spricht sich jedenfalls dafür aus, dass es ein wichtiges Ziel eines jeden Einführungskurses in Anthropologie sein sollte, Einsichten in die medialen Auswirkungen der von Anthropologen erzeugten Darstellungen zu fördern, und dass Anthropologen in einer Medienausbildung mit den simplifizierenden und essenzialisierenden Tendenzen von Verlegern und Journalisten umzugehen lernen sollten (EDTF 2003, 1: 39-40).

Der Schlussbericht der Arbeitsgruppe weist im gleichen Zusammenhang auf eine veränderte Haltung gegenüber der Rhetorik hin. Er ermahnt die Anthropologen, sich der negativen Auswirkungen ihrer Darstellungen auf ein breiteres Publikum bewusst zu sein, und zitiert hierzu das Beispiel der brasilianischen Armee, die journalistische Wiedergaben von Chagnons Werk als Entschuldigung für weitere völkermörderische Maßnahmen gegen die Yanomami benutzte. In diesem Kontext verweist der Bericht auf Johannes Fabians Kritik an der „Verleugnung der Zeitgenossenschaft" (*denial of coevalness*) in anthropologischen Konstruktionen des Anderen – der nachhaltigsten politischen Kritik anthropologischer Rhetorik nach Edward Saids *Orientalismus* (Fabian 1983; Said 1978). Die exaltierte Postmoderne hat solche Kritiken allmählich hinter sich gelassen in Richtung einer breiten Anerkennung des bewertenden Aspekts in der Ethnographie, der für *jede* Art des „Sagens, wie es ist" gilt (für eine frühe Anwendung auf die Ethnographie der Yanomami siehe Ramos 1987). Dass die *El-Dorado*-Arbeitsgruppe nunmehr Rhetorik als eine Fähigkeit von politischer Reichweite anerkennt, statt darin eine unerfreuliche Übertreibung oder verbale Kosmetik zu sehen, hat für die anthropologische Ethik entscheidende Konsequenzen: Damit verlagert sich die ethische Argumentation weg von der individualistischen Intentionalität, die hinter dem antirhetorischen Misstrauen des Objektivisten (und der anthropologischen Ethik allgemein) steckt, hin zu der Erkenntnis, dass die sprachlichen Entscheidungen, die wir in unseren Beschreibungen und Theorien treffen, immer auch ethische Urteile beinhalten – die jenseits individuell guter oder schlechter Absichten liegen und für die umfassenderen Verhältnisse soziokultureller Ungleichheit von Bedeutung sind. Ebenso war der Antrag, während der Geschäftssitzung der AAA im November 2001 den Zwischenbericht der Arbeitsgruppe zurückzuziehen, von der Erkenntnis der „Performativität" von Wissen motiviert – also der Möglichkeit, dass die Veröffentlichung faktischer, aber provisorischer Erklärungen die Öffentlichkeit zu selektiven Schlussfolgerungen verleiten könnte; auch dies ist

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein Hinweis auf das wachsende Bewusstsein, dass „Information" keine politisch unschuldige Ware ist.

Wir sehen also, dass schon ein Bewusstsein vom „Anderen daheim" die individualistischen und kommodifizierenden Annahmen, die der anthropologischen Ethik in Vielem zugrunde liegen, untergräbt. Das ist eine Entwicklung, die nicht ohne ihre eigenen Gefahren ist: In einer Welt, in der die öffentliche Verantwortlichkeit oft unmerklich in eine konkrete Vermarktung übergeht, könnte ein solches Bewusstsein leicht zur bloßen PR-Tätigkeit degenerieren, so dass selbst dann, wenn sich dergleichen vermeiden lässt, der Anthropologe in der Praxis womöglich zwischen den manchmal nicht zu vereinbarenden Ansprüchen verschiedener Interessenvertreter – wie Sponsoren und Beforschte – eingekeilt würde (Pels 2000: 164). Wir müssen jedoch – diese Schlussfolgerung drängt sich auf – stets zu verstehen versuchen, wie das anthropologische Denken gleichzeitig in diese zunehmend von Medien beherrschte Welt eingreift und sie interpretiert, auch um das fortschrittliche Versprechen der Anthropologie wieder aufleben zu lassen, wie es dies schon immer getan hat, seit das Fach aus Welthandel und Kolonialismus erwachsen ist.

Der Andere anderswo: Hin zu einer globalen Anthropologie

Die Anthropologie wurde schon immer durch Widersprüche globaler Natur charakterisiert, da in ihrem Fall der Ort der Autorität nur selten mit dem Ort der Forschung zusammenfiel und letzterer in den überwiegenden Fällen außerhalb der uneingeschränkten Gerichtsbarkeit des Nationalstaates lag, aus dem der Forscher kam. Die Reibung zwischen beiden wird bereits in einem der frühesten ethischen Skandale der AAA augenscheinlich, als Franz Boas 1919 Anthropologen anprangerte, die während des Ersten Weltkriegs für ihre eigene Regierung, die Vereinigten Staaten, spionierten (Fluehr-Lobban 1991: 16-17; Price 2000a, 2000b), in welchem Fall nun als unethisch verurteilt wurde, was von anderer Warte als gute staatsbürgerliche Tat angesehen worden wäre. Aus Joe Watkins' früher Stellungnahme während der Kontroverse geht jedoch auch hervor, dass „Schwierigkeiten mit ausländischen Regierungen" die AAA dazu bringen könnten, ihre Politik, nicht gegen das in ethischer Hinsicht kritikwürdige Verhalten von Mitgliedern vorzugehen, zu überdenken, was auch für das Forschungsmoratorium bei „indigenen" Völkern in Venezuela galt, das von der venezolanischen Regierung ausgesprochen wurde, nachdem der Skandal publik war (Dalton 2000).

Zeigen diese Äußerungen, dass die Anthropologie globalisiert ist und immer war, so bleiben sie doch auch im Wirkungskreis des Internationalismus – d. h. der Beziehungen zwischen souveränen Nationalstaaten und ihren Ansichten über die Zuständigkeit von Rechtssystemen. So entwickeln sie auch keine Kritik an den nationalistischen und legalistischen Annahmen, die den ethischen Rahmenbedingungen der Anthropologie zugrunde liegen. Wenn nun manche der Meinung sind, der *El-Dorado*-Skandal könnte uns helfen, das We-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sen der „globalen Universität" zu durchdenken, indem wir die Kulturpolitik in nationaler und fachlicher Hinsicht in Frage stellen (Kennedy 2001), so schlagen wir vor, dass eine „globale Anthropologie" die Beschränkungen der ethischen Praxis kritisieren und überwinden sollte, die eine nationale Souveränität einem anthropologischen Verband auferlegt. Diese Argumentation läuft mit der (eher zuversichtlichen als genauen) Vorhersage von Globalisierungstheoretikern gleich, dass die Ära des Nationalstaats am Ende sei (Appadurai 1996: 19; Featherstone/Lash 1995: 1-2), ist aber durch die entgegengesetzte Beobachtung motiviert, wonach die anhaltende Hegemonie nationalistischer und legalistischer Grundsätze der Souveränität über andere Assoziationsformen verlangt, dass Anthropologen lernen, verfügbare alternative ethische Praktiken zu erkennen, umzusetzen und zu propagieren. Ich werde mich auf zwei transnationale (und implizit translegale) Formen beschränken: die globalen Verantwortlichkeiten, die sich aus der Solidarität unter Anthropologen ergeben, deren Forschungspraxis nicht an Staatsbürgerschaften gebunden sein kann, und jene, die sich aus dem Aushandeln mehrfacher Werte ergeben, wie sie für die Feldforschung typisch sind. Die durch die *El-Dorado*-Kontroverse ausgelöste Diskussion über Menschenrechte wird zwischen den beiden Themen eine Brücke bilden.

Wenn zwei nationale Anthropologenverbände dabei zusammenarbeiten würden, die militärische Elite eines der beiden Staaten einer Kritik zu unterziehen, hätten wir das Beispiel einer wahrhaft transnationalen ethischen Praxis in der Anthropologie. Die Geschichte des anthropologischen Umgangs mit den Yanomami zeigt jedoch mehr transnationale Frustration als Zusammenarbeit. Als die brasilianische Schwestervereinigung der AAA sich darüber beklagte, dass brasilianische Zeitungsberichte, in denen Chagnons Schilderung der Yanomami wiedergegeben wurde, dem brasilianischen Militär die direkte Ermächtigung lieferten, gegen den Stamm völkermörderische Maßnahmen zu ergreifen, wurde der Brief vom AAA-Sekretariat nachlässig gehandhabt, und als er schließlich 1989 im *AAA Newsletter* veröffentlicht wurde, erhielten Chagnon selbst und amerikanische Kollegen, die ihn verteidigten, öfter und problemloser Gelegenheit zur Stellungnahme als ihre brasilianischen Kollegen (Carneiro da Cunha 1989; Chagnon 1989). Eine Resolution von Robert Borofsky während der Geschäftssitzung der AAA 2001 und der Schlussbericht der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe versuchten das Missverhältnis wieder gut zu machen (EDTF 2003, 2: 11). Nordamerikanische Herablassung kennzeichnet auch – wenigstens in brasilianischen Augen – die Tatsache, dass die meisten kritischen Stellungnahmen zu Chagnons Arbeit, die Tierney zusammentrug, bereits von Kollegen aus Brasilien und Venezuela veröffentlicht worden waren, dass es aber eines „zweitklassigen Stücks Journalismus" wie Tierneys Buch bedurfte, um Erfolg zu haben, wo diese übergangen worden waren (Ramos 2001b; siehe auch EDTF 2003, 1: 9). Dennoch sollte das Vorhandensein solcher Frustrationen nicht die Tatsache verschleiern dürfen, dass – in praktischer Hinsicht – zwischen beiden Verbänden bereits eine Beziehung hergestellt ist – dass, mit anderen Worten, ein *nationaler* Anthropologenverband ein

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Widerspruch in sich ist, sobald wir erkennen, dass die Geschichte das Fach zu einem transnationalen macht. Chagnons Verbindungen zu korrupten Mitgliedern der venezolanischen Elite – Tierneys schwerwiegendste Anschuldigung, die von der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe als Bruch der Prinzipien professioneller Verantwortung bestätigt wurde (EDTF 2003, 1: 31, 41, 44; Tierney 2000b: Kap. 11) – sind an sich eine traurige Erinnerung an diese unbestreitbare Tatsache; sie zeigen aber auch, dass die transnationale Ethik der Anthropologie nicht an dem Punkt Halt machen sollte, wo die unterschiedlichen Zuständigkeiten zweier Nationalstaaten in einer formal legalen Weise ausgehandelt worden sind, weil sich das Gesetz in jedem Land gegen die Interessen der Menschen, die erforscht werden, richten kann.

Menschenrechtsdiskurse reichen bereits über enge gesetzliche Zuständigkeiten hinaus in Richtung einer transnationalen oder globalen Ethik und werden in zunehmendem Maße auch in die Ansichten der AAA über Forschungsverantwortung einbezogen. Die Arbeitsgruppe, die den Status indigener Völker in Südamerika untersuchte, kam zu dem Schluss, dass die Probleme, mit denen es diese Gemeinschaften zu tun haben, „nicht einfach lokalen oder nationalen Ursprungs sind und dass Anthropologen aus den USA zusammen mit ihren Kollegen in der Region eine gemeinsame Verantwortung für die Förderung struktureller Veränderungen tragen" (AAA 2001b: 13). Dadurch wird eine Argumentation, die in den späten 1960ern aufkam, weiter popularisiert: dass nämlich Anthropologen angesichts globaler Ungleichheiten, die eine unentrinnbare Voraussetzung anthropologischer Forschung bilden, ihre ethischen Vorstellungen nicht von dieser Situation abkoppeln können. Es ist daher eine radikale *soziale* Kritik der individualistischen Annahmen vonnöten, die den meisten Formen ethischer Kodifizierung zugrunde liegen. Selbstverständlich beinhaltet diese Einsicht nicht, dass „Menschenrechte" oder, was das angeht, „Entwicklung" per definitionem gut sind: Ihre Beschwörung spricht Anthropologen nicht von der Aufgabe frei, kritisch zu untersuchen, ob und wann „Menschenrechte" und „Entwicklung" nicht ihrerseits dazu beitragen, globale Ungleichheiten zu befördern. Man kann zum Beispiel nicht einfach ein Menschenrecht auf Gesundheitsversorgung proklamieren, wenn dieser Standpunkt wesentlicher Teil des Verdachts ist, unter den Chagnon und seine Anhänger eine „antiwissenschaftliche" Anthropologie stellen und wenn sie diesen Verdacht nach Peru exportieren, ohne den Versuch zu machen, zu verstehen, warum indigene Völker und „lokale" Anthropologen wissenschaftlicher Forschung gegenüber eine feindselige Haltung einnehmen (siehe die Diskussion zwischen Hurtado, Kaplan und Lancaster [2001] und Tatomir [2001]). Wir brauchen den Idealismus, dem es um eine Verbesserung der Existenzbedingungen der Yanomami und Menschenrechte um ihretwillen geht (siehe AAA 2001a), aber wir müssen akzeptieren, dass ihre Auffassung von Verbesserung und Recht sich legitimerweise von unserer unterscheiden mag.

Dies führt uns zum Kern anthropologischer Tätigkeit zurück und zu der bemerkenswerten Tatsache, dass im Zentrum anthropologischer Ethikdeklarationen selten steht, was mir als das grundlegende Ethos anthropologischer For-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schung erscheint: „die Einstellung des Eingeborenen zu begreifen, sich *seine* Version der Welt klar zu machen" (Malinowski 1922: 25) und (dessen bewusst, dass „Eingeborener" weder eine selbstverständliche noch maskuline Kategorie ist) sie als Maßstab für die eigene zu benutzen – natürlich ohne die sozialen Grundsätze à la Durkheim auf Kosten der Untersuchung ihrer Praxis zu reifizieren (Malinowski 1972 [1926]). Stärker praxisbezogen lässt sich das in die Anweisung übersetzen, in keiner Gesellschaft einzugreifen, ohne sich der Normen und Erfahrungen der Menschen dieser Gesellschaft für eine Kritik und Reform der hegemonialen und gewöhnlich westlichen Entwicklungsmoral zu bedienen, die über diese Eingriffe entscheidet. Damit landen wir voll im Zentrum moralischer Duplexität. Wenn tatsächlich viele Yanomami die von der Neel/Chagnon-Expedition gesammelten Blutproben zurückhaben wollen, weil sie glauben, dass Bestandteile des Körpers beim Tod der Person zerstört werden müssen, dann steht das im Widerspruch zu dem wissenschaftlichen Ideal, die Proben für Forschungen zu verwenden, die auf die Verbesserung der Gesundheit der Yanomami (oder irgendeiner anderen Volksgruppe) zielen. Einen solchen Konflikt zu erkennen ist bereits ein erster Schritt in einem Prozess ethischer Verhandlungen. Manche Yanomami wollen anscheinend eine kollektive gesundheitliche Unterstützung aushandeln, als Kompensation für die Entnahme von Blutproben ohne wissentliche Zustimmung (*informed consent*), und ohne dass sie über den Zweck des Vorgangs aufgeklärt worden waren. Ähnlich sind einige amerikanische Wissenschaftler übereingekommen, die Diskussion über die Rückführung der Yanomami-Blutproben zu eröffnen. Das kann durchaus zu einer weiteren Verwendung dieser Proben zu Forschungszwecken führen, doch würden nunmehr Yanomami bei der Beschlussfassung voll und ganz beteiligt sein – das zumindest ist die Richtung, in die der Schlussbericht der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe weist (EDTF 2003, 1: 14, 30, 49).

Solche Verhandlungen sollten in Richtungen fortgesetzt werden, die vielleicht weniger selbstverständlich erscheinen. Einige Yanomami zumindest scheinen zu glauben, dass Chagnon *xawara* mitbrachte, einen Verderben bringenden Staub, der Krankheit verursacht und mit Zauberern, *Gringos* und ihren Produkten in Verbindung gebracht wird (Tierney 2000b: 183). Wenngleich eine solche „wissentliche fehlende Zustimmung" weit verbreitet und auf den westlichen Einfluss auf die Yanomami zurückzuführen ist, wird man doch erneut mit der Duplexität konfrontiert. Einerseits könnte man sagen, dass diese Bedingungen es erfordern, mit den Yanomami eine neue Forschungsgenehmigung auszuhandeln; andererseits stehen Neuverhandlungen in dieser Frage möglicherweise einer Hilfe von außen im Weg, wenn es um den rechtlichen Schutz der Yanomami-Biosphäre oder um die dringend nötige Gesundheitsversorgung geht (da die meisten Wissenschaftler ehrlicherweise zugeben würden, dass sie nicht an die Existenz von *xawara* glauben). Hält man sich an die vorausgegangene Diskussion um die Yanomami-Blutproben, könnte man vermuten, dass dies bei Menschen, die daran denken, um kollektive gesundheitliche Unterstützung zu bitten, bestenfalls eine Teilansicht darstellt und dass

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verhandlungen in der Tat veränderte Forschungsmöglichkeiten ergäben. Auch wenn die *El-Dorado*-Kontroverse mit dazu beitrug, dass es vom 20.-23. November 2001 in Shakita am Oberen Orinoco zum ersten Treffen aller Yanomami-Gruppen kam, sollte man jedoch auf anthropologischer Seite möglichst realistisch bleiben und eingestehen, dass Verhandlungen nicht nur die Tauschbedingungen verändern, sondern auch die Identität derer, die in Tauschverhältnisse treten. Das Auftreten neuer Gruppen, Mittelsmänner und Sprecher ist dabei, die Machtverhältnisse, die die Kategorien der „Yanomami" und vielleicht der „indigenen" Völker Venezuelas überhaupt definieren, teilweise neu zu formieren. Derzeit kann man nur hoffen, dass diese Veränderungen, nachdem der Widerhall des Skandals verklungen ist, fortan auch die Machtverhältnisse und die Identität westlicher Wissenschaftler beeinflussen werden.

Beide oben genannte Beispiele zeigen, dass die Feldforschung eine ethische Vorlage liefert, die sich radikal von denen unterscheidet, aus denen ethische Grundsatzformulierungen üblicherweise hervorgegangen sind. „Der Andere anderswo" – auch wenn das anthropologische Objekt seit geraumer Zeit im Wandel begriffen ist (Anthropologen sind immer häufiger ebensolche „Eingeborene" wie diese selbst) und die Ungleichheit zwischen Forschern und Beforschten nicht mehr als gegeben angenommen werden kann – erinnert uns daran, dass die primäre moralische Verpflichtung der Feldarbeit im gegenseitigen Aushandeln verschiedener Moralkomplexe besteht. Die Notwendigkeit, mit doppelten moralischen Prinzipien – in Duplexität – zu leben, lässt eine moralische Topografie von Unterschieden erkennen, die überall gilt – nicht nur bei den Yanomami, sondern auch, wenn wir ein biogenetisches Unternehmen studieren, an der Festlegung einer archäologischen Grabungsstätte beteiligt sind oder versuchen, uns an die sprachlichen Konventionen eines internen Überprüfungskomitees zu gewöhnen. Ein solches Ethikkonzept ist eher präals quasi-legal, transnational, eher gesellschaftlich als individuell und handelt eher von Wissensproduktion und Wissensdarstellung als von der Supplementierung bereits kommodifizierter Information.

Wie ich gezeigt habe, gibt es viele Anzeichen dafür, dass Ethik tatsächlich in dieser Weise neu definiert wird: Der Ruf nach einem nicht-legalistischen Begriff von „wissentlicher Zustimmung" (Fluehr-Lobban 1994), der Trend zur Zusammenarbeit bei Forschungsunternehmen (Lamphere 2003: 156; EDTF 2003, 1: 45-46) und eine wachsende Sensibilisierung, was das „Verleugnen der Zeitgenossenschaft" in einer ungleichen Welt angeht (EDTF 2003, 1: 38-39), sind Beispiele dafür. Aber die Verlockung der Kodifizierung zieht vielen guten Absichten den scharfen Stachel: In manchen der Besprechungen zur Festlegung neuer ethischer Richtlinien, die in Folge der *El-Dorado*-Kontroverse vom Ethikausschuss der AAA vorbereitet wurden, zeigte sich die Schwierigkeit, neue Wege zu gehen und jenes Eingeständnis von Schwäche und Ethnozentrismus zu vermeiden, das eine ethische Kodifizierung seitens der Anthropologen oft begleitet hat. Zum Beispiel sollte das Problem der richtigen Bezahlung von Gewährsleuten im Idealfall bestimmte Fragen in den Vordergrund rücken: In welchem Maße eine Gemeinschaft oder Gesellschaft Arbeit und Zeit

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu Geld gemacht hat oder zu welchen Zwecken welche Arten von Leistungen (wie etwa die Gastfreundschaft) nicht erbracht werden können und welche schon, und wie solche Umstände vielleicht den Prozess der Bezahlung beeinflussen. Stattdessen ist die Instruktion in Sachen Bezahlung voll von ethnozentrischen Ausdrücken („gleiche Bezahlung für gleiche Arbeit", „geistiges Eigentum", „Erbe"), die in moralistischer Hinsicht sehr gehaltvoll sind (wie man „das Richtige tun" kann), aber knapp an Antworten auf die Frage, ob diese Formulierungen auf die soziokulturellen Verhältnisse, die untersucht werden, anwendbar seien. Die Ungleichheiten, die nach wie vor viele Beziehungen zwischen Forschern und Beforschten beherrschen, werden ebenso übergangen wie die Frage, ob ihre beabsichtigte Reziprozität ein historisches Bewusstsein davon enthalten sollte, wie globale Ungleichheit sich auf Forschungen und die Verantwortung des Forschers auswirkt, bei deren Behebung zu helfen (wie von der dritten AAA-Arbeitsgruppe demonstriert [siehe AAA 2001b]). Der Abschnitt des Berichts endet mit dem Eingeständnis der Schwäche, dass gerechte Bezahlung in jedem einzelnen Fall „individuell ausgehandelt" werden müsse.[17] In ähnlicher Weise wird in Sachen „wissentlicher Zustimmung" versäumt, diese Erfordernis in den Kontext der Ungleichheiten zu stellen, der für eine Forschung kennzeichnend sein kann, und mit der Geschichte der Sozialwissenschaften insoweit einen Zusammenhang herzustellen, als diese zur gewaltsamen Disziplinierung von Bevölkerungen beigetragen hat. Man scheint sich des grundlegenden Widerspruchs nicht bewusst zu sein, dass man die „wissentliche Zustimmung" zwar vor Beginn der Feldforschung einholen sollte, letztere aber oft die einzige Möglichkeit darstellt, herauszufinden, wie man die „wissentliche Zustimmung" erlangen kann, und lässt deshalb mehrere widersprüchliche Aussagen (dass „wissentliche Zustimmung" ein Prozess sei und dass sie offiziell eingeholt werden müsse, bevor man anfängt, Daten zusammenzutragen) in vergnügter Konfrontation stehen.[18]

Zur gleichen Zeit hat Joe Watkins eine interessante Typologie von Formen „wissentlicher Zustimmung" aufgestellt, wodurch diese in einer Geschichte der kolonialen und postkolonialen Ungleichheitsverhältnisse verortet werden und ein Wechsel von kolonialen zu eher kollaborativen Formen vorstellbar wird (zitiert in EDTF 2003, 1: 45). Ebenso spricht Watkins in seinen Instruktionen zur Ethik sexueller Beziehungen im Feld ausdrücklich den Machtunterschied zwischen Forscher und Beforschten an und hebt die verschiedenen kulturellen Bewertungen – die Duplexitäten – der fraglichen Beziehungen hervor. Zuletzt hat er AAA-Mitglieder über die möglichen negativen Auswirkungen ihrer ethnografischen Darstellungen in Kenntnis gesetzt (obgleich er sich mehr Gedanken darüber macht, wie man „Sensationsmache" vermeiden kann, als über die Lösung des Problems, in einem ungleichen Verhältnis „Information"

17 Siehe http://www.aaanet.org/committees/ethics/bp2.htm (eingesehen am 11. Januar 2002).

18 Siehe http://www.aaanet.org/committees/ethics/bp5.htm (eingesehen am 11. Januar 2002).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von „Darbietung" zu unterscheiden).[19] Dies zeigt, dass es nicht so sehr das Problem der Kodifizierung als solcher ist, die beeinflusst, in welchem Maße ethisches Verhalten der Forschung äußerlich bleibt, als das der jeweiligen Interpretation einer Reihe schriftlicher Richtlinien, zu der diese Kodifizierung einlädt. Eine schriftliche Erklärung, die besagt, dass es in der Natur anthropologischer Wissensproduktion liege, in ungleiche, transnationale Machtbeziehungen zur Öffentlichkeit und den beforschten Menschen verwickelt zu sein, und dass die Methoden der anthropologischen Wissensproduktion selbst ethische Statements seien, hat die Kluft zwischen der Herstellung von Informationen und der Herstellung ethischer Statements bereits überbrückt. So helfen der Geist und die Buchstaben der Richtlinien selbst dabei, festzulegen, ob es sich um Richtlinien handelt – das heißt, um Ratschläge, wie in Situationen zu handeln ist, in denen man sich als professioneller Anthropologe wiederfindet, und als solche von methodologischen Richtlinien nicht zu unterscheiden – oder um einen „Kodex". Der letztere Begriff ruft den Wunsch nach einer von Regeln beherrschten Transzendenz wach – den Kantschen Imperativ –, die, wie Anthropologen seit Malinowskis Kritik an Durkheims legalistischen Vergegenständlichungen wissen (Malinowski 1926), berufliche Selbstentwürfe kompliziert und verzerrt, anstatt ihnen zu helfen, eine ethisch konsequentere Disziplin zu schaffen.

Schluss

„Wo's keine Zehn Gebote gibt" dient als Motto für diesen Aufsatz, unter anderem, um uns an die koloniale Vergangenheit der Anthropologie zu erinnern. Die Intertextualitäten, die im Mittelpunkt von *Darkness in El Dorado* stehen, sind nicht bloß „verpestende Kosmetik": Es gibt in der Tat Übereinstimmungen zwischen dem Schweigen der Gegenwartsanthropologie über Feldforschungsvorgänge und den Finsternissen im Herzen der modernen Kolonialgeschichte, wie manche der Schlussfolgerungen, die durch Tierneys Buch provoziert wurden, zeigen. Aber Kiplings Ballade muss vielleicht demokratischer interpretiert werden. Mandalay ist dann ein Ort, wo der Beste (die Elite) so viel wie der Schlimmste (der arme Soldat) gilt und wo letzterer die Zwangsjacke der christlichen Zehn Gebote ablegen, sich einen Drink genehmigen und sogar eine burmesische Freundin haben kann. So wird der Ort, „wo's keine Zehn Gebote gibt", zu einem Ort der Sehnsucht und Befreiung (obgleich sein Sexismus und Kolonialismus, die für Kipling kaum ein Problem darstellten, uns an seine moralischen Gefahren erinnern). Wenn man sich die anthropologische Feldforschung gründlich ansieht, wird man womöglich in der Tat eine dunkle

19 Siehe http://www.aaanet.org/committees/ethics/bp6.htm und http://www.aaanet.org/Committees/ethics/bp4.htm (eingesehen am 11. Januar 2002).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nische entdecken, in der die Anthropologen einiges an Aktivitäten zu verbergen versucht haben: ihre westlichen akademischen oder politischen Interessen, die fehlende unpersönliche Methode, verschiedene Formen, Eindruck zu machen auf Auftraggeber und Erforschte, oder ihre Erfindung von Tradition und Kultur – alles Charakteristika der Feldarbeit, die eine koloniale Genealogie aufweisen. Man findet aber auch eine Schatzkammer der Erfahrung und des empirischen Wissens darüber, wie Menschen doppelte moralische Grundsätze und Identitäten aushandeln, eine Praxis des moralischen Verhandelns, die mit all ihren Mängeln in der Feldarbeit institutionalisiert worden ist, selbst wenn sie in unseren ethischen Kodexen nie einen expliziten Ausdruck gefunden hat.

Man wird daher „einen Ort ohne Gebote" vielleicht weniger als Anomalie denn als ethisches Modell verstehen und die anthropologische Feldforschung als eine der wenigen (und immer beliebteren) fachwissenschaftlichen Methoden, die es in die Praxis umsetzen. Aber um dies zu erreichen, müssen wir nach wie vor einige der gängigen Neuerfindungen unseres Fachs radikalisieren. Zum ersten ist eine Anthropologie, die „andere Kulturen" lediglich zum Gegenstand nimmt, unmöglich geworden: Stattdessen ist der richtige Gegenstand der Anthropologie das Studium der gesellschaftlichen, kulturellen und historischen Dimensionen der Kontakte und Zusammenstöße zwischen „uns" und „ihnen" (wovon die „anderen Kulturen", die wir zu studieren pflegten, das historische Ergebnis waren und sind). Zum zweiten müssen wir uns, wenn wir uns auf solche Weise historisch positionieren, unweigerlich einen wertreichen Theorie- und Methodenbegriff zu eigen machen, da wir ja vielleicht eine Theorie oder Methode, die in kolonialen Ungleichheiten wurzelt, aus guten historischen oder empirischen Gründen verteidigen oder aus genau dem gleichen Grund angreifen möchten. Zum dritten bedeutet dies, dass die Ethik unseres Fachs von unserer Forschung internalisiert wird (wie dies in gewissem Maße schon immer der Fall gewesen ist), statt ihr später als quasi universale Verhaltensregel hinzugefügt zu werden. Zum vierten heißt dies, dass wir die Anthropologie als transnational, prälegal und sozial begreifen und weniger als individuell, mehr am Wie der Wissensproduktion interessiert sind als an der Ware Wahrheit. Das bedeutet nicht, dass wir universale Maßstäbe gänzlich abschaffen – zu Zeiten brauchen wir sie, um die bösen Buben auf den rechten Weg zu bringen. Es bedeutet lediglich, dass wir den Wunsch nach der Transzendenz bestimmter universaler Regeln in der gleichermaßen universalen Beobachtung unterbringen, dass alle Menschen moralische Duplexität aushandeln können und müssen und dass dieses Übereinkommen unsere universalen Maßstäbe davor bewahrt – ja sogar *beschützt* –, verabsolutiert zu werden.

Wie ich zu zeigen versucht habe, haben am *El-Dorado*-Skandal maßgeblich Beteiligte und vor allem eine Anzahl von Mitarbeitern der „American Anthropological Association" in dieser Richtung vielerlei Initiativen ergriffen. Das soll nicht heißen, dass die AAA jetzt plötzlich eine andere Organisation geworden ist und ihre ethische Praxis reformiert hat oder dass andere Auswirkungen des Skandals auf Dauer gesehen dem Fach nicht schaden werden. Aber wir haben hier das klare Beispiel eines politischen Ereignisses, das eine Ver-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

änderung der Prinzipien herbeigeführt hat, auf denen die Disziplin aufbaute. Diese Veränderung ist vielleicht noch nicht völlig ins Bewusstsein gedrungen. Überdies sollten Anthropologen daran denken, dass Prinzipien und Praxis nicht dasselbe sind. Aber es gibt Grund zu glauben, dass die von Raymond Williams so bezeichnete „Struktur des Gefühls" einer kritischen und reflexiven Anthropologie – etwas, das sich in der Anthropologie seit den 1960ern herausgebildet hat und aus einer Reihe sehr verschiedener kritischer Ebenen besteht – zu wichtigen Resolutionen und Dokumenten der Berufsvereinigung geführt hat (Williams 1977: 128-135). Noch muss sich dieser neue Sinn für eine integrierte Ethik in „vollendeteren Produkten" beweisen – durch Änderungen in unseren Lehrplänen, Präsentationen unseres ethischen Status vor internationalen Prüfungskomitees, die sich vom Üblichen unterscheiden, einer zielgerichteteren Präsenz in den Medien und, am wichtigsten, auf Dauer veränderten Beziehungen zu den beforschten Menschen. Aber zum gegenwärtigen Zeitpunkt genügt es, den *El-Dorado*-Skandal selbst als eine bedeutende Form ethischen Handelns in der Anthropologie zu erkennen – ob einem das gefällt oder nicht.

Literatur

AAA (2001a): *First Interim Report El Dorado Task Force. E-mail message to all AAA members@aaanet.org, 25 May 2001.*

AAA (2001b): *New AAA Task Force on Indigenous Peoples.* In: *Anthropology News* 42 (7), 13.

AAA (2001c): *Update on Human Research Oversight Proposals.* In: *Anthropology News* 42 (7), 21.

Albert, Bruce (Hg.) (2001): *Research and Ethics: The Yanomami Case. Brazilian Contributions to the* Darkness in El Dorado *Controversy.* Documentos Yanomami no.2. Brasilia-Boa Vista.

Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis.

ASA (o. J.): *Association of Social Anthropologists of the Commonwealth. Ethical Guidelines for Good Practice* (o. O.).

Asad, Talal (1994): *Ethnographic Representation, Statistics and Modern Power.* In: *Social Research* 61, 55-58.

Baudrillard, Jean (1994): *Simulacra and Simulation.* Ann Arbor.

Bauman, Zygmunt (1993): *Postmodern Ethics.* Oxford.

Begley, Sharon: *Into the Heart of Darkness. Newsweek*, 27 November 2000.

Berreman, Gerald Duane (1991): *Ethics versus ‚Realism' in Anthropology.* In: C. Fluehr-Lobban (Hg.), *Ethics and the Profession of Anthropology. Dialogue for a New Era.* Philadelphia, 31-78.

Biella, Peter (2000): *Visual Anthropology in the Plague Year.* In: *Anthropology News* 41 (9), 5-6.

Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice.* Cambridge.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Brenneis, Don (2005): *Documenting Ethics*. In: Lynn Meskell/Peter Pels (Hg.), *Embedding Ethics*. New York-London, 239-252.

Briggs, Charles L./Mantini-Briggs, Clara E. (2001): *Review of* Darkness in El Dorado. In: *Current Anthropology* 42 (2), 269-271.

Brown, Paul (2000): *Scientist ‚killed Amazonian Indians to test race theory'*. In: *The Guardian*, 26 September.

Carneiro da Cunha, Maria Manuela (1989): *Letter to the Editor/the AAA Committee on Ethics*. In: *Anthropology Newsletter* 30 (1), 3.

Chagnon, Napoleon (1989): *Letter to the Editor*. In: *Anthropology Newsletter* 30 (1), 3, 24.

Chagnon, Napoleon (2000): *Letter to* Time Magazine, *22 September 2000* (veröffentlicht unter www.anth.ucsb.edu/chagnon2.html, eingesehen am 25.09.2000).

Clifford, James/Marcus, George (Hg.) (1986): *Writing Culture. The Politics and Poetics of Ethnography*. Berkeley.

Comaroff, John/Roberts, Simon (1981): *Rules and Processes. The Cultural Logic of Dispute in an African Context*. Chicago.

Coroñil, Fernando (2001a): *Review of* Darkness in El Dorado. In: *Current Anthropology* 42 (2), 265-6.

Coroñil, Fernando (Hg.) (2001b): *Science – Ethics – Power: The Production of Knowledge and Indigenous Peoples*. In: *The Journal of the International Institute* (University of Michigan), 9 (1), 6-7, 26-7.

Dalton, Rex (2000): *Anthropologists in turmoil over allegations of misconduct*. In: *Nature* 23, November: 391.

Daston, Lorraine (1995): *The Moral Economy of Science*. In: *Osiris* 10, 3-24.

D'Andrade, Roy (1995): *Moral Models in Anthropology*. In: *Current Anthropology* 36 (3), 399-408.

De Munck, Victor (2001): *Science Dehumanizing?* (correspondence). In: *Anthropology News* 42 (4), 3.

Derrida, Jacques (1976): *Of Grammatology*. Baltimore.

Desmond, Adrian (1997): *Huxley. From Devil's Disciple to Evolution's High Priest*. Reading, Mass.

EDTF (2003): *El Dorado Task Force Final Report*. 2 vols. (veröffentlicht unter http://www.aaanet.org.edtf/final; eingesehen am 10.08.2003).

Fabian, Johannes (1971): *Language, History and Anthropology*. In: *Philosophy of the Social Sciences* 1, 19-47.

Fabian, Johannes (1979): *Rule and Process: Thoughts on Ethnography as Communication*. In: *Philosophy of the Social Sciences* 9, 1-26.

Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York.

Featherstone, Mike/Lash, Scott (1995): *Globalization, Modernity and the Spatialization of Social Theory: An Introduction*. In: M. Featherstone/S. Lash/R. Robertson (Hg.), *Global Modernities*. London, 1-24.

Fluehr-Lobban, Carolyn (Hg.) (1991): *Ethics and the Profession of Anthropology*. Philadelphia.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fluehr-Lobban, Carolyn (1994): *Informed Consent in Anthropological Research: We Are Not Exempt*. In: *Human Organization* 53 (1), 1-10.

Foucault, Michel (1988): *Technologies of the Self*. In: L.H. Martin/H. Gutman/P.H. Hutton (Hg.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. Amherst.

Hames, Raymond (2001): *Review of* Darkness in El Dorado. In: *Current Anthropology* 42 (2), 271-2.

Hannerz, Ulf (2003): *Macro-scenarios. Anthropology and the Debate over Contemporary and Future Worlds*. In: *Social Anthropology* 11 (2), 169-87.

Hill, Jane (2000): *Getting Out the Real Story*. In: *Anthropology News* 41 (8), 5.

Hochschild, Adam (1999): *King Leopold's Ghost. A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*. London.

Hofstadter, Richard (1967): *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. New York.

Hurtado, A./Hill, K./Kaplan, H./Lancaster, J. (2001): *Disease among Indigenous South Americans*. In: *Anthropology News* 42 (2), 5-6.

Huxley, Thomas H. (1892): *Science and Morals*. In: Ders., *Essays upon Some Controverted Questions*. London.

Hymes, Dell (1964): *Introduction: Toward Ethnographies of Communication*. In: John Gumperz/Dell Hymes (Hg.), *The Ethnography of Communication*. Sondernummer. *American Anthropologist* 66 (6), 1-34 (= Teil 2).

Jeganathan, Pradeep (2005): *Pain, Politics, and the Epistemological Ethics of Anthropological Disciplinarity*. In: Lynn Meskell/Peter Pels (Hg.), *Embedding Ethics*. New York-London, 147-167.

Kahn, Joel (2005): *Anthropology's Malaysian Interlocutors: Towards a Cosmopolitan Ethics of Anthropological Practice*. In: Lynn Meskell/Peter Pels (Hg.), *Embedding Ethics*. New York/London, 107-120.

Kennedy, Michael D. (2001): *The Yanomamo and the Global University*. In: *The Journal of the International Institute* (University of Michigan) 9 (1), 7.

Klockars, C.B. (1979): *Dirty Hands and Deviant Subjects*. In: C.B. Klockars/F.W. O'Connor (Hg.), *Deviance and Decency: The Ethics of Research with Human Subjects*. London.

Kipling, Rudyard (1893): *Barrack Room Ballads and other verses*. 6th ed. London.

Kuklick, Henrika/Kohler, Robert (Hg.) (1996): *Science in the Field. Osiris* 11, (Sondernummer).

Lamphere, Louise (2003): *The Perils and Prospects for an Engaged Anthropology. A View from the United States*. In: *Social Anthropology* 11 (2), 53-68.

Latour, Bruno/Woolgar, Steven (1979): *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. Princeton.

Levy, Janet (1993): *Anthropological Ethics, the PPR, and the CoE: Thoughts from the Frontline*. In: *AAA Newsletter* 35 (2), 1, 5.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lindee, Susan (2000): *Letter to colleagues on Neel's field notes, 21 September 2000* (veröffentlicht unter www.anth.ucsb.edu/chagnon.html; eingesehen am 25.09.2000).

Lindee, Susan (2001): *Review of* Darkness in El Dorado. In: *Current Anthropology* 42 (2), 272-4.

MacIntyre, Alasdair (²1984): *After Virtue*. Notre Dame.

MacIntyre, Alasdair (1993): *Ethical dilemmas. Notes from outside the field.* In: *Anthropology Newsletter* 34 (7), 5-6.

Malinowski, Bronislaw (1922): *Argonauts of the Western Pacific*. London.

Malinowski, Bronislaw (1972 [1926]): *Crime and Custom in Savage Society*. Totowa.

Meskell, Lynn/Pels, Peter (Hg.) (2005), *Embedding Ethics*. New York/London.

Miller, D. W. (2000): *Scholars Fear that Alleged Misdeeds by Amazon Anthropologists Will Taint Entire Discipline.* In: *Chronicle of Higher Education*, 20 September.

Nader, Laura (1970): *From Anguish to Exultation.* In: P. Golde (Hg.), *Women in the Field. Chicago*.

Nugent, Stephen (2001): *Anthropology and Public Culture. The Yanomami, Science and Ethics.* In: *Anthropology Today* 17 (3), 10-14.

Pels, Peter (1999): *Professions of Duplexity. A Prehistory of Ethical Codes in Anthropology*. In: *Current Anthropology* 40 (2), 101-36 (with CA comments).

Pels, Peter (2000): *The Trickster's Dilemma. Ethics and the Technologies of the Anthropological Self*. In: Marilyn Strathern (Hg.), *Audit Cultures. Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. London/New York, 135-72.

Pels, Peter (2001a): ***(correspondence). In: *Anthropology News* 2001a.

Pels, Peter (2001b): *Review of* Darkness in El Dorado. In: *Current Anthropology* 42 (2), 2001b: 268-9.

Price, David (2000a): *Anthropologists as Spies*. In: *The Nation*, 20 November.

Price, David (2000b): *The AAA and the CIA.* In: *Anthropology News* 41 (8), 13-14.

Ramos, Alcida Rita (1987): *Reflecting on the Yanomami: Ethnographic Images and the Pursuit of the Exotic*. In: *Cultural Anthropology* 29 (2), 284-304.

Ramos, Alcida Rita (2001a): *Review of* Darkness in El Dorado. In: *Current Anthropology* 42 (2), 274-6.

Ramos, Alcida Rita (2001b): *About Ethics in Ethnographic Research*. In: *The Journal of the International Institute* (University of Michigan) 9 (1), 7.

Reiss, A. J., Jr. (1979): *Governmental Regulation of Scientific Inquiry: Some Paradoxical Consequences*. In: C. B. Klockars/F.W. O'Connor (Hg.), *Deviance and Decency: The Ethics of Research with Human Subjects*. London.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ritchie, Mark Andrew (2001): *False Murder Charges* (correspondence). In: *Anthropology News* 42 (4), 3.
Sahlins, Marshall (2000): *Guilty Not As Charged*. In: *Washington Post* 10 December.
Said, Edward W. (1978): *Orientalism*. Harmondsworth (dt. *Orientalismus*. Frankfurt/Main – Berlin – Wien 1981).
Scheper-Hughes, Nancy (1995): *The Primacy of the Ethical. Propositions for a Militant Anthropology*. In: *Current Anthropology* 36 (3), 409-420.
Schepers, Emile (2001): *Uncertainty and Naiveté* (correspondence). In: *Anthropology News* 42 (3), 3.
Scholte, Bob (1974 [1969]): *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*. In: Dell Hymes (Hg.), *Reinventing Anthropology*. New York, 430-457.
Shapin, Steven (1994): *A Social History of Truth*. Chicago.
Shea, Christopher (2000): *Don't Talk to Humans. The Crackdown on Social Science Research*. In: *The New Republic Online* 10 (6), September.
Shore, Cris/Wright, Susan (2000): *Coercive Accountability. The Rise of Audit Culture in Higher Education*. In: Marilyn Strathern (Hg.), *Audit Culture. Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. London/New York, 57-89.
Sponsel, Leslie (2002): *On Reflections on* Darkness in El Dorado. In: *Current Anthropology* 43 (1), 149-50.
Stoll, David (2001): *The Altar Boy and the Anthropologist*. In: *Anthropology News* 42 (4), 6.
Tatomir, Joanna (2001): *Can Scientists be Trusted?* (correspondence). *Anthropology News* 42 (5), 3.
Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge.
Taylor, Charles (2001): *Two Theories of Modernity*. In: D. P. Gaonkar (Hg.), *Alternative Modernities*. Durham: 172-196.
Tierney, Patrick (2000a): *The Fierce Anthropologist*. In: *The New Yorker* (9 October), 50-61.
Tierney, Patrick (2000b): *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon*. New York/London.
Tooby, John (2000a): *Jungle Fever*. In: *Hey, Wait a Minute. Slate Archives* (veröffentlicht unter http://slate.msn.com/HeyWait/00-12-24/HeyWait.asp; eingesehen am 24.11.2000).
Tooby, John (2000b): *Witchcraft Accusations in Anthropology*. In: *Anthropology News* 41 (9), 8.
Turner, Terence (2000): *Letter to Samuel Katz, 29 September 2000* (veröffentlicht unter http://www.egroups.com/message/evolutiuonary-psychology/7470; eingesehen am 24. 11. 2000).
University of Michigan (2000): *University of Michigan Report. (Parts 1, 2, 3) on the Ongoing Investigations of the Neel-Chagnon Allegations*.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

University of Michigan (2001): *Statement from the Office of the Provost, May 29, 2001*. In: *The Journal of the International Institute* (University of Michigan) 9 (1), 6.

Van der Hoeven, Rutger (2000): *Stammenstrijd onder antropologen*. In: *Trouw* 20, October.

Van Meijl, Toon (2000): *Modern Morals in Postmodernity: A Critical Reflection on Professional Codes of Ethics*. In: *Cultural Dynamics* 12 (1), 65-81.

Vergano, Dan (2000): "Anthropologists to Air Violent Amazon Dispute". *USA Today,* 16 November.

Wilford, John Noble/Romero, Simon (2000): *Book Seeks to Indict Anthropologists Who Studied Brazil Indians*. In: *New York Times* 28 September.

Williams, Raymond (1977): *Marxism and Literature*. Oxford.

Wylie, Alison (2005): *The Promise and Perils of an Ethics of Stewardship*. In: Lynn Meskell/Peter Pels (Hg.), *Embedding Ethics*. New York-London 47-68.

Zalewski, Daniel (2000): *Anthropology Enters the Age of Cannibalism*. In: *New York Times*, 8 October.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Volker Harms

Produktion ethnographischer Filme im Stil von Paparazzi?

Probleme der Ethik in der Visuellen Ethnologie

Im Jahre 1910 veröffentlichte der Kolonialoffizier Max Weiß eine ethnographische Studie über *Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas*. Im Vorwort zu dem recht umfangreichen Band schränkt er allerdings den ethnographischen Anspruch ausdrücklich ein und betont, dass er als „Topograph" an den Forschungen einer „Zentral-Afrika-Expedition" teilgenommen habe, der er das von ihm vorgestellte Material verdanke. Dieses bestehe vor allem aus einer wertvollen, über 2000 Platten umfassenden Photo-Sammlung, derentwegen ihn eine Reihe namhafter Ethnologen jener Zeit, nämlich die Professoren von Luschan, von den Steinen und Weule, zur Veröffentlichung gedrängt hätten. Diese und weitere Mitglieder der Anthropologischen Gesellschaft in Berlin hätten außerdem seine anfänglich gehegten Bedenken zerstreut, dabei auch eine Reihe von Photos unbekleideter Afrikaner zu publizieren, denn „gerade die Wiedergabe dieser Bilder", so seine Ratgeber, „[sei] wissenschaftlich von hoher Bedeutung".

Wodurch auch immer die Bedenken des Autors gegen eine Veröffentlichung der Aufnahmen unbekleideter Afrikaner und vor allem Afrikanerinnen zur damaligen Zeit begründet gewesen sein mögen, in historischer Perspektive stellte sich ihre Berechtigung in deutlicher Weise heraus. Besonders ein Beispiel aus den von Weiß in nahezu exzessiver Weise und Zahl veröffentlichten Gruppenphotos von unbekleideten jungen Afrikanerinnen erlangte in der Zeit einer kritischen Auseinandersetzung mit den Photographien von unbekleideten außereuropäischen Menschen, die dabei als „ethnographische Akte" bezeichnet wurden, einige Berühmtheit. Es handelt sich um die Abbildung mit der Nummer 30 (Weiß 1910: 40), die, wie viele weitere von Weiß, die lapidare Kennzeichnung „Gestalt und Körperbau" erhielt. Sie zeigt sieben junge Frauen oder Mädchen, die in frontaler Sicht und bis auf einige Halsketten völlig unbekleidet vor dem Photographen bzw. den späteren Lesern des Buches von Weiß stehen. Der Entstehungsprozess des Photos ist teilweise an diesem selbst abzulesen, denn jeweils zu Füßen der einzelnen nackten Mädchen liegen ihre Kleider, die im Photo die Füße und teilweise auch die Waden der jungen Mädchen verdecken.

Wie häufig dieses und möglicherweise weitere ethnographische Aktbilder aus dem Buch von Weiß auch an anderer Stelle mittlerweile publiziert wurden,

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entzieht sich meiner Kenntnis. Ich selbst verzichte an dieser Stelle sehr bewusst darauf, das Foto als Illustration und „Beleg" für meine Ausführungen abzubilden, um nicht das, was mit Recht kritisiert wird, zu reproduzieren. Eine prominente Veröffentlichung fand das Bild in jedem Fall in dem in hoher Auflage verbreiteten Katalogführer *Das Aktfoto. Ansichten vom Körper im fotografischen Zeitalter. Ästhetik Geschichte Ideologie* des Münchner Stadtmuseums und zwar in einem Beitrag mit dem Titel „Körperphantasien auf Reisen. Anmerkungen zum ethnographischen Akt" (Steiger und Taureg 1985: 125). In noch prominenterer Weise wurde dann ein Ausschnitt aus dem Foto publiziert, der nur zwei der insgesamt sieben nackten jungen Mädchen zeigt, und zwar auf dem Umschlag zum Katalogführer *Der geraubte Schatten. Photographie als ethnographisches Dokument* (Theye 1989).

Thomas Theye hat diesen Photoausschnitt auf dem Umschlag zwischen zwei Fotos platziert, die jeweils einen fremdländischen Mann zeigen, und zwar beide mit einem deutlich erkennbaren zornig-abwehrenden Gesichtsausdruck. Eben ein solcher Ausdruck ist auch auf den Gesichtern der beiden afrikanischen Mädchen zu lesen, wobei bei ihnen noch mehr, und zwar auch in der Körperhaltung, ein schamvoller und sich gedemütigt fühlender Ausdruck hinzutritt. Thomas Theye hat diese Photos zweifellos ausgewählt, um damit die bereits im Titel der von ihm kuratierten Ausstellung ausgesprochene These vom „geraubten Schatten" zu belegen, die er im zweiten Teil seiner Einleitung zum Katalogführer entwickelt (Theye 1989: 42-54). Dazu führt er aus, wie stark das Photographiertwerden an sich bei den Betroffenen Angst und Abwehr ausgelöst habe. Ich habe an anderer Stelle versucht, diese These von Theye zu relativieren, und zwar vor allem mit dem Hinweis auf den jeweils veränderten Gesichtsausdruck, wenn die im Rahmen der Ethnographie fotografierten Menschen einerseits nackt, andererseits in ihrer gewohnten Kleidung abgelichtet wurden (Harms 1991: 161-178). Belegt wird diese Gegenthese übrigens abermals durch eine Photoabbildung in dem bereits genannten Buch des Oberleutnants Max Weiß (Weiß 1910: 59, Abb.42). Dieses zeigt zwei junge Frauen, die mit einem „Kanga" genannten Baumwollwickeltuch von den Achseln bis zu den Knien bekleidet sind. Sie stellen die einzigen der in diesem Zusammenhang photographierten Afrikanerinnen dar, die sich nicht ängstlich und verkrampft dem Kameraobjektiv präsentierten, sondern die freundlich und sogar lachend zu dem Photographen hin geblickt haben.

Eine zu diesen unter den Bedingungen des Kolonialismus entstandenen Bildveröffentlichungen analoge Situation findet sich in einem aus der heutigen Zeit stammenden ethnographischen Film, dem wiederum wissenschaftliche Weihen zu teil wurden. Der Film wurde im Jahre 1993 von einem chinesischen Produzenten ethnographischer Filme aus der Mehrheitsbevölkerung bei einer chinesischen Minderheit im Süden der Volksrepublik China gedreht und 1994 von dem zu jener Zeit noch unter dem Namen „Institut für den Wissenschaftlichen Film" firmierenden IWF in Göttingen publiziert. Der Film, in der Form eines Videos ausleihbar, trägt den Titel *Puji and His Lovers* und wird in dem

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verleih-Katalog des IWF mit dem folgenden Text annonciert („IWF Medienkatalog, Ethnologie Asien" 1998: 21):

„Dieser Film ist ein authentisches Dokument einer Liebes- und Heiratsgeschichte, der des 25jährigen Puji, der Frau und Kinder hat, daneben aber ein Sexualleben führt, das ihn nachts zu verschiedenen Liebhaberinnen und morgens wieder zurück in sein Haus bringt. Bei den Hani (Yiche), einer ethnischen Minorität von 20.000 Menschen in Südwest-China, Provinz Yunnan, haben fast alle Erwachsenen derartige außereheliche Liebesbeziehungen."

In einem mit R. Kapfer und R. Thoms über den ethnographischen Film im Allgemeinen und die Situation dieser Filme im Göttinger IWF im Besonderen geführten und publizierten Gespräch hat Peter Fuchs als eines der wichtigsten Motive für die Herstellung eines derartigen Films den Wunsch des jeweiligen Filmautors genannt, die Existenz des von ihm für eine fremde Kultur Beschriebenen mit der filmischen Aufzeichnung zu „beweisen" (Kapfer und Thoms 1984: 92). Von eben diesem Motiv gingen der oben genannte chinesische Filmproduzent und sein Team offenbar aus, als sie den Film *Puji and His Lovers* gedreht haben. Genau damit aber geriet dieser in eine Analogie zu den Photographien ethnographischer Akte aus dem damaligen „Deutsch-Ostafrika", die der Oberleutnant Max Weiß im Jahre 1910 publizierte. Der „Puji"-Film aus dem Jahre 1994 enthält mehrere Szenen, in denen deutlich zu sehen ist, wie eine der Geliebten von Puji, zu deren Schlafzimmer letzterer das Filmteam mitgenommen hatte, sich schamvoll und gedemütigt dagegen zu wehren sucht, dass sie in den Umarmungen mit Puji gefilmt wird.

Die Existenz dieses Films und der Umstand, dass er noch immer in einem als wissenschaftlich firmierenden Institut verlegt, d. h. vertrieben und verliehen wird, war Anlass dafür, einige Fragen der Ethik des ethnographischen Films zu erörtern. Sowohl das aus dem „Puji"-Film selbst erschließbare Verhalten des chinesischen Filmteams als auch die gegenüber dem Jahre 1993 abermals enorm weiterentwickelten technischen Möglichkeiten des Films, die auch heimliche filmische Aufzeichnungen zulassen, gegen die sich die betroffenen fremden Menschen nicht einmal wehren können, ergeben Gründe für die Befürchtung, dass bei der Herstellung ethnographischer Filme der Bereich dessen, was in der Ethnologie als wissenschaftsethisch vertretbar anzusehen ist, sehr leicht verlassen werden könnte.

Als ein anderes Beispiel dafür erscheint mir der sehr ambivalent einzuschätzende Dokumentarfilm *Cannibal Tours* des australischen Filmemachers Dennis O'Rourke aus dem Jahr 1987. Der Film handelt von einer Gruppe „westlicher" Touristen (Deutsche, Italiener, Australier u.a.), die mit einem Motorschiff den Sepik-Fluss in Neuguinea befahren. Jenes immer wieder zum (herablassenden) Belächeln reizende Verhalten der „westliche Touristen" hat O'Rourke deutlich erkennbar mehrere Male auch ohne das Wissen der Gefilmten aufgenommen. Als Autor des Films macht O'Rourke sich den Umstand zunutze, dass bei dieser Touristen-Tour faktisch jeder eine Photo- oder eine Videofilm-Kamera nahezu ständig nutzt. In einer ähnlich gelagerten Kritik wie

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der meinen macht James Faris (1992: 177) darauf aufmerksam, dass der einzige, der in diesem Ensemble aus aktivem Filmen und Gefilmtwerden nicht zum lächerlich gemachten Opfer wird, O'Rourke selbst ist. Dieser nutze die Macht seiner Kamera und seine Möglichkeiten, die Aufnahmen zu publizieren, auf eine Weise, die es höchst fraglich erscheinen lasse, ob jemals einer der Gefilmten die Chance gehabt habe, auf die Art, in der er im fertigen Film dargestellt wurde, Einfluss zu nehmen oder dessen Publikation zu verhindern.

Hinter einem Kameraobjektiv wird derjenige, der die Kamera führt zum einen sehr leicht zum Voyeur, zum anderen gibt das aufgenommene Filmmaterial ihm sehr viele Möglichkeiten zur Manipulation. Dass die so gewonnene Macht in ethisch vertretbarer Weise verwendet wird, sollte das Ziel wissenschaftsethischer Reflektionen von EthnologInnen sein, die sich dem Feld des ethnographischen Films widmen. In einer Auseinandersetzung mit dem Humanethologen Irenäus Eibl-Eibesfeldt hat der Schweizer Dokumentarfilmer Hans-Ulrich Schlumpf (1987: 49-66) hierzu einige bedenkenswerte Anmerkungen gemacht. Er verweist einmal mehr auf die schon häufiger diskutierte Methode von Eibl-Eibesfeldt, seine Aufnahmen mit einem Umlenkspiegel zu machen, der die von ihm Gefilmten darüber täuschen soll, in welche Richtung die Kamera blickt, um so eine Situation bei diesen herzustellen, in der sie sich nicht von der Kamera beobachtet fühlen.

Die Debatte, ob Eibl-Eibesfeldt dabei nicht einem Trugschluss aufsitzt, soll hier ausgespart bleiben, zumal dieser mit den heutigen Mitteln der Videotechnik sein Ziel viel simpler und zugleich effizienter erreichen könnte. Hier interessiert mehr die Frage nach der Zulässigkeit von heimlich gemachten Filmaufnahmen, die einer anschließenden wissenschaftlichen Auswertung dienen sollen. Während ich persönlich zu der Auffassung neige, prinzipiell das heimliche Aufnehmen menschlichen Verhaltens für ethisch unzulässig zu erklären, wie ich es schon bei der Besprechung des Films *Cannibal Tours* von Dennis O'Rourke angedeutet habe, entscheidet Schlumpf das Dilemma, das zwischen diesem Anspruch und dem Interesse der humanethologischen Forschung nach dem Gewinnen von geeigneten Forschungsgrundlagen entsteht, dahingehend, dass er eine strenge Trennung zwischen dem Film, der als reines Forschungsmittel ausschließlich im Labor ausgewertet wird, und dem ethnographischen Film verlangt, der prinzipiell für eine Publikation gedacht ist; ein Kompromiss, den ich für bedenkenswert halte.

Schlumpf berichtet im Übrigen von der Entstehung seines eigenen, von ihm als wissenschaftlich reklamierten ethnographischen Films über die Herstellung von Pflastersteinen – publiziert unter dem Titel *Guber – Arbeit im Stein* (1979) – und macht dabei deutlich, welchen Grundsätzen er selbst sich bei der Herstellung eines ethnographischen Films verpflichtet fühlt. Ohne dass er explizit auf die Fragen einer Ethik des ethnographischen Films eingeht, wird implizit gerade auch in der Kontrastierung der eigenen filmischen Methoden mit denen von Eibl-Eibesfeldt klar, wie sehr Schlumpf daran interessiert ist, die Würde und Autonomie der Menschen zu wahren, von denen der jeweilige Film handelt. Demgegenüber erinnert mich das Vorgehen von Eibl-Eibesfeldt

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an eine Formulierung von Sibylle Benninghoff-Lühl, die bei der Besprechung des Verhaltens von deutschen Ethnologen und Anthropologen im Zusammenhang mit den vor allem von Carl Hagenbeck veranstalteten Völkerschauen am Ende des 19. und dem Beginn des 20. Jahrhunderts festhält (Benninghoff-Lühl 1984: 59f.):

„Mit dem Eifer und der Moral von Insektenforschern fällt seit 1884 (erster Hinweis) hinter den Kulissen der Völkerschauen die Berliner ‚Gesellschaft für Ethnologie, Anthropologie und Urgeschichte' über sie [nämlich die aus überseeischen Gebieten kommenden Menschen, die in den Völkerschauen auftreten, Anm. V. H.] her, um physische Konstitutionen mit fotographischen und anderen anthropometrischen Apparaten zu erfassen."

Ausdrücklich um eine Anleitung zum ethisch angemessenen Verhalten beim Herstellen ethnographischer Filme bemüht sich der bekannte US-amerikanische Filmautor Timothy Asch in einem Beitrag mit dem Titel *The ethics of ethnographic film-making* (Asch 1992: 196-204). Seinen Vorschlägen, die er in die Form kurz gefasster Überschriftsthesen gebracht hat, ist prinzipiell zuzustimmen. Mit Blick auf Probleme, die dabei nicht angesprochen werden, erscheinen sie mir jedoch in ihrer Gesamtheit einer kritischen Diskussion bedürftig. Asch beginnt mit der Aufforderung: „Know your subjects"; dass dies überhaupt erwähnt werden muss, zeigt einmal mehr, wie stark die Distanz-Macht der Filmkamera in vielen Fällen zur Missachtung selbst elementarer Grundsätze einer wissenschaftlichen Ethnographie verleitet hat. Die zweite These lautet „Avoid misleading biases". Für die Berechtigung dieser Forderung kann abermals auf den einleitend erwähnten Film *Puji and His Lovers* aus China verwiesen werden. Das von Peter Fuchs (Kapfer und Thoms 1984: 92) erwähnte zentrale Motiv für viele Produzenten von ethnographischen Filmen, mit der filmischen Aufzeichnung zu „beweisen", dass das von ihnen Beschriebene tatsächlich existiert habe, kann sehr leicht zu einer solchen Voreingenommenheit führen, wie Asch sie vermieden sehen möchte.

Weiter geht es im Text von Asch mit der These „Shoot whole events". Allzu leicht, so argumentiert der Autor, neigten Hersteller ethnographischer Filme dazu, nur Szenen zu filmen, die sie für die Ausfüllung der in ihren Finanzierungsanträgen formulierten Exposés brauchten. Sie vernachlässigten dabei dann allzu leicht die Prüfung der Frage, ob das nur ausschnitthaft gefilmte Ereignis sich nicht in eine ganz andere Richtung entwickelt haben könnte als die im Kontext des fertigen Films gezeigte. Um solchen Fehlern besser begegnen zu können, empfiehlt Asch direkt anschließend „Support your film with good written documentation". Darunter versteht er insbesondere die Aufgabe, die beim Filmen entstehenden sprachlichen Aufzeichnungen noch in der Feldsituation selbst zu transkribieren und vor Ort für eine überprüfte Übersetzung zu sorgen. – Der Autor ist so ehrlich, an dieser Stelle (Asch 1992: 199) anzumerken, dass „few established professionals" unter den Produzenten ethnographischer Filme, zu denen er sich auch selbst zu zählen hat, „find the time for this extra step". Die Situation des professionellen Herstellers ethnographischer

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Filme macht hier einmal mehr in besonderer Klarheit die Diskrepanz deutlich, die zwischen den Rechten und Möglichkeiten derjenigen Menschen besteht, deren Leben ethnographisch dokumentiert wird, und den Möglichkeiten derjenigen, die diese Dokumentationen erstellen, die aber ihrerseits unter den Zwängen der Geldbeschaffung für die Durchführung dieser Arbeiten stehen.

Im Text von Asch folgt die Forderung: „Make and archive an uncut version of your work for scholarly research". Damit soll auf den Umstand aufmerksam gemacht werden, dass häufig das Zehn- bis Hundertfache an Filmmetern – die so genannte „footage" – aufgenommen wird, als dann später in der Schnittfassung des Films gebraucht wird und zu sehen ist. Da es sich beim ethnographischen Film per definitionem um ein wissenschaftliches Unternehmen handeln soll, scheint es nahezu selbstverständlich, dass den Bedürfnissen der Wissenschaft nach Quellenmaterial in einem solchen Zusammenhang Genüge getan werden muss. Praktische Gründe des knappen Archivraums haben aber ganz offenbar in der Geschichte des ethnographischen Films sehr häufig zur Vernichtung jenes „footage"-Materials geführt.

Es ist auffällig, wie in dieser Serie von ethischen Regeln für die Produktion ethnographischer Filme es immer nur darum geht, die Arbeit an dem fertigen Produkt, das für die eigene Gesellschaft bestimmt ist, effizienter zu gestalten und den Ansprüchen derjenigen westlichen Wissenschaft zu dienen, der sich der Filmemacher selbst verpflichtet fühlt. Demgegenüber kommen die Interessen der Menschen, die in den Filmen schließlich gezeigt werden, überhaupt nicht in den Blick. Das scheint sich mit den anschließend von Asch formulierten Regeln zu ändern. Die erste Forderung in dieser Serie lautet: „Seek feedback from the subjects of your film". Gemeint ist damit, den fertigen ethnographischen Film denjenigen Menschen vorzuführen, die in dem Film gezeigt werden, und auf deren Wünsche und Kommentare bei der Herstellung einer endgültigen Fassung des Films einzugehen. Es ist nicht unbezeichnend, dass Asch die Entstehung dieser Regel von einem Ereignis ableitet, das in dem weltweit für eine kritische Einstellung gegenüber der eigenen Gesellschaft und Geschichte wichtig gewordenen Jahr 1968 stattgefunden habe. Es sei der Musikethnologe Alan Lomax gewesen, der in jenem Jahr bei einer Konferenz über den ethnographischen Film an der University of California erstmals diese Forderung erhoben habe, und zwar ausdrücklich mit dem Hinweis auf die durch die Entkolonialisierung entstandene neue Situation, in der die Menschen aus den ehemals kolonisierten Gebieten ein Recht auf Kontrolle über die Art und Weise, wie sie in den ethnographischen Filmen dargestellt würden, verlangen könnten.

Asch ergänzt diese Regel mit einem Pendant, indem er fordert: „Get feedback from sample audiences". Mit diesen „audiences" meint er das Publikum, das in der Gesellschaft des Filmemachers den fertigen Film in der Regel nur konsumiere. Für Asch entsteht diese Forderung aus der Sorge, der Produzent eines ethnographischen Films könne bei der Arbeit an demselben so viel an Wissen über die fremde Kultur in sich aufgenommen haben, dass ihm der Mangel an notwendigem Vorwissen, das erst ein Verstehen des im Film Ge-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeigten ermögliche, beim Herstellen des endgültigen Films gar nicht mehr bewusst sei. Dem solle jeder Filmemacher entgegen wirken, indem er Probefassungen des Films verschiedenen Menschengruppen aus seiner eigenen Gesellschaft vorführe und aus der dabei erfahrenen Resonanz auf die Verstehbarkeit seines Filmes rückschließe. Auch diese „ethische Regel" dient abermals nur der qualitativen Verbesserung und Steigerung des Gebrauchswertes des jeweiligen ethnographischen Films in der eigenen Gesellschaft.

Erst mit der danach aufgestellten Forderung ändert sich diese Blickrichtung. Asch verlangt: „See that the film is properly distributed". Damit setzt der Autor sich erstmals ernsthaft mit den Problemen und Gefahren auseinander, die durch die Herstellung ethnographischer Filme für die darin gezeigten Menschen in der Gesellschaft des Filmemachers entstehen können. Es spricht für Asch, dass er diese Regel aus einer von ihm selbst gemachten oder – klarer – verschuldeten Erfahrung ableitet. Er hatte in der zweiten Hälfte der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts Filmmaterial über Hirtennomaden in Afghanistan gedreht, das er dann in einem von ihm selbst schlecht kontrollierten Verfahren an eine Fernsehstation verkaufte. Diese veräußerte ihre Rechte weiter, so dass schließlich dieses Material, in dem einzelne Personen leicht zu identifizieren waren, in einem verfälschenden Kontext gezeigt wurde, und zwar so, dass es den Militärs der zur damaligen Zeit einen neokolonialen Krieg in Afghanistan führenden Sowjetunion ermöglicht wurde, diese Personen als erklärte Gegner gezielt zu verfolgen.

So sehr es anerkennenswert ist, dass der Autor am Beispiel eines von ihm selbst gemachten Fehlers auf die Gefahren aufmerksam macht, die für in fernen Ländern gefilmte Menschen aus einer allzu leichtfertigen Zusammenarbeit des Produzenten dieses Films mit Fernsehanstalten in dessen eigenem Land entstehen, so wünschenswert bleibt es, dass er auch auf die ethischen Dilemmata wenigstens hätte hinweisen sollen, die sich aus einer solchen Zusammenarbeit auch in weniger dramatischen Themenbereichen ergeben können. Denn der Verkauf ethnographischer Filme an Fernsehanstalten stellt ja bekanntlich die wichtigste Möglichkeit dar, die Herstellung solcher Filme überhaupt finanzieren zu können. Da es sich dabei jedoch um ein sehr komplexes Diskussionsfeld handelt, soll auch in diesem Beitrag nur auf eine kleine Zahl von Stellungnahmen verwiesen werden, die, aufeinander bezogen, diese Problematik diskutieren (siehe die Artikel von Deimel, Fabian, Förster und Schüttler, alle 1993).

Es ist vermutlich nicht unbezeichnend, dass Asch, der in einer westlich-kapitalistisch orientierten Gesellschaft lebt, gerade im Anschluss an die Beschreibung der in ihren Konsequenzen außerordentlich schwerwiegenden Erfahrungen, die er bei der Zusammenarbeit mit Fernsehsendern gemacht hat, mit der Forderung fortfährt: „Make a royalty arrangement with the people filmed and see that they receive money". Selbstverständlich ist es auf den ersten Blick einleuchtend, die Menschen, die in einem Film mitgewirkt haben, an den Einnahmen zu beteiligen, die mit der Publikation dieses Films erzielt werden. Auf die Folgeprobleme, die aus dieser Forderung resultieren, geht Asch dann allerdings in meinen Augen nur sehr partiell und in seinen Lösungsvor-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schlägen ziemlich stark paternalistisch orientiert ein. Auf das Stichwort Paternalismus werde ich bei der Gesamtbewertung der ethischen Regeln und Thesen von Asch noch einmal zurückkommen.

Als letzte spezifizierte Regel setzt Asch: „Publish a study guide or monograph to be distributed with the film". Darin steckt eine Ergänzung seiner Aufforderung, den fertig geschnittenen Film vor seiner endgültigen Publikation vor möglichst repräsentativ ausgewählten Publikumsgruppen zu zeigen, um aus der Resonanz, die der Film dabei findet, auf seine Verstehbarkeit zu schließen. Der Zweck des „study guide" soll das notwendige Vorwissen bereitstellen, aufgrund dessen erst die Zusammenhänge nachvollzogen werden können, in denen das im Film Gezeigte steht bzw. zur Zeit seiner Produktion gestanden hat. Auch in dieser Forderung geht es wieder ausschließlich um die Steigerung des Gebrauchswertes ethnographischer Filme und sie steht damit in der Kontinuität des gesamten Regelwerks, das Asch als „The ethics of ethnographic film-making" verstanden wissen möchte.

Gewiss wird man keiner dieser Regeln ihre Nützlichkeit dafür absprechen wollen, bei der Produktion ethnographischer Filme in ethisch verantwortlicherer Weise zu verfahren. Es stellt sich jedoch sehr nachdrücklich die Frage, ob in diesem Regelwerk die tatsächlich gegebenen ethischen Probleme und die Möglichkeiten, mit ihnen in angemessener Weise umzugehen, mit genügender Konsequenz durchdacht worden sind. Mir erscheinen sie als die Sichtweise eines Filmproduzenten, der sich von den Positionen des kolonial geprägten Filmemachens nicht ernsthaft gelöst hat. Auch der Schlussabschnitt des Beitrags von Asch kann diese Problematik nicht beseitigen, sondern sie allenfalls relativieren. Unter der Überschrift „Ongoing commitments" fordert Asch die Produzenten ethnographischer Filme und die daran als Berater beteiligten Ethnologen dazu auf, ihr ethnographisch profunderes Wissen für die Beratung von entwicklungsbezogenen Projekten zur Verfügung zu stellen und im Übrigen es als ihre ethische Verpflichtung anzusehen, im Zusammenhang des sich beschleunigenden kulturellen Wandels so viel wie möglich von dem dokumentarisch mit dem Medium Film zu bewahren, was dabei ist, verloren zu gehen. Damit bleibt Asch in der Position des wohlmeinenden Paternalismus gefangen.

Obwohl Asch Ansätze zur Zusammenarbeit mit den Menschen anspricht, von denen die jeweiligen ethnographischen Filme handeln, bleibt er der typische hinter seiner Kameralinse distanziert agierende Betrachter der fremden Kulturen. Asch bietet damit ein Kontrastsbild zu dem mit Recht als bedeutendster Produzent ethnographischer Filme angesehenen Franzosen Jean Rouch. Dieser hat nahezu von Beginn seiner Karriere als Produzent ethnographischer Filme an, die entweder in Afrika oder in Frankreich gedreht wurden, die unmittelbare und gleichberechtigte Zusammenarbeit mit Afrikanern organisiert. Wohl nicht zuletzt durch die so gemachten Erfahrungen spiegeln die Filme von Rouch stets eine konsequent antikolonialistische Haltung. Entstanden sind in dem immensen Schaffen dieses Filmemachers so weltweit berühmte Filme wie *Les Maitres Fous* aus dem Jahr 1955, *Petit à Petit* aus dem Jahr 1969 und *Madame l'Eau* von 1993. Gerade dieser letzte, von Rouch noch

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst mit der Schulterkamera gedrehte Film kann als ein ironischer Kommentar zu dem Schlussabschnitt des Textes von Timothy Asch gelesen werden. Der Film handelt davon, wie mit einem bombastischen Aufwand unter der Hilfestellung des französischen und der afrikanischen Filmemacher aus der Mannschaft von Jean Rouch sowie der Beteiligung befreundeter holländischer Ethnologen als Berater schließlich ein netter holländischer Zimmermann gefunden wird, der an einer Schleife des Niger-Flusses gemeinsam mit der dortigen afrikanischen Dorfbevölkerung aus Holz und Leinwand nach holländischem Vorbild Windmühlen baut, von denen einfache Pumpen zur Bewässerung der ausgetrockneten Uferländereien angetrieben werden.

Auf diese Art verweisen die Filme von Jean Rouch gerade durch ihre spezifische Machweise darauf, wie in ethisch verantwortbarer Form ethnographische Filme produziert werden können. Jean Rouch ist im Jahre 2004 verstorben, und im Heft 1 des Jahres 2005 des *American Anthropologist* haben unter dem Titel *Ciné-Trance: A Tribute to Jean Rouch (1917-2004)* neun seiner Freunde und Bewunderer eine Würdigung seiner Person und seines Werkes publiziert (Ciné-Trance 2005). – Von der Art, wie Jean Rouch die Zusammenarbeit mit den Menschen, die von seinen Filmen betroffen sind, organisiert hat, lässt sich aber auch lernen, auf welche Weise – abermals im Kontrast zu anderen Produzenten ethnographischer Filme – das direkte Zusammenarbeiten mit den betroffenen Menschen ethische Probleme aufweisen kann, die es zu reflektieren gilt. Ein sehr bekannt gewordenes Beispiel aus den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts soll daher abschließend unter diesem Aspekt betrachtet werden. Die US-amerikanischen Filmemacher Sol Worth und John Adair hatten 1966 ein Projekt unter den Navajo gestartet, bei dem sie einige Mitglieder dieser Gemeinschaft anleiteten, Filmaufnahmen zu machen (Worth und Adair 1992). Danach wurden diese aufgefordert, ihre technischen Kenntnisse dafür zu nutzen, über ihre eigene Umwelt mit von ihnen selbst ausgewählten Themen Filme zu drehen. Worth nannte diese Art der Herstellung von Filmen „bio-documentary" und meinte damit, dass aus der Art, wie solche Filmamateure ihre Umwelt und ein Thema in einem Film darstellten, sich deren bewusste und unbewusste autobiographischen Vorstellungen ablesen ließen (Chalfen 1992: 227f.). In diesem Projekt entstand dadurch abermals, wenn auch nicht in so gravierender Art, eine Problematik, wie sie oben für den Film von Dennis O'Rourke angesprochen wurde. Um ihre Zwecke zu erreichen, mussten Worth und Adair den von ihnen kontaktierten Navajo die wichtigste Absicht, die hinter ihren Vorschlägen stand, verschweigen. Es ist nicht unbezeichnend, dass gerade aus dieser Experimentalsituation eine berühmt gewordene Anekdote über die Problematik der Herstellung ethnographischer Filme stammt. Sie ist schon sehr viele Male zitiert und erzählt worden. Als Abschluss meines Textes möchte ich sie deshalb nicht in meinen eigenen Worten, sondern in der Form mitteilen, wie sie der oben schon einmal angesprochene James Faris zitiert und referiert hat (Faris 1992: 180):

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Let me close with the conversation Sol Worth and John Adair had with Sam Yazzie, a Navajo elder, prior to their experiments in Navajos making films in the 1960s. Many readers will know it, and I do not mean to be pessimistic in quoting it, only that we try to consider the question.
Although Sam was old, tired, and still coughing a great deal, there was no mistaking the authority in his manners. Finally Adair felt that it was the time to bring up the subject of our visit. Adair explained that we wanted to teach some Navajos to make movies and mentioned Worth's part in the process several times. By the time Adair had finished, Yazzie (Sam) was looking at Worth frequently, seeming for the first time to acknowledge his presence as legitimate. When Adair finished, Sam thought for a while, and then turned to Worth and asked a lengthy question which was interpreted as, ‚Will making movies do the sheep any harm?'
Worth was happy to explain that as far as he knew, there was no chance that making movies would harm the sheep.
Sam thought this over and then asked, ‚Will making movies do the sheep good?'
Worth was forced to reply that as far as he knew making movies wouldn't do the sheep any good.
Sam thought this over, then, looking around at us, said, ‚Then why make movies?'
Worth and Adair honestly respond, ‚Sam's question keeps haunting us. We did not answer it then, and it is not directly answered in this book'. (Worth and Adair 1972: 5)"

Literatur

Asch, Timothy (1992): *The Ethics of Ethnographic Film-making*. In: Peter Ian Crawford/David Turton (Hg.), *Film as Ethnography*. Manchester/New York, 196-204.

Benninghoff-Lühl, Sibylle (1984): *Die Ausstellung der Kolonialisierten: Völkerschauen von 1874-1932*. In: Volker Harms (Hg.), *Andenken an den Kolonialismus*. (Katalogführer zur) Ausstellung des Völkerkundlichen Instituts der Universität Tübingen. Tübingen, 52-65.

Chalfen, Richard (1992): *Picturing Culture through Indigenous Imagery: A Telling Story*. In: Crawford/Turton 1992, 222-241.

Ciné-Trance (2005): *A Tribute to Jean Rouch (1917-2004)*. Beiträge von Faye Ginsburg, Jay Ruby, Jean-Paul Colleyn, Nadine Wanono, Graham Jones, Sam Diiorio, Paul Stoller, Steven Feld, Brenda Baugh. In: *American Anthropologist* 107 (1), 109-129.

Deimel, Claus (1993): *„Immer draufhalten!" – Eine Reise im Jahr des Herrn Kolumbus mit dem deutschen Fernsehen zu den Tarahumaras*. In: *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg*. N. F. 23, 191-206.

Fabian, Bodo (1993): *Kommt das Fernsehen ohne Ethnologen aus? – „Wenn da kein Ethnologe mitmacht, ist das ja auch kein ethnologischer Film!"* In: *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg*. N. F. 23, 259-263.

Faris, James C. (1992) : *Anthropological Transparency : Film, Representation and Politics*. In: Crawford/Turton 1992, 171-182.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Förster, Till (1993): *Die Erfindung des Wasserstoßdämpfers – Drei Wochen mit einem Fernsehteam in der westafrikanischen Savanne*. In: *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg*. N. F. 23, 207-216.

Harms, Volker (1991): *„Südseebilder" – Zur Ethnographiegeschichte einer Foto-Sammlung aus den Jahren 1890-1910*. In: *TRIBUS. Jahrbuch des Linden-Museums Stuttgart*, 161-178.

Kapfer, Reinhard/Thoms, Ralph (1984): *Über den ‚wissenschaftlichen' Film. Ein Gespräch mit Peter Fuchs*. In: Margarete Friedrich et al. (Hg.), *Die Fremden sehen. Ethnologie und Film*. München, 91-100.

Schlumpf, Hans-Ulrich (1987): *Warum mich das Graspfeilspiel der Eipo langweilt*. In: Rolf Husmann (Hg.), *Mit der Kamera in fremden Kulturen. Aspekte des Films in Ethnologie und Volkskunde*. Emsdetten, 49-66.

Schüttler, Karl (1993): *Länder – Menschen – Abenteuer und die Bedeutung von Ethnologie und Ethnologen*. In: *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg*. N. F. 23, 265-270.

Steiger, Ricabeth/Martin Taureg (1985): *Körperphantasien auf Reisen. Anmerkungen zum ethnographischen Akt*. In: Michael Köhler/Gisela Barche (Hg.), *Das Aktfoto. Ansichten vom Körper im fotografischen Zeitalter. Ästhetik Geschichte Ideologie*. München/Luzern, 120-140.

Theye, Thomas (Hg.) (1989): *Der geraubte Schatten. Die Photographie als ethnographisches Dokument*. Eine Ausstellung des Münchner Stadtmuseums. München.

Weiß, Max (1910): *Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas*. Berlin.

Worth, Sol/John Adair (1972): *Through Navajo Eyes. An Exploration in Film Communication and Anthropology*. Bloomington, Indiana.

Filme

Feng, Xiao (1994): *Puji and His Lovers*. Film-Nr. W 2224, IWF. Wissen und Medien GmbH. Göttingen.

O'Rourke, Dennis (1987): *Cannibal Tours*. Direct Cinema, Los Angeles.

Schlumpf, Hans-Ulrich (1979): *Guber – Arbeit im Stein*. Basel.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wolfgang Habermeyer

Ethik, Hermeneutik und Rationalität in der Ethnologie

Überlegungen zu einer Transformation der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas in die Ethnologie

Wenn in der Begegnung mit anderen Menschen, zumal mit Menschen aus weit entfernt liegenden Kulturen, die Rede vom „Dialog auf Augenhöhe" ist, dann ist das eigentlich ein „weißer Schimmel". Denn bei genauer Betrachtungsweise wird man mit den meisten Menschen schnell Einigkeit darüber erzielen, dass das Wort „Dialog" mehr bezeichnet als lediglich ein Gespräch. Um einen Dialog und nicht nur ein Gespräch führen zu können, braucht es ganz spezifischer Voraussetzungen. Die zentrale Voraussetzung für einen Dialog ist die Gleichberechtigung der Dialogteilnehmer. Zwischen Herrschenden und Beherrschten gibt es keinen Dialog, sondern höchstens ein Gespräch oder die Übermittlung von Befehlen. Wer einen Dialog führt, muss nicht nur bereit sein, dem anderen zuzuhören, sondern dessen Argumenten gleiches Recht zuzugestehen wie den eigenen. Das heißt nicht, dass der Andere in allen seinen Aussagen Recht hat. Die Entscheidung jedoch, ob er Recht hat oder nicht, wird in einem Dialog ausschließlich auf der Basis der Gültigkeit von Argumenten gefällt – und eben nicht auf der Basis des Rechthabens, weil man der „Stärkere" ist. Insofern kann es einen Dialog immer nur auf Augenhöhe geben – ansonsten wäre es kein Dialog.

In der Ethnologie setzt sich mehr und mehr das Wissen durch, dass der Dialog nicht zuletzt auch aus erkenntnistheoretischen Gründen etwas ganz Wesentliches ist: Nur im Dialog von Gleich zu Gleich sind nämlich die Fußangeln zu vermeiden, die diese Wissenschaft immer wieder dazu verleitet haben, der eigenen, vom jeweiligen Zeitgeist vorgegebenen Beschränktheit zu frönen und letztlich nur das herauszufinden, was sie von sich aus in der Beschäftigung mit ihrem „Forschungsgegenstand" von vornherein bereits angelegt hatte. Selbstverständlich steht hinter all den Bemühungen der Ethnologie auch immer das Interesse, zur Völkerverständigung beizutragen und Vorurteile abzubauen. (Auch wenn aus gutem Grund kaum ein Ethnologe mehr unreflektiert den Begriff „Volk" in den Mund nimmt.) Dieses Interesse legitimiert uns Ethnologen nicht nur, sondern wäre – eingedenk des Zustands der Welt, in der wir leben – tatsächlich lohnendes Ziel und Handlungsmotiv. Doch Verständigung ist in letzter Instanz nicht ohne Dialog und Gleichberechtigung möglich.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit dem Vorschlag, sich seitens der Ethnologie mit Jürgen Habermas und seiner „Theorie des kommunikativen Handelns" auseinander zu setzen, verbinde ich erstens die Hoffnung, dass die Ethnologie Anschluss gewinnt an aktuelle sozialwissenschaftliche Theoriedebatten[1]. Darüber hinaus bin ich der Überzeugung, dass *das zentrale* Problem der westlichen Theorieansätze auf dem Gebiet der Ethik nur mit Hilfe der Ethnologie wenn schon nicht gelöst, so doch zumindest bearbeitet werden kann. Dieses zentrale Problem lautet: Ist das „man", ist die Rede vom „Menschen" in unseren Theorien zur Ethik für alle Menschen auf der Welt gültig, oder sind auch diese Theorien lediglich ein weiterer Ausdruck unserer Anmaßung, einer Anmaßung, die aus Ethnozentrismus geboren ist? Eine Ethnologie, die sich auf Jürgen Habermas und seine „Theorie des kommunikativen Handelns" einlässt, wird meiner Überzeugung nach in dieser Frage dezidierter ihre Stimme erheben können.

Voraussetzung und kleine theoriegeschichtliche Reminiszenz

Um in der Ethnologie zu einer Auseinandersetzung mit Habermas' Theorie zu gelangen, bedarf es einer zentralen Voraussetzung, die freilich nicht von allen Ethnologen geteilt wird: der hermeneutischen Zugangsweise zum Objekt der Ethnologie[2]. Ich setze voraus, dass zumindest bei einigen Ethnologen das hermeneutische Verstehensproblem zu einer Grundfrage ihrer theoretischen wie praktischen Anstrengungen geworden ist. An sie richtet sich mein Vorschlag.

Die eigentliche philosophische Hermeneutik, auf der diese ethnologischen Anwendungsversuche beruhen, gewann erst vor circa 40 Jahren – und damit gut 50 Jahre nach Max Weber – eine größere Popularität, als in Folge der Auseinandersetzung um den Positivismus in der Soziologie von T. W. Adorno und J. Habermas erneut ein *sinnverstehender* Zugang zum Objekt der Sozialwissenschaft gesucht wurde. Der Soziologe konnte fortan nicht mehr außerhalb des zu untersuchenden Gegenstandsbereichs stehen (um die Objekte seines Tuns quasi keimfrei einer empirischen Untersuchung zugänglich zu machen): Er hatte sich stattdessen selbst als Teil des zu untersuchenden Gegenstandsbereichs zu begreifen, da ihm sonst ein sinnverstehender Zugang dazu verwehrt blieb. Gemäß dieser Lesart konnte die Hermeneutik von da an mit guten Gründen einen Universalitätsanspruch für das Gebiet der Sozialwissenschaft erheben: als in die Wissenschaft verpflanzte Kunst des Verstehens, als *die* Vermittlungsinstanz zwischen Interpret und Interpretandum.

1 Oder sollten wir erneut zu spät kommen, weil Jürgen Habermas dort möglicherweise schon wieder vollkommen out ist?

2 Vorrangig sind hierbei natürlich Clifford Geertz und die daran anschließenden theoretischen Auseinandersetzungen zu erwähnen.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Annäherung: Die Differenz von Hermeneutik und Theorie des kommunikativen Handelns

Jürgen Habermas konnte und wollte es jedoch bei diesem Universalitätsanspruch nicht belassen. Er ging bei der wissenschaftlichen Untersuchung unserer Gesellschaften über den Rahmen der Hermeneutik hinaus, indem er die Hermeneutik in einer Theorie des kommunikativen Handelns aufhob. Unter kommunikativem Handeln will Habermas die mittels Sprechhandlungen bewirkte herrschaftsfreie Koordinierung der Interaktion von mindestens zwei Menschen verstehen. Dieses Handlungsmodell veranschlagt dabei also Sprache als *das* Medium, in welchem sich die Handelnden – wechselseitig als Sprecher und Hörer – über ihre Lebenswelt verständigen, indem sie gemeinsame Situationsdefinitionen aushandeln.

„Eine Situationsdefinition stellt eine Ordnung her. Für beide Seiten besteht die Interpretationsaufgabe darin, die Situationsdeutung des anderen in die eigene Situationsdeutung derart einzubeziehen, dass in der revidierten Fassung ‚seine' Außenwelt und ‚meine' Außenwelt vor dem Hintergrund ‚unserer Lebenswelt' an ‚der Welt' relativiert und die voneinander abweichenden Situationsdefinitionen hinreichend [d. h. hinreichend im Sinne einer Handlungskoordinierung; W. H.] zur Deckung gebracht werden können." (Habermas 1988a: 150)

In diesen Situationsdefinitionen beziehen sich die Sprecher nicht mehr unmittelbar, sondern reflexiv auf ihre Lebenswelt, d. h. sie beziehen die Möglichkeit ein, dass ihre Aussagen und der mit ihnen verbundene Anspruch auf Geltung prinzipiell einer rationalen Kritik unterzogen werden kann. „Verständigung funktioniert als handlungskoordinierender Mechanismus nur in der Weise, dass sich die Interaktionsteilnehmer über die beanspruchte *Gültigkeit* ihrer Äußerungen einigen, d. h. *Geltungsansprüche*, die sie reziprok erheben, intersubjektiv anerkennen." (Habermas 1988a: 148)

Als zentraler Baustein für diese Theorie des kommunikativen Handelns erweist sich für Habermas dabei der Begriff der Rationalität. Mit dem Rekurs auf einen umfassenden Begriff von Rationalität in der Tradition der Aufklärung versucht Habermas das ‚Projekt der Moderne' weiter voranzutreiben.[3] Der herrschaftsfreie Diskurs als Inbegriff von kommunikativer Vernunft erscheint bei ihm nicht als ein der Rationalität gegenübergestelltes utopisches Moment, sondern als die immer schon vorhandene Grundstruktur von Verständigung. „Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne." (Habermas 1988a: 387) Zwanglose Verständigung von Individuen, bei der allein das bessere Argument den Ausschlag gibt, wird so bei ihm zum letzten Refugium der Vernunft nach dem Ende der Bewusstseinsphilosophie, nach den – postmodern gesprochen –„großen Erzählungen" des Abendlands. Die von Wittgenstein angestoßene linguistische Wende der Philosophie mündet bei

3 Darin ist auch der Grund zu sehen, warum sich Habermas selbst als Vertreter der Moderne und nicht der Postmoderne sieht.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Habermas daher in einer Konzeption von Lebenswelt, in der der Sozialwissenschaftler nicht mehr auf *monologisch* letztbegründete Wahrheiten zurückgreifen kann.

In diesen letztbegründeten Wahrheiten war und ist jedoch die uns bekannte philosophische Hermeneutik verankert. Die Hermeneutik bezieht die Gültigkeit ihres Vorgehens nämlich aus der Gültigkeit des Überlieferungsgeschehens. In diesem Überlieferungsgeschehen ist sie die legitime Erbin der Bewusstseinsphilosophie. Was ist damit gemeint? Das gegenseitige Verstehen-Können von Wissenschaftler und Objekt bezieht seine Bedingung der Möglichkeit aus einem gemeinsamen *Dritten*: aus dem Überlieferungsgeschehen, der Tradition, der Geschichte. Die Tradition war und ist jedoch für die Hermeneutik nicht nur Bedingung der Möglichkeit des Verstehens, sondern stellt wegen der unausweichlichen Vorurteilsstruktur des Verstehens auch eine unüberschreitbare Grenze dar. Habermasianisch gesprochen würde damit die Tradition eine unüberschreitbare Grenze von Geltungsansprüchen darstellen.

Habermas war jedoch bereits seit den sechziger Jahren diese Auffassung von Hermeneutik zu eng gefasst, denn „[d]ie Hermeneutik stößt gleichsam von innen an die Wände des Traditionszusammenhangs; sie kann, sobald diese Grenzen erfahren und erkannt sind, kulturelle Überlieferungen nicht länger absolut setzen." (Habermas 1971: 52) Anders ausgedrückt, das Verhältnis von Wissenschaftler und Objekt konstituiert sich auch in der Hermeneutik über den jeweiligen Stand der gesellschaftlichen Entwicklung immer wieder neu. Die Gesellschaft selbst ist jedoch *das* soziologische Objekt schlechthin. Und hierbei macht es nun einen wesentlichen Unterschied, ob der Begriff der Gesellschaft selbst z. B. aus hegelscher Geschichtsphilosophie oder aus heideggerscher Existentialontologie gewonnen wird. Anders aber als mit einem Rekurs auf mindestens eine der großen abendländischen Erzählungen ist das Geschäft der traditionellen Hermeneutik nicht zu betreiben. Die Hermeneutik hat nämlich bisher ihre Fragestellung immer danach ausgerichtet, wie ein *Verständnis* von *Texten*, von *Traditionen* und *Überlieferungen* ein Verstehen von aktuellen oder geschichtlichen Handlungen ermöglicht. Gemäß Robert Ulin (Ulin 1984: 23) verweigerten sich die Hermeneutiker aber immer der umgekehrten Frage: Wie ermöglicht die *Interpretation* von menschlichem *Handeln*, d. h. die *Interpretation* der *gesellschaftlichen Entwicklung* ihrerseits das Verstehen von Texten, von Traditionen und Überlieferungen? Eine Hermeneutik jedoch, die die Traditionszusammenhänge – die „großen Erzählungen" – von innen aufbricht und somit auf das unterstellte gemeinsame Dritte als letzter Rechtsinstanz ihrer Gültigkeit verzichtet, geht nach Habermas in eine Theorie des kommunikativen Handelns über. Gültigkeit ergibt sich nur mehr aus der Autorität des besseren rationalen Arguments. Also mit der Geschichte – denn darin ist die Rationalität zweifellos verankert – gegen die *Autorität* von Geschichte: der herrschaftsfreie Diskurs nicht nur als Pendant der demokratischen Verfasstheit unserer Gesellschaft, sondern als das ihr innewohnende Wesen. Dabei wird von Habermas allerdings zu keinem Zeitpunkt angenommen, dass sich in unserer Gesellschaftsform die Rationalität und Herrschaftsfreiheit des Diskur-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ses – und infolgedessen der Handlungskoordinierung – bereits überall durchgesetzt hätte. Die Differenz zwischen Begriff und Realität, zwischen Sein und Sollen ist auch bei uns bis heute nicht stillgestellt. Die Kritik*fähigkeit* und Kritik*berechtigung* auch des Sozialwissenschaftlers rühren jedoch aus den zu Grunde gelegten Prämissen: Das ist eine Kritik, die sich gegen systematisch verzerrte Kommunikation richtet. Das heißt, sie ist eine Kritik, die als kommunikative Vernunft die rationale Verständigung gerade an *den* Momenten des gesellschaftlichen Zusammenhangs einklagt, in denen die Handelnden bewusst oder unbewusst nicht etwa kritisierbare Geltungsansprüche einbringen, sondern auf Sachzwänge, Ideologien oder einfach nur herrschende Machtstrukturen zurückgreifen. „Soweit die Legitimationen das Gewaltverhältnis, dessen Institutionalisierung sie ermöglichen, nicht aussprechen, soweit dieses in den Legitimationen sich nur ausdrückt, ist Sprache *auch* ideologisch. [...] Die hermeneutische Erfahrung, die auf eine solche Abhängigkeit des symbolischen Zusammenhangs von faktischen Verhältnissen stößt, geht in Ideologiekritik über." (Habermas 1971: 52f.)

Diese Selbstverständlichkeiten einer Demokratie sozialwissenschaftlich und sozialphilosophisch hergeleitet und durchdekliniert zu haben, darin liegt das große Verdienst von Jürgen Habermas.

Zweifellos gehört es nun ebenfalls zu den Selbstverständlichkeiten einer modernen Ethnologie, dass der Ethnologe versucht, sich seinen Gesprächspartnern von Gleich zu Gleich zu nähern. Nimmt man diese Intention allerdings wirklich ernst, so ergeben sich dabei einige methodische Konsequenzen für den Ethnologen. Sie betreffen den Status des Ethnologen als Gesprächsteilnehmer. Dieser Status soll zunächst jedoch erneut an der Theorie des kommunikativen Handelns in unserer Gesellschaft aufgezeigt werden.

Die virtuelle Teilnahme im Konzept der Theorie des kommunikativen Handelns und das Problem der Übertragbarkeit auf die Ethnologie

Weil der Sozialwissenschaftler in seiner Untersuchung der Gesellschaft auf symbolisch vorstrukturierte Gegenstände trifft, hat er „zur Lebenswelt grundsätzlich keinen anderen Zugang als der sozialwissenschaftliche Laie." (Habermas 1988a: 160) „Die Lebenswelt öffnet sich nur einem Subjekt, das von seiner Sprach- und Handlungskompetenz Gebrauch macht. Es verschafft sich dadurch Zugang, dass es an den Kommunikationen der Angehörigen mindestens virtuell teilnimmt und so selber zu einem mindestens potentiellen Angehörigen wird." (Habermas 1988a: 165)

Dies ist die klassische Situation, wie sie der Sozialwissenschaftler ‚hier' und der Ethnologe ‚dort' antreffen. In der Ethnologie resultiert dieses hermeneutische Verstehensproblem aus der grundlegenden Methode der teilnehmenden

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beobachtung: Man will die betreffende Kultur so verstehen, wie sie von den betreffenden Handlungsträgern, den Menschen dieser Kultur, selbst gesehen und verstanden wird.[4]

Von einer, der ethnologischen Situation eigentlich zupass kommenden, nur virtuellen Teilnahme des Sozialwissenschaftlers bei uns spricht Habermas deshalb, „[...] weil der Interpret, sobald er in seiner Eigenschaft als Aktor betrachtet wird, Ziele verfolgt, die nicht auf den aktuellen Kontext, sondern auf ein anderes Handlungssystem [dem Handlungssystem Wissenschaft; W. H.] bezogen sind. Insofern verfolgt der Interpret innerhalb des Beobachtungskontextes *keine eigenen* Handlungsabsichten" (Habermas 1988a: 168; Hervorhebung W. H.).

Dieser Vorgabe können wir als Ethnologen zustimmen, verfolgen wir doch bei der klassischen teilnehmenden Beobachtung ebenfalls keine eigenen diesbezüglichen Handlungsabsichten. Sehen wir nun zu, wie Habermas den Zusammenhang von hermeneutischer Situation, virtueller Teilnahme und kommunikativem Handeln weiter ausführt.

„[V]or der Wahl irgendeiner Theorieabhängigkeit muß sich der sozialwissenschaftliche ‚Beobachter' als Teilnehmer an den Verständigungsprozessen [...] der im Objektbereich angetroffenen Sprache bedienen. Die *spezifische* Verstehensproblematik besteht darin, daß sich der Sozialwissenschaftler dieser im Objektbereich ‚vorgefundenen' Sprache nicht wie eines neutralen Instrumentes ‚bedienen' kann. Er kann in diese Sprache nicht ‚einsteigen', ohne auf das vortheoretische Wissen des Angehörigen einer, und zwar seiner eigenen Lebenswelt zurückzugreifen, das er als Laie intuitiv beherrscht [...]." (Habermas 1988a: 163)

Zum Leidwesen der Ethnologie gibt es also eine starke Verbindung zwischen dem Verortetsein in einer Lebenswelt und der virtuellen Teilnahme.

„Um eine Äußerung [...] zu verstehen, muß der Interpret die Bedingungen ihrer Gültigkeit kennen; er muß wissen, unter welchen Bedingungen der mit ihr verbundene Geltungsanspruch akzeptabel ist [...] Wir verstehen einen Sprechakt nur, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht. Woher könnte jedoch der Interpret dieses Wissen beziehen, wenn nicht aus dem Kontext der jeweils beobachteten Kommunikation [...]?" (Habermas 1988a: 168)

„In alltäglichen Kommunikationen steht eine Äußerung niemals für sich selber, ihr wächst ein Bedeutungsgehalt aus dem Kontext zu, dessen Verständnis der Sprecher beim Hörer voraussetzt. Auch der Interpret muss in diesen Verweisungszusammenhang als teilnehmender Interaktionspartner eindringen. [...] Denn das Vorverständnis des Kontextes, von dem das Verständnis einer in ihm situierten Äußerung abhängt, kann sich der Interpret nicht erwerben, ohne an dem Prozess der Bildung und Fortbildung dieses Kontextes teilzunehmen. Auch der sozialwissenschaftliche Beobachter hat keinen privilegierten Zugang zum Objektbereich, sondern muss sich der intui-

4 Genau an diesem Punkt setzten alle bisherigen Versuche an, die Hermeneutik für die Ethnologie fruchtbar zu machen: von Malinowskis „natives point of view" bis zur Übernahme der Ricoeurschen Metapher von der Gesellschaft als Text durch Clifford Geertz.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tiv beherrschten Interpretationsverfahren bedienen, die er als Angehöriger seiner sozialen Gruppe naturwüchsig erworben hat." (Habermas 1988a: 181f.)[5]

Der Sozialwissenschaftler kann sich auf virtuelle Teilnahme beschränken, weil der Bedeutungshorizont der Aussagen und Handlungen in einer Lebenswelt konstituiert wird, die für den Sozialwissenschaftler wie für den Laien die gleiche ist. Erworben hat sich der Wissenschaftler das notwendige Interpretationswissen durch seine reale und nicht nur virtuelle Teilnahme an dieser Lebenswelt, durch seine Sozialisation und Enkulturation und Arbeit in dieser Lebenswelt: Er ist in ihr nicht nur als Wissenschaftler, sondern als ganzer Mensch verortet und reproduziert sich aktiv in ihr. Virtuelle Teilnahme und kommunikatives Handeln sind so über das Moment der Rationalität mit der Lebenswelt verbunden.

„Man kann Gründe nur in dem Maße verstehen, wie man versteht, warum sie stichhaltig sind […]. Deshalb kann ein Interpret Äußerungen, die über kritisierbare Geltungsansprüche mit einem Potential an Gründen verknüpft sind und somit Wissen repräsentieren, nicht deuten, ohne zu ihnen Stellung zu nehmen." (Habermas 1988a: 169f.)[6]

„Gründe sind nämlich aus einem solchen Stoff, daß sie sich in der Einstellung einer dritten Person, d. h. ohne eine entweder zustimmende, ablehnende oder enthaltende Reaktion, gar nicht beschreiben lassen." (Habermas 1988a: 169)

5 Genau daran knüpft auch das Kritikpotential der Habermas'schen Theorie an. „Dieselben Strukturen, die Verständigung ermöglichen, sorgen auch für die Möglichkeiten einer reflexiven Selbstkontrolle des Verständigungsvorgangs. Es ist dieses im kommunikativen Handeln selbst angelegte Potential der Kritik, das der Sozialwissenschaftler, indem er sich als virtueller Teilnehmer auf die Kontexte des Alltagshandelns einläßt, systematisch nutzen und aus den Kontexten heraus gegen deren Partikularität zur Geltung bringen kann." (Habermas 1988a: 176) Auf eine explizitere Darstellung des Kritikpotentials in der Theorie von Habermas habe ich auch deshalb verzichtet, weil sich – wie noch zu sehen sein wird – gerade dieses Potential am allerwenigsten auf die Ethnologie, auf das Verhältnis des Ethnologen zum Objekt seiner Forschung übertragen lässt.

6 Die Auslassung in diesem Zitat bezieht sich auf die Situation, in der der Interpret noch keine eindeutige Stellung nehmen kann, d. h. in der er den Geltungsanspruch vorerst hinsichtlich einer Beurteilung in der Schwebe lassen muss. Um die Darstellung der zentralen Gedanken von Habermas nicht unnötig zu komplizieren, habe ich auf diese Einlassung verzichtet. Dem Einwand von ethnologischer Seite, dass dieses in der Schwebelassen eigentlich der klassischen ethnologischen Situation genau entspricht, muss ich entgegenhalten, dass sich die Auflösung dieses Schwebezustands bei Habermas nicht auf transkulturelle, sondern auf intrakulturelle Lebenswelten bezieht: Es sind zu einer korrekten Stellungnahme des Forschers noch nicht genügend Informationen vorhanden, Information aus dieser gemeinsamen Lebenswelt von Forscher und Gegenstand.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Ethnologie zwischen Rationalität und Geschichte

Habermas kann die hermeneutische Befangenheit in der Tradition in Richtung eines kommunikativen Handelns deshalb transzendieren – überschreiten –, weil er nicht mehr die Tradition, sondern das rationale Aushandeln der Situationsdefinition und damit das rationale Argumentieren als Basis der Verständigung veranschlagt. Auf dieser Basis treffen sich der Forscher und die Objekte der Forschung: Zur Rationalität haben beide *gleichberechtigten* Zugang. Geschichte, Rationalität, Hermeneutik und kommunikatives Handeln bilden in unserer Gesellschaft gemäß Habermas einen lebensweltlichen Strukturzusammenhang: Die in der Geschichte entstandene Rationalität unserer Lebenswelt erlaubt nicht nur dem Forscher, sondern allen Menschen, die diese Lebenswelt teilen, eine Emanzipation von Geschichte und Tradition. Mit Emanzipation ist dabei ausdrücklich nicht gemeint, Geschichte negieren oder sich aus ihr verabschieden zu können. Emanzipation von Geschichte bedeutet, sich entlang der in ihr entwickelten Rationalität von der Autorität von Geschichte als Geschichte zu befreien[7]: Traditionen werden – in der Tendenz – nicht um ihrer selbst willen fortgeführt, sondern nur dann, wenn sie einer Prüfung ihres rationalen Gehalts standhalten.[8] Erst dieser gesellschaftliche Stand der Entwicklung erlaubt die Aussage, dass Forscher und Laie einen gleichwertigen Zugang zur Lebenswelt besitzen, dass der Forscher sich auf die Argumentation der Laien materialiter einlassen muss, weil die Geltungskriterien dieser Argumentation auch die Geltungskriterien seiner Argumentation sind. Die Demokratie in der Form des herrschaftsfreien Diskurses als Ziel und Wesen der politischen Organisation unserer Gesellschaften ist somit das Resultat einer Geschichte der

7 Siehe hierzu die Ausführungen von Gadamer, Habermas und anderen im so genannten Hermeneutikstreit wie er in „Hermeneutik und Ideologiekritik" (Apel 1971) dokumentiert ist.

8 Aus dem Blickwinkel der Aufklärung und der Moderne betrachtet, ist dies – cum grano salis – die allgemeine und zielgerichtete Tendenz von Geschichte in unserer Gesellschaft. Die Einführung des Frauenwahlrechts am Beginn dieses Jahrhunderts z. B. ließ sich nicht mit der Autorität von Tradition begründen – Frauen hatten tendenziell überhaupt keine politischen Rechte in der Tradition westlicher Gesellschaften –, sondern mittels der ebenfalls erst geschichtlich gewordenen Macht von Rationalität: mit der Rationalität der ‚Väter' gegen die Tradition der ‚Väter'. Auf die Angriffe von Seiten der Postmoderne hinsichtlich dieser Gerichtetheit von Geschichte, hinsichtlich der Annahme, dass die Moderne ein einziger Prozess der Befreiung des Menschen war, soll hier nicht eingegangen werden. Inwieweit allerdings die Nutzbarmachung der Theorie des kommunikativen Handelns in der Ethnologie der Ethnologie selbst ein postmodernes Licht aufsetzt, die Ethnologie also mittels moderner Methoden zu postmodernen Einsichten gelangt, soll gegen Ende dieses Beitrags diskutiert werden.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rationalität; einer Rationalität, die sich erst in unserer Lebenswelt als bestimmendes Prinzip voll entfaltet hat.[9]

Damit scheint das Ende einer Anwendungsmöglichkeit der Theorie des kommunikativen Handelns in der Ethnologie zunächst besiegelt. Interpretationsfähigkeit besitzt jeder nur für seine eigene Lebenswelt. Weil und insofern er seine eigene Lebenswelt interpretiert, genügt dem Sozialwissenschaftler eine virtuelle Teilnahme am Geschehen. Die bloß virtuelle Teilnahme des ethnologischen teilnehmenden Beobachters genügt nicht, da er ja nicht gut von sich behaupten kann, Kenntnisse der betreffenden Kultur naturwüchsig erworben zu haben: Er hatte an der *Bildung* des Kontextes, der die Situation verstehbar macht, keinen Anteil. Er kann ja gerade nicht auf einen die Situation transzendierenden gemeinsamen Horizont von Lebenswelt zurückgreifen, der ihm bei uns ein Verstehen ohne eigene Handlungsabsichten ermöglicht. Als Tendenz formuliert heißt das für die Ethnologie: Mangelndes Involviertsein bedingt mangelndes Verstehen.[10]

Eine vorläufige Lösungsmöglichkeit besteht darin, zu Handlungssituationen zu kommen, die dem Ethnologen und den Menschen aus anderen Kulturen *gemeinsam* sind. Nur in ihnen ist es dem Ethnologen möglich, seine bis dato nur virtuelle Teilnahme in eine reale Teilnahme zu überführen. Das, worüber gesprochen wird, hätte somit für beide Seiten eine interaktionsfolgenrelevante Verbindlichkeit. Auf diese Form der Repolitisierung von Ethnologie komme ich gleich noch zu sprechen.

---

9 Nicht berücksichtigt wird in der vorliegenden Darstellung das Spannungsfeld zwischen System und Lebenswelt in der habermasschen Theorie. Das dazu bekannte gewordene Argument von Habermas ist die Kolonisierung der Lebenswelt durch Systemimperative (siehe Habermas 1988b: 246ff., 489ff. und 522ff.). Im Sinne der Deutlichkeit der Darstellung wurde auch darauf verzichtet, die Kritik von Habermas an einem hermeneutischen Idealismus nachzuzeichnen, der den Fehler begeht, Lebenswelt und Gesellschaft in eins fallen zu lassen und dabei die systemischen Implikationen einer Gesellschaft außen vor lässt (siehe Habermas 1988b: 223ff.).

10 Zum Credo der wissenschaftlichen Distanz nur so viel: Für unsere Gesellschaften bedeutet dies eben genau den Unterschied von virtueller und aktiver Teilnahme. Der Forscher kann und muss von den situativen Handlungsabsichten Abstand nehmen, er teilt diese nur virtuell. Vom Beurteilungskriterium der Rationalität kann und darf er jedoch gerade keinen Abstand nehmen, wenn er seine Reputation nicht verlieren will. Distanz zum Forschungsgegenstand und über die Lebenswelt vermittelte Nähe bedingen sich gegenseitig. Distanz zum Forschungsgegenstand im Falle der Ethnologie kann der Ethnologe ohne weiteres aufbauen. Wo aber ist in diesem Fall das komplementäre Moment von Nähe angesiedelt? Ist es die Humanität? Wäre diese allein schon genügend, bräuchte es auch in unserer Gesellschaft nicht den ganzen Kladderadatsch von Lebensweltbezug und Rationalität. Vor gefühlsduseligen Sozialwissenschaftlern möge uns aber das Schicksal bewahren.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorher jedoch möchte ich aufzeigen, warum der andere nahe liegende Lösungsweg nicht gangbar ist. Man könnte ja immerhin – rein hypothetisch – annehmen, dass sich auch andere Lebenswelten, andere Kulturen nach rationalen Mustern organisieren. Immerhin ist der Gedanke möglich, dass sich die Objekte der Ethnologie – fremde Kulturen – auch des herrschaftsfreien Diskurses befleißigen, um ihre gesellschaftlich-politische Struktur aufrechtzuerhalten und sie zu reproduzieren. Bei dieser Hypothese schießt sich jedoch die Genese der Rationalität aus der Geschichte selbst ins Bein. Immerhin ist es nach den bisher dargelegten Ausführungen verständlich, warum Habermas einen so großen Wert auf die korrekte und abgesicherte Herleitung der Rationalität legt. *Unsere* Geschichte ist bei weitem davon entfernt, ein einziger Hort von Rationalität zu sein. Selbst die größten Verfechter des Aufklärungsgedankens und der Moderne würden dies nicht behaupten wollen. Für Habermas bestand daher die Schwierigkeit darin, einen Begriff von Rationalität aus der Geschichte herauszudestillieren, der einerseits in dieser reinen Form in der Geschichte noch nicht vorgekommen ist und der andererseits den Anforderungskriterien von Universalität standhalten kann. Habermas gewinnt seinen Begriff von Rationalität nicht aus der bloßen Beschäftigung mit europäischer Geistesgeschichte, er setzt den Hebel der Entwicklung von Rationalität auf evolutionsgeschichtlicher Ebene an. Dazu bedient er sich des scheinbar sicheren Wissens, das ihm die Ethnologie darbietet.[11] Der evolutionsgeschichtliche Theorietrick ist dabei der übliche. Aus Forschungen über rezente Kulturen wird ein Rückschluss gemacht auf die allgemeine Evolutionsgeschichte des Menschen. Resultat: Wie aus der Beobachtung der heutigen „primitiven" Kulturen klar ablesbar ist, war am evolutionsgeschichtlichen Beginn der Menschheit von einer umfassenden Ausbildung von Rationalität noch nicht die Rede. Gerade weil die Rationalität unserer Lebenswelt aus einer Entwicklung destilliert wird, wie sie Habermas aus den ethnologischen Erkenntnissen glaubt ableiten zu müssen, ist bei der Übertragung der Theorie des kommunikativen Handelns in die Ethnologie der Rekurs auf eine umfassende Rationalität der Lebenswelt bei diesen fremden Kulturen nicht möglich: Unser Rationalitätsbegriff wurde ja gerade in Differenz, in der Abgrenzung gegenüber diesen Lebensformen gewonnen. Es deutet sich hier an, dass Ethik und Rationalität sich an diesem Problem unversöhnlich gegenüberzustehen scheinen. Warum das so ist und warum dies etwas mit der Ethik im Herzen der ethnologischen Theorienbildung zu tun hat, werde ich nun im Folgenden zu erläutern versuchen.

11 Ausdrücklich will sich Habermas dabei auf Lévi-Strauss und Godelier beziehen. In der näheren Ausführung verfährt Habermas dabei jedoch aus ethnologischer Sicht relativ eklektizistisch: rein strukturalistische Ergebnisse stehen dabei gleichberechtigt neben neomarxistischen Theorieeinsprengseln von Godelier. An zentralen Stellen der Auseinandersetzung vertraut Habermas dann allerdings doch lieber auf die Erkenntnisse von Evans-Pritchard: z. B. bei der Frage der Differenz von Rationalität und Magie bei den Azande (siehe Habermas 1988a: 72ff. und 229ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ethik versus Rationalität in der Ethnologie

Halten wir noch einmal fest, wie sich uns bisher der Zusammenhang von Rationalität, Lebenswelt und kommunikativem Handeln gezeigt hat. Die in der Geschichte entstandene und in unserer Lebenswelt voll entfaltete Rationalität erlaubt die bloß virtuelle Teilnahme des Forschers an den untersuchten Handlungszusammenhängen, weil er über diese Lebenswelt von vornherein über das die Handlungszusammenhänge treibende rationale Prinzip unterrichtet ist. Die virtuelle Teilnahme entbindet den Sozialwissenschaftler jedoch nicht von der Pflicht, mit den handelnden Akteuren zu einer rational motivierten gemeinsamen Situationsdefinition zu gelangen. Die auf das Prinzip der Rationalität verpflichtete Sozialwissenschaft setzt die Rationalität der Lebenswelt nicht nur voraus, sondern bleibt in ihr unlösbar gebunden: das Rationalitätsprinzip der Sozialforschung kann die Standards der Rationalität der Lebenswelt weder unterlaufen noch transzendieren. Anders ausgedrückt heißt dies: Wenn es zum Rationalitätsprinzip der Lebenswelt gehört, dass Situationsdefinitionen argumentativ, d. h. herrschaftsfrei herbeigeführt werden, dann sind qualitative Ergebnisse der Sozialforschung, die auf anderem denn auf diesem Wege erarbeitet worden sind, von vornherein dem Stigma der Ideologie und der Unrichtigkeit ausgesetzt. Verdeckte oder geheime Sozialforschung darf es in einer demokratisch verfassten Gesellschaft nicht geben! Ganz abgesehen davon, ob auf diesem Wege erlangte Erkenntnisse einen Wahrheitsanspruch überhaupt erheben könnten, müsste sich in diesem Fall der Sozialwissenschaftler fragen, ob er das, was er wissen will, nur auf diesem Wege in Erfahrung bringen könnte und ob er dann dies auch wirklich wissen will. Die Ethik der Sozialforschung trachtet daher danach, ihr Erkenntnisinteresse mit demokratisch legitimierten Forschungsmethoden zu verbinden. Eine Ethnologie, die sich in demokratischen Gesellschaften konstituiert, kann nicht anders verfahren, als die Richtschnur der Forschung, die für die eigene Gesellschaft in Anschlag gebracht wird, auch im ‚Feld' zum Maßstab zu machen. Entscheidend ist nun, inwieweit die bisherige teilnehmende Beobachtung in der Ethnologie diesem Anspruch gerecht werden kann. Meines Erachtens kann sie das nicht, wenn ihre Teilnahme nur einer virtuellen Teilnahme entspricht. So betrachtet ergäbe sich also eine zutiefst interne Verbindung zwischen der Ethik ethnologischer Forschung und ihrer Theorienbildung. Das Verbindungsglied dieser beiden Elemente ist die ethnologische Methodologie. Virtuelle Teilnahme und lebensweltliche Differenz einerseits, nicht-kommunikative Handlung und mangelnde Interaktionsfolgenrelevanz für den Forscher andererseits bilden so die zwei Medaillen der ethnologischen Misere. Wie kann also ein demokratisch gesinnter Sozialwissenschaftler wie Habermas zur Herleitung seines Rationalitätsbegriffs auf Ergebnisse der ethnologischen Forschung zurückgreifen, die nicht im Mindesten den Ansprüchen der sozialwissenschaftlichen Methodologie und Ethik in unseren Gesellschaften entsprechen? Was sind das für Ergebnisse, welche Relevanz können sie besitzen, kurz gesagt, von welcher Art ist das Wissen der Ethnologie?

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In Wirklichkeit läuft der interne Begründungszusammenhang natürlich ganz anders ab. Weil den klassischerweise von den Ethnologen untersuchten Menschen eine Rationalität unseres Standards abgesprochen wird, ist es auch wissenschaftlich und ethisch legitimiert, sie nach anderen Kriterien zu untersuchen. Das ist des Pudels Kern, wenn ich oben gesagt habe, dass sich hier die wissenschaftliche Herleitung der Universalität unserer Rationalität selbst ins Bein schießt. Diese Art von Wissenschaft beweist die mangelnde Ausprägung von rationalen Standards an entfernt liegenden Plätzen der Welt – und dabei im gleichen Atemzug unsere rationale Überlegenheit –, indem sie bei ihrem methodologischen Vorgehen von vornherein keine rationalen Standards anlegt. Das ist kein Beweis, sondern ein Zirkelschluss!

Man kann das auch in die triviale Abwandlung eines kantischen Grundsatzes verwandeln: Wie du nicht willst, dass bei uns geforscht wird, das tu auch keiner anderen Ethnie an!

Der Autor dieser Zeilen wurde vor einiger Zeit Zeuge einer geradezu absurden Diskussion. Ein Ethnologe versuchte in einer prominent besetzten Diskussionsrunde dem Auditorium klar zu machen, dass er als Ethnologe nur über den Dialog zu seinem Wissen kommen kann und diese Vorgehensweise später auch in seinen Monographien zu sehen sein muss. Was war die Replik einiger namhafter Ethnologen: „Aber Herr Kollege, was ist schon ein Dialog? Die Ethnologen haben doch bisher immer noch die Beschaffung ihrer Information, das lästige Ausfragen während der Feldforschung einen Dialog genannt. Warum? Weil doch schon unsere eigene Geschichte zeigt, dass ein Dialog keine Gewähr dafür bietet, dass nicht der eine redet und der andere nur zuhört, dass der eine den Vorteil und der andere den Schaden hat. Man kann alles einen Dialog nennen. Es gibt keine richtige Definition von Dialog. Also kann der Vorschlag des Dialogs die Ethnologie nicht weiter bringen." Als wäre nicht jeder Einzelne der Ethnologen in dieser Diskussion sehr wohl in der Lage, einschätzen zu können, wann jemand mit ihm einen Dialog führen will, wann vor allem er selbst mit jemandem einen Dialog beginnen will und wann nur ein Gespräch zustande kommt. Es entstand wieder einmal der massive Eindruck, dass hier mit zweierlei Maß gemessen wird: Die demokratisch legitimierte und herrschaftsfrei verfahrende Forschung hier für uns, und für den Rest der Welt gelten andere wissenschaftliche Maßstäbe und Gesetze. Anhand der Theorie des kommunikativen Handelns könnte man sich auf die folgende Differenzierung einigen: Dialog ist immer mehr als nur Gespräch, weil in einer Situationsdefinition eine Verständigung darüber erzielt werden soll, welche Argumente Anspruch auf Gültigkeit haben können und welche nicht.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Beispiel Clifford Geertz

Wie ich bereits am Anfang dieses Beitrags betont habe, richten sich meine Überlegungen hauptsächlich an diejenigen Ethnologen, für die ein hermeneutisches Vorgehen zu den unverzichtbaren Essentials ihrer wissenschaftlichen Arbeit gehört. Für sie ist dieser Vorschlag gedacht, die Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas unter Aufarbeitung all ihrer Schwierigkeiten in die Ethnologie zu transferieren. Ich möchte sie bitten darüber nachzudenken, ob diese Theorie des kommunikativen Handelns nicht eine zwingend logische Fortsetzung ihres Ansatzes ist: in ethischer und wissenschaftlicher Hinsicht.

In Anknüpfung an das soeben erwähnte ‚Problem' um den Dialog in der Ethnologie, möchte ich nun folgenden Sachverhalt klären. Wenn in der traditionellen ethnologischen teilnehmenden Beobachtung ein Rückgriff auf die eigenen Lebenswelterfahrungen nicht möglich ist, stellt sich die Frage, auf welche Weise dann bisher die Ethnologie das Konzept der Hermeneutik für sich fruchtbar gemacht hat. Immerhin ist auch hier die Annahme möglich, dass die ethnologische Umsetzung von bei uns erarbeiteten hermeneutischen Ansätzen zu Schlussfolgerungen führt, die nicht unbedingt in die Logik der Aufhebung der Hermeneutik in eine Theorie des kommunikativen Handelns mündet, wie ich sie für unsere Gesellschaften versucht habe aufzuzeigen. Die theoretischen Ausführungen von Clifford Geertz sollen nun zeigen, welche Konsequenzen mein Lösungsvorschlag der aktiven Teilnahme des Ethnologen haben kann.

Wer böte sich mehr an als Clifford Geertz, wenn in der Ethnologie von einem hermeneutischen Ansatz gesprochen wird? Nahezu zeitgleich zu den hermeneutischen Bemühungen hauptsächlich in der deutschsprachigen Soziologie gegen Ende der sechziger und zu Beginn der siebziger Jahre bezog sich Geertz in seinem berühmten Aufsatz „Thick Description" auf die Erkenntnisse des französischen Hermeneutikers Paul Ricoeur. Wie dieser unterstellt auch Geertz seine Ausführungen einem Weber'schen Begriff von Kultur.

> „The concept of culture I espouse [...] is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning." (Geertz 1973: 5)

Ricoeur hatte noch darum gerungen, die Erfahrungen der Hermeneutik aus ihrer Beschäftigung mit Texten für die Soziologie fruchtbar zu machen, und zwar unter strukturalistischer Anreicherung[12]. Geertz ging jedoch von vornherein einen Schritt weiter: Kulturen sind vom Forscher über die Schulter der

12 Siehe z. B. Ricœur 1979: 73-101. Wegen inadäquater Übersetzung nicht zu empfehlen ist die deutsche Übersetzung dieses Textes von Ricoeur, der unter dem gleichen Titel 1971 ursprünglich in der Zeitschrift *Social Research* Nr. 38 erschienen war, in W. L. Bühl 1972.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beteiligten wie ein Text zu lesen. Dabei stellt sich freilich das Problem, wie dieser Text von einem Außenstehenden zu verstehen ist.

„What [...] most prevents [...] us [...] from grasping what people are up to is [...] a lack of familiarity with the imaginative universe within which their acts are signs." (Geertz 1973: 13)

„What the ethnographer is in fact faced with [...] is a multiplicity of complex conceptual structures, many of them superimposed upon or knotted into one another, which are at once strange, irregular, and inexplicit, and which he must contrive somehow first to grasp and then to render." (Geertz 1973: 10)[13]

Alles ist – wie immer für die Ethnologen – zunächst rätselhaft. Geertz will dieses Rätsel lösen. Den Schlüssel dazu findet er in den Handlungen der Menschen.

Da es keinen Sinn ergibt, die Handlungen fremder Menschen gemäß dem eigenen Bedeutungshorizont verstehen zu wollen, kommt es also darauf an, einen Perspektivenwechsel zu vollziehen und diese Handlungen aus der Sicht der Beteiligten zu interpretieren. Möglich wird dieses Unterfangen, weil nach Ansicht von Clifford Geertz nicht nur die soziale Handlung als solche öffentlich ist, sondern auch ihre Bedeutung.[14]

„Doing ethnography is like trying to read (in the sense of ‚construct a reading of') a manuscript – foreign, faded, full of ellipses, incoherencies, suspicious emendations, and tendentious commentaries, but written not in conventionalized graphs of sound but in transient examples of shaped behavior. Culture, this acted document, thus is public… Though ideational, it does not exist in someone's head; though unphysical, it is not an occult entity." (Geertz 1973: 10)

Der Ethnologe wird zum Entzifferer eines Manuskripts. Was als Bild hier so eingängig erscheint, soll nun näher betrachtet werden. Die Aufgabenstellung war, einen Perspektivenwechsel zu vollziehen, weil sich soziale Handlungen nur aus ihrem eigenen Bedeutungskontext heraus interpretieren lassen. Wie man diese Sicht nicht *auf* eine Kultur, sondern *aus* einer Kultur heraus anstellen soll, war immer schon ein zentrales methodisches Problem für Ethnologen. Um wie Geertz etwas ‚lesen' zu können, muss man Zugang zum Lesestoff haben. Zusammen mit der Übertragung der semiotischen Kulturtheorie von Weber auf die Ethnologie setzt Geertz darüber hinaus voraus, dass nicht nur Kultur, sondern auch Bedeutung öffentlich ist. Ganz abgesehen davon, dass schon für unsere Gesellschaft eine solche Prämisse ‚bedeutet', dass Wesen und Erscheinung einer sozialen Handlung zusammenfallen[15], bleibt festzuhalten, dass

13 Ein Vergleich drängt sich hier auf: Bei Kurt H. Wolff hieß es früher „*catch and surrender*". (Wiederabgedruckt in K. H. Wolff 1976).

14 „Culture is public because meaning is."(Geertz 1973: 12)

15 D. h. dass sich in unserer Gesellschaft die Menschen über eine soziale Handlung – der Tendenz nach – gar nicht täuschen können. Für die Ethnologie heißt dies

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit der Methode des *Lesens* eine bestimmte Haltung des Ethnologen vorgezeichnet ist: Teilnahme gerinnt zur beobachtenden Befragung.

Durch die unterstellte Öffentlichkeit von Bedeutung sieht sich Geertz in die Lage versetzt, den gesamten Bedeutungs*zusammenhang* wie ein Textbuch lesen zu können. Bei dem Zusammenlesen von einzelner Handlung und den sie konstituierenden ‚Bedeutungshorizont' zeigt es sich dann auch, dass das Ungewöhnliche und Exotische an diesen Handlungen schwindet und sie ihre Normalität enthüllen.

„Looking at the ordinary in places where it takes unaccustomed forms brings out not, as has so often been claimed, the arbitrariness of human behaviour [...], but the degree to which its *meaning* varies according to the *pattern of life* by which it is informed. Understanding a people's culture exposes their normalness without reducing their particularity. [...] It renders them accessible: setting them in the frame of their own banalities, it dissolves their opacity." (Geertz 1973: 14; Hervorhebungen W. H.)

Das heißt: Weil Bedeutung öffentlich ist, ist sie lesbar; weil Handlungen lesbar sind, können sie durch ihren Bezug zu den „patterns of life" ihre Normalität enthüllen; weil diese Handlungen normal sind, sind sie für uns zugänglich. Auch wenn Geertz aus Antipathie gegen die ‚großen Begriffe' hier und auch sonst im Allgemeinen den Rekurs auf die Rationalität vermeidet, liegt dieser Begriff doch dem Geertz'schen Unternehmen unweigerlich zugrunde. Sein Begriff von verstehbarer Normalität ist vom Begriff der Rationalität nicht zu lösen[16]: Ohne *rationalen* Nachvollzug ist Normalität als Normalität nicht erkennbar. Diese Normalität ist das Verbindungsglied zwischen Geertz' Blick von außen über die Schulter der Beteiligten und ihm selbst: zwischen seiner/unserer Lebenswelt und der anderen. Das interkulturelle Unternehmen Ethnologie erscheint bei ihm im Gewande einer intrakulturellen Interpretationsaufgabe. Das Mittel des Verstehens[17], die Normalität und damit die Rationalität, kommt bei diesem Vorgehen nicht explizit zum Vorschein: *Noli me tangere*! Der von den Kritikern festgestellte Mangel an Dialogen in den Monographien von Geertz[18] ist also strukturbedingt. Der Dialog würde den Ethnologen und sein Verstehens-Mittel unmittelbar mit einbeziehen, würde ihn als vermittelndes Element kenntlich machen. Das jedoch ist gerade nicht das Ziel von Geertz:

jedoch u. a.: Ist die Praxis von Schamanen öffentlich oder gar keine soziale Handlung?

16 Das andere Extrem des Verstehens, die reine Empathie, lehnt Geertz erst recht ab, würde sie seiner Ansicht nach doch der Willkür und Unwissenschaftlichkeit in der Ethnologie Tür und Tor öffnen. Diesem Problem widmet sich Geertz (1983) ausführlich in seinem Essay *‚From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding*.

17 Irgendein Mittel des Verstehens, das wir mitbringen, braucht es natürlich immer. Nur sollte dieses eben kenntlich gemacht werden: Das ist Hermeneutik.

18 Siehe z. B. Vincent Crapanzano *Hermes' Dilemma*. In Clifford und Marcus 1986: 51-76.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„The ethnographer does not, and, in my opinion, largely cannot, perceive what his informants perceive. What he perceives, and that uncertainly enough, is what they perceive ‚with' – or ‚by means of,' or ‚through' [...] or whatever the word should be. In the country of the blind, who are not as unobservant as they look, the one-eyed is not king, he is spectator." (Geertz 1983: 58)

Prompt bekam er dafür von Bob Scholte den Vorwurf zu hören, damit sich selbst als reale und konkrete Person aus der ‚Versuchsanordnung' herauszukatapultieren und damit selbst wiederum gegen die zentrale Vorgabe der Hermeneutik zu verstoßen.[19] Wo aber außer in der Form des kommunikativen Dialogs wäre der Geltungsanspruch der zu Grunde gelegten Mittel und Maßstäbe thematisierbar und kritisierbar?

Die Metapher, eine Kultur wie einen Text zu behandeln, verstärkt noch das *Noli me tangere* des Ethnologen. Er ist der geheime Welterschaffer, der von niemandem berührt werden darf. Diese aus der Hermeneutik kommende Metapher reproduziert deren Einseitigkeit auf erweiterter Stufenleiter. Nur mit realen Menschen ist ein Dialog führbar, ist Handlung möglich. Ein Text handelt nicht selbst. Das, was ihn ‚reagieren' lässt, ist die jeweils unterschiedliche Interpretationsanstrengung des Lesers. Wurde in unserer Gesellschaft das hermeneutische Verstehen über den nicht zu hintergehenden Traditionszusammenhang ermöglicht, so steht der Text lesende Ethnologe nicht nur vermeintlicher Weise außerhalb des Interpretandum: Er bemüht darüber hinaus auch ein vermeintlich universales Mittel des Verstehens, ohne sich dessen bewusst zu werden oder sich dieser Universalität vergewissern zu können. Unter der Vorgabe der Textmetapher existieren handlungstheoretische Überlegungen nur auf einer Seite des Geschehens: innerhalb der Personen im Text. Die konkreten Handlungen zwischen dem Ethnologen und den anderen Menschen, der eigentliche Ort ethnologischer Hermeneutik, verschwinden hinter der Textmetapher.

Zusammenfassung und postmoderner Ausblick

Aus diesem Blickwinkel betrachtet, leidet die wichtige Erkenntnis von Geertz, dass Ethnographien etwas Gemachtes sind, dass sie, anstatt Realität abzubilden, etwas Fiktionales in sich tragen, unter einem Geburtsfehler. Mit diesen Auspizien behaftet, nimmt es nicht Wunder, dass in der postmodernen Nachfolgegeneration von Geertz – also bei Marcus bis Tyler – das reale Verhältnis des Ethnologen zu seinen untersuchten Subjekt-Objekten bis zum absoluten Nullpunkt der Kritik dekonstruiert wird. Alle auf postmoderner Basis stehenden Versuche, dieses Verhältnis doch wieder zu repolitisieren und es auf das reale Verhältnis von Macht und Abhängigkeit zu beziehen, sind daher meines Erachtens zum Scheitern verurteilt: Wer von vornherein die originäre Dialogsituation der Ethnologie – den Vermittlungsversuch von zwei differenten Le-

19 Siehe Bob Scholte 1986.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

benswelten – gerade auf eine solche hermeneutische Basis stellt, die den realen Lebensweltbezug des Ethnologen außen vor lässt, kann später in Sachen Kritik und Verantwortung nur Makulatur produzieren.

Bringt man die Erkenntnis um den fiktionalen Charakter der Ethnographien jedoch mit einer Theorie des kommunikativen Handelns zusammen, so profitieren die Ethnologie und unsere philosophische Tradition davon. Die Philosophie, weil ihr erst dadurch die Basis verschafft wird, ihre Universalitätsansprüche einer realen Falsifikation auszusetzen; die Ethnologie, weil sie über die Anforderungen einer Theorie des kommunikativen Handelns sowohl in methodologischer wie in ethischer Hinsicht wieder Boden unter den Füssen gewinnt. In concreto heißt dies, dass der Ethnologe an Situationen anknüpfen muss, die ihm und den Menschen aus anderen Kulturen gemeinsam sind. Eine Situation, die die Lebenswelt des Ethnologen genauso beeinflusst wie die der Menschen in anderen Kulturen, ist z. B. die an jedem Flecken der Welt vorhandene Abhängigkeit vom Weltmarkt und die daraus resultierenden politischen Verhältnisse. Freilich wirkt sich diese Abhängigkeit für beide Seiten unterschiedlich aus. Die Herausforderung eines interkulturellen Verstehens bestünde gerade darin, diese noch unsere zentralsten theoretischen Prämissen[20] beeinflussenden Unterschiede in einer gemeinsamen Situation fruchtbar zu machen. In diesen Situationen des Aufeinandertreffens zweier Lebenswelten könnte der Ethnologe durchaus auf realer Basis den Universalitätsanspruch unserer Rationalitätsvorstellungen einer Prüfung unterziehen.

Die Ethnologie würde allerdings bei einem Vorgehen nach dem kommunikativen Handlungsmodell darauf verzichten müssen, Exotica um ihrer selbst willen zu studieren. Das, was sie studiert, wäre jedoch in gemeinsamer Arbeit entstanden, in der Arbeit der *größten* aller hermeneutischen Aufgaben: zwei unterschiedliche Lebenswelten so zu verbinden, dass beide Seiten daraus lernen können. Die so entstehenden Ethnographien sähen sich zwar immer noch dem nur gemeinsam lösbaren Problem der Repräsentation ausgesetzt, sie wären aber erst dann wirkliche Manifeste einer Post-Moderne: Manifeste nach dem Ende der Anmaßung und am Beginn einer Zeitrechnung, in der die Moderne in der Gestalt der Ethnologie anderen Lebenswelten so viel wissenschaftliches Recht zugesteht wie sich selbst – mit allen theoretischen, ethischen und methodologischen Konsequenzen. Dass das mit großen Schwierigkeiten verbunden ist, ist absehbar. Diese Schwierigkeiten sind aber der Preis einer Ethik in der Ethnologie. Wäre nach jahrhundertelanger Ausbeutung in

20 Bei einem der Lehrer von Habermas kann man sich darüber kundig machen, dass es sehr wohl einen internen Zusammenhang zwischen der Entwicklung des Kapitalismus und den auf Totalität zielenden Theorien gibt. Es war nicht zuletzt in der *Negativen Dialektik* das Ziel von Adorno, dieses „verhexte" Verhältnis kenntlich zu machen: in und für unsere Form der Gesellschaft. Wenngleich allerdings auch Adorno einen aus ethnologischer Sicht unreflektierten Anspruch von Universalität dieser Geschichte dabei in Dienst nahm.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Auseinandersetzung mit Menschen aus anderen Kulturen eine Ethik ohne diese Schwierigkeiten zu haben, dann wäre sie nichts wert, sie wäre zu billig.

So bleibt für mich am Ende dieses Beitrags nur zu hoffen, dass es in der so genannten ‚Dritten Welt' überhaupt noch vom Westen gebeutelte Menschen gibt, die bereit sind, sich mit westlichen Wissenschaftlern auf gemeinsame Situationen einzulassen. „Surrender and catch": dazu braucht es eine wichtige Bereitschaft unsererseits. Ein letztes Mal sei also hier Jürgen Habermas zitiert, denn die von ihm geforderte *Preisgabe der Immunität* wird das tatsächliche post-moderne Zeitalter in der Ethnologie gebären.

> „Das Gelingen kommunikativen Handelns hängt [...] von einem Interpretationsprozess ab, in dem die Beteiligten [...] zu einer gemeinsamen Situationsdefinition gelangen. Jeder Konsens beruht auf einer intersubjektiven Anerkennung kritisierbarer Geltungsansprüche, dabei wird vorausgesetzt, dass die kommunikativ Handelnden *zu gegenseitiger Kritik fähig* sind.
> Sobald wir aber die Aktoren mit dieser Fähigkeit ausstatten, verlieren wir als Beobachter unsere *privilegierte Stellung* gegenüber dem Objektbereich. Wir haben nicht mehr die Wahl, einer beobachteten Interaktionssequenz entweder eine deskriptive oder eine rationale Deutung zu geben. Sobald wir den Aktoren *dieselbe* Beurteilungskompetenz zuschreiben, die wir als Interpreten ihrer Äußerungen in Anspruch nehmen, begeben wir uns einer bis dahin methodologisch gesicherten Immunität." (Habermas 1988a: 173)

Die post-moderne Preisgabe unserer „methodologisch gesicherten Immunität" ist die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens. Gelebt und vollzogen wird sie im Dialog. Erst in einem Dialog von Gleich zu Gleich wird uns eine Verständigung über kulturelle Grenzen hinweg gelingen: „Surrender and catch" bedeuten nämlich in Wahrheit, dass wirkliches Verstehen niemals eine Einbahnstraße darstellt. Wer wirklich verstehen will, der muss auch *wollen*, dass er von anderen verstanden wird![21] Wie sollte dies anders als im Dialog möglich gemacht werden? Erst in diesem Verstehen-Wollen und Verstanden-Werden-Wollen können wir herausfinden, was uns gemeinsam ist und was uns unterscheidet. Nur auf dieser Basis können wir andere etwas lehren und können wir uns von anderen Kulturen belehren lassen, werden wir unserem großen Ziel der ‚Völker'-Verständigung näher kommen.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1997): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main.
Bühl, Walter L. (1972): *Verstehende Soziologie*. München.
Crapanzano, Vincent (1986): *Hermes' Dilemma*. In: James Clifford/George Marcus (Hg.), *Writing Culture*. Berkeley, 51-76.

21 Diese Erkenntnis verdanke ich Ram Adhar Mall, Philosophielehrer an der Universität München.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geertz, Clifford (1973) *Description. Toward an Interpretive Theory of Culture.* In: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures.* New York, 3-30.

Geertz, Clifford (1983): *‚Local Knowledge': Further Essays.* In: Clifford Geertz, *Interpretive Anthropology.* NewYork, 55-70.

Habermas, Jürgen (1971): *Zu Gadamers ‚Wahrheit und Methode'.* In: Karl Otto Apel et al. (Hg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik.* Frankfurt am Main, 52ff.

Habermas, Jürgen (1988a): *Theorie des kommunikativen Handelns.* Bd. 1. Frankfurt am Main.

Habermas, Jürgen (1988b): *Theorie des kommunikativen Handelns.* Bd. 2. Frankfurt am Main.

Ricœur, Paul (1979): *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text.* In: Paul Rabinow/William Sullivan (Hg.), *Interpretive Social Science. A Reader.* Berkeley, 73-101.

Scholte, Bob (1986): *The Charmed Circle of Geertz' Hermeneutics.* In: *Critique of Anthropology* 6 (1), 5-15.

Ulin, Robert (1984): *Understanding Cultures.* Austin.

Wolff, Kurt H. (1976): *Surrender and Catch.* Dordrecht/Boston.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sabine Schielmann[1]

Ethische Fragen in der Arbeit für und mit indigenen Völkern

Reflexionen einer Aktionsethnologin (?)

Einleitung

Kurze Zeit nach Beginn meiner Tätigkeit in einer Mapuche-Organisation in Temuco, Chile, erreichte mich im Juli 2004 die Einladung, an dieser Festschrift für Professor Hermann Amborn zum Thema ‚Ethnologie und Ethik' mitzuwirken. Da saß ich nun, als ‚Aktionsethnologin' (?) und ‚Entwicklungshelferin' und fragte mich, was ich wohl zu diesem Thema beitragen könnte. Bin ich als ehemalige Schülerin von Hermann Amborn dabei, das, was er uns gelehrt hat, in die Tat umzusetzen? Oder muss ich mir eingestehen, den theoretischen Ansprüchen, von denen wir während des Studiums überzeugt waren, in der Praxis nicht gerecht werden zu können? Was hat meine Arbeit seitdem mit Ethnologie und der Relevanz ethischer Fragen für die Ethnologie zu tun?

Als eher praktisch veranlagte Person interessierte mich schon zu Beginn meines Studiums die Frage, welchen Nutzen das theoretisch erworbene Wissen über andere Völker und Kulturen einmal haben könnte. Sollte dieses Wissen einmal in eine Form der Zusammenarbeit mit diesen Völkern münden und wenn ja, wie? Dies führte mich zur Beschäftigung mit Ansätzen in der Ethnologie, die sich selbst-kritisch mit dem Verhältnis zwischen Ethnologen und ihren ‚Forschungssubjekten' auseinandersetzen. Da ich in München studierte, besuchte ich Vorlesungen und Seminare von Professor Hermann Amborn, in denen das Verstehen fremder Kulturen, ethische Fragen sowie die mögliche Rolle von Ethnologen in der Entwicklungszusammenarbeit und vor allem der Ansatz der Aktionsanthropologie Themen waren.

---

1 Die Autorin ist Mitglied des INFOE-Instituts für Ökologie und Aktionsethnologie und arbeitet zurzeit als vom Evangelischen Entwicklungsdienst e. V. (EED) vermittelte Fachkraft mit einer Mapuche-Organisation in Chile zum Thema Biodiversität und traditionelles Wissen. Ich danke Werner Aron, Patricia Borraz, Claudia Kissling, Esther Krumbholz, Brigitte Leyenberger-Schiel, Lioba Rossbach de Olmos und Daniel Zapata für ihre konstruktiven Kommentare und Korrekturen zum Entwurf dieses Artikels sowie insbesondere meinen Mapuche-Kollegen und -Freunden für die Prüfung der ‚ethischen Vertretbarkeit' der widergegebenen Informationen.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Action Anthropology ist am häufigsten charakterisiert worden als eine Form praktischer Ethnologie, die ‚helfen und lernen' verbindet und nicht über sondern für und mit den betroffenen Menschen arbeitet" (Seithel 1990: 48)[2].

„Es erschien mir einleuchtend, ja fast selbstverständlich, dass, wenn Ethnologen schon unaufgefordert in anderen Gesellschaften und Kulturen forschten, dies nur mit dem Einverständnis der Betroffenen geschehen sollte. Außerdem sollte diese ‚Einmischung' von Nutzen für die Betroffenen sein" (Huizer 1979a: 8-10).

Vor diesem Hintergrund kann man die Universität nicht verlassen, ohne sich ernsthaft zu fragen, wie das Gelernte und Erfahrene nun in eine sinnvolle und ethisch verantwortungsvolle berufliche Tätigkeit übersetzt werden kann. War die theoretische Beschäftigung mit diesen Themen während der Studienzeit schon spannend und komplex, so tauchten nun vor allem Zweifel ob all der Sensibilisierung, Hinterfragung und Selbst-Reflexion auf. Jedoch sehe ich diese Zweifel und Fragen als fruchtbar und notwendig an auf der Suche nach Sinn, Methode und Zweck ethnologischer Arbeit und meiner Rolle als Ethnologin. Ich fühle mich hier Gerrit Huizer verbunden, wenn er schreibt „Being a rather shy and modest person, [...] and insecure about my own abilities, proved

2 Als Beginn der ‚Action Anthropology' gilt das ‚Fox-Projekt', ein Feldforschungsprojekt bei den Mesquakie oder Fox-Indianern in Iowa, das von 1948 bis 1958 dauerte (Seithel 1990: 48f). Unter der Leitung von Sol Tax, Professor am Department of Anthropology der Universität von Chicago, sollten Studenten sich mit Kulturwandel und Akkulturation bei den Fox beschäftigen. Die von wirtschaftlicher und sozialer Unterdrückung gekennzeichnete Situation der Fox führte aber dazu, dass sich die Studenten weniger um wissenschaftliche Probleme kümmerten, sondern ihre Aufmerksamkeit auf die akuten Probleme der Fox lenkten. Sie wollten ‚irgendwie helfen' (Seithel 1986: 62). Begriffe wie ‚helfen' sind dabei nicht ganz unproblematisch, und schon die Studenten im Fox-Projekt stellten sich Fragen nach dem Ob und Wie ihres möglichen Eingreifens. Die beteiligten Studenten entwickelten dabei eine Reihe von Grundsätzen (auf die später noch kurz eingegangen wird), die sie aber nicht in die Tat umsetzten, was zum ‚Scheitern' des Projekts führte (Seithel 1990: 49).
Der Beginn der Action Anthropology muss vor dem Hintergrund der Diskussion in den 1950er und 60er Jahren um die Verantwortung der Ethnologen gesehen werden. Auch Sol Tax befand sich, wie andere Wissenschaftler, in einer „intellektuellen Krise", die eine „Folge der Kriegsereignisse und der Rolle der Wissenschaft im Krieg war" (Seithel 1986: 41). Im Zuge dieser Krise suchte man nach anderen Feldforschungsformen, die einem veränderten und „verstärkten Bewusstsein gegenüber politischen und sozialen Problemen" gerecht werden konnten (ebd.). In der Folge von Ereignissen wie dem Einsatz der Atombombe und dem Vietnamkrieg entbrannte die Diskussion um die Ethik in der Wissenschaft, als man erkannte, wozu eine ‚wertfreie' Wissenschaft führen konnte. Es war nicht länger tragbar, dass Ethnologen in einem so genannten ‚wertfreien Vakuum' arbeiteten, und es wurde deutlich, dass sie einen expliziten Wertestandpunkt einnehmen mussten, wenn sie weiterhin humanistische Wissenschaft betreiben wollten.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(I realized much later!) to be of great help in ‚entering' the village" (Huizer 1979a: 398). Rückblickend wird mir bewusst, dass es letztendlich ethische Fragen waren, die meine Entscheidungen auf diesem Weg bestimmt haben, und ohne die Sensibilisierung durch Hermann Amborn hätte ich mir viele Fragen vielleicht so nie gestellt. Sensibilisierung alleine ist sicher noch keine Garantie, um vertretbare Entscheidungen zu treffen, aber ein Anfang.

Die Suche beginnt

Bereits die Wahl der ethnologischen Tätigkeit, ob Forschung, Museums- oder Lehrtätigkeit, ein Engagement in der Entwicklungszusammenarbeit oder etwas anderes, ist eine ethische Entscheidung, impliziert sie doch ein Stück weit eine Definition dessen, was man persönlich als ‚sinnvolle' und ‚ethisch vertretbare' Ethnologie erachtet. Ethnologie, die sich mit lebenden Zeitgenossen anderer Kulturen beschäftigt, darf meines Erachtens nicht auf das Erforschen, Dokumentieren und Darstellen fremder Gesellschaften, ihrer Kulturen und Entwicklungen beschränkt bleiben. Sie muss im Kontext heutiger multiethnischer und multikultureller Gesellschaften mit all ihrer Vielfalt und den existierenden Spannungen ihren Beitrag zu interkulturellem Dialog und Verständigung leisten. Welche Formen dieser Beitrag annimmt, wird von persönlichen Neigungen und Qualitäten bestimmt. Er sollte aber nach einem kritischen und sensiblen Engagement im Kontext der gegenwärtigen Situation der ‚Forschungssubjekte' und ihrem Verhältnis zu unserer Gesellschaft streben.

So begann meine Suche nach Betätigungsmöglichkeiten, „bei denen die über's Studium hinübergeretteten politischen Ziele und Ideale verfolgt werden können [...]; nach einer Form praktischer Wissenschaft bzw. wissenschaftlich fundierter Praxis [...], die nicht ‚Teil des Problems, sondern der Lösungen ist'" (Seithel 1990: 48). Meine Betätigung sollte sich – ‚irgendwie'– mit indigenen Völkern und ihrer von kultureller und ökologischer Zerstörung, Diskriminierung, von Landrechtskonflikten und Menschenrechtsverletzungen gekennzeichneten Situation beschäftigen. Warum gerade indigene Völker? Diese Wahl erschien nach der (theoretischen) Beschäftigung mit der Situation, den Anliegen und dem Verstehen indigener Völker und ihrer Kulturen sowie mit kulturökologischen und aktionsanthropologischen Themen während des Studiums der nahe liegende Schritt. Während diese Wahl sicher auch von einer gewissen Neugier auf Menschen anderer Kulturen geleitet war, entsprang sie doch vorwiegend meiner zunehmenden Erkenntnis von der Verknüpfung unseres Handelns in den Industrienationen mit den akuten Problemen indigener Völker. Da ich daraus meine eigene Verantwortung ableitete, war mein Ziel zunächst weniger, in die weite Welt hinauszuschweifen. Ich wollte vielmehr nach Möglichkeiten der Beschäftigung in Deutschland suchen.[3]

3 Ich orientiere mich bei der Verwendung der Bezeichnung ‚indigene Völker' an den von den Vereinten Nationen (VN) und dem ‚Übereinkommen der Internatio-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Engagement im Rahmen einer NRO

Nach dieser ersten Richtungswahl war die Frage nun: Wie und wo kann sich eine in der Praxis noch unerfahrene Ethnologin für die Belange indigener Völker einsetzen? Mein Weg führte zunächst zu einem Engagement im Rahmen einer Nicht-Regierungs-Organisation (NRO), um erste Erfahrungen zu sammeln und mich zu orientieren. Hierbei fiel die Wahl auf das Institut für Ökologie und Aktions-Ethnologie (INFOE), mit dessen aktionsanthropologischem Ansatz ich mich identifizieren kann. INFOE steht in den Grundlagen seiner Arbeit für ein verantwortliches politisches Handeln und Forschen für die Respektierung der Menschenrechte und die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen indigener Völker. Es bildet damit eine Schnittstelle für die Themen Menschenrechte, indigene Völker und Umweltschutz und integriert in seiner Strategie Aktionsforschung, Öffentlichkeits- und Lobbyarbeit, wie sie nach meinem Wissen in dieser Form von keiner anderen deutschen NRO besetzt und praktiziert werden.

---

nalen Arbeitsorganisation zu indigenen und in Stämmen lebenden Völkern in unabhängigen Gebieten' (ILO Konvention Nr. 169) gebräuchlichen Beschreibungen: „Indigene Gemeinschaften, Völker und Nationen sind solche, die eine historische Kontinuität besitzen mit den Gesellschaften, die sich auf ihren Territorien vor der Eroberung und Kolonialisierung entwickelten. Sie erachten sich selbst als verschieden von anderen Gruppen der Gesellschaften, die jetzt auf ihren Territorien – oder Teilen davon – herrschen. Sie stellen gegenwärtig machtlose gesellschaftliche Gruppen dar und sind fest entschlossen, das Land ihrer Vorfahren und ihre ethnische Identität zu bewahren, weiter zu entwickeln und an zukünftige Generationen zu überliefern als Grundlage ihrer kontinuierlichen Existenz als Völker und in Übereinstimmung mit ihren eigenen kulturellen Strukturen, sozialen Institutionen und Rechtssystemen" (UN Doc. E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add. 4, zitiert in Burger 1994: 64). Indigene Völker zeichnen sich durch eine gemeinsame Kultur und spirituelle Vorstellungen sowie durch eine eigene Sprache, traditionelle Lebensweise und Gebräuche und eine bestimmte Wirtschaftsform aus (Kressing 1994: 10, ILO Konvention 169: Artikel 1.1.). Weiterhin wird ihnen von ihren eigenen Vertretern sowie Unterstützern und Organisationen und in Deklarationen und Konventionen eine besondere Beziehung zum Land und ihrer natürlichen Mitwelt zugeschrieben (siehe Kressing 1994: 21, ILO Konvention 169: Artikel 13.1., Konvention über die biologische Vielfalt: Präambel, UN Draft Declaration on the rights of indigenous peoples: Artikel 25). Die Verwendung der Bezeichnung ‚indigene Völker' ist dennoch nicht ganz unproblematisch, wird sie doch von Ethnologen mitunter als „nicht präzise definierbar" und damit unwissenschaftlich abgelehnt (Seithel 1994: 231). VertreterInnen indigener Völker selbst bevorzugen es häufig, mit der Eigenbezeichnung ihres Volkes – das Volk der Saami etc. – benannt zu werden, benutzen den Begriff ‚indigene Völker' jedoch auch explizit als „politischen Kampfbegriff" (ebd.).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aktionsforschung und das INFOE

Nach wie vor orientiert sich die Arbeit des INFOE an den zunächst von Sol Tax formulierten und später von Karl Schlesier und anderen weiter entwickelten und neu definierten Prinzipien und Postulaten der Aktionsanthropologie.[4] „Nach dem Konzept von Tax haben AktionsanthropologInnen zwei gleichrangige Ziele: Sie wollen eine bestimmte Gruppe von Menschen bei der Lösung ihrer Probleme unterstützen, und sie wollen in diesem Prozess wissenschaftliche Erkenntnisse gewinnen" (Seithel 1990: 50). ‚Helfen und lernen' als ein dialektischer Prozess von Forschung und Handlung, Theorie und Praxis hat dabei das Ziel, gemeinsam mit den ‚Betroffenen' für Veränderungen zu arbeiten und neue Erkenntnisse in die ethnologische Theorie- und Methodendiskussion einzubringen (ebd.).

Dabei stellt die Aktionsforschung im Dienst der Betroffenen für das INFOE die Grundlage der Öffentlichkeits- und Lobbyarbeit dar und beinhaltet „interdisziplinäre Studien und Gutachten über Ursachen, Auswirkungen und Zusammenhänge von Natur- und Kulturzerstörung auf allen Kontinenten. Soweit wie möglich werden sie auf Anfrage indigener Völker und in enger Zusammenarbeit mit ihnen erstellt. Ihre Ergebnisse sollen in erster Linie den betroffenen Menschen und der Erhaltung ihres traditionellen Lebensraumes nutzen" (INFOE Webseite).[5] Der Schwerpunkt liegt auf der Erforschung der Ver-

4 Diese Prinzipien und Postulate sind meiner Meinung nach am besten im Artikel *Action Anthropology* von Friderike Seithel (1990) kritisch dargestellt worden, an dem ich mich im Weiteren orientiere. Stichwortartig lassen sie sich wie folgt zusammenfassen: a) Zusammenarbeit bzw. Einmischung findet auf Anfrage der betroffenen Gruppe als ‚Auftraggeber' statt, denen gegenüber wir (Ethnologen) verantwortlich sind; b) keine Wertfreiheit, d. h. Aktionsanthropologen nehmen eine explizite Wertposition auf Seiten der Betroffenen, Beforschten etc. ein; c) das Machtverhältnis/-gefälle zwischen Ethnologe/Forscher/‚Unterstützer' und den ‚Betroffenen' wird kritisch reflektiert, thematisiert und konstruktiv bearbeitet; d) Verlassen des Mittel-Zweck-Schemas oder -Denkens: Methoden, Wege und Ziele zur Lösung von Problemen werden in einem gemeinsamen Aktionsforschungsprozess (Dialektik zwischen Theorie und Praxis) kontinuierlich erarbeitet und sind nicht von vorneherein vorgegeben; e) Ergebnisse sollen in erster Linie den Betroffenen dienen; und f) der Ethnologe hält sich zurück, trifft keine Entscheidungen sondern bietet aufgrund seines Wissens Alternativen an (‚Law of Parsimony', siehe Seithel 1990: 51) bzw. fungiert als ‚nicht-richtungsgebender Berater' (Schlesier 1974). Zu Karl Schlesier sei gesagt, dass es im Wesentlichen seine Vorträge, Seminare und Veröffentlichungen aufgrund seiner Arbeit mit den südlichen Cheyenne waren, „die Ende der 70er/Anfang der 80er Jahre die Diskussion über Action Anthropology in der deutschsprachigen Ethnologie in Gang brachten" (Seithel 1990: 47).

5 Wenn es heißt, dass Studien „soweit wie möglich auf Anfrage indigener Völker" erstellt werden, so bedeutet dies, dass wir in Deutschland auch auf Zusammenhänge stoßen können, die den betroffenen indigenen Völkern vor Ort nicht be-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

knüpfung deutscher bzw. europäischer Politik und dem Handeln deutscher, trans- und multinationaler Konzerne mit der Vertreibung von Menschen aus ihren angestammten Territorien, mit Umweltzerstörung, Menschenrechtsverletzungen und deren kulturellen Auswirkungen auf indigene Völker. Diese Form eines „studying-up“[6] macht den größeren Teil der Forschungsaktivitäten aus, während die teilnehmende Aktionsforschung mit den Betroffenen vor Ort von den einzelnen Fällen, bestehenden Kontakten und Kommunikationsmöglichkeiten sowie den vorhandenen Materialien und Mitteln abhängt. Anfragen und Zusammenarbeit kommen oftmals durch Begegnungen mit VertreterInnen indigener Völker während der Arbeitsgruppe der Vereinten Nationen (VN) zu indigenen Bevölkerungen in Genf zustande. Auch Kontakte über andere NROs spielen eine Rolle. Gemeinsame Schritte werden während diesen Begegnungen abgesprochen und im weiteren Verlauf der Zusammenarbeit häufig durch elektronische Kommunikation koordiniert. Die Einladung von VertreterInnen nach Deutschland und Europa macht dabei einen wesentlichen Bestandteil der Lobbyarbeit des INFOE aus, um den Betroffenen die Möglichkeit zu geben, ihre Anliegen selbst den verantwortlichen Politikern oder Konzernen gegenüber darzulegen.

Zwischen den Fronten

Mein erstes Engagement, mit dem ich mich im Rahmen meiner INFOE-Arbeit direkt für die Belange eines indigenen Volkes einsetzen wollte, machte mir gleich die Grenzen einer sinnvollen Aktionsforschung bewusst. Ich stieß nämlich auf den Konflikt verschiedener Interessengruppen (Fraktionen) innerhalb einer indigenen Gemeinschaft und die Auswirkungen, die eine Einmischung von außen hierbei haben kann:

Ich engagierte mich in einer Kampagne gegen die Zwangsumsiedlung der Dineh (auch bekannt als Navajo) in Arizona. Es ging um die Vertreibung von 10.000 Dineh von ihrem angestammten Land auf Black Mesa, um dem Kohletagebau Platz zu machen. Der Grund für das Engagement des INFOE lag in der Beteiligung der Rheinbraun AG am Kohletagebau in Arizona. Vertreter der Dineh hatten sich an das INFOE gewandt mit der Bitte um Unterstützung und Lobbyarbeit.

Wir arbeiteten mit traditionellen Vertretern der Ältesten (‚elders‘) sowie mit jüngeren Vertretern der Dineh zusammen, die wiederum, angeleitet durch diese Ältesten, für den Verbleib auf ihrem Land kämpften. Für diese Gruppe

kannt oder bewusst sind, und dann die Initiative auf unserer Seite liegt, um die Betroffenen über diese Zusammenhänge zu informieren und, falls gewünscht, gemeinsame Schritte zu erörtern.

6 Der Begriff des „studying-up“ wurde von Laura Nader (1974) geprägt, die Ethnologen aufforderte, den Blick nach oben auf die Hierarchien im eigenen Land zu richten – „Up the anthropologist“ (siehe Amborn 1993: 140).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

war der politische Kampf gegen die Zwangsumsiedlung und gegen die Umweltzerstörung durch den Kohletagebau gleichbedeutend mit einem Kampf um ihr kulturelles Überleben.

Meine Aufgabe bestand darin zu übersetzen, aber auch in der Organisation von Treffen zwischen Dineh-Vertretern und Mitgliedern anderer NROs oder von Lobbygesprächen mit Bundestagsabgeordneten und Vertretern bestimmter VN-Gremien. Des Weiteren verfasste und übersetzte ich Berichte über diese Treffen und stellte Arbeitsmaterialien zusammen.

Als ich für vier Wochen nach Arizona reiste, um über eine Gerichtsanhörung Bericht zu erstatten, hatte ich Gelegenheit, die mir aus Deutschland und Genf bekannten Dineh in ihrem eigenen Land zu erleben und eine Reihe von Familien, Ältesten und jungen Dineh sowie andere Unterstützer kennen zu lernen. Hierbei konnte ich erstmals erleben, welche Rolle die Fraktionierung innerhalb einer indigenen Gemeinschaft und Bewegung spielen kann.

Besonders deutlich wurde mir dabei der potenziell negative Einfluss außenstehender Unterstützer und NROs, die sich aufgrund unterschiedlicher Hintergründe, Überzeugungen, Ansätze und Strategien – wenn auch alle mit dem Ziel, die Dineh in ihrem Kampf für den Verbleib auf ihrem Land zu unterstützen – bisweilen mit unterschiedlichen Vertretern und Führungspersönlichkeiten verbünden. Dadurch stärken sie einzelne Vertreter, Persönlichkeiten oder Fraktionen, was Neid und Misstrauen in einer Gemeinschaft säen und zu Spaltungen führen kann. Dies wird mitunter noch durch Faktoren wie den Zugang zu finanziellen Ressourcen und fehlender Transparenz verschärft. Es wurde mir bewusst, wie schnell eine vermeintliche Unterstützung der Betroffenen zu einer negativen Einmischung werden kann. Ich bekam Zweifel, ob meine Rolle und mein Handeln wirklich zur Lösung des Konflikts beitragen konnte, und wollte keine so genannte Unterstützerin sein, die durch ihr Eingreifen nur zu weiteren Zersplitterungen in der Gemeinschaft beitragen würde. Auch aufgrund mangelnder Kenntnis der komplexen Situation sah ich mich außer Stande, mögliche Folgen meiner Stellungnahme und Einmischung sowie der Verwendung meiner Berichte und Protokolle abzuschätzen. Mein Gefühl sagte mir, dass ich hier nichts zu suchen habe.

Aktionsethnologie für und mit wem? Das Fraktionierungsproblem

Erst in der Retrospektive wurde mir bewusst, dass ich in eine geradezu klassische Situation für gutmeinende Ethnologen geraten war, die mitunter eine redliche Umsetzung aktionsethnologischer Grundsätze schwer und manchmal unmöglich macht.

Der Aktionsethnologie wird mitunter vorgeworfen, dass sie über keine Kriterien verfüge, mit welchen Gruppen, Völkern oder Gemeinden zusammengearbeitet werden soll, dass das Engagement der Aktionsethnologen auf persönlichen Neigungen und Entscheidungen beruhe und somit willkürlich sei (Amborn 1993: 134). Welcher ‚Fälle' das INFOE sich letztendlich annimmt, hat in

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Tat mit persönlichen Neigungen, (Vor-)Kenntnissen und Kontakten der Mitarbeiter zu bestimmten Regionen und indigenen Gemeinschaften zu tun, aus denen sich ein Engagement entwickeln kann. Jedoch ist dies weder eine willkürliche Entscheidung noch das einzige Motiv, da eine Zusammenarbeit auf Anfrage der Betroffenen initiiert wird, zumindest aber nur mit ihrem Einverständnis stattfindet und sich meist auf Fälle beschränkt, in denen deutsche Politik und/oder Konzerne involviert sind.

Nun sind diese Leitlinien weder ausreichende Rechtfertigung für eine ‚Einmischung' – denn jedwede Form des Engagements und der Zusammenarbeit stellt eine Einmischung dar – noch lösen sie das Problem der Fraktionierung indigener Gemeinschaften und der Entscheidung, mit welcher Fraktion zusammengearbeitet wird. Eine Anfrage auf Zusammenarbeit, die praktischerweise meist von einigen Vertretern einer indigenen Gemeinschaft ausgeht, bedeutet noch nicht, dass alle Vertreter dieser Gemeinschaft diese Zusammenarbeit wollen. Auch muss man sich darüber im Klaren sein, dass die VertreterInnen indigener Völker und Gemeinschaften, die an der VN-Arbeitsgruppe in Genf teilnehmen oder zu einem Besuch nach Deutschland eingeladen werden, möglicherweise keine homogene Gemeinschaft oder Konsens-Position repräsentieren, so dass man sich nicht hinter einem „Gesamtbetroffenen" verstecken kann (Münzel 1980: 64).

Das Einnehmen einer expliziten Werteposition ‚der Betroffenen' bedeutet in der Praxis, Stellung zu beziehen zu Gunsten einer bestimmten Gruppe und ihrer Interessen. Hierbei kann das einmischende Engagement einer NRO – wenn auch ‚gut gemeint' – zur Schaffung oder Verschärfung bereits bestehender gegensätzlicher oder gar konkurrierender Haltungen und Prioritäten unter verschiedenen Fraktionen einer Gemeinschaft führen.

Wichtig ist es, die eigene Position zu klären und den Partnern gegenüber offen zu legen. Im gemeinsamen Dialog gilt es herauszufinden, ob die beste Form des Engagements ein Nicht-Engagement ist, um den verschiedenen Fraktionen einer Gemeinschaft die Möglichkeit zu geben, ihre internen Konflikte zu lösen, anstatt diese zu verschärfen und damit zur Schwächung der Gemeinschaft beizutragen. Eine andere Möglichkeit besteht darin, als Vermittler in Konflikten zu dienen, indem wir als Außenstehende helfen, Konflikte sichtbar zu machen und gemeinsam mit den Gruppen versuchen, diese zu analysieren und zu lösen – wenn dies das Einverständnis der Betroffenen findet. Eine eindeutige Handlungsanweisung gibt es für diese Fälle nicht. Entscheidend ist, die persönlichen Gründe und Interessen für ein Engagement offen zu legen und im Diskurs mit den Betroffenen kreativ nach Wegen zu suchen. Dabei gilt es, die Wünsche und Entscheidungen der Gemeinschaft zu respektieren und sich, falls dies gewünscht wird, zurückzuziehen (Amborn 1993: 142; Münzel 1980: 66).

Grundvoraussetzung für jedwede Form der Zusammenarbeit sind gemeinsame Interessen. Nur wenn die grundsätzlichen Ziele und Werte der indigenen Gemeinschaft und der NRO oder der Aktionsethnologen übereinstimmen, kann es zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit bei der Lösung von Problemen kommen. Aktionsethnologen werden sich dabei, wie Hermann Amborn

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schreibt, „aufgrund ihrer Vorüberlegungen vornehmlich den Traditionalisten anschließen wollen, sei es, weil sie es üblicherweise sind, die der ökologischen Zerstörung ihrer Umwelt (insbesondere durch unsere Zivilisation) entgegenwirken wollen, sei es, dass Ethnologen zusammen mit den Hütern der Traditionen der Ansicht sind, dass kulturelle Entwurzelung und Ethnozid nicht durch die Segnungen westlicher Kultur aufgewogen werden können" (Amborn, 1993: 142). In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob Aktionsethnologen sich grundsätzlich mit der ‚traditionellen Führerschaft' assoziieren sollten, wie es Karl Schlesier getan hat. Damit würde eine Zusammenarbeit mit ganz oder teilweise assimilierten Gruppen oder progressiveren Vertretern einer Gemeinschaft von vorneherein ausgeschlossen. Friderike Seithel meint hierzu, es gehe nicht darum, „dass bei aktionsanthropologischer Arbeit ausschließlich kulturell traditionelle Wege beschritten werden (müssen)", sondern dass vielmehr „[j]ede ethnische o. a. Gruppe bestimmen können [muss], inwieweit sie traditionelle Elemente ihrer Kultur beibehalten, modifizieren oder aufgeben will" (Seithel 1990: 62). Für die Unterstützungsarbeit des INFOE besteht das verbindende Element im gemeinsamen „Widerstand gegen die fortschreitende ökologische und kulturelle Zerstörung in den Ländern, in denen indigene Gemeinschaften leben", und in Deutschland selbst, denn „[a]n der weltweiten Kultur- und Naturzerstörung sind politische und wirtschaftliche Interessen in Deutschland maßgeblich beteiligt" (INFOE Webseite).

Konsequenzen

Meine Erfahrungen bei den Dineh führten dazu, dass ich mich aus derartigen Konflikten zunächst einmal heraushalten wollte. Ich versteckte mich also zunächst doch einmal lieber hinter den ‚Gesamtbetroffenen'.

Ich wendete meine Aufmerksamkeit verstärkt einer anderen INFOE-Kampagne zu, an der ich bereits zuvor mitgearbeitet hatte: Angeregt von Vertretern der COICA (Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazonica) bemühte sich das INFOE, gemeinsam mit anderen NROs, um die Ratifizierung der ILO-Konvention 169 durch die deutsche Bundesregierung. Es ging hier um ein weniger strittiges Thema: eine Stellungnahme seitens der indigenen Völker für die Anerkennung ihrer Rechte. Es musste also nicht zu einem konkreten Konflikt explizit Stellung genommen werden.

Argument und Überzeugung in der Kampagne für die Ratifizierung der ILO-Konvention Nr. 169 (kurz ILO 169) war und ist, dass die deutsche Außen-, Wirtschafts- und Entwicklungspolitik auf vielfache Weise mit der Situation indigener Völker verknüpft ist. Deutschland sollte deshalb aus Solidarität, Verantwortung und auf Grund seiner Leitlinien in der Menschenrechtspolitik die Konvention ratifizieren.

Unsere Aufgabe als Aktionsethnologen sehen wir nach wie vor in der Rolle der Vermittler oder kulturellen Übersetzer. Es geht uns darum, die Anliegen indigener Völker an die deutsche Regierung und Öffentlichkeit zu tragen und

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Rahmen unseres Mandats und unserer Möglichkeiten für deren Umsetzung einzutreten. Des Weiteren ist ein Engagement für die Anerkennung und Durchsetzung von völkerrechtlichen Minimalstandards, wie sie die ILO 169 und auch der Deklarationsentwurf der VN zu den Rechten indigener Völker darstellen, ein Versuch, indigene Völker in ihren Forderungen auf internationaler Ebene zu unterstützen. Dabei wurde ich von der persönlichen Erkenntnis und Überzeugung geleitet, dass mein Engagement als Ethnologin in meiner eigenen Gesellschaft und Kultur beginnen sollte. Und so sehe ich auch die Aufgabe des INFOE in der kritischen Analyse und im Beitrag zur Veränderung von gesellschaftlichen, wissenschaftlichen, wirtschaftlichen, rechtlichen und politischen Paradigmen und Strukturen hin zu einer Anerkennung indigener Völker und der Respektierung ihrer Rechte.

Forschungsassistentin in internationalen Organisationen

Noch während mein ehrenamtliches Engagement im INFOE andauerte, entstand der Kontakt zu den Vereinten Nationen. Ich führte ein Praktikum im VN-Menschenrechtszentrum (heute Büro des Hochkommissars für Menschenrechte) durch und wurde als Forschungsassistentin für die Internationale Arbeitsorganisation (ILO) und die UNESCO tätig. In zeitlich begrenzten Recherche- und Publikationsprojekten zum Thema ‚Indigene Völker' hatte ich Gelegenheit, Einblick in die Arbeit einiger Abteilungen und Sonderorganisationen der VN zu erhalten.

Ich habe mich während dieser Tätigkeit nicht als Aktionsethnologin verstanden. Die Projekte waren nicht von indigenen Vertretern in Auftrag gegeben und kaum mit ihrer Beteiligung durchgeführt worden. Jedoch boten diese Tätigkeiten die Möglichkeit eines ‚studying-up' dieser Institutionen. Ich lernte internationale Rechtsinstrumente und Deklarationen kennen, was für meine weitere Arbeit im INFOE und mit indigenen Organisationen hilfreich war und ist. Ich hatte außerdem den Eindruck, durch die Mitarbeit an den Publikationen auch zu einem besseren Verständnis und zur Anerkennung der spezifischen Bedürfnisse, Situationen und Rechte indigener Völker beizutragen, wobei der Nutzen solcher Publikationen sicher begrenzt ist. Allerdings waren sie als Referenz und Werkzeug nützlich, und ein möglicher Missbrauch erschien mir gering.[7]

7 Meine Mitwirkung an Publikationsprojekten umfasst: Erstellung eines Conference Room Paper für die WGIP 1996: E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/CRP.2: *A short guide to environmental and intellectual property issues relating to indigenous peoples*; Mitwirkung an der Publikation des UNESCO Instituts für Pädagogik: Linda King (Hg.): *Reflecting Visions: New Perspectives on Adult Education for Indigenous Peoples*. Hamburg 1998; Erarbeitung des ersten Entwurfes eines Handbuches zur ILO-Konvention 169: ILO: *ILO Convention on Indigenous and Tribal Peoples, 1989 [No. 169]: A Manual*. Geneva 2000; und Linda King/

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Indigene Völker und die Vereinten Nationen

Vertreter indigener Völker selbst haben sich in den letzten 20 Jahren zunehmend an internationale Organisationen gewandt, insbesondere dann, wenn Wege und Mechanismen zur Anerkennung ihrer Rechte in ihren jeweiligen Ländern erfolglos blieben. Sie fordern ein Mitspracherecht an internationalen Verhandlungen zu Themen, die sie betreffen. Ein Ergebnis sind die Verhandlungen über den Entwurf einer Deklaration zu den Rechten indigener Völker der Vereinten Nationen. Eine 1982 eingerichtete Experten-Arbeitsgruppe der VN zu ‚indigenen Bevölkerungen' erarbeitete in einem zwölfjährigen Prozess unter Beteiligung indigener Vertreter diesen ‚Deklarationsentwurf zu den Rechten indigener Völker', der 1994 von der Unterkommission der Menschenrechtskommission zur Förderung und dem Schutz der Menschenrechte verabschiedet wurde. Seit 1995 liegt er der von der VN-Menschenrechtskommission eigens dafür eingerichteten Arbeitsgruppe vor, in der nun erstmals Regierungsvertreter den Text unter Anhörung indigener Vertreter verhandeln.

Warum eine eigene Deklaration zu den Rechten indigener Völker?

Die Erarbeitung einer speziellen Deklaration zu den Rechten indigener Völker wirft Fragen auf: Zum Beispiel: Sind die Rechte indigener Völker nicht durch bereits bestehende Menschenrechtsinstrumente wie die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und die beiden Internationalen Pakte geschützt? Haben indigene Völker aufgrund ihrer kulturellen (und historischen) Andersartigkeit im Vergleich zur übrigen Bevölkerung der Länder, in denen sie leben, spezielle Rechte, die nach einem besonderen Schutz verlangen? Ein indigener Vertreter sagte mir in diesem Zusammenhang einmal in einem Interview: „Es gibt eine ‚Allgemeine Erklärung der Menschenrechte' und diese spezielle Deklaration für Indigene Völker ist für mich fast wie ein Schlag ins Gesicht [‚a slap in the face']. Es sieht so aus, als ob wir keine Menschen sind, weil die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte auf uns nicht zutrifft" (Infoe-Magazin 1996: 37).

Warum also eine Deklaration zu den Rechten indigener Völker? Diese Frage berührt auch die Diskussion über die Universalität der Menschenrechte bzw. ihren universellen Geltungsanspruch, dem ein ‚kultureller Relativismus' gegenübergestellt wird. Ohne näher auf diese Diskussion eingehen zu wollen,

Sabine Schielmann (Hg.): *The Challenge of Indigenous Education: Practice and Perspectives*. UNESCO. Paris 2004. Die weiteren Ausführungen zum Deklarationsentwurf zu den Rechten indigener Völker basieren hauptsächlich auf meinen Erfahrungen aus dem Praktikum im Menschenrechtszentrum der VN und der Teilnahme als NRO-Beobachterin in den beiden Arbeitsgruppen der VN, während die Erfahrungen aus den Forschungstätigkeiten in der ILO und UNESCO hier nur bedingt einfließen.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denke ich, dass der Entwurf einer spezifischen Deklaration zu den Rechten indigener Völker weniger die Universalität der Menschenrechte in Frage stellt, als vielmehr Ausdruck der fehlenden konsequenten Durchsetzung der Menschenrechte auf nationaler Ebene ist. Denn es bedeutet zum einen, dass indigene Völker eine besondere Gruppe von Menschen repräsentieren, die aufgrund ihrer spezifischen Situation nicht in den vollen Genuss ihrer Menschenrechte kommen, so wie beispielsweise auch Kinder, Folteropfer, Flüchtlinge oder andere, und deshalb explizit ihre Rechte einfordern. Zum anderen ist der entscheidende Punkt – und dies stellt eher das aktuelle (westliche und Nachkriegs-)Menschenrechtskonzept an sich als seine Universalisierbarkeit in Frage –, dass sie nicht als Völker anerkannt werden und damit nicht in den Genuss von Gruppenrechten kommen, die ihnen ihrer Meinung nach aufgrund ihrer kulturell-historisch spezifischen Situation zustehen. Sie sind schließlich nicht nur Bürger der Länder oder Nationalstaaten, in denen sie heute leben, sondern sie sind Nachfahren der Bevölkerungen, die das Land oder die geographische Region, zu der ihr Land gehört, zur Zeit der Eroberung oder Kolonisierung oder vor dem Errichten der heutigen Staatsgrenzen bewohnt haben. Und sie haben unabhängig von dem ihnen national oder international zuerkannten Rechtsstatus einige oder alle ihre sozialen, ökonomischen, kulturellen und politischen Institutionen bewahrt. Deshalb nehmen sie einen speziellen Platz in der Gesellschaft der heutigen Nationalstaaten ein (vgl. ILO-Konvention 169: Artikel 1(b)).

In diesem Kontext sind denn auch die Argumente und Forderungen indigener Völker anzusiedeln:

1. Der Bedarf an einer spezifischen Deklaration gründet zunächst in der Kritik am westlichen individualistischen Menschenbild und Menschenrechtskonzept und der Forderung indigener Völker nach kollektiven Rechten als Völker. Denn aus ihrer Sicht war die Einnahme ihres Landes zu Zeiten der Kolonialisierung eben nicht ein Eindringen in ‚*terra nullius*', in ein Niemandsland, sondern eine widerrechtliche Landnahme, d. h. eine Usurpation. Daraus ergibt sich
2. zum einen die Einforderung des Prinzips der Gleichheit, demzufolge den Vertretern indigener Völker die gleichen Rechte wie allen anderen Gruppen und Menschen zustehen. Aus diesem Grund orientiert sich der Deklarationsentwurf, insbesondere in Bezug auf das Selbstbestimmungsrecht, an der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, den beiden Internationalen Pakten sowie der VN Charta und übernimmt stellenweise den entsprechenden Wortlaut. Ähnliches gilt für universal anerkannte Rechte, wie das Recht auf (mehrsprachige und interkulturelle) Bildung etc.
3. Zum anderen enthält der Deklarationsentwurf eine Reihe von Rechten, die sich aus dem Kontext der kulturhistorisch spezifischen Situation indigener Völker ergeben. Das bedeutet, dass sie im Gegensatz zu anderen Bevölkerungsgruppen der Länder, in denen sie leben, spezifische kollektive Rechte als Völker beanspruchen: Dies sind insbesondere Rechte auf Land, Territo-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rium und kulturelles Eigentum. Es bedeutet aber nicht – wie fälschlicherweise häufig angenommen wird –, dass indigene Völker spezifische Landrechte mit Eigenstaatlichkeit in Verbindung bringen. Während ihnen Eigentumsrechte nicht ausreichend erscheinen, wird häufig ein gewisser Autonomiestatus als durchaus geeignet angesehen.

Aus all dem ergeben sich Schwierigkeiten für die Arbeitsgruppe zur Verhandlung des Deklarationsentwurfes, denn die unterschiedlichen Konzepte von ‚Mensch' und ‚Volk' ebenso wie die ethisch-moralischen Grundsätze der Regierungsvertreter auf der einen und der indigenen Vertreter auf der anderen Seite scheinen dafür verantwortlich zu sein, dass es in diesem Bereich keinen Konsens und praktisch keinen Fortschritt gibt.[8]

Es lässt sich natürlich grundsätzlich der Sinn und Zweck internationaler Instrumente, sei es einer Deklaration zu den Rechten indigener Völker oder einer Konvention zum Erhalt der biologischen Vielfalt, in Frage stellen. Einige indigene Vertreter sehen im System der Vereinten Nationen, ihrer Organisationen und Instrumente keinen aussichtsreichen Weg zur Verbesserung ihrer Situation und der Anerkennung ihrer Rechte. Dies scheint nachvollziehbar, wenn man bedenkt, wie langatmig manche Verhandlungen sind, wie viel Zeit manche noch so kleinen positiven Entwicklungen benötigen und mit welcher Geschwindigkeit auf der anderen Seite täglich Menschenrechtsverletzungen, kulturelle und ökologische Zerstörungen weitergehen. Doch haben die Diskussionen auf der internationalen Ebene sicher zu mehr Bewusstsein und Sensibilität gegenüber der Situation, den Bedürfnissen und Forderungen indigener Völker beigetragen, und in manchen Instanzen können kleine Erfolge verbucht werden. Des Weiteren bietet die Schaffung von Normen und Minimalstandards auf der internationalen Ebene einen Rückhalt und ein Werkzeug für die Arbeit und die Forderungen indigener Völker auf der nationalen Ebene.

Ich sehe es dabei als eine Aufgabe von Aktionsethnologen an, in ihren jeweiligen Gesellschaften und Systemen einen Beitrag zur Schaffung solcher internationaler Plattformen und Standards zu leisten und indigene Vertreter in den entsprechenden Verhandlungen zu unterstützen. Vielleicht können wir, von einer interkulturellen Solidarität, einem emanzipatorischen Menschenrechtskonzept und dem Prinzip der Toleranz ausgehend, zu einem interkulturellen Dialog im internationalen Diskurs beitragen; als Übersetzer von Rechtskonzepten und unterschiedlichen ethischen und moralischen Ansprüchen.

8 Die Frage der Universalisierbarkeit der Menschenrechte in Bezug auf die Verhandlungen des Deklarationsentwurfes könnte genauer betrachtet werden: Ist es die Nicht-Universalisierbarkeit der Menschenrechte, die für die Schwierigkeiten in den Verhandlungen verantwortlich ist, oder handelt es sich im Fall indigener Völker ‚nur' um einen besonders komplexen Einzelfall, der bei kontextbezogener Anwendung der Menschenrechte deren Universalisierbarkeit durchaus möglich erscheinen lässt?

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Wert internationaler Instrumente liegt vor allem in ihrer Akzeptanz und Umsetzung auf nationaler Ebene. Nur wenn die international errungenen Fortschritte in der Anerkennung indigener Positionen und Forderungen unter Beteiligung indigener Vertreter in eine konkrete Praxis auf der nationalen Ebene münden, tragen sie zu einer Verbesserung der lokalen Situation bei. Von dieser Erkenntnis ausgehend, habe ich mich von der internationalen Arbeit im Rahmen von VN-Organisationen und der Erarbeitung von Dokumenten hin zur Zusammenarbeit mit einer indigenen Organisation gewandt, um diese bei der lokalen Umsetzung der Konvention über die biologische Vielfalt und ihrer damit verbundenen Rechte zu unterstützen.

Im Dienste einer indigenen Organisation

Meine Tätigkeit im Rahmen der Vereinten Nationen brachte mich letztendlich doch wieder ‚back to the roots': Der Kontakt zu Vertretern der Mapuche-Organisation mit Sitz in Temuco, Chile, kam bei Sitzungen der oben erwähnten VN-Arbeitsgruppen und insbesondere bei Konferenzen der Konvention über die biologische Vielfalt zustande. An letzteren habe ich als Vertreterin des INFOE teilgenommen und gemeinsam mit anderen NRO-Vertretern die teilnehmenden indigenen Vertreter in organisatorischen, logistischen und technischen Belangen unterstützt. Während zweier Aufenthalte in der Organisation entwickelten wir gemeinsam die Idee eines Projekts zur Umsetzung der Konvention der biologischen Vielfalt (CBD) in Chile bzw. der für die Mapuche relevanten Artikel und Arbeitsprogramme, insbesondere hinsichtlich des Erhalts und Schutzes ihres traditionellen Wissens. Dank der Unterstützung und Vermittlung des Evangelischen Entwicklungsdiensts (EED) ist es mir nun möglich, für drei Jahre mit den Mapuche an der Realisierung des Projekts zu arbeiten.

Entwicklungshelferin?

Mein offizieller Status dabei ist der einer ‚Entwicklungshelferin', doch verstehe ich meine Rolle und Aufgabe eher als die einer begleitenden, aber nichtrichtungsgebenden Beraterin, wie es Karl Schlesier genannt hat (Schlesier 1974).[9] Meine beratende Funktion gründet dabei auf meinen Erfahrungen und

9 Die Bezeichnung ‚Entwicklungshelferin' erscheint mir unangebracht, denn meine Aufgabe ist es nicht, den Mapuche zu helfen, sich zu entwickeln; das tun sie auch ohne mich. Indigene Vertreter haben wiederholt ihr Recht auf Entwicklung eingefordert, gemäß ihrer eigenen kulturellen Vorstellungen von Entwicklung und ihren Prioritäten. Als Außenstehende und Unterstützer, Berater oder Vermittler ist es vielmehr unsere Aufgabe, bestehende Entwicklungen oder sich entwickelnde Prozesse durch Wissen und Erfahrungen, die wir beitragen können, zu stärken

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kenntnissen der internationalen Verhandlungen der Konvention über die biologische Vielfalt (CBD), meinem Basiswissen über die Kultur und Situation der Mapuche, das ich während der beiden Aufenthalte erwarb, sowie auf meiner allgemeineren Kenntnis aus dem ‚studying-up' der VN-Organisationen und Instrumente. Obwohl ich nach meinem Studium und aufgrund der Teilnahme an Diskussionen zur möglichen Rolle von Ethnologen in der Entwicklungszusammenarbeit zu dem Schluss gekommen war, dass es kaum sinnvolle, d. h. ethisch vertretbare Aufgaben für Ethnologen in diesem Bereich gibt, bin ich nun doch zu einer Tätigkeit im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit gelangt. Grund hierfür ist der Ansatz des EED, Fachkräfte nur auf Anfrage von lokalen Organisationen in von diesen initiierten Projekten zu vermitteln, die dann als Angestellte dieser Organisationen arbeiten.

Ein weiterer entscheidender Punkt ist, dass das Projekt und die damit verbundenen Schritte, Entscheidungen, Methoden und Ziele in einem gemeinsamen Prozess der Kommunikation, Identifikation und Absprache zwischen der Mapuche-Organisation und mir entwickelt werden. Dies bedeutet auf der einen Seite Flexibilität und Raum für Gestaltung, auch meiner Aufgaben. Auf der anderen Seite ist es nicht immer leicht, die Rolle einer nicht-richtungsgebenden Beraterin einzunehmen. Mein Anspruch besteht darin, keine Entscheidungen zu treffen, sondern Impulse, Anregungen und Hintergrundinformationen zu liefern, ohne dabei einem Laissez-faire zu verfallen, das für keinen der Beteiligten fruchtbar ist. Dies bedeutet, aktiv an Veränderungsprozessen teilzunehmen (Huizer 1979b: 10), ohne diese Prozesse zu initiieren oder zu leiten, dabei aber eine Balance zwischen der persönlichen Dynamik und der Dynamik der Organisation und der Gemeinden zu finden.

Die Beschäftigung mit dem Thema Erhalt, Revitalisierung und Schutz des traditionellen Wissens und die Erarbeitung von Wegen und Methoden hierzu unter Rückgriff auf die Konvention zur biologischen Vielfalt und andere Instrumente wirft für mich die Frage auf, inwieweit ich dieses Wissen der Mapuche kennen und verstehen muss, um zwischen den Konzepten der Mapuche und den internationalen Konzepten vermitteln zu können. Wie viel muss ich wissen, um zu verstehen? Ich sehe meine Aufgabe nicht darin, herauszufinden, worin beispielsweise das traditionelle Heilpflanzenwissen der Mapuche oder die Wissensinhalte bestehen, die sie traditionell auf bestimmte Art an ihre Kinder weitergeben. Meine Aufgabe ist es, daran mitzuwirken, dass dies (von Mapuche und Nicht-Mapuche) als wichtig anerkannt wird und Respekt verlangt; und zwar nicht nur Respekt auf dem Papier oder lediglich verbal artikuliert, sondern effektiv, politisch, praktisch. Das heißt, mit Mapuche an der Schaffung des Raumes und der Möglichkeiten zu arbeiten, damit sie dieses Wissen erhalten und weitergeben können, gemäß ihren eigenen Werten und Prioritäten. Die gemeinsame Ausgangsbasis ist und muss sein, dass wir, meine Mapuche-Kollegen und ich, uns einig sind, dass dieses Wissen wichtig und

und zu fördern. Der Begriff ‚Entwicklungshelfer' bezeichnet letztendlich einen rechtlichen Status und die damit verbundenen Absicherungen in Deutschland.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entscheidend ist für die Mapuche und das Überleben ihrer Kultur. Mit Menschen, die diese Überzeugung nicht teilen, könnte ich persönlich nicht zusammenarbeiten. Hier ist also die Assoziation des Aktionsethnologen mit den ‚Traditionalisten' (siehe oben) gegeben.

In diesem Zusammenhang stoßen wir erneut auf das Problem der Fraktionierung, denn das Volk der Mapuche und die Mapuche-Bewegung sind, wie wohl die meisten Bewegungen indigener Völker, nicht homogen. Meine Entscheidung, mit einer bestimmten Organisation zusammenzuarbeiten, bedeutet eine klare Stellungnahme. Sie geht von gemeinsamen Überzeugungen und Zielen aus, ohne dabei kritiklos zu sein, und schließt eine Kooperation und Koordination mit anderen Organisationen nicht aus. Es gibt in den Bewegungen indigener Völker immer unterschiedliche Ansätze, Wege und Prioritäten, aber diese Vielfalt muss nicht notwendigerweise als Zerrissenheit betrachtet werden, sondern kann konstruktiv und kreativ zur Lösung von Konflikten eingesetzt werden (Amborn 1993: 143).

Ich stehe in meiner Arbeit mit der Mapuche-Organisation nach acht Monaten noch relativ am Anfang. Im Laufe der Zeit werden sich gewiss noch einige Zweifel, Fragen und persönliche Probleme ergeben und ethische Entscheidungen zu treffen sein. Ich denke dabei beispielsweise an die Verwertung oder Verwendung des von mir erworbenen Wissens und der Ergebnisse aus der Aktionsforschung oder an Interessenkonflikte auf Grund des Machtverhältnisses (Stichwort: ‚reiche Europäerin'). Auch werde ich den Wert meines Beitrags wohl erst am Ende meiner Zeit bei den Mapuche einschätzen können. Es ist nicht möglich, von vornherein alles abzuwägen und mögliche Folgen meiner Tätigkeit abzuschätzen. Wichtig ist vor allem, „konstant das Bewusstsein und die Sensibilität für die unerwarteten Probleme und Bedürfnisse zu schulen" (Amborn 1994: 199).

Schlussbemerkung

Im Titel meines Beitrages steht ein Fragezeichen hinter Aktionsanthropologin, denn ich habe mich selten explizit als solche definiert. Natürliche begreife ich meine Tätigkeit als ethnologische Arbeit und mich selbst als ethnologisch sensibilisiert. Aus meinen Erfahrungen heraus kann ich sagen: *Ja, ethische Fragen in der Ethnologie sind relevant*. Es sind ethische Fragen, die Ethnologie sinnvoll machen, und die Bedeutung von Ethik für die gegenwärtige Ethnologie stellt sich für mich eher als Frage nach der Bedeutung der Ethnologie in der gegenwärtigen Ethik. Doch diese Diskussion wird von anderen Köpfen zu führen sein.

Ich habe versucht, die Leser dieses Beitrags ein Stück an meinem Weg als ethisch denkende Ethnologin teilhaben zu lassen, auf den mich Hermann Amborn gebracht hat. Er hat uns StudentInnen das Denken in ethischen Kategorien und die (wissenschaftliche) Selbstreflexion gelehrt. Und er hat uns die Aktionsanthropologie näher gebracht. Ohne dies wäre mein Weg bestimmt ganz

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anders verlaufen. Ich hoffe, dass es mir gelungen ist, Hermann Amborns Lehren in eine ethisch vertretbare ethnologische Praxis umzusetzen. Vielleicht habe ich nicht immer das Richtige getan oder die richtige Entscheidung getroffen. Aber ich habe versucht, meine Position und mein Handeln in den jeweiligen Situationen und Stadien immer wieder zu hinterfragen und gegebenenfalls zu ändern. Hierbei haben mich nicht zuletzt Vertreter indigener Völker mit Rat und Kritik bei der Orientierung unterstützt. Und wie eingangs erwähnt, hilft mir auch ein gewisses Maß an Zurückhaltung, Schüchternheit und Unsicherheit bzgl. meiner eigenen Fähigkeiten, um mich mit Vorsicht in neuen oder schwierigen Situationen zu bewegen. Man mag auf diese Weise in der Zusammenarbeit langsamer vorankommen, doch erscheint es mir wichtiger, in kleinen, wohl durchdachten und gemeinsam erarbeiteten Schritten voranzukommen, statt aus einem unreflektiertem Aktionismus heraus Initiativen zu ergreifen, die nicht nachhaltig und letztendlich ethisch nicht zu vertreten sind. Deshalb schätze ich die institutionellen Rahmenbedingungen meiner jetzigen Arbeit: als vom EED vermittelte Fachkraft und als ‚nicht-richtungsgebende Beraterin' und Angestellte einer indigenen Organisation. Sie geben mir die Möglichkeit, aus ‚der Sicht von innen und unten' („the view from within and from below" Huizer 1979b: 35), gemeinsam mit meinen indigenen Kollegen, diskursiv und aktiv teilnehmend, Schritte und Alternativen zur Lösung von Problemen zu entwickeln. In einem von außen konzipierten und vorgeplanten ‚Entwicklungsprojekt' könnte ich nicht arbeiten.

Aktions-Ethnologie stellt für mich eine echte Möglichkeit für eine ethische und praktische Ethnologie dar. Ihr Potential sollte weiter ausgeschöpft und verstärkten Eingang auch in die ethnologisch-wissenschaftliche Theoriendiskussion finden. Sicher birgt sie auch ein Konfliktpotential. Doch aus einer sensiblen, selbstreflexiven und kritischen Position heraus, asymmetrische Machtverhältnisse thematisierend und dabei eine gemeinsame Gesprächsbasis schaffend, können wir nach einem „handlungsfähigen Diskurs" streben (Amborn 1993: 147). In einen solchen Diskurs fließen indigenes und nicht-indigenes Wissen ein, nicht-westliche und westliche Konzepte. Auf der Suche nach Wegen und Formen eines partnerschaftlichen und emanzipatorischen Verhältnisses zwischen ‚Forschungssubjekten' und Ethnologen können wir unseren Beitrag zur interkulturellen Verständigung leisten. Und, wenn es denn unser Anliegen ist, können wir so vielleicht am besten zur Anerkennung indigener Völker, ihrer Kulturen und Rechte beitragen. [10]

Ich werde immer das Gefühl haben, dass ich auf dieser Suche noch ganz am Anfang stehe. Aber Ethnologin zu sein und gar zu versuchen, eine ‚gute' Aktionsethnologin zu sein, ist für mich eben kein ‚Job', sondern eine Berufung, in der das Persönliche mit der Arbeit verschmilzt. Ich würde immer wie-

10 Hiermit möchte ich weder sagen, dass ein solcher Beitrag nur von Ethnologen bzw. Aktionsethnologen geleistet werden kann oder soll, noch dass sie in dieser Hinsicht unbedingt ethisch sensibilisiertere Menschen sind. Ich habe einige ‚gute Aktionsethnologen' kennen gelernt, die keine Ethnologen sind.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Ethnologie studieren, vor allem so, wie Hermann Amborn sie uns nahe gebracht hat.

Literatur

Amborn, Hermann (1993): *Handlungsfähiger Diskurs: Reflexionen zur Aktionsforschung*. In: Schmied-Korwarzik/Stagl (Hg.), *Grundfragen der Ethnologie: Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*. Berlin.

Amborn, Hermann (1994): *Ethik in der Ethnologie: Die Verantwortung der Wissenschaft*. In: Muth/Seithel (Hg.), *Indigene Völker zwischen Vernichtung und Romantisierung*. Mönchengladbach.

Burger, Julian (1994): *Indigene Völker: Über Rechtslage und internationale Aktivitäten im UNO-Jahr der Indigenen Völker – und danach*. In: Muth/Seithel (Hg.), *Indigene Völker zwischen Vernichtung und Romantisierung*. Mönchengladbach.

Huizer, Gerrit (1979a): *Research-Through-Action: Practical Experiences with Peasant Organizations*. In: Huizer, Gerrit/Mannheim, Bruce (Hg.), *The Politics of Anthropology*. The Hague.

Huizer, Gerrit (1979b): *Die verantwortungslose Rolle der Sozialwissenschaften in den unterentwickelten Ländern: Einige Überlegungen zur Ethik*. In: *Trickster* 3, 6-12.

INFOE-Magazin (1996): *Indigene Völker, ihre Rechte und die Vereinten Nationen: Interview mit Jay Mason. INFOE-Magazin* 11.

INFOE Webseite: www.infoe.de

ILO (1989): Convention No.169 on Indigenous and Tribal Peoples in independent countries. Genf

Kressing, Frank (1994): *Wer sind indigene Völker? Eine Begriffsklärung*. In: Muth/Seithel (Hg.), *Indigene Völker zwischen Vernichtung und Romantisierung*. Mönchengladbach.

Münzel, Mark (1980): *Aktions-Ethnologie: Sich verstecken hinter dem abstrakten Gesamtbetroffenen?* In: *Ethnologische Absichten* 6.

Muth, Hannelore/Seithel, Friderike (Hg.): *Indigene Völker zwischen Vernichtung und Romantisierung*. Mönchengladbach.

Nader, Laura (1974): *Up the Anthropologist*. In: Hymes, Dell (Hg.), *Reinventing Anthropology*. New York.

Nuscheler, Franz (1995): *Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte. Zur Kakophonie des Wiener Wunschkonzerts*. In: *INEF Report*, Heft 11.

Schlesier, Karl (1974): *Action Anthropology and the Southern Cheyenne*. In: *Current Anthropology* 15 (3) (deutsch in: *Trickster* 4/5, 1980).

Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich & Stagl, Justin (Hg.) (1993): *Grundfragen der Ethnologie: Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*. Berlin.

Seithel, Friderike (1986): *Zur Geschichte der Action Anthropology am Beispiel ausgewählter Projekte aus den USA und Kanada*. Mainz.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Seithel, Friderike (1990): *Action Anthropology*. In: Gehling, A. (Hg.), *Ethnoreader* 1. Emsdetten.

Seithel Friderike (1994): *In die Schule der kleinen Gesellschaften gehen*. In: Muth/Seithel (Hg.), *Indigene Völker zwischen Vernichtung und Romantisierung*. Mönchengladbach.

UN (1994): Document E/CN.4/Sub.2/1994/56: *UN Draft Declaration on the rights of indigenous peoples*. Genf.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Werner Petermann

WAS ES AUF SICH HAT: BEDINGUNGEN DER WELT UND DES MENSCHEN

Versuch über die transzendentale Anthropologie von Thomas Rentsch, mit Montaigne im Gepäck

Vorspiel mit Kannibalen

Ein relativierender Blick auf die Dinge der Welt fand sich in mancherlei Hinsicht bereits bei den Griechen (etwa Herodot), aber er zielte in seinen Vergleichen und Widerspiegelungen des Anderen stets auf das Eigene. Jahrhunderte später, könnte man sagen, verselbständigte sich dieser Relativismus und wurde im Skeptizismus eines Sextus Empiricus auf die logische Spitze getrieben. Daneben entstand im Hellenismus auch eine literarische Richtung, die mit dem Muster der utopisch-fantastischen Umkehrung von gesellschaftlichen Verhältnissen spielte, um die Relativität von Konventionen, Sitten und Moralen aufzuzeigen. Die antiken Traditionen wurden in der frühen Neuzeit wieder aufgegriffen: so findet sich beispielsweise bei Francis Bacon eine pragmatische Spielart des Skeptizismus, die vom Geist des Humanismus geprägt ist, der auch die philosophisch-literarische Gattung der Paradoxa hervorbrachte. Paradoxa, das meinte im 16. Jahrhundert den Austausch von geistreichen Gegen-Argumenten zur herrschenden Meinung: Relativierung des Gewohnten, um die Diskutierfähigkeit zu stärken.[1]

Das Erbe der Paradoxa verrät in seiner Argumentation auch noch der skeptische Humanismus eines Michel de Montaigne, der in den Kannibalen Brasiliens bessere Menschen entdeckte als im von feudalen Machtkämpfen und Religionskriegen zerrissenen, sich gegenseitig gnadenlos zerfleischenden Frankreich.

1 Vgl. Kohl 1981: 24. 1543 veröffentlichte Ortensio Landi seine *Paradossi, cioe Sententie fuori del comun parere, nouellemente venute in luce*, von denen es im Titel späterer Bearbeitungen z. B. erklärend hieß „ce sont propos contre la commune opinion, debatuz en forme de Declamations forenses: pour exerciter les ieunes aduocats (esprits) en causes difficiles" oder „sentences, débattues et élegamment déduites contre la commune opinion" oder „Propos contraires à l'opinion de la plupart des hommes" (nach Schilder 2005).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Ich dächte es wäre barbarischer einen Menschen lebendig zu fressen, als ihn todt zu fressen: einen Körper der noch die völlige Empfindung hat, durch die grausamsten Martern und Peinigungen zu zerfleischen, ihn langsam braten zu lassen, ihn von Hunden und von Schweinen zerreißen zu lassen; als ihn, wenn er todt ist, zu braten und zu essen. Gleichwohl haben wir das erste nicht allein gelesen, sondern noch vor kurzem gesehen: nicht nur unter alten Feinden, sondern unter Nachbarn und Mitbürgern; und, was das schlimmste ist, unter dem Vorwande der Gottesfurcht und Religion." (Montaigne 1996: I, 377f.)

Nun ist Montaignes Haltung kaum weniger konstruiert als das gelehrte Für und Wider, aber sie ist es in einem strengeren, man könnte vielleicht sagen: moralischeren Sinne. Dass seine Wilden Kannibalen sind, ist alles andere als ein Zufall. Sie sind nämlich keine lediglich als Paradoxa verkleidete „gute Wilde" (*bons sauvages*), sondern zweifellos „Barbaren",[2] wenngleich von „edelster" Natur.[3] Sie verkörpern – in einem Vorgriff auf Rousseaus *homme naturel* – die „Reinheit des Naturzustandes" (Kohl 1981: 22). Montaignes Kannibalen repräsentieren bewusst ein „wildes", naturnahes Gegenbild zum naturfernen europäischen Zivilisationsmenschen, das als ein anthropologisches Modell der Einfachheit zu lesen ist. In ihrer Einfachheit sind diese Menschen gewissermaßen vollkommen. In einer langen Liste soziokultureller Formen und Normen erstellt Montaigne (1996: I, 371f.) eine Inventurliste der Zivilisation, die unter dem Blickpunkt derer, die all dessen nicht bedürfen, um glücklich und zufrieden zu sein (der ja offenkundig Montaignes Blickwinkel ist), einen sichtlich negativen Anstrich erhält (der Montaignes Kultur- und vor allem Institutionskritik widerspiegelt). Der Kannibale kommt nämlich ganz ohne die der europäischen Zivilisation eigenen verderblichen Institutionen aus. – Interessanterweise findet sich eine solche Liste gleich zu Beginn der Entdeckungsgeschichte bei Amerigo Vespucci[4], von welchem Ursprung aus sich unter dem

2 Montaigne nennt die Kannibalen sowohl „Barbaren" als auch „Wilde", nur um die Begriffe dann anhand europäischer Zustände zu relativieren. Im Übrigen seien dergleichen Zuordnungen nichts weiter als Konvention: „Denn, wir haben auch in Wahrheit keine andere Richtschnur der Wahrheit und Vernunft, als das Beyspiel und die Vorstellung der Meynungen und Gebräuche, die in unserm Lande üblich sind" (1996: I, 369).

3 Zwischen „edlen Wilden" – bei denen die „antiken" Tugenden (Standhaftigkeit, Mut, Tapferkeit) überwiegen – und „guten Wilden" – die ganz natürlich ohne „Lügen, Verrätherey, Verstellung, Geitz, Neid, Verläumdung, Verzeyhung" leben – hat Karl-Heinz Kohl (1981: 246, Anm. 63) differenziert, doch zeichnet sich Montaignes Bild von den Kannibalen auch dadurch aus, dass es beide Kategorien von „Tugenden" als eins begreift und direkt aus der Naturhaftigkeit ableitet. Eine Unterscheidung zwischen „Wilden" und „Barbaren" im Sinne unterschiedlicher soziopolitischer Entwicklungsstufen findet sich erstmals wohl bei Montesquieu (De l'Esprit des lois, XVIII, § 11; vgl. Kohl 1981: 24, Anm. 75).

4 In einem 1503 als Mundus Novus veröffentlichtem Brief Vespuccis an Lorenzo de' Medici heißt es: „Sie [Indianer an der Küste Brasiliens, WP] haben weder Gesetz noch Glauben, leben nach der Natur, kennen nicht die Unsterblichkeit der

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eingängigen Schlagwort „weder Gesetz noch Glauben" eine verzweigte Spur des „Wilden" durch die europäische Wahrnehmungsgeschichte zieht. Diese Spur verlief von Anfang an dyadisch – seit Kolumbus' Gegenüberstellung von „guten" Arawak und „bösen" Kariben (den „Ur-Kannibalen")[5] – und prägte in dieser Form die Vor- und Darstellung „wilder" Gesellschaften bis in die Gegenwart.[6] In einer jüngeren Variante, deren entscheidender Ahnherr wahrscheinlich in Thomas Hobbes' *Leviathan* zu suchen ist,[7] wurde auf der Grundlage des gleichen ethnographischen Materials, das das Bild des „Edlen Wilden" hervorbrachte, ein miserabilistisches Gegenbild entworfen, das eine nicht weniger deutliche Spur bis in unsere Zeit hinterließ.[8]

Montaigne liefert in seinem „Versuch" über die Kannibalen (*Des Cannibales*, ca. 1580) zunächst eine Kompaktethnografie, typisch in ihrer Art, symptomatisch in der getroffenen Auswahl, bevor er auf den Brauch der Anthropophagie zu sprechen kommt, die er im Übrigen keineswegs als pervertierte Ernährungsgewohnheit begreift, sondern als entschieden kulturellen Akt, nämlich: einer wohlüberlegten Rache, ansieht; diese Inszenierung der Rache kommt im Kontext des Totenkults der Kannibalen einem tragischen Spiel mit verteilten Rollen gleich, bei dem der Ausgleich von Verlusten der Gemeinschaft im Mittelpunkt steht. Es ist also nicht das Kriterium der Befremdlichkeit, das Exotische in der Differenz, das ihn zum Vergleich mit heimischen französischen Verhältnissen motiviert, auch wenn er diese Differenz keineswegs negiert. („Es ist ein gewaltiger Unterscheid, zwischen ihrer und unserer Art zu leben" [1996: I, 384].) Er sieht die Kannibalen nämlich primär nicht als „Kannibalen", als hundsschnäuzige *mirabilia* wie noch Kolumbus, sondern als

Seele, haben untereinander kein Eigentum, alles gehört allen; haben keine Grenzen von Reichen und Gauen, keinen König; sind niemandem untertan, jeder ist sein eigener Herr [...]" (zit. n. Arciniegas 1978: S. 126). Ähnliches findet sich in der ersten Chronik der spanischen Fahrten in die Neue Welt, *De orbo novo decades octo* von Petrus Martyr Anglerius (d.i. Pietro Martire d'Anghiera) von 1511: „Diese Menschen haben noch das Goldene Zeitalter. [...] Ohne Gesetze, ohne Bücher, ohne Richter tun sie ganz natürlich das Rechte." (Martyr 1972: I, 61).

5 Vgl. Fink-Eitel 1994: 102f.

6 Man denke nur an John Boormans exotischen Spielfilm THE EMERALD JUNGLE (Der Smaragdwald, 1985), in dem „gute" gegen „böse Wilde" antreten – im Verein mit „guten" und „bösen Weißen". Aber auch Wissenschaftler zeigten sich nicht unbedingt gefeit, wie z.B. Napoleon Chagnons Buch *Yanomamö: The Fierce People* (New York et al. 1968) belegt, das ein sehr einseitig aggressives (lies: sozialdarwinistisches) Bild der titelgebenden Ethnie zeichnet.

7 Vgl. Hobbes 1976: 96f. Zum Vergleich Hobbes/Montaigne siehe Fairchild 1961: 23.

8 Hier fallen einem Colin Turnbulls völlig gegensätzlich ausgefallene Monografien ein: *The Forest People* (New York 1961), eine idealisierende Darstellung der Mbuti, und *The Mountain People* (1972), eine pejorisierende Schilderung der Ik.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

exemplarische Menschen von „vollkommener Einfalt" (ebd.: I, 371),[9] deren „natürliches" Befinden er mit spürbarer Prädilektion wahrnimmt und dem zivilisatorischen Prospekt entgegenstellt. Die Beispiele ihrer Tugenden (vor allem ihre Tapferkeit, ihre Standhaftigkeit, die er als Herzensstärke definiert) bestehen selbst vor dem großen Vorbildszenarium der Antike, weil sie gewissermaßen einen vor der Entdeckung der Neuen Welt nicht für menschenmöglich erachteten gesellschaftlichen Idealzustand präsentieren, der alles schäbig aussehen lässt, was sich Platon für seinen idealen Staat ausgedacht hatte (ebd.: I, 371).

Montaignes Glorifizierung der Kannibalen richtet sich programmatisch gegen die eigene Gesellschaft und Kultur, deren Elend er als das Ergebnis einer Entfernung von der Natur, als künstlichen Wildwuchs versteht. Wenn er im Vergleich zwischen „wilden" Indianern und „zivilisierten" Europäern seine moralische Position ausmisst, so spricht der Befund ein klares – kulturkritisches und kulturpessimistisches – Urteil über Letztere. (Hier konstituiert sich jene „Problemlage, an der sich die spätere europäische Aufklärung abarbeiten sollte" [Fink-Eitel 1994: 127] – ohne über Montaignes avancierte moralistische Stellungnahme gegen die zivilisatorische Totalität „Europa" hinauszukommen.) Zwar könne die Menschenfresserei nicht gutgeheißen werden, doch ist sie in Montaignes Augen eine Verwerflichkeit, die sich relativiert: „Allein das verdreußt, dass wir bey unsern eigenen Fehlern so blind sind, da wir die ihrigen so genau wahrnehmen" (Montaigne 1996: I, 371). Es ist keine Frage, wem das Etikett des wahrhaft Wilden zukommt. „Ich befinde, [...], bey dieser Nation, so viel man mir erzählet hat, nichts wildes oder barbarisches: ausgenommen, weil ieder dasienige Barbarey nennt, was bey ihm nicht gebräuchlich ist" (ebd.: I, 369).

Montaignes Kannibalen verbleiben in kollektiver Anonymität, in ethnographischer Abstraktion – doch dann werden ganz am Ende seines „Versuchs" drei davon ein wenig ins Rampenlicht gestellt, deren er zu Rouen ansichtig wurde, wo sich der französische König (Charles IX.) mit ihnen unterhielt. Montaigne verflucht seinen Dolmetscher, der zu dumm ist, als dass er verstehen könnte, was er wissen möchte. Diese Indianer taugen keinesfalls als „lebende Stimmen" der Anthropophagie. Montaigne zeigt sich überhaupt so sichtlich wenig an der Menschenfresserei der „Wilden" interessiert, dass sie nur im Mittelstück der Abhandlung, die ihren Namen trägt, ausführlicher vorkommt; auch

9 Wie sich die Fremdwahrnehmung der Neuen Welt – vorgeprägt im humanistisch restaurierten „Weltwissen" der Antike – zu paradigmatischen Strukturen verfestigte, wird an der rückwärts gewandten Utopie der „Einfalt" (zu verstehen im Gegensatz zur „Vielfalt") als soziokultureller Undifferenziertheit eines andernorts (in Europa) längst vergangenen Goldenen Zeitalters deutlich, die schon bei den frühesten Berichterstattern (wie Kolumbus, Vespucci und Petrus Martyr) zu notieren ist. Auch diese Befindlichkeit ist Ausdruck ihrer „Natürlichkeit" (vgl. Montaigne 1996: I, 369ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dies ein Indiz dafür, wie ernst er es mit der Umkehrung des Blicks meint, den er denn auch immer wieder auf die wahre Bestie, die europäische Zivilisation richtet: „Wer hat jemals den Nutzen der Kaufmannschaft und des Handels so hoch gesetzt, des Perlen- und Pfefferhandels wegen so viele Städte zu schleifen, so viele Nationen aus zu rotten, so viele Millionen Menschen nieder zu machen, und den reichsten und schönsten Theil der Welt zu verwüsten!" (Ebd.: III, 28) An den zwei Aussagen, die Montaigne von seinem Gespräch mit den Tupinamba memoriert, wird klar, dass es auch hierbei um Exemplarisches ging. Was der „Kriegshäuptling" zu sagen hatte, bestätigte die Tugend der Indianer: „Als ich ihn fragte, was es ihm hälfe, dass er das Oberhaupt unter den Seinigen wäre [...] gab er mir zur Antwort, dieses, dass er bei den Feldzügen voran gienge" (ebd.: I, 387).

So unspezifisch und von den Stereotypen der frühen Berichterstattung aus der Neuen Welt nicht sehr verschieden Montaignes allgemeine „Ethnographie" ist, so spezifisch – verstehend – bemüht er sich um das Menschsein der Menschenfresser. Die Quintessenz seines Nachdenkens – dass eine radikal andere („natürlichere") Conditio humana möglich sei – durchzieht sein gesamtes Essai-Werk. Dem Vorgang der literarischen „Veranderung" kann sich Montaigne letztlich nicht entziehen – wie sollte er auch, angesichts seiner projektiven Absichten, die, da sie auf die eigene Gesellschaft zielten, die Idealisierung der „Wilden" voraussetzten –, aber er vermeidet die offensichtlichsten Fallstricke, in denen sich selbst die *philosophes* der Aufklärung zwischen Idealisierung (Indianer, Südsee, Egalität, *homme naturel*) und Verfemung (orientalische Despotie, Sklavennatur, Rohheit der Sitten, Miserabilität) verfangen würden.

Thomas Rentsch und die Konstitution der Moral

In der Geschichte waren es immer schon die Rechte des Siegers, die den Besiegten auferlegt wurden. Auch die Menschenrechte sind so gesehen trotz allem Anspruch (oder gerade deshalb?) auf allgemeine moralische Geltung in der globalpolitischen Realität der Gegenwart „einschlägig vorbelastet".[10] Dem moralphilosophischen Universalismus (man denke an Kants Weltbürgertum[11]) der europäischen Aufklärung entsprungen und letztlich auf das Christentum zurückgehend, setzt ihre Anwendung (die augenfällig nicht unabhängig zu

10 Dass der Begriff der Menschenrechte alles andere als eindeutig ist und sein kann, weil nicht eindeutig ist, was mit „Mensch" gemeint ist, und es füglich den „Menschen schlechthin" nicht geben kann, zeigt schon die frühe Geschichte seiner Kritik, die mit Burke, Bentham und Marx drei prominente Gegner verzeichnet. Siehe dazu u. a. Waldron 1987 und Shute & Hurley 1993.

11 Vgl. seine Abhandlung „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784). Die Idee des Weltbürgertums greift Jürgen Habermas auf, wenn er die Einrichtung eines Weltbürgerrechts zur Notwendigkeit erklärt, um die Durchsetzung von Menschenrechten praktikabel zu machen (Habermas 1999).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denken ist von den Möglichkeiten ihrer Durchsetzung) in Raum und Zeit den europäischen Kolonialimperialismus als historischen Wegbereiter voraus, der die Grundlage für die reale Überlegenheit des Westens in der Welt und seinen Hegemonialanspruch gerade in *zivilisatorischen* Dingen bis heute darstellt.

Wie alle „großen Ideen" ist die Verwirklichung der Menschenrechte eine zweischneidige Sache, nicht nur, weil ihre Durchsetzung gegen andere Interessen die Anwendung von Gewalt impliziert, sondern auch, weil die Interessen derjenigen, die die Menschenrechte propagieren und im Realfall erzwingen, weder als homogen noch als lauter (das hieße: nicht vermischt mit anderen Interessen) angesehen werden können. Was angesichts der Verhältnisse in der Welt nicht Wunder nimmt. Bedenklich zumindest sollte es sein, dass die koloniale Argumentation der „Befriedung" und die Kriegführung aus „humanitären" Gründen, um „unmenschlichen" Praktiken (lies: Kopfjagd, Kannibalismus, Folter, Sklaverei, Barbarei oder Ähnliches) ein Ende zu machen, in die heutige Argumentation weitgehend unverändert eingegangen ist. Wenn aber die Begründungsformen der Intervention miteinander vergleichbar sind, dann sollten – ganz realpolitisch – auch die Ziele der Intervenienten damals und heute verglichen werden. Ein solcher „Menschenrechts-Kolonialismus" (Ulrich Beck) scheint solange unvermeidlich, wie die Menschenrechtspolitik weitgehend darin besteht, sich auf internationaler Geschäftsbasis („Was krieg ich dafür, wenn ich mitmache?") auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner zu einigen. Selbstverständlich hat „man" grundsätzlich für die Menschenrechte zu sein – allerdings erheben sich drängende Fragen nach den Kriterien von Inklusion und Exklusion, nach Tendenz und Tenor –, doch abgesehen von dem ebenso grundsätzlichen schlechten Gewissen, das sich mit solcher Generalzustimmung Beruhigung verschafft, heißt das oft genug, sich des genaueren Hinschauens auf und Nachdenkens über die Verhältnisse, die der Fall sind, enthoben zu fühlen. Ganz zu schweigen davon, dass die bestehenden Menschenrechte zwar unter dem Anspruch allgemein anzuerkennender Rechtsnormen auf der Grundlage einer „höheren Moral" auftreten, doch zumeist großzügig darüber hinweggesehen wird, dass es sich dabei nicht um kontextfreie, isolierbare Abstraktionen handelt, sondern um soziokulturelle Produkte, die als solche interpretationsbedürftig und abhängig sind, vor allem in ihrem argumentativen ethischen Anspruch, der es sich gefallen lassen muss, in der nichtwestlichen Welt (an seinen eigenen Vorgaben gemessen) häufig genug als hegemonial verstanden zu werden. Absolute „moralische" Rechte können nur als Postulat, als kategorische Forderung an die Vernunft existieren; sie wären daher selbst nach einer „vollständigen" Globalisierung (auch des Menschenrechtsgedankens) realistischerweise nur bedingt vorstellbar. Es macht sich etwas vor, wer in der westlichen Menschenrechtspolitik nicht auch die „Logik der Macht" sieht.[12] „Gerade weil die Durchsetzung der Menschenrechte nationale Wider-

12 Begriffe wie „westlich" (okzidental) und „nichtwestlich" werden hier rein funktional gebraucht. Sie schließen weder eine inhaltliche Heterogenität aus, noch

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stände überwindet und überwinden muß, schlägt das Versprechen auf Befriedigung und Stabilität durch Menschenrechte – der ‚Ewige Frieden', den Kant vordachte – so leicht in Entfriedung und Destabilisierung durch Ewige Kriege um" (Beck 2004: 75).[13] Und: „[...] der Grundsatz, Menschenrecht bricht Völkerrecht, muß nicht nur als Werteordnung, sondern auch als *Macht*ordnung begriffen werden" (ebd.: 187). Für die „Anderen" in der Welt wird das zum Problem über die unmittelbare Bedrohung von Leib und Leben des Einzelnen hinaus: es gefährdet ihre soziokulturelle und ethnische Existenz unter Umständen stärker noch als die nationale, von der sie ein Teil sind.

Nun gibt es in der europäischen Kulturgeschichte und Politik seit der Aufklärung einen Trend, in der „Andersheit der Anderen" (Beck) ein Relikt zu sehen, „das mit fortschreitender Modernisierung zu einer letztlich irrelevanten Größe wird" (ebd.: 84).[14] Die Durchsetzung der Menschenrechte sei nur ein Teil dieses zivilisatorischen Prozesses auf dem Weg zur universalen Gleichheit. Wer heute noch kulturelle Eigenständigkeit oder gar Resistenz predige, sei ein weltfremder Reaktionär, der sich Illusionen hingebe. Wenn Menschenrecht Völkerrecht und nationales Recht bricht und, wie zu Recht festgestellt wurde, aufgrund seiner Konstitution konsequenterweise brechen muss, welcher Spielraum (welche Rücksichtnahme) verbleibt da noch auf der Ebene anderer, „traditioneller" (religiöser, ethnischer etc.) Rechte? Hier stehen sich universalistische und relativistische Vorstellungen oft als quasi-ideologische Parteiungen gegenüber, deren Ansichten sich gegenseitig auszuschließen scheinen: Wo die einen vor dem Hintergrund einer grundsätzlichen Gleichheit des „Menschen" eine allgemeine Moral von universaler Geltung einfordern, vor der alle alteritären Unterscheidungen weichen müssen, steht nach Ansicht der anderen Seite die kultur- und sprachspezifische Differenz menschlicher

schreiben sie der damit implizierten Dichotomie mehr als pragmatische Bedeutung zu.

13 Ein Krieg im Namen der Menschenrechte, wie ihn ein überheblicher Universalismus nicht selten fordert, wenn die Politik wieder einmal versagt hat, wäre allerdings alles andere als bloß eine Umsetzung der universalistischen Idee; vielmehr steckt darin als radikal relativistischer (nicht: kulturrelativistischer) Kern die These von der Unüberwindbarkeit antagonistischer Anschauungen/Verhältnisse, die in solchen Fällen gern als „kulturelle" ausgegeben werden. Vgl. dazu Thaler 2002: 120.

14 Dass kulturelle etc. „Ander(s)heit" nicht einfach eine existenzielle Gegebenheit darstellt, sondern gerade in der verallgemeinernden Wahrnehmung („die Asiaten", „die Afrikaner", „die Indianer", aber auch „der Westen") als ideologische Konstruktion zu begreifen und zu analysieren ist, und was das für die Ethnologie bedeutet, darauf hat u. a. Jonathan Friedman hingewiesen: „The realization that the other is not simply beast, heathen, savage, evolutionary fossil, or another experiment in culture, is the understanding that the other is in a significant way a product and a part of the same system as our ourselves. This realization is the realization of the very conditions that make anthropology possible, the subsumption of their history within our own" (Friedman 1987: 39).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gesellschaften als wert- und normsetzende Kraft allen Bemühungen, zu einer gemeinsamen Moralität zu finden, entgegen.

Der moralische Universalismus – dessen Gleichheitseinforderung eine Welt der Differenz voraussetzt – behält bei seiner Sicht der Dinge die Blickrichtung der eigenen Seite unbeirrt bei.[15] Den „Anderen" wird allerdings nicht einfach mit dem eigenen Ethnozentrismus begegnet – den allerdings ein Philosoph wie Rorty wieder betont –,[16] sondern zusätzlich mit einer „moralischen Ordnung", die ihren anthropologischen (auf die gesamte Menschheit bezogenen) Geltungsanspruch als Wahrheitsbehauptung vor sich her trägt. Diese sich selbst ein- und das heißt: überordnende Moral erlaubt es, ja verlangt es geradezu, die „Anderen" als Gleiche anzuerkennen, was aber in der Regel (es gibt Ausnahmen) auch bedeutet, sie nicht in ihrer Eigenheit wahrzunehmen und zu akzeptieren, sondern diese als „Ander(s)heit" in einem hierarchischen globalen Bezugssystem zu verorten. Dass die „Anderen" anders sind, interessiert den Universalismus daher nur sofern, als dieses Anderssein auf dem Weg zur globalen Gleichheit überwunden werden kann und muss. Weil das ohnehin der Weg der Geschichte ist. Die Universalität der Differenz ist das Feld, auf dem die Einwegverkünder ihre Posaunen erschallen lassen.

An dieser Stelle sei angemerkt, dass ein solcher eindimensionaler Universalismus offenkundig der letzte philosophische Hort jenes unilinearen Evolutionsgedankens ist, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch in den Kultur- und Sozialwissenschaften richtungweisend war, und demzufolge das Durchlaufen zunehmend komplexer hierarchischer Entwicklungsstadien („Wildheit" > „Barbarei" > „Zivilisation"), an deren vorläufigem oberen Ende die europäische Zivilisation im Zeitalter des Imperialismus stand, nicht nur als materieller, soziokultureller, geistiger, sondern folgerichtig auch als moralischer Fortschritt verstanden wurde, wovon wiederum die an der Spitze Ange-

15 Habermas (1986: 18) bietet folgende Definition: „Universalistisch nennen wir [...] eine Ethik, die behauptet, daß dieses (oder ein ähnliches) Moralprinzip nicht nur die Institutionen einer bestimmten Kultur oder einer bestimmten Epoche ausdrückt, sondern allgemein gilt." – Zu den Voraussetzungen universalistischen Denkens sei hier nur kurz Folgendes skizziert: Es sind vor allem soziale und psychologische („biosoziale") Faktoren der menschlichen Lebenswelt, die, obgleich kulturspezifisch realisiert, nicht gänzlich auf kulturelle Prägung zurückgeführt werden können, in ihrer Letztbegründung also kulturunabhängig sind. Die meisten so genannten „Universalien" gehören dem biosozialen Bereich an. (Dem entspricht Kroebers Feststellung [1952: 125], Universalien seien vornehmlich „subcultural". Die Suche nach Universalien spielt in der heutigen Ethnologie keine Rolle mehr, war aber in den 1940ern und 1950ern aktuell. Siehe auch Murdock 1945; Linton 1952; Kroeber/Kluckhohn 1952; Kluckhohn 1953). Andererseits aber haben sich weder ausgeprägteste kulturelle Differenzen als gänzlich inkommensurabel erwiesen, noch fanden sich überzeugende Beispiele einer kulturellen In-sich-Geschlossenheit, die sich vollständig selbst genügte. Diese Erkenntnis relativierte bestimmte Postulate des Kulturrelativismus.

16 Siehe unten S. 158.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

langten die Berechtigung ableiteten, ihrerseits moralische Werturteile über die evolutionär Zurückgebliebenen abzugeben. In solcher Feststellung einer höher entwickelten Moral, wofür die vergleichende Ethnologie der Zeit empirische „Beweise" zusammentrug, wurzelt der Überlegenheitsanspruch so mancher universalistischer Ansätze bis heute.

Sprachen, Denk- und Glaubenssysteme nähern sich der Realität auf jeweils sehr spezielle Art. Weltdeutungen (normative Standards eingeschlossen) fallen dementsprechend different aus. Wie sie ausfallen, hängt von dem jeweiligen Referenzsystem ab, innerhalb dessen die Menschen sich um Erkenntnis bemühen oder Wertungen tätigen. Nun ist die Relativität der Anschauungen geschenkt. Eine ganz andere Sache ist es mit den sich daraus herleitenden Relativismen, zumal, wie Geertz (1984) nicht unberechtigt anmerkte, der den Ethnologen immer wieder vorgehaltene Relativismus etwas von einem Popanz hat, der unter Anti-Relativisten sehr viel größere Bedeutung erlangte als bei denen, die ihm angeblich so radikal anhängen. Die meisten Ethnologen sind nämlich nichts weiter als konventionelle Kulturrelativisten, deren relativistische Haltung weniger philosophischer als methodologischer Art ist.[17] Alfred L. Kroeber hat den kulturrelativistischen Standpunkt kurz und bündig formuliert: „Any cultural phenomenon must be understood and evaluated in terms of the culture of which it forms part" (1952: 6). Das hatte nun aber Konsequenzen, die außerhalb der Ethnologie durchaus verstanden wurden: „The logical conclusion, then, [...] is that no concepts are universally applicable and no standards objectively valid" (DeLaguna 1942: 145f., zit. n. Rudolph 1968: 96). Hier lag auch der Ausgangspunkt für einen „ethischen" (Kultur-)Relativismus, der Eingriffe in gewachsene kulturelle und soziale Praktiken als ungerechtfertigt ansah und aus den methodisch gewonnenen Erkenntnissen stichhaltige Argumente gegen Rassismus, Antisemitismus, Kolonialismus etc. bezog.[18] Die Erfahrung von Nationalsozialismus und Zweitem Weltkrieg, aber auch die nach 1945 einsetzende Auflösung der Kolonialreiche, die allesamt eine relativistische Toleranz als realpolitisch inadäquat erscheinen ließen, lösten eine heftige Werte-Diskussion aus. Die Diskussion ist anlässlich der universalistisch inspirierten Menschenrechtsdebatte der letzten Jahrzehnte und ihren zahlreichen Ablegern wieder aufgeflammt, vor allem auch, seitdem im postmodernen,

17 Siehe Whitaker 1998: 478. Dazu Marshall Sahlins: „Cultural relativism is first and last an interpretive anthropological – that is to say, methodological – procedure. It is not the moral argument that any culture or custom is as good as any other, if not better. Relativism is the simple prescription that, in order to be intelligible, other people's practices and ideals must be placed in their own historical context, understood as positional values in the field of their own cultural relationships rather than appreciated by categorical and moral judgments of our making. Relativity is the provisional suspension of one's own judgments in order to situate the practices at issue in the historical and cultural order that made them possible" (Sahlins 2002: 46).

18 Siehe vor allem Melville J. Herskovits 1947; 1972.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

postkolonialen Diskurs die „großen Erzählungen" in den Ruch des Eurozentrismus geraten sind und besonders von nichteuropäischer Seite die Macht-Frage neu gestellt und mit der Menschenrechtsfrage verknüpft wurde.

Vom ethischen Relativismus ist ein erkenntnistheoretischer („kognitiver") Relativismus zu unterscheiden (vgl. Rudolph 1968: 10, 132). Unterschiedliche Kulturen (Weltdeutungssysteme) werden von seinen Vertretern als in sich geschlossene Einheiten angesehen und als gegenseitig inkommensurabel, d. h. für Außenstehende (die jeweils „Anderen") nicht einsichtig und daher nicht übersetzbar oder ineinander überführbar erklärt (vgl. Whitaker 1998: 280f.). Die bestehende kulturelle (etc.) Differenz wird so zu einer totalen hermeneutischen Differenz. Ein solcher theoretischer Relativismus dürfte sich in der Praxis schnell als irrelevant erweisen. Das ganz Andere, die totale Differenz gibt es in der Wirklichkeit nicht. Hermeneutische Grenzen des Nicht-Verstehens sind keineswegs unüberwindbar, Sprachen sind übersetzbar, das Divergent-Unverständliche bleibt begrenzt. Stattdessen kann von weitgehenden Konvergenzen ausgegangen werden (vgl. Davidson 1999: 272f.).

Relativisten, die sich mit den zentralen moralischen Prämissen des Universalismus befassen, tun dies oft nur im Sinne einer Infragestellung, da sie in der Idee des Universalismus selbst eine kulturspezifische Konzeption sehen; wenn sie dann den behaupteten Universalien den Boden unter den Füßen wegziehen, geraten sie leicht in Versuchung (andere würden sagen: Gefahr), in konzeptueller Neutralität eine gleichsam „a-moralische" Position einzunehmen. Beifall von Nietzsche, Spengler.[19] Die Frage dürfe nicht sein, welches soziokulturelle (politische, religiöse etc.) System die richtige(re)n Antworten auf allgemeine Menschheitsprobleme gefunden habe, da diese Antworten immer nur im jeweils eigenen System gültig („richtig" oder „falsch") sein können, wohingegen sie für alle anderen belanglos seien. (Selbstredend sind auch manche Universalisten dieser Auffassung, weshalb sie so begierig darauf sind, aus der Vielfalt der Kulturen eine Einfalt zu machen.) Wo aber viele „Richtigkeiten" koexistieren, die sich konsequenterweise widersprechen müssen, könne es so etwas wie eine allgemeingültige Wahrheit nicht geben.

Wenn also Kulturrelativisten die universale Gültigkeit bestimmter moralischer Kategorien bestreiten, dann deswegen, weil erwiesen ist, dass diese in unterschiedlichen Kulturen (Deutungssystemen) keineswegs den gleichen Sinn (und Stellenwert) haben und es überdies keinen Maßstab gibt, der ein qualitatives Urteil erlaubt (vgl. Herskovits 1976). Das ist es ja, was aufhören muss, sagen die Universalisten: Das Recht auf Leben, beispielsweise, sollte überall in gleichem Maße bestehen. Sonst müssten wir ja Kannibalen Sonderrechte ein-

19 Der Perspektivismus beispielsweise eines Nietzsche betont den vereinzelten (subjektbezogenen) Gesichtspunkt jeder Betrachtung oder Beurteilung als Grundbedingung menschlichen Daseins. Erkenntnis ist demnach immer und grundsätzlich relativ, unmittelbar begreiflich ist dem erkennenden Subjekt nur das Besondere, und Wirklichkeit konstituiert sich in der Gesamtheit aller möglichen Perspektiven. Dazu siehe u. a. Kaulbach 1990; Hales & Welshon 2000.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

räumen! Warum nicht, kommt die Antwort, wenn im Fall der Todesstrafe genau das in Anspruch genommen wird? Zuspitzungen dieser Art bauen eine Scheinfront auf, ein fragwürdiges Entweder-oder, das, auf einseitige Wirkung bedacht, nicht selten behauptet wird, um von ganz anderen Interessen abzulenken.

Universalisten schwanken seit je, ob sie die soziokulturellen Differenzen unter dem Aspekt der Auf- oder Unaufhebbarkeit beurteilen sollen. Aufhebbar hieße: Auflösung der partikularen Identitäten, Subtraktion der Differenz, Angleichung an ein größeres Ganzes. Die universalistische Philosophie der Aufklärung mündete in der berühmten Maxime der Französischen Revolution: *Liberté – Egalité – Fraternité.* Ein großes Anliegen, aber umgehend durch die Realität desavouiert. Selbstredend ist die von einem wie auch immer deklarierten Universalismus reklamierte „höhere" Moralität keineswegs Garant dafür, dass das Ende der Ander(s)- bzw. Eigenheiten – quasi aus sich heraus – weltweite *égalité* mit sich brächte: Geschichte und Ethnologie lehren uns eher das Gegenteil. So würde aus der Universalität kultureller etc. Partikularitäten mit sehr viel größerer Wahrscheinlichkeit als die universalistische Selbstüberhebung zuzugeben bereit ist, eine Universalität von Ungleichheiten, aus der fetischisierten künftigen Welt-Ordnung, die dem bisherigen „Chaos" der Ander(s)heiten endlich ein Ende bereitete, eine totalitäre Welt-Unordnung. Zu keinem Zeitpunkt und in keiner Hinsicht sollte man, wenn universalistische Ansprüche dieser Art erhoben werden, vor allem, wenn sie mit Forderungen einhergehen, mit den bestehenden „Diversitäten" aufzuräumen, vergessen, die Frage zu stellen: *cui bono*? Niemand sollte sich einreden lassen, der Prozess der universalen Gleichmacherei sei ein gewissermaßen natürlicher Vorgang.

Wenn andererseits universalistische Denker von der prinzipiellen Unaufhebbarkeit weltanschaulich-kultureller Differenz und bestimmter grundlegender Partikularitäten ausgehen, so geschieht dies zumeist innerhalb eines Szenarios, das menetekelartig den Untergang des Abendlandes an die Wand malt, dessen heiligste Errungenschaften (womit wir wieder bei der Aufklärung, ihrem Gleichheits- und Toleranzgedanken, wären) in dieser Fundamentalperspektive auf Dauer bedroht erscheinen. Gegen die Überzeugung von der unaufhaltsamen Progression des westlichen Zivilisationsgedankens wird, deutlich pessimistischer gestimmt, gleich die Notwendigkeit einer Verteidigungsstrategie beschworen, damit beim „Zusammenprall der Zivilisationen" das „System der höheren Werte" die Oberhand behält. Umso mehr werden in dieser Sicht die eigenen Werte als quasi-religiöse Universalwerte deklariert, vor denen sich die Welt dualistisch überschaubar in *good guys* und *bad guys* aufspaltet.

Worüber manche Vertreter eines moralischen Universalismus geflissentlich hinwegsehen, ist die historisch-kulturelle Sonderheit – und das heißt: Relativität – ihres eigenen Standpunktes, dessen Behauptungssätze außerhalb des westlichen Kulturkreises schon immer ganz anders eingeschätzt wurden, zumal sie sich seit den Zeiten Alexanders des Großen stets im Rechtfertigungsgepäck imperialer Unternehmungen befanden. Wer – mit Verweis auf die westliche Geistes- und Kulturgeschichte – für sich in Anspruch nimmt, die hö-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

here Moral für sich gepachtet zu haben und dies unter Hintanstellung der Kolonial- und Postkolonialgeschichte tut, die sich darin fortsetzt, dass die „Anderen" vom Moralitätsdiskurs zu einem großen Teil ausgeschlossen bleiben, muss zu Recht mit heftigem Widerspruch aus jenem Teil der Welt rechnen, der sich dieser „höheren Moral" nicht zum ersten Mal unterwerfen soll.

Beide Deutungsmuster, Universalismus wie Relativismus, muten manchmal wie (durchaus ideologische) Versuchsballons an, die sich aus ihrer geistesgeschichtlichen Verankerung losgerissen haben. Alles andere als in sich geschlossen, enthalten sie heterogene, divergierende, selbst widersprüchliche Auffassungen – und dementsprechend: Aufspaltungen – ihres Gegenstands, die jedoch häufig als einheitliche Denkansätze gehandelt und gegen die andere Seite ins Feld geführt werden. So dass letztlich oft nur das Feldgeschrei der Kombattanten im Gehör bleibt, das alle Nuancen übertönt. Wer sich von Kampfparolen nicht erschrecken lässt, wird nicht in die Falle gehen, von der uns die Propagandisten beider Richtungen überzeugen möchten: dass sich zwischen Universalismus und Relativismus die Wasserscheide der Unvereinbarkeit auftürmt. Die Schwäche dieser Polarisierung ist offensichtlich, da die gemeinsamen Voraussetzungen und Berührungspunkte missachtet werden – so berufen sich Universalisten und Relativisten gleichermaßen auf *eine* menschliche Welt und gehen von der Universalität der Differenz aus, leiten daraus aber divergierende Folgerungen ab.

Hinsichtlich der realen Verwerfungen stellt sich notwendigerweise die Frage, wie begründet der Geltungsanspruch einer universalistischen Moralität ist bzw. auf welcher Verhandlungsebene[20] von Wirklichkeit sich ein solcher Anspruch behaupten kann, ohne auf hegemoniale Strukturen rekurrieren zu müssen. Wer einen herrschaftsfreien Diskurs theoretisiert, landet letztendlich in einer idealistischen Position, bei Kants Individualethik[21] und der Selbstpreisgabe (Verzicht auf Gewalt) des Individuums als konstitutivem Element bei der Einrichtung einer menschlichen Welt.[22] Kann es heißen: „Die Moralität muß vor der Individualität *bestehen*, vor der internen Unendlichkeit der Personen

20 Habermas unterscheidet in seinen *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991: 114, 139f.) zwei Diskursebenen: eine (Meta-)Ebene der Bedeutung, auf der allgemeine (universale) Normen zur Sprache kommen, und eine Ebene der Anwendung, die in der Lebenswelt verortet ist und auf der demnach konkrete „Fälle" erörtert werden.

21 Vgl. Hornbacher 1993: 45 zu einem entsprechenden Vorschlag von K. O. Apel (1976).

22 Es sei hier auf eine in der neueren, von nichtwestlicher Argumentation getragenen Menschenrechtsdebatte augenscheinlich gemachte Diskrepanz hingewiesen zwischen dem „westlichen" Ideal des Individuums, dessen Freiheitsrechte gegenüber einem despotischen oder sonst wie undemokratischen Staat hervorgehoben werden, und dem Vorrang des Gemeinsinns gegenüber Individualrechten, wie er etwa in Asien und Afrika propagiert wird. Wegweisend dazu Sinha 1981.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie der Kulturen"? (Rentsch 1999: 181)[23] Und gilt der Begriff der Individualität auch für Gemeinschaften, für Kulturen? Die Verständigung über Lebensweisen und Praxisformen setzt als unverzichtbare Gemeinsamkeit die intersubjektive, interexistenziale Kommunikation voraus.[24] Sich der gemeinsamen Sinnbedingungen des Gemeinschaftslebens bewusst zu werden, heißt recht eigentlich „moralisch" zu denken. Nun war die subjektzentrierte westliche Philosophie des bürgerlichen Zeitalters sowohl in epistemologischer als auch in anthropologischer und moralphilosophischer Hinsicht bestimmend, soll sagen: viele Möglichkeiten interexistenzialer menschlicher Praxis blieben ungenutzt, verborgen hinter den Scheuklappen einer durch den Willen rationaler Subjekte betriebenen eindimensionalen (monologischen) Orientierung, wonach Mitmenschen lediglich weitere vernunftbegabte Subjekte in einer faktizistisch verstandenen Außenwelt waren, der eine verdinglichte normative Innenwelt gegenüberstand (vgl. Rentsch 1999: 240f.). Das Wirklichkeitsverständnis, das sich daraus ergab, wurde für die westliche Zivilisation prägend. Moderner Universalismus wie Relativismus gingen daraus hervor. Es wäre demnach ein Missverständnis, kulturrelativistische Positionen (vor allem in Bezug auf globale Alteritäten) unabhängig von ihrer ideengeschichtlichen Herkunft zu beurteilen. Vielmehr ist auch der Relativismus eindeutig in der okzidentalen Vernunfttradition lokalisiert, was wiederum Fragen aufwirft, die die Grundkonzeption relativistischer Orientierung überhaupt betreffen. Die Begrifflichkeiten, in denen relativistische Fragen gestellt werden, sind ebenso unsere Begriffe wie jene universalistischer Provenienz. „Wir müssen (notwendig) mit unseren Begriffen leben", konstatiert Thomas Rentsch in Anlehnung an Wittgenstein (Rentsch 1999: 279). Für eine ganze Reihe von Fragen, etwa nach der kulturellen Spezifizität, nach der Historizität und linguistischen Bedingtheit einer breiten Palette menschlicher Sinngebungen (von der Weltdeutung bis zu einer welt-, d. h. praxiskonstituierenden Moral), bedeutet diese Begriffsabhängigkeit: „Sie haben ihren Sitz in einem Diskurs der okzidentalen Rationalität" (ebd.).[25] Das

23 Hervorhebung Rentsch.

24 Thomas Rentsch (1999) verwendet den Terminus Interexistential(ität) im Anschluss an Heideggers Existentialienbegriff, unter dem dieser die notwendige Grundstruktur jedes Seienden verstand. Rentsch geht weiter, insofern er die Relationalität, die Beziehungsstrukturen alles Seienden, einbezieht: „Die *Welt*, in der wir gemeinsam leben, ist kein ‚Existential des Daseins', sondern konstitutiv und allen ‚subjektiven' Orientierungen in ihr vorausliegend ein *Interexistential* [...]; als Interexistential begriffen sind ihre Grundzüge ineins Beziehungen, Handlungszusammenhänge auch zwischen Personen." Also ist Sprache das „Interexistential par excellence" (1999: 156).

25 Rationales Denken ist eine potenziell allgemein menschliche Fähigkeit, wobei sich historisch unterschiedliche Formen herausgebildet haben. „Sucht man [...] eine ‚Rationalität' als allgemeingültig herauszustellen, [...] so wird man leicht in ‚selbstverständliche' Vorstellungen abgleiten, die der eigenen Kultur entnommen sind, aber auf Grund der Ergebnisse einer globalen ethnographisch-ethnologischen Übersicht nicht als universal gültig angesehen werden können." (Ru-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

meint: Jemand, der Fragen an dergleichen Lebenswirklichkeiten des Menschen stellt, entkommt nicht der aufklärerischen Tradition rationalistischen Denkens, das diese Art kritischen Nachfragens erst ermöglicht hat. Woraus Rentsch folgert: „Eine mögliche Kritik der Vernunft und der Aufklärung ist selbst Sache der Vernunft und der Aufklärung, und wir kennen für diese wichtige Aufgabe keine andere glaubwürdige Instanz" (ebd.). Eine solche Aussage ist dazu angetan, kritische Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, verkörpert sich in ihr doch eine vernunftfixierte anthropologische Eindimensionalität, gegen die schon früh Gegenstimmen laut wurden,[26] eine Kritik, die sich dann in der romantischen Bewegung sammelte. Später opponierten vor allem – um die beiden bekanntesten Namen zu nennen – Schopenhauer[27] und Nietzsche. Nietzsche, Schopenhauer folgend und über ihn hinausgehend, erkannte in der Ästhetik ein Werkzeug, die Grundbedingungen menschlicher Existenz offenzulegen, und stellte die „unvernünftigen" Entgrenzungen des Dionysischen (manifestiert in Musik und Tanz, Rausch und Ekstase) den festen („vernünftigen") Umrissen des Apollinischen entgegen.[28] Solche auf Körpererfahrungen beruhenden, zum Teil nicht-verbalen, nicht-analytischen (und das heißt auch: nicht zu verschriftlichenden) Formen der Auflehnung gegen die Vernunft entziehen sich aller-

dolph 1968: 222) Die „okzidentale Rationalität" hat so gesehen die spezielle Form des europäischen Rationalismus hervorgebracht.

26 Bereits der anti-aufklärerische Aufklärer Rousseau verlangte, über der Vergötzung der Vernunft die Gefühle nicht zu vergessen. Rentsch hingegen ist jede „affektive Fundierung" der Anthropologie verdächtig, er wendet sich strikt gegen „eine emotive, psychologistische und subjektivistische Affekte-Anthropologie", die von „Gefühlen" handelt, und erklärt seine Absicht, sie „durch eine kritische philosophische Anthropologie in praktischer Absicht zu ersetzen" (1999: 40). Gefühle sind für eine praktische Anthropologie schlichtweg überflüssig; an der „Gefühlsbasis" könne man „rechtsextremistisch(e) Wehrsportgruppen und fanatisiert(e) islamisch(e) Lumpenproletarier" nicht „von Bewegungen unterscheid(en), die vor der moralischen Perspektive nicht nur standhalten, sondern nur in ihr zu begreifen sind" (wie die Arbeiterbewegung) (ebd.: 41). Dass diese Ununterscheidbarkeit der Gefühle Konsequenzen haben müsste, gerade auch für eine praktische Anthropologie, weigert sich Rentsch zu sehen. Aus dieser Abwehrhaltung erklärt sich auch seine Aversion gegen Psychologie und Psychoanalyse.

27 Beeinflusst von indisch-buddhistischer Philosophie existiert für Schopenhauer die Welt als Objekt nur in Beziehung auf ein Subjekt („Die Welt ist meine Vorstellung"), die Realität ist eine Illusion. Schopenhauer setzte bei der Erfahrung des eigenen Körpers an – als Teil der Welt folgt auch der menschliche Körper einem immanenten Selbsterhaltungstrieb (von Schopenhauer „Wille" genannt), dem alles untergeordnet ist, dem man aber auf verschiedenen Wegen gegensteuern kann: mit Hilfe der Ästhetik (Metaphysik der Kunst, in höchster Form Musik), der Ethik (Mitleid) und durch asketische Resignation. Erkennen erfolgt durch Anschauung, Kontemplation, dem Verstand bleibt hingegen nur die Reaktion.

28 Zum Thema im Weiteren vgl. u. a. Klinger 1995, vor allem Kap. 1: „Die ‚kalten Skeletthände' rationaler Ordnung und ihre Gegenwelten", S. 9-60.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dings Rentschs Blickwinkel, der die Vernunft zum Kriterium der „menschlichen Grundsituation“[29] erklärt: Irrationalität läge stets dann vor, wenn die Grenzen dieser primären Welt verletzt würden (Rentsch 1999: 106). Es bleibt unklar, wo Rentsch hier die Grenzen zieht. Zweifellos, mit Rausch und Ekstase hat er nichts am Hut. „Arten und Weisen, die primäre Welt theoretisch oder praktisch verlassen zu wollen, erweisen sich als Ursprünge von Irrationalität“ (1999: 74). Dabei belässt er es. Auf eine Diskussion des Irrationalen lässt er sich nicht ein; weder wird klar, was er dafür hält, noch, warum es für eine Kritik der Ratio nicht in Frage kommt. Entscheidend aber scheint mir in diesem Zusammenhang, dass aus „seiner“ primären Welt Irrationalität ausgeschlossen ist, ohne dass Rentsch dies einsichtig zu machen versucht. Abgesehen davon, dass er Rationalist ist: Woher weiß Rentsch, dass zu den sinnkonstitutiven Elementen des menschlichen Lebens nicht auch das Irrationale zählt?

Dass die gegenwärtige Kritik an den „Folgen der Aufklärung“ (Subjektphilosophie, Rationalismus etc.) zu einem beträchtlichen Teil aus Weltgegenden mit kulturellen Traditionen stammt, denen der europäische Rationalismus fremd ist, kommt nicht von ungefähr. Dennoch ist Rentsch zuzustimmen, dass selbst diese Gegenreden gegen die Vereinnahmung der Welt durch westliches Denken in aller Regel den Konventionen eben dieses Denkens und seines Diskurses folgen – nicht zuletzt aus der unzweifelhaften Notwendigkeit heraus, die Botschaft an die „richtige Adresse“ zu schicken. Nicht nur *wir* müssen mit *unseren* Begriffen leben, auch viele andere tun es notgedrungen. Was einiges über hegemoniale Strukturen aussagt. Aus dieser Diskursperspektive betrachtet wäre letzthin Wissenschaft in ihrem Denk- und Erkenntnisansatz per se okzidental, zumindest vom dominanten rationalistischen Diskurs durchdrungen und „seiner Sprache“ rhetorisch-argumentativ angepasst. Aber ebenso wissen wir, dass dieser wissenschaftliche Alleinvertretungsanspruch überall dort erheblich an Geltung und Gültigkeit verloren hat, wo, wie etwa in der westlichen Medizin, die Risse in der Fassade des Diskursgebäudes unübersehbar geworden sind (vgl. z. B. Feyerabend 1995). Welche Chancen aber haben in diesem Zusammenhang Einspruch erhebende Stimmen aus nicht-modernen („indigenen“ und „aboriginalen“) Kulturen, gehört und endlich ernst genommen zu werden, ohne in der Kategorie Folklore oder unter der Rubrik Exotismus untergebracht und abgehakt zu werden? Wer macht sich die Mühe, in diesen Diskurs der Ander(s)heiten einzuloggen, von ein paar Ethnologen und Künstlern mal abgesehen?

* * *

Der Philosoph Thomas Rentsch unternimmt den komplexen, nicht immer deutlichen und nicht in allem überzeugenden, aber beeindruckenden Versuch, einen moralischen Universalismus in der „apriorische(n) Konstitution aller

29 Zu diesem Begriff siehe S. 143 unten.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

menschlichen Praxis" zu begründen (1999: 280). Er führt dafür den Begriff „primäre Welt" ein (siehe ebd.: 105ff.), die sich allein durch die menschliche Praxis konstituiert und als generelle *Voraus*-Setzung für Wissenschaften, Techniken, Theorien angesehen werden kann, selbst aber „als umgreifender Horizont nicht wissenschaftlich (auch nicht metaphysisch) zu vergegenständlichen" ist. Rentsch behauptet konsequent eine szientifische Unrekonstruierbarkeit der primären Welt „[...] weil Vergegenständlichungen immer nur eine lokale, begrenzte Reichweite haben" (ebd.: 105).[30] Wissenschaften wandeln sich, die menschlichen Grunderfahrungen bleiben sich gleich. Es ist die Lebenserfahrung, ermöglicht durch die existenzielle Leiblichkeit des Menschen, die den Horizont absteckt, die Grenzen dieser primären Welt festlegt. „Diese Welt, in der wir leben und sprechen, existieren und prädizieren, arbeiten und nach dem Sinn unseres Tuns und Lebens fragen, ist die Ebene, auf die sich das Philosophieren jederzeit zurückbeziehen lassen muß" (ebd.: 62). Diese „menschliche Grundsituation" begreift Rentsch als verallgemeinerte anthropologische Basis (in gewissem Sinne wohl auch als evolutionäre Plattform) aller Interexistenzialität, wobei den Formen menschlichen Zusammenlebens vorrangige Bedeutung bei der Weltgestaltung zukommt. Die „primäre Welt" liegt, so wie sie konzipiert ist, allen Formen menschlicher Praxis, das heißt auch jenen der Alterität und Differenz, „gleichursprünglich"[31] zugrunde, wodurch jedwede auf (soziokulturelle, sprachliche etc.) Partikularitäten Bezug nehmende Argumentation als von vornherein sekundär ins Hintertreffen gerät. Die Tatsache, dass Menschen essen, trinken, sprechen, miteinander verkehren, ist von Anfang an zu unterscheiden von der Art, wie sie diese Erfahrungen machen, und das heißt: mit wem und in welchem Kontext. Aufgrund der fest umrissenen Ausgangssituation, die einen irgendwie an das Märchen vom Hasen und Igel erinnert („Ik bin all hier"), kann es sich Rentsch anschließend sogar erlauben, relativistische Einwände zu akzeptieren und für seine weiteren logischen Operationen zu nutzen.

Nun ist diese durch die allgemeine, aber sehr wohl konkrete Praxis des Menschen konstituierte *eine* (weil noch nicht partikularisierte) Welt nur als transzendentalanthropologisches Konzept[32] – als Möglichkeitsmodell – fass-

30 Er geht sogar so weit zu sagen, „dass die Wissenschaften die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der primären Welt *nicht* stellen können und nicht beantworten. Warum nicht? Als Antwort möchte ich der Partikularität der Wissenschaften die Einheit und Ganzheit (Totalität) der primären Welt gegenüberstellen" (ebd.: 102).

31 Rentsch übernimmt und reformuliert hier einen Begriff von Heidegger (*Sein und Zeit*). Siehe Rentsch 1999: 4ff.

32 Das heißt, es geht nicht in erster Linie um die empirische Erfahrbarkeit anthropologischer Gegenstände, sondern um die Möglichkeitsbedingungen solcher Gegenstände der Erfahrung.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bar.[33] Sie ist raumzeitlich gegliedert – entsprechend der materiellen raumzeitlichen Existenz (Leiblichkeit) des Menschen[34] –, entspricht aber keiner objektivierbaren Realität, und ist dennoch ohne eine solche nicht vorstellbar, in der dann die konkreten (sozusagen „postprimären") Wissenschaften und Techniken „jeweils nur einzelne, partikuläre, lokale Sinnentwürfe" sind, die „zurückgebunden bleiben (müssen) an die Sinnentwürfe der gemeinsamen Primärwelt" (ebd.: 107). Letztere erfüllen einen multimodalen (z. B. sexuellen, politischen, religiösen, ästhetischen) kommunikativen Zweck. Die primäre Welt ist daher wesentlich eine kommunikativ verfasste Sprachwelt, Sprache als Teil des umfassenden Sinnhorizonts ebensowenig zu vergegenständlichen wie dieser in seiner Totalität. Und diese Sprache hat man sich als Alltagssprache vorzustellen – im Gegensatz zu Partikularsprachen (wissenschaftlichen z. B.) (ebd.: 103).[35] Daraus bezieht Rentsch seine entscheidende These: „Die Worte und Sätze, die wir tatsächlich, in der Wirklichkeit unseres alltäglichen Zusammenlebens zur praktischen Selbstverständigung gebrauchen, diese dianoietischen Sprachhandlungen enthalten, präsupponieren und implizieren in ihrer ganzen Weite und internen Komplexität bei angemessenem Verständnis das ‚Ethische' bzw. ‚die Moralität'" (ebd.: XXXIII).

Die menschliche Grundsituation wurde nun aber schon von ganz unterschiedlichen Positionen aus erschlossen. Dementsprechend unterscheiden sich nicht nur die Benennungen („meta-, trans-, subkulturell"), es besteht auch keine inhaltliche Deckungsgleichheit in den Konzepten, weshalb es wenig sinnvoll erscheint, im Einzelnen näher darauf einzugehen.[36] Es sei hier stattdessen auf

33 So sehr Rentsch auch den Erfahrungscharakter der primären Welt betont, so gemahnte dies alles, ohne raumzeitliche Verankerung, doch sehr an eine platonisch anmutende *Generalidee* von Praxis, wie auch die dianoietischen Prädikate und Begriffe sich zu ihren sekundärweltlichen Entsprechungen durchaus *ideen*mäßig verhalten. Rentsch beharrt aber in der Tat auf einer Ontologie der Wirklichkeit, die über das Gegenwärtige hinausgeht und auch das Mögliche, das Nicht-mehr-Seiende und das Noch-nicht-Gewesene einbezieht, und so muss in ähnlichem Sinne die primärweltliche Wirklichkeit auch als Optionalität verstanden werden: ein pragmatisch-kommunikatives Erfahrungspotenzial. Verbirgt sich dahinter nicht trotz aller Begründungsvorkehrungen (wenn Rentsch z. B. von der „Unhintergehbarkeit" bestimmter Kriterien wie Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Sozialität spricht) nicht eine Art Essenzialismus?

34 Wir müssen in der primären Welt ja immer irgendwo („hier" oder „dort" etc.) irgendwann („jetzt" oder später" etc.) sein.

35 Wie diese Alltagssprache näher beschaffen ist, wird von Rentsch nicht erörtert; sie ist für ihn, wie die Leiblichkeit des Menschen, Temporalität und Lokalität, ein Apriori.

36 Aus kulturanthropologischer Sicht erwähnenswert – und für die Debatte symptomatisch – erscheinen heute die Überlegungen, die Kroeber und Kluckhohn in ihrer berühmten Monografie über den Begriff „Kultur" dazu anstrengten (das Verb scheint gerechtfertigt): Ein moralisches Urteil über kulturelle Erscheinungen wie

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den im angelsächsischen Raum beheimateten Begriff des *common sense* verwiesen, wie er z. B. von G. E. Moore[37] vertreten wird, der an den „gewöhnlichen Sprachgebrauch" anknüpft – auch Wittgensteins sprachpragmatische Überlegungen sind nicht weit –, mit dem Rentschs primäre Welt die pragmatischen Voraussetzungen teilt (vgl. Rentsch 1999: 9ff.). Es gibt aus existenzieller Notwendigkeit (damit „das Leben weitergeht"[38]) einen praktischen Orientierungsrahmen, der eine Grundlage allgemein menschlicher Erkenntnisgewinnung in einer „objektiven" (rational erfassbaren) Realität ist. *Common sense* meint dann jene gemeinsame Voraussetzung, ein „Mindestmaß" an „Orientierung"[39] in der Welt, das kulturabhängige Sinnentwürfe (à la Wissenschaft und Technologie, s. o.) überhaupt und grundsätzlich ermöglicht.[40] Akzeptiert man dies, so ergeben sich daraus Konsequenzen sowohl für eine Auflösung der fundamentalen epistemologischen Paradoxie des wissenschaftlichen Relativismus als auch (in deren Weiterführung) für die Plausibilisierung eines wertuniversalistischen Ansatzes. Das Paradox besteht nämlich darin, dass nach kulturrelativistischen Kriterien nichts dazu berechtigt, die „Lebensgrundsätze und Denkformen [der westlichen Kultur] als universal oder objektiv gültig anzusehen" (Rudolph 1968: 116).[41]

Die Wissenschaft, der wir diese Erkenntnis verdanken, ist aber selbst ein unverwechselbarer Teil dieser Kultur. Dennoch sind Wissenschaftler aufgrund einer systematisierten szientifischen Tradition von der grundsätzlichen Erkenntnisfähigkeit ihrer Wissenschaft und der Richtigkeit ihrer Befunde im Allgemeinen überzeugt, d. h. sie gehen davon aus, dass eine Wissenschaft wie z. B. die Ethnologie globale Gültigkeit beanspruchen kann und dass ihr methodisches und theoretisches Instrumentarium – Adaptabilität und Flexibilität

Sklaverei oder Kannibalismus sei ungeachtet dessen möglich, ob diese Praktiken sich für das Funktionieren einer Gesellschaft als relevant erwiesen. Möglich sei dies aufgrund des *consensus gentium* hinsichtlich allgemein menschlicher menschlicher Bedürfnisse, Möglichkeiten und Errungenschaften [für den interkulturellen Augenschein wären die Ethnologen zuständig] sowie der besten wissenschaftlichen Evidenz über die allen Kulturen zugrundeliegende „raw nature" des Menschen (Kroeber & Kluckhohn 1952: 174ff.). Aus der Universalität des „meta- oder subkulturellen" Bereichs und einem Mindestmaß an empirisch-objektiver Orientierung ergeben sich aber keine Verbindungen zu moralischen Werten. Ein *consensus gentium* kann nicht vorausgesetzt, sondern müsste nachgewiesen werden. Zum Ganzen siehe Rudolph 1968: 228f.

37 Moore 1969.

38 Nach Sherif 1948 (in Rudolph 1968: 128).

39 Rudolph (1968: 126ff. und passim) spricht von „empirisch-objektiver Orientierung", was sich mit Rentschs Praxisbezug insofern beißt, als dieser eben nicht empirisch objektivierbar, sondern transzendental konstitutiv ist.

40 Davon zu unterscheiden ist, was in einzelnen Kulturen jeweils als *common sense* gilt. Vgl. Rudolph 1968: 128.

41 Nach De Laguna 1942.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vorausgesetzt – universal anwendbar ist.[42] Das schließt logischerweise den kulturrelativistischen Ansatz mit ein. Und genau hier beginnt das Problem: Was in seiner Gültigkeit konkret kulturspezifisch ist, kann keine wissenschaftliche Universalität behaupten. Wie kann, was universale Gültigkeit beansprucht, zugleich kulturspezifisch sein? Ein Kulturrelativist müsste also konsequenterweise seine eigenen Erkenntnisansprüche in Zweifel ziehen.

Um dieses logische Paradox aufzulösen, muss man in der Betrachtung auf eine unspezifizierte Grundsituation rekurrieren, wie sie sowohl in der „primären Welt" von Rentsch als auch in einer vom *common sense* geprägten Lebenspraxis erkennbar ist, wobei ein situatives Ineinander-aufgehoben-Sein – bei gleichzeitiger Nichtidentität – beider Konzepte plausibel erscheint, da sich beide auf einen allgemein menschlichen Erfahrungshorizont berufen, wie der Hinweis auf Wissenschaft und Technik zeigt. Wissenschaft ist in diesem Diskurs ein Schlüsselbegriff, da in ihrer gegenwärtigen Form mit einer eindeutig westlichen „Genealogie" (im Sinne Foucaults) ausgestattet. In ihrer Rückbezüglichkeit (vom partikularen Konkreten ins Unspezifische) ist eine konzeptionale Verbindung hergestellt, so dass A. C. Benjamin sagen konnte, die wissenschaftliche Methode sei im Grunde die des *common sense*-Denkens, nur etwas verfeinert und kontrollierter.[43] Wissenschaft „prä-existiert" so gesehen als Möglichkeit, als Sinnentwurf in der primären wie in der *common sense*-Welt. Daran ändert auch nichts, dass sich die wissenschaftlich-technologisch geprägte Welt unwiderruflich von der primären entfernt (Rentsch 1999: 102f.) und diese Option in besonderer Weise von der abendländischen Kultur wahrgenommen wurde. Eine „Beschränkung ihrer Erkenntnisse auf diejenige Kultur, die sie hervorgebracht hat", kann unter dieser Prämisse nicht länger behauptet werden. Das heißt: „kulturrelativ" und „allgemeingültig" brauchen sich so gesehen nicht auszuschließen (Rudolph 1968: 131).

Kehren wir zu Rentsch und seiner Rechtfertigung des anthropologischen Universalismus als Voraussetzung einer allgemeingültigen Moral zurück. Zu den primärweltlichen Voraussetzungen geselle sich die „Allgemeingültigkeit der praktischen Einsichten" und die Betonung entsprechender „dianoietischer Prä-

42 Begriffe wie „Kultur" und „Gesellschaft" stehen hierbei in vorderster Reihe, sind allerdings – was nicht verwunderlich ist – in jüngster Zeit selbst in die Schusslinie geraten. Vor allem die zentrale Kategorie der Kultur weist eine enorme semantische Spannbreite auf, wodurch – situationsabhängig - eine Instrumentalisierung des Begriffs begünstigt wurde. Dass eine Wissenschaft wie die Ethnologie offensichtlich nur bedingt zu „objektiven Wahrheiten" gelangt, diese Einsicht dürfte bei selbstkritischen Forschern auch früher schon zu finden gewesen sein. Als methodologische Erschütterung trug sie zum postmodernen Paradigmenwechsel im Fach bei.

43 Benjamin (1965: 6f.): „The method of science is simply that of common sense thinking, after it has been subjected to certain refinements and controls" (in Rudolph 1968: 127).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dikate“[44] wie „Mensch“, „Freund“, „Vater“, „Mutter“ (1); „Koch“, „Richter“, „Soldat“ (2); „gut“, „wahrhaftig“, „tapfer“ (3); „Würde“, „Achtung“ (4) u. ä. m., die allesamt verschiedene Universalitäten repräsentieren: die „Universalität des genus humanum“ (1), die „Universalität des Ethos“ (2), die „Universalität einer Eigenschaft, einer Haltung oder Einstellung des Einzelnen“ (3) und die „interexistentielle Universalität im Sinne der Menschheit“ (4) (Rentsch 1999: 250f.). Dass es hier problematisch werden könnte, erweist die Präsupposition der sprachlichen Prädikate, die, so müsste gefolgert werden, in ihrer primärweltlichlichen (d. h. alltäglicher Lebenserfahrung entstammenden) Bedeutung unabhängig davon existieren, ob ein entsprechendes Vokabular in einer partikular verwirklichten Sprache/Kultur vorkommt. Nun neigen aber sprachliche Begriffe[45] häufig dazu, ihre Historizität mit sich zu schleppen; das kann sich in der Schreibweise, einer veralteten grammatischen Form oder auch semantisch niederschlagen. So, wie Rentsch einen paradigmatischen Begriff wie „Würde“ verwendet, ist dieser (ungeachtet seiner behaupteten Alltagssprachlichkeit) alles andere als zeitlos: er trägt das historische Gewand des aufgeklärten eurozentrischen Rationalismus (Kant erneut!). Rentschs methodisches Vorgehen der Konstitutionsanalyse entspringt, das sei noch mal in Erinnerung gerufen, den normativen Vorgaben des subjektbezogenen europäischen Rationalismus der Aufklärungstradition. Dass er dabei ins Fahrwasser der Selbstreferentialität und Zirkularität gerät, insofern sich der erfahrungsweltliche Anspruch auf Universalität auf eben diese Partikularität des 18. Jahrhunderts zurückführen lässt, ficht ihn nicht weiter an. Wie sagt er doch so selbstbewusst: Konstitutionsanalysen führen dahin, wo wir schon sind (ebd.: 272). Wir sind selbst nicht nur die Subjekte,[46] sondern auch die Objekte der Hermeneutik, die wir betreiben, weil wir unsere Erfahrungswelt nicht verlassen können. Aber – und damit will er uns beruhigen: Die Reflexion von Praxis ist selbst die allerbeste Praxis (ebd.: 64). Wen aber meint er eigentlich, wenn er „wir“ sagt? Zum einen sicherlich den der rationalistischen europäischen Tradition Verpflichteten. Ein analysierendes Wir, das mittels seiner historisch-kritischen Eingebundenheit innerhalb der primären Welt nach Allgemeinheit, zugleich aber, und zum anderen, in der Welt des Erkennens nach Exklusivität strebt. Denn schnell wird klar, wen der praktische Transzendentalphilosoph nicht dabeihaben will: „Wir können die Aufgaben einer transzendentalen Anthropologie als Weltkonstitutionsanalyse in praktischer Absicht z. B. nicht an empirische Anthropologien, nicht an Sozialpsychologien, nicht an Psychoanalysen, nicht an bestimmte Ethnologien abgeben“ (ebd.). (Man beachte die politisch korrekten Plurale! Welcherlei Ethnologien aber stecken wohl hinter dem Adjektiv „bestimm-

44 „Dianoietisch“ meint verstandesmäßig einsichtig (von griech. *dianoía*, „Einsicht“).

45 Nicht nur die Begriffe, sondern auch die dazu angestellten Bedeutungsanalysen selbst. Vgl. dazu Rentsch 1999: 278.

46 „*Wir* sind die Subjekte der Auslegung unserer Grundsituation [...]“ (ebd.: 63). Hervorhebung Rentsch.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

te"?[47]) Weil es all diesen Disziplinen entscheidend an etwas mangelt, was sich die Transzendentalphilosophie zugute halten kann: radikale Sprachkritik und Methodenreflexion. Die Untersuchungen dieser Wissenschaftler „enthalten zur Deutung fremder Praxis Theorieelemente [...], die weit ungesicherter und voraussetzungsvoller sind als die transzendentalen Analysen zur Konstitution der primären Welt" (ebd.: 280f.). Um ganz sicher zu gehen, wird deklariert: „Die praktisch-anthropologische Konstitution der Moralität bezieht sich keineswegs auf Verhältnisse in kleinen Gruppen" (ebd.: 215). Ein entscheidender Satz! Rentsch weiß natürlich, wie viel Reibungsverluste er beim Gehen „auf (dem) rauhen Boden" (Wittgenstein) zu gewärtigen hat.[48] Also bezieht er nachdrücklich eine optative Position und verlangt, dass „die transzendental-anthropologische Konstitutionsanalyse" sich „systematisch als die stärkere Theorie, weil die radikalere Reflexion [...] erweisen" müsse, „um die empirischen Rekurse im szientistischen Sinne überflüssig zu machen und gegen sie die wesentliche *Lebenserfahrung* ins Recht zu setzen" (ebd.: 63f.)

Dennoch (oder gerade deswegen?) erscheint das Vorhaben, die primäre Welt zum Hauptargument für einen moralischen Universalismus zu machen, im Lichte der propagierten begrifflichen Vernünftigkeit jedenfalls in einer gewissen euro- und tempozentrischen Schieflage. Nun bereitet eine zeit- und ortsabhängige Fundiertheit der dianoietischen Prädikate Rentsch kein Problem; in Sprache und Praxis des Alltags sei dergleichen ohne jegliche Relevanz. Ansonsten verweist er beharrlich auf den grundsätzlich kommunikativen Charakter der primären Welt, ihre „transzendentale Sozialität" (ebd.: 84). Das was der Einzelne mit anderen apriorisch gemeinsam hat, bedingt für die primäre

47 Zu vermuten ist, dass er auf „Theorien" anspielt, die, wie er an anderer Stelle (ebd.: 280) sagt, „Kulturen gleichsam als geschlossene Veranstaltungen" registrieren, mit der Tendenz, kulturelle Verschiedenheit hermetisch-hermeneutisch zu verabsolutieren. Dass eine solche Position überhaupt jemals von *Ethnologen* in solcher Rigorosität vertreten worden ist, kann aber durchaus bezweifelt werden. Es sind eher Kulturphilosophen gewesen, die sich auf das Gebiet der Ethnologie wagten, die zu solchen starren Auffassungen neigten (Spengler, Lévy-Bruhl). Ansonsten sollte sich der offensichtliche Modellcharakter des ethnologischen Konzepts einer „Kultur" (der schon bei Herder ersichtlich ist, der den Begriff erstmals im Plural gebrauchte) auch außerhalb des Fachs im Lauf der Zeit etwas weiter herumgesprochen haben, als dies offensichtlich der Fall ist. In einem (methodologischen) Sinne stellte „Kultur" lange Zeit ein taxonomisches Prinzip dar, das Ordnung in der Welt der Menschen schaffen sollte. Der bevorzugte deskriptiv-analytische Modus des So-Seins, der lange Zeit bei Monografien die Regel war, unterstrich in gewisser Hinsicht den Eindruck von Unveränderlichkeit, der mit dem Bild des Primitiven spätestens seit dem 18. Jahrhundert in der europäischen Geisteswelt einherging. Dass damit ein mechanistisches Kulturverständnis um sich griff und vor allem bei Nichtethnologen Anklang fand, ist nicht zu leugnen.

48 *Philosophische Untersuchungen*, § 107. Die Stelle beinhaltet eine Aufforderung: „Wir wollen gehen; dann brauchen wir die *Reibung*. Zurück auf den rauhen Boden!"

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welt einen Kontext interexistenziell verfasster Lebenssituationen, der als grundlegend anzusehen ist (ebd.: 85f.), vorhanden und gültig auch, wenn „ich" mich zu seiner näheren Beschreibung historisch-kulturell vorbelasteter Begriffe bediene – und im Übrigen kann jeder „ich" sagen![49]

Selbst extreme Relativisten dürften sich in der Tat schwer damit tun, einem Menschen Würde abzusprechen, bloß weil es in seiner/ihrer Sprache womöglich kein Wort dafür gibt bzw. eine entsprechende kulturelle Konzeption fehlt – Würde ist eine Qualität, die zwar in sich selbst besteht, aber nur intersubjektiv, interexistenziell, indem sie anderen zu- oder abgesprochen wird, Bedeutung erlangt –, aber sie könnten dahingehend argumentieren, dass es dennoch alles andere als irrelevant ist, welcher soziokulturelle Kontext mit einem solchen Prädikat in welcher Situation transponiert wird. Rentsch würde nicht widersprechen, Einwände dieser Art jedoch als für seine Argumentation unerheblich erachten, weil eine einsichtsbezogene Universalität, wie er sie in der primären Welt konzeptualisiert, ja in keiner Weise auf empirische Evidenz und Generalisierbarkeit angewiesen sei und sich daher von allen Sonderheiten in welchen Verhältnissen auch immer unabhängig machen könne (ebd.: XLIII.). Wenn er also erklärt, eine Grundaussage wie Würde – die er, weil sie ausschließlich mit dem Menschen als solchem verbunden ist (ebd.: 249f.), ebenso der primären interexistenziellen Sprachwelt wie einer universalen Moral zurechnet – gehe vor sekundären Partikularaussagen, wie sie beispielsweise durch das *ethos* eines Standes, einer Berufsgruppe, einer Religions- oder anderen Traditionsgemeinschaft repräsentiert werden (vgl. ebd.: 250), dann heißt dies auch: keineswegs dürfen die „dianoietischen Grundbegriffe der Moral" mit der „faktischen Praxis" identifiziert werden. Einerseits die Einheit, andererseits die Vielheit. Hier die Moral, aber dort nicht etwa verschiedenste Moralen, denn der primären Welt, die allen Menschen gemein ist, kann nur die Singularität eignen, nein: der einen universalen Moral steht die Pluralität der *ethe* gegenüber. „Worum es sich handelt, sind verschiedene praktizierte *Ethos*formen, die in der Tat eine diachrone und synchrone *Pluralität* aufweisen" (ebd.: 281)[50] – Ethos bedeutet konkrete Sittlichkeit, partikulare Aktualisierungen einer ungeteilten Moral. Diese Moralität kann und darf es nur einmal und zwar überall gleichermaßen geben, ihr „Wesen ist unbedingt und universal, egalitär und ethostranszendierend [...] denn die universalistische Moralität transzendiert alle ethnischen Besonderheiten, bzw. schließt sie gleichberechtigt ein" (ebd.). Moral und Mensch (als Person), Ethos und Ethnos[51] (bzw. partikulare Gruppierung) gehören jeweils zusammen. Es sei ein Irrtum der Ethnologen,

49 Wenn auch nicht in allen Sprachen/Kulturen so einfach, wie er (ebd.: 85) vorgibt.

50 Hervorhebungen Rentsch.

51 „Die Ethnien bilden ein interexistentielles und dennoch individuelles Ethos aus" (ebd.: 179).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lokale kulturbedingte Standards und „moralische" Praktiken als Moral zu verabsolutieren, da diesen ein unbedingter normativer Anspruch fehle.

Auf der Grundlage der primären Welt, wie Rentsch sie anthropologisch konstituiert sieht, kann er sich auf eine singuläre erfahrungsweltliche Totalität berufen, die grundsätzlich für alle menschlichen Kulturen Gültigkeit besitzt, die aber in der faktischen Realität so nicht vorkommt, weil sie immer und überall ethnisch-kulturell überformt ist, seit die Menschheit den Weg der Pluralität (Spezifizierung und Partikularisierung) eingeschlagen hat – mit zunehmenden Rückwirkungen auf die primäre Welt. Aus dieser Perspektive kann er darüber hinwegsehen, dass viele der von der Ethnologie untersuchten Kulturen/Gesellschaften in ihrer Lebensweise sich sehr viel stärker an einer primärweltlichen Praxis orientieren bzw. sich von der primärweltlichen Totalität weniger entfernt haben als die von ihm beispielhaft angeführten aristotelischen Griechen.[52] Denn eben die enorme kulturelle Pluralität, die in einer kaum überschaubaren Zahl von Sprachen, ethnischen, politischen, religiösen etc. Gruppierungen zum Ausdruck kommt, ist ihm Kennzeichen für die Nicht-Identität zwischen primärweltlicher Erfahrungswelt und allem, was von Menschen in zweiter Linie faktisch gestaltet wurde. Das beantwortet auch die (von Rentsch so nicht gestellte bzw. von vornherein abgeschmetterte[53]) Frage nach den Ethiken der „kleinen" Gesellschaften, da deren „Kleinheit" eine normative Moralität mit universalem Gültigkeitsanspruch nicht erlaube. Für soziokulturelle Sonderheiten dieser Art (und dazu gehört, was oben unter Ethos subsumiert wurde) ist grundsätzlich der (Kultur-)Relativismus zuständig, den Rentsch allerdings auf den Bereich sekundärer Sinnentwürfe beschränkt sieht bzw. dessen nahe liegenden Implikationen er als selbstverständlich voraussetzt. Dass alles standortabhängig und standortbezogen, also relativ, sei, gelte „für alle unsere Orientierungen" (ebd.: 279). (Teil dieser vernunftgemäßen Orientierung ist auch das „Wissen um die Situiertheit und Lokalität – kurz: die Partikularität – der eigenen Praxis" (ebd.: XXXVI). Das bedeutet, dass auch Geltungsansprüche von Werten und Normen, von Moral, stets „relativ zu einer konkreten Praxis des Verstehens und Handelns" (ebd.: VIII) bestehen. Letztlich können Lebensweisen (Kulturen) nicht von einer bloßen Außenperspektive oder einer übergeordneten Position aus beurteilt werden. Differenzen, Asymmetrien, Alteritäten – soll sagen: Relativierungen aller Art – müssen geradezu als Voraussetzung und Bedingung – weil Reibefläche zur Lebenswelt – universalistischer Moralität verstanden werden. Doch setzt die „sinnvolle" Erfassung und Erschließung solcher kulturellen Unterschiede und Abweichungen – der Ansatz der Ethnologie – wiederum voraus, dass auf beiden Seiten bestimmte grundlegende Gemeinsamkeiten obwalten, die ihrerseits einen seine Verstehensbedingungen mitreflektierenden („hermeneutischen") Universalis-

52 Wenn er feststellt: „Es stimmt noch am ehesten, dass die Griechen im Kosmos des Aristoteles lebten, weil er den Grundzügen der primären Welt nachgezeichnet ist" (ebd.: 102).

53 Siehe oben S. 147 oben.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mus rechtfertigen (ebd.: XXXVII). Auch die universalistische Konstitution von Moral ist demnach stets in Relation zu ihrer raumzeitlichen (historisch-kulturellen) Verortung zu sehen, so etwas wie eine „allgemein mögliche" Form der Moral zu postulieren, wäre ein Missverständnis. Das bedeutet aber keine Relativierung, sondern Kontextualisierung. „Was ‚Achtung', ‚Solidarität' und ‚Autonomie' in konkreten Bezugssituationen jeweils bedeuten, das steht nicht objektivistisch, dogmatisch und kanonisch fest" (ebd.: XLIII). Und vor allem, darauf legt Rentsch nachdrücklichen Wert, muss sich die Geltung einer universalistisch konstituierten Moralität immer auch gegen „unsere eigenen Vorurteile" und „ideologiekritisch gegen die eigenen Überzeugungen" beweisen. Das heißt: einen verstehenden ethischen Universalismus gelte es danach zu beurteilen, wie er in der Praxis mit kultureller Alterität und Differenz umzugehen versteht. Dem Relativismus hält er vor, seine tatsächlichen „Erkenntnis- und Einsichtsmöglichkeiten" zu überschätzen (ebd.). Was den moralischen Relativismus angehe, sei festzuhalten, dass „Alterität und Differenz, die den Anlaß für relativistische Positionen geben, [...] nicht erst zwischen einander fremden Kulturen und Zivilisationen, sondern [...] bereits zu Hause (beginnen)" (ebd.: XLIV).[54] Was hier nämlich zwischen Jungen und Alten, Gesunden und Kranken, Männern und Frauen,[55] Altmodischen und Modischen, Traditionsbewussten und Modernen abläuft, kennzeichnet eine „moralisch durchschlagende, gravierende Alterität" in allernächster Nähe, die für das Nachdenken über die eigene Gesellschaft und eine sich darauf beziehende konstitutive Praxis von prägender Bedeutung ist – in ihrer anthropologischen Interexistenzialität wichtiger als die Differenz des Fremden, die Alterität der Ferne, die davon lediglich eine „leicht erkennbare Variante" darstellt. (Darüber ließe sich trefflich streiten.) Verstehen und Nicht-Verstehen lernt man zu Hause. (Darüber weniger.) Etwas mehr Bodennähe sollte ausreichen, um die Praxis der Lebensrealitäten nicht aus den Augen zu verlieren. Worauf es letztendlich ankomme, sei die tatsächliche, verstehende Interaktion mit alteritären und differenten kulturellen Lebensformen (ebd.: 280).

Ein „Übergang vom *kulturellen* Relativismus (besser: von der Pluralität von Kulturen) zum *moralischen* Relativismus", wie er häufig vollzogen wird, kommt jedoch auf keinen Fall in Betracht; Rentsch zufolge wäre das ein „grober Kategorienfehler" (ebd.: 282).

Rentsch ist ein Universalist, der die Begründungskategorien des *Kultur*relativismus zu Hilfe nimmt, um die Positionen eines *moralischen* Relativismus zu desavouieren, indem er einerseits allen äußeren und übergeordneten Positionen eine deutliche Uneinsichtigkeit attestiert, die keine korrekte Beurteilung einer fremden Lebensweise erlaube, andererseits aber die kulturellen Muster/Kategorien, unter denen das Fremde, Andere, Differente wahrgenommen

54 Vgl. dazu die Aussage Derridas, wonach der erste „Fremde", den ein Individuum in seinem Leben wahrnimmt, seine Mutter sei (Vortrag gehalten 1988 an der State University of New York in Stony Brook; nach Mielke 1993: 13).

55 Ein Paar, das in Rentschs Liste seltsamerweise nicht auftaucht.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird und die eben solchen Außenperspektiven geschuldet sind, dadurch ihrer Sonderheit entkleidet, dass er sie auf allgemein menschliche Verhaltensweisen zurückführt, die jeder bei sich zu Hause mit den ersten Erfahrungen der Intersubjektivität einübe. Klarerweise zählt für Rentsch eine – man könnte sagen – „Alterität der Nähe" zu den Konstituenten der menschlichen Grundsituation (vgl. ebd.: 278).[56] Wieder entzieht er sich mit dem Rekurs auf das große Apriori der „primären Welt" den Fragen nach der Konkretion der Verhältnisse (Relationen), erklärt „Kulturabhängigkeit", „Historizität" und „okzidentale Traditionen der Aufklärung", Übertragbarkeit und „linguistische(n) Relativismus", „intrakulturelle Kontingenz" und „kulturspezifische Moralen" für sekundär und das Reden darüber zur inneren Angelegenheit des rational-universalistischen Diskurses (ebd.: 278f.).

* * *

Wenn kritische Einwände gegen Rentschs moralischen Universalismus laut werden, dann zumeist in der bereits angesprochenen Richtung einer euro- und tempozentrischen Relativierung des westlichen Universalismus sowie an der Idee des moralischen Universalismus überhaupt.[57] Wie kann, lautet die berechtigte Frage, der aus solcher räumlich (Europa) und zeitlich (Neuzeit) eingeschränkten Sinngebung erwachsene universalistische Geltungsanspruch in Sachen Moralität mit der ihm immanenten Paradoxie zurechtkommen, wenn doch gerade die universalistische Ethik von Anfang an unübersehbar im Gefolge macht-, kultur- und wirtschaftspolitischer Hegemoniebestrebungen propagiert wurde?

Nun beharrt Rentsch, wie wir gesehen haben, durchweg auf dem transzendentalanthropologischen Ansatz seiner Analysen. Auf dieser Grundlage, aber auch weil er sich der Unzulänglichkeit der historischen Realität bewusst ist, meint er, an die Erfüllungsprogramme und Erwartungshorizonte in Sachen Moralität, wie andere Moralisten vor ihm, kategorische Forderungen stellen zu müssen. Andererseits befreit ihn das nicht aus dem Dilemma, dass sich der Mensch in zahllosen nachgewiesenen Praktiken partikularer Existenzialität (von Gruppen und kleinen Gemeinschaften bis hin zu kontinentübergreifenden Zivilisationen) ziemlich erfolgreich von der verallgemeinerbaren Praxis der primären Welt abgesetzt, das heißt: alles nur Denkbare daran gesetzt hat, seine anthropologische Grundsituation kulturspezifisch zu modifizieren. Könnte es sein, dass ihn die Primärsituation zu sehr an seine Natur gemahnte, von der er

56 Man vergleiche dazu Jonathan Friedman, der in anderem Zusammenhang zu einem ähnlichen Ergebnis kommt: „If alterity is the constitutive act of self-definition, then otherness begins at home" (1987: 42).

57 Vgl. Krämer 1992: 85, zit. bei Rentsch 1999: XXXVII.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich durch seine Kulturalisierung verabschiedet hatte und sich fortan in ausgetüftelten symbolischen Handlungen und Performanzen distanzierte?[58]

Rentsch setzt schlechthin auf die Gültigkeit der Aussage, dass ein Mensch in Erfahrung seiner Existenzialität zuallererst universaler Mensch ist, bevor er etwas Anderes und Besonderes (als kulturelles Wesen) sein mag. Und es sei wiederum diese Lebenserfahrung, die uns lehre, dass diese Aussage vernünftig und auf dieser Grundlage auch moralisch sei.

Demgegenüber ließe sich zweifach argumentieren: zum einen, dass auch die existenziellen Erfahrungen, die Menschen machen, stets und überall enkulturierte Erfahrungen sind, und zum anderen, dass der Mensch erst zum Menschen wurde, indem und weil er sich zu etwas Besonderem (einem Kulturwesen eben) gemacht hat, dass es also den Menschen im bloßen Primärzustand nie gab und sich die Partikularisierung von Anfang an vollzog, als eine Funktion der Humanisierung. Und dass folglich auch alle lebensweltliche praktische Erfahrung schon immer spezifisch gewesen sei. Rentsch ist dabei allerdings im Vorteil: Seine Praxisanalysen bedürfen keiner empirischen Evidenz. Er stützt sich auf die Plausibilität der Alltagserfahrungen.

Dem Vorwurf des Eurozentrismus begegnet Rentsch, wie wir gesehen haben, mit allerlei logischen Manövern. Ausweichend gibt er zu verstehen, dass eine kulturelle und geschichtliche – europäisch-aufklärerische – Einbettung des moralischen Universalismus nicht relativistisch gedeutet werden müsse, da die Möglichkeiten „interexistentieller Alterität" und ihres Verstehens ja bereits zu den grundlegenden Bedingungen der primären Welt gehörten. Schließlich enthalte auch jede alteritäre Praxis die „apriorische Konstitution" primärweltlicher Praxis (ebd.: 280).[59] Weder braucht die Idee des Universalismus universal zu sein, um Geltungssinn zu beanspruchen, noch kann sie aus der Geschichte entfernt, zeit- und ortlos („utopisch") und jeder kulturellen Praxis entzogen auftreten. Ansonsten bedürften lokale und historische Besonderheiten lediglich der konsequenten *sprachlichen* Repräsentation und Interpretation, das heißt der traditionsbezogenen Kon*text*ualisierung. Es ist in der Tat die Erläuterung dianoietischer („einsichtsbezogener") Sprachpraxis und der damit „verwobenen Lebensformen", auf die sich laut Rentsch „der Anspruch philosophischer Analyse" überhaupt begründet. Deshalb weist er für die Moralphilosophie induktive Verfahren wie die ethnologische Feldforschung oder Meinungsumfragen nahezu empört zurück: Dianoietische Universalität hat mit empirischer Generalisierbarkeit nichts zu schaffen. Auf der Ebene empirischer Untersuchungen würde man sich „unmöglich einlösbare [...] Beweislasten" aufbürden". Stattdessen die fundamentalanthropologische „*synchrone* Analyse der *entwickelten* menschlichen Welt und der Möglichkeitsbedingungen von

58 „There is a quantum difference, at points a complete opposition, between even the most rudimentary human society and the most advanced subhuman one. The discontinuity implies that the emergence of human society required some suppression, rather than a direct expression of man's primate nature" (Sahlins 1964: 59).

59 Zur Frage der Alterität siehe insbesondere Rentsch 1999: 179ff.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Praxis; keine genetische Rekonstruktion und auch keine empirisch-historische oder empirisch-quantitative Untersuchung der Verbreitung authentisch moralischer Lebensformen in der Menschheitsgeschichte" (ebd.: 283f.). Ein moralischer Universalismus muss sich in der Praxis daran messen lassen, wie sinnvoll er mit Alterität und Differenz umzugehen imstande ist. Aus der Frage nach seiner historischen Bedingtheit, raumzeitlichen Kontingenz und Kulturrelativität müsse laut Rentsch die Frage werden: „Welches sind die praktischen Möglichkeitsbedingungen einer Interaktion mit alteritären Kulturen und Lebensformen, die die Würde des Fernen, des Fremden und des Anderen – die interexistentielle Alterität – achten und wahren?" (ebd.: 284f.). Es sollte auch keineswegs der Fehler gemacht werden, das westliche Moralverständnis und die aus der primärweltlichen Praxis konstituierte universale Moralität einfach gleichzusetzen. Dann wäre der relativistische Vorwurf berechtigt. Vielmehr muss der „praktische Geltungssinn" solcher Universalität „sich ideologiekritisch gegen die eigenen Überzeugungen einsetzen lassen" (ebd.: XLIII). Oder wie Habermas sagt: „Man muß nachweisen können, dass unser Moralprinzip nicht nur die Vorurteile des erwachsenen, weißen, männlichen, bürgerlich erzogenen Mitteleuropäers von heute widerspiegelt" (1986: 18).

* * *

Nach wie vor erhebt sich die Frage, inwieweit dieses pragmatisch-anthropologische Modell genügend Plausibilität beanspruchen kann, um als Grundlage für eine universale Moral zu überzeugen. Gerade weil es sich um eine fundamental sprachweltliche und alltagsgebundene Situation handelt: Wie stabil kann ein Gedankengebäude sein, das seine Bausteine zwar als apriorisch begreift, sie aber aus dem Posteriori einer spezifischen Partikularität bezieht? Fraglich erscheint mir vor allem, wie hier gegen die sekundäre Pluralität eine dieser notwendig zugrunde liegende primäre Einheit gestellt wird, die eine nicht-spezifische, nicht-partikulare, nicht-lokale[60] *humanitas* beschreibt, deren lebensweltliches Gebaren gewissermaßen aus sich, d. h. ihrer Konstituiertheit heraus, ein moralisches sei.

60 Die Raumzeitlichkeit, die Rentsch für die menschliche Grundsituation beansprucht, legt eine dementsprechende „evolutionäre" Abfolge zwischen primärer Praxis und sekundären Praktiken nahe. Beschriebe man, um eine solche Interpretation zu vermeiden, demgegenüber das Verhältnis zwischen beiden als anhaltende Gleichzeitigkeit/Gleichräumlichkeit, würde damit das Problem lediglich verlagert: vom empirisch gestützten Darstellungsmodell zum kategorischen Prinzip. Einheitlichkeit und Totalität der primären Welt funktionieren daher in jedem Fall nur als Denkfigur und lassen sich nicht irgendwie an den „Anfang" des Menschseins stellen. Wie Rentsch selbst konstatiert: „Menschliches Leben muß je und je *faktisch* in Raum und Zeit beginnen und kultiviert werden. Es kann nicht ‚abstrakt', ‚an sich', ungeschichtlich, ungeographisch in die Wirklichkeit treten" (Rentsch 1999: 179).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Störend ist auch nicht so sehr, dass Rentsch historisch-empirisch geprägte Begriffe verwendet, sondern dass er deren jeweils Spezifisches, die sprachlich-kulturell-historische Signifikanz glaubt ignorieren zu können, so als würden die Begriffe bzw. ihre dianoietischen Formen in der Primärwelt uns von all den (grammatischen, pragmatischen, semantischen) Konkretisierungen entlastet entgegentreten, mit denen wir sie „alltäglich" (und das gilt doch wohl auch für die Meta-Alltäglichkeit der primären Welt) ins Feld führen; dem Menschen an sich eignet solchermaßen einsichtsbezogen die Würde [sc. Moral] an sich. Auch weil Rentsch es sich in dieser Abgehobenheit etwas zu gemütlich macht, als wäre er mit seiner („unserer") Begriffssystematik allein in der Welt, als gäbe es nur das kritische Denken der abendländischen Tradition als Beurteilungsmaßstab. Es ist ihm ja zuzustimmen, wenn er dafürhält, dass „unsere" wissenschaftlichen und philosophischen Fragestellungen grundsätzlich dem westlichen Rationalitätsdiskurs zuzuschlagen seien; dass wir unseren Begriffen nicht entrinnen – doch selbstverständlich existieren auch nichtwestliche Traditionen, deren Horizont nicht nur den Lokalfall der eigenen Gesellschaft einbegreift, sondern das weitere Menschengeschlecht. Die europäische Aufklärungstradition – und erst recht ein ethischer Universalismus, der globale Gültigkeit beansprucht – muss es sich in einer „globalisierten" Welt gefallen lassen, von außen beurteilt zu werden. Leider geht Rentsch darauf nicht ein. Er konstatiert allerdings, dass „heterogene und alteritäre Praxisformen und ihre Sinnbedingungen mit in die Reflexion der Moralität auf(zu)nehmen" seien, „um nicht gewaltsam mit repressiven Deutungen fremdes Leben zu vergleichgültigen" (ebd.: 286). Der „hermeneutisch-praktische Abstand" ist interexistenzialer Teil gemeinsamen Menschenlebens, intrakulturell und „erst recht interkulturell" (ebd.: 285f.). Die gegenseitige Fremdheit, Undurchschaubarkeit sei konstitutiv notwendig (vgl. ebd.: 181). „Wahrhaftige Verhältnisse" einzugehen, setzt, so kann gefolgert werden, weniger interkulturelles Verstehen voraus – im Sinne wissenschaftlichen (ethnologischen) Spezialistentums – als die praktische Akzeptanz des gegenseitigen Anders- und Nicht-so-Seins: hermeneutischer Universalismus (ebd.: 286).

Mit bloßer Anerkennung, und sei sie auch noch so praktisch, kann es aber nicht getan sein.

Es wäre eigentlich nur folgerichtig (wird aber von Rentsch nicht mehr thematisiert), von den dianoietischen Interexistenzialen der primären Welt überzuleiten zu den Bedingungen eines normativ fundierten interkulturellen Dialogs, wie er etwa von Panikkar, Wimmer und anderen vertreten wird, die wider das radikal-relativistische Diktum der Inkommensurabilität das Projekt einer verstehensanalogen Hermeneutik in die Wege geleitet haben (siehe Thaler 2002: 78ff.; vgl. Brocker & Nau 1997; Panikkar 1998; Wimmer 1990 & 1998). So soll, z. B. in Fragen der Menschenrechte, der Versuch gemacht werden, in different-kulturellen Kontexten mittels des Kriteriums funktionaler Analogien (anstelle grammatisch-semantischer Entsprechungen) (Panikkar 1998: 15f.) ein gemeinsames erweitertes Diskursvokabular zu schaffen.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mathias Thaler (2002: 72ff.)[61] vermag am Beispiel des konfuzianischen chinesischen Philosophen Mengzi (Mencius) plausibel zu machen, dass eine im Kern der dianoietischen Universalität stehende Aussage wie jene der menschlichen Würde im Sinne Kants (die ja auch von Rentsch bemüht wird) zwar zur Begründung einer umfassenden Moralität ausreichen mag, dass es aber erhellend und ratsam sein kann, die Sache einmal auch von außen – aus einer nichteuropäischen Perspektive – zu beleuchten: denn wo Kant einen gleichförmig-statischen Begriff der individuellen Würde zeichnet, spricht Mengzi von einer Würde, die zwar jedem zusteht, die der Einzelne aber sich im Lebensprozess, also im interexistenziellen Kontext, erarbeiten und aneignen muss. Das könnte nun auch ein anderes Licht auf diesen Einzelnen und seine mögliche Subjektverortung werfen. Laut Rentsch wäre die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen einer autonomen Individualität nur im Hinblick auf die Sozialität zu beantworten (1999: 140). Sozialität impliziert Interexistenzialität und Alterität bereits im jeweils Eigenen.

Der Notwendigkeit eines *inter*kulturellen Dialogs setzt Thaler daher die Notwendigkeit einer *intra*kulturellen Revision an die Seite (2002: 90ff.). Was Rentsch als konstitutives Merkmal der pragmatisch-anthropologischen Moralität einfordert, nämlich die eigenen kulturellen Hervorbringungen ideologiekritisch zu überprüfen und notfalls in Frage zu stellen (vgl. Rentsch 1999: XLIII), findet hier in einer selbstkritischen Revision der jeweils eigenen Wertvorstellungen seinen Ausdruck; mit Bezug auf die interkulturelle Wertediskussion (die etwa der Menschenrechtsdiskussion zugrunde liegt) heißt das, dass es nicht nur darum gehen kann, Analogien zu finden, um z. B. westliche Begrifflichkeiten für Andere einsichtig zu machen, sondern dass man sich auch an den Gedanken gewöhnen sollte, eigene Werte neu zu werten. Steht uns also eine Umwertung aller Werte ins Haus?

Eine solche Umwertung könnte den weder in der Philosophie noch in den Wissenschaften in Frage gestellten Anthropozentrismus betreffen, der seit Protagoras: „Der Mensch [ist] das Maß aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der nicht seienden, dass sie nicht sind" (vgl. Platon, *Theaitetos* 152a-160e), spätestens aber seit den Axiomen Diderots (1755): „Der Mensch ist der einzigartige Begriff, von dem man ausgehen und auf den man alles zurückführen muss" (1969: 144) und Kants (1797): „Nach der bloßen Vernunft zu urteilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht, als bloß gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen) [...] und seine vermeinte Pflicht gegen andere Wesen ist bloß Pflicht gegen sich selbst" (*Metaphysik der Sitten*, Teil 2, § 16)[62] wie selbstverständlich auch die Moralitätsdiskurse dominiert. Die nachaufklärerischen Epochen sehen einzig den Menschen als erkennendes Subjekt handeln, das allein über eine Instanz verfügt: sein – verglichen mit anderen Lebewesen höheres – Bewusstsein, welches es ihm erlaubt, sich und seinesgleichen unter Beobachtung zu stellen. Elementare Einsprüche (z. B. von Husserl, Frege,

61 Zum Konzept der Würde bei Mengzi vgl. Bloom 1998: 94-116.

62 Vgl. selbstredend auch die *Critik der reinen Vernunft* (1781).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heidegger, zuletzt Lévi-Strauss, Foucault, Jonas) haben letztlich keine entscheidende Revision herbeizuführen vermocht. Auch Rentsch bewegt sich, ohne zu zögern, innerhalb des anthropischen Kraftfelds, wenn er sich auf die grundlegenden Formen *menschlicher* Praxis als weltkonstituierend beruft (Rentsch 1999: 101f.).[63] Dies gilt ihm gewiss auch dann noch, wenn in anderen Weltbildern nicht-humane Demiurgen und Akteure die primären Praktiken und Institutionen menschlicher Kultur und Gesellschaft erfinden oder hinterlassen und wo die Identitätsgrenze zwischen menschlich und nicht-menschlich weder starr noch unveränderlich ist. Da es Menschen sind, die darüber in einen Diskurs eintreten, also kommunikativ handeln, bleiben sie zwangsläufig auf „dieser unserer" Seite. Da Weltverstehensgeschichten Antworten auf primäre Sinnfragen geben, gehören sie zweifellos per se zur primären Praxis. Denn alle Menschen haben gleichermaßen an der anthropologischen Grundsituation teil. Die allgemein menschliche Erfahrung von Alterität in dieser primären Welt ermöglicht überhaupt erst die konkrete Ausformulierung vielfältigster alteritärer Kulturpraktiken im sekundären Bereich der Wirklichkeit. Einwürfe, wonach alteritäre Vorstellungen über die Konstitution der menschlichen Welt nicht minder „Theorie" seien als Rentschs anthropophilosophische Konzeption, weshalb sie die (Voraus-)Setzung einer menschlichen Primärwelt relativierten, könnten Rentschs Hermeneutik daher nicht erschüttern. Er ließe sie als lokale Sinnentwürfe zu, deren jeweiliger Sinnhorizont ohne universalistischen Deutungsanspruch auf die entsprechende lokale Praxis beschränkt bleiben muss. Abwehrend reagiert er allerdings auf eine „Kolonialisierung der Lebenswelt" (Habermas) durch „metaphysische *Verdopplung*", wenn „der primären Welt [...] eine Über- oder Hinterwelt" zugemutet wird im Sinne einer „illusionären Konstruktion einer *transzendenten* Welt". Diese gelte es kritisch zu destruieren.[64] Hier spricht der Rationalist aus ihm, der sich jedoch manchmal schwer damit tun dürfte, eine klare Trennungslinie zwischen Welt und Überwelt oder dem Profanen und dem Sakralen zu ziehen – gerade in der Praxis der primären Welt. Rentsch hält sich deshalb auch bei religiösen Sinnentwürfen an den pragmatischen Gehalt der Sache. Religiöse Praktiken, die (wie z. B. Erntefeste) auf die alltägliche Lebenswelt abzielen, tragen ihren Sinn im Kern in sich, sie sind „authentisch". Nichtauthentisch hingegen erscheint ihm, wenn „betrügerische Sekten unter Führung von Scharlatanen die religiösen Sinngestalten zur Ausbeutung und Versklavung von Menschen instrumentalisieren" (Rentsch 1999: 125). Das Gleiche gilt in anderen Modi etwa für die Kommerzialisierung von Kunst und Sport. Wieder stellt sich die Frage nach der Trennungslinie, die wo? zu ziehen ist, vor allem aber: von wem? (welchem Wahr-

63 Hervorhebungen Rentsch. Zu sagen, Erfahrung und Erkenntnis der Welt sei grundsätzlich an den Menschen gebunden, wäre doch wohl nur dann eine logische Aussage, wenn eine solche Einschätzung von einem unabhängigen Bezugssystem aus erfolgen könnte – was aber ja nicht möglich ist.

64 Die Destruktionsarbeit zielt in gleicher Weise auch auf die „szientistische *Reduktion* der primären Welt und ihrer Erfahrungsmöglichkeiten" (Rentsch 1999: 102).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nehmungssubjekt? welcher moralischen Autorität?) gezogen werden soll. Wenn Rentsch in diesem Zusammenhang von „Pervertierungen (des) ursprünglichen Entwurfssinnes" (ebd.) spricht: wie sieht dieser denn aus in der primären Welt? Auch „betrügerische Sekten" und „Scharlatane" können Erntedankfeste feiern. Das Terrain ist unübersichtlich, auf dem sich der rationalistische Moralist hier bewegt.

* * *

Von der Notwendigkeit einer intrakulturellen Revision unseres westlichen Denkens spricht auch Richard Rorty,[65] der vielleicht derzeit bekannteste Vertreter des amerikanischen Pragmatismus, wenn er für eine „postmetaphysische Kultur" plädiert (Rorty 1992: 15)[66] und – im Zusammenhang der Menschenrechtsdiskussion – eine „Erziehung der Gefühle" (Rorty 1996) ins Gespräch bringt. Postmetaphysisch meint: Aufgabe der Rede vom „Wesen des Menschen", eines Begriffs, der nicht minder ahistorisch sei wie „Wahrheit" und „Vernunft", Aufgabe auch der Vorstellung, Moral könne am Vernünftigen gemessen werden; es bedeutet: ein Sich-Lösen von allgemeinverbindlichen Normen und dem Glauben an die Überzeugungskraft rationaler Argumente.[67]

65 Die folgenden Ausführungen zu Rorty können vielleicht helfen, Rentschs Position besser zu beleuchten – und zu kontextualisieren. Im Übrigen folge ich hierbei weitgehend Thaler 2002: 93ff.

66 Mit seiner Weigerung, die Wahrnehmung von Wirklichkeit als „Spiegelung" ihrer unveränderlichen Beschaffenheit („Natur") zu verstehen, lehnt Rorty den seiner Ansicht nach essenzialistischen Wahrheitsbegriff der Aufklärungsmetaphysik ebenso ab wie deren Vorstellung eines autonomen Subjekts und dessen Vermögen zu rationalem Denken und objektiver Wahrnehmung. Begriffe und Theorien, mit denen wir gewohnt sind, Wirklichkeit darzustellen und zu erläutern, sind nichts weiter als auf sprachlicher und wissenschaftlicher Übereinkunft beruhende Handhaben, Beschreibungen in ihrer Zweckbezogenheit, dabei immer relativ. Epistemologische Universalität sei allein schon aus sprachlichen Gründen nicht gegeben. Aber auch der (kaum weniger repräsentationalistische) konstruierende Wirklichkeitsbezug, der an die Stelle des „Findens" ein „Machen" der Wahrheit stellt, müsse aufgegeben werden zugunsten der Frage „nach der Nützlichkeit unseres Denkens im Rahmen konkreter, historisch kontingenter, politisch und sozial zu bestimmender Handlungskontexte" (Sandbothe 1999: 250; zum Ganzen vgl. Rorty 1991).

67 Rorty stellt die „Verwandtschaft" von Moralität und praktischer Vernunft grundsätzlich in Frage. Gegen Kant: Das Problem sei weder ein Mangel an Rationalität noch ein Zuviel an Egoismus, sondern Gleichgültigkeit, Ablehnung, Hass Menschen gegenüber, die außerhalb eines recht begrenzten Kreises von Freunden, Verwandten, Bekannten, Autoritäten stehen. Das Problem sei der in seiner „Welt" moralisch agierende Bürger, der in Angehörigen anderer Kulturen, Religionen, Rassen Pseudo- oder Untermenschen sieht (vgl. 1996: 156). Das klingt, als hätte Rorty Kant in einem entscheidenden Punkt nicht verstanden. Dieser

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Vernünftige" Argumentationen brächten wenig, wo starke Emotionen im Spiel sind oder krasse materielle Ungleichheit. „Erziehung der Gefühle" fordert Identifikationsmöglichkeiten, die Schaffung solidarischer Beziehungen, „Gerechtigkeit als erweiterte Loyalität" (wie der deutsche Titel eines seiner Aufsätze lautet [2000]). Während eine auf rationalistische Begründungen setzende Moralphilosophie gruppenspezifische Loyalitäten mit allerlei negativ gemeinten (Partikular-)Ismen abtut (von Feudalismus bis Klientelismus, von Familiarismus bis Tribalismus), die alle unter dem gemeinsamen Nenner eines im Aufklärungssinne letztlich irrationalen Verhaltens zusammengefasst werden können – womit zugleich die „vernünftige" Position des Westens gegenüber der „Unvernunft" der restlichen Welt festgestellt wird –, setzt Rorty zwar auch auf die Überwindung partikularer Präferenzen, wenn es um solidarische Beziehungen zwischen den Menschen geht, will dies aber nicht durch „harte" vernunftorientierte Erziehungsmaßnahmen zuwege bringen, sondern durch „weiche" Beziehungen.[68] Welche darin bestünden, zum einen ein Bewusstsein für die Mitmenschlichkeit des Anderen zu schaffen, „Sympathie" herzustellen, zum anderen „Sicherheit" zu gewährleisten, „Lebensbedingungen, die hinreichend frei von Gefährdung sind, so dass die Unterschiede zwischen uns und den anderen unwesentlich werden, soweit es die Selbstachtung und das Selbstwertgefühl betrifft" (Rorty 1996: 160).

Doch so menschenfreundlich das auch klingt, es befreit den pragmatischen Philosophen nicht aus der gleichen eurozentrisch-partikularistischen Zwickmühle, in der auch die Rationalisten stecken. Thaler fragt zurecht: „Auf welche Weise lässt es sich also bewerkstelligen, die nicht-universelle Besonderheit eines politischen Standpunkts zu beachten und im selben Atemzug die faktische Überlegenheit dieses partikularistischen Zugangs zu behaupten?" (2002: 101f.) Rorty tritt die ethnozentrische Flucht nach vorn an. Da wir unsere westlichen Traditionen nicht abschütteln oder verleugnen können, setzt seine *intrakulturelle* Revision ganz und gar auf die kulturelle Erneuerung des Abendlandes als Voraussetzung „einer ‚Wir-Gruppe' [...], die sich dem Ziel der Aus-

„wollte ja nicht erklären, welche Moral dem faktischen Handeln zu Grunde liegt oder wie man Moral pragmatisch am besten durchsetzen kann, er fragt nach den Voraussetzungen, unter denen – falls es moralische Universalien gibt – allenfalls moralisches Handeln rational einklagbar und begründbar wäre. Denn, wenn es nicht vernünftig einklagbar wäre, wäre es eben nur faktisch dekretiert und dann würde sich aus Kants Sicht jede Reflexion über Ethik erübrigen, da sie mit herrschenden Mehrheits- oder Machtverhältnissen identisch wäre. Das ist ja die besondere Wendung von Kant: dass theoretische und praktische Vernunft dieselbe ist" (schriftliche Mitteilung Annette Hornbacher).

68 Rorty verhält sich dem Relativismus gegenüber weitgehend ablehnend, aber aus anderen Gründen als die üblichen Universalisten. Wollte man rational argumentieren, müsste man den Relativisten in vieler Hinsicht Recht geben. Rorty hingegen sieht die Relativisten durch „Indifferenz und Gleichmacherei" in der Praxis scheitern (Thaler 2002: 101).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dehnung, der Erschaffung eines immer größeren und bunteren *ethnos* verschrieben hat" (Rorty 1992: 320). Wie das vonstatten gehen soll, bleibt – zwangsläufig – absichtlich diffus und dürfte außerhalb Europas keineswegs auf jene Sympathie stoßen, die Rorty als „Medium" der zwischenmenschlichen Verständigung einfordert, zumal seine Vorstellung, wie „Sicherheit" für bislang „Ungesicherte" verwirklicht werden könnte, sich kaum von den gängigen Entwicklungshilfekonzepten unterscheidet, also letztlich ebenso darauf hinausläuft, das weltweite Funktionieren des kapitalistischen Marktes zu garantieren. Selbstverständlich verbindet sich mit der Erneuerung des Abendlandes die kritische Auseinandersetzung mit den eigenen Positionen. Ganz ähnlich hat ja auch Rentsch argumentiert. Die Doppelstrategie – Notwendigkeit der eurozentrischen Haltung und deren fortwährende kritische Überprüfung und Infragestellung – bewahrt diesen gleichermaßen intuitionistischen wie pragmatischen Ansatz mangels *interkultureller* Überzeugungskraft und Tragfähigkeit jedoch nicht vor dem Vorwurf des Paternalismus und Hegemonialismus (vgl. Thaler 2002: 103).

Selbst wenn man wie Rorty dem Vernunftbegriff abschwört: die Tradition lässt sich nicht verleugnen. Rorty scheint aber seinem „unkritisch-stolzen" Auge mehr als dem „selbstkritisch-skeptischen" (Thaler 2002: 115) zu vertrauen, wenn er quasi kritiklos auf eine nicht weniger diffuse Emotionalität baut. Doch den entscheidenden Fehler hätte er schon vorher gemacht, denn: „Whatever ‚rationality' man may possess, it is not a unitary trait; nor a function that can be contrasted with, or divorced from, other aspects of man's personality organization such as feeling or emotion", schrieb der Psychologische Anthropologe A. I. Hallowell (1960: 82).

Wie leicht ersichtlich, bestehen trotz aller Berührungspunkte klare Differenzen zwischen Rentsch und Rorty. Wo sich ersterer auf die vernunftgemäße Erkenntnis alltäglicher praktischer Erfahrungen beruft, setzt Rorty auf die „Erziehung der Gefühle". Wo sich Rentsch als fest in der aufklärerischen Tradition des Vernunftdenkens verankert sieht, gibt sich Rorty dezidiert antikantianisch und bemüht sich, „die Vormachtstellung des Rationalismus zu durchbrechen" (ebd.: 107). Beide bleiben mit zum Teil entsprechenden Argumenten (Konvention der Sprache und Begrifflichkeiten) in ihren Auffassungen einer nicht-partikularen Moralität einer „notwendigen" eurozentrischen Position verhaftet, wobei sie sich des Dilemmas bewusst sind, in dem sich jede westliche Morallehre angesichts der historischen Bringschuld gegenüber dem Rest der Welt befindet. Doch während sich Rorty ziemlich nonchalant (pragmatisch?) über die Untiefen seines Ansatzes hinwegdenkt, dabei die moralische Vorreiterrolle des Abendlandes beschwörend, liefert Rentsch mit seiner Darlegung der menschlichen Grundsituation (Primärwelt) eine sich nach allen Sei-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten absichernde Begründung universaler Moralität aus dem Allgemeinmenschlichen.[69]

* * *

Menschen sind nicht einerseits Natur-, andererseits Kulturwesen. Sie sind beides gleichzeitig. Sie leben auch nicht in der primären Welt, ohne nicht zugleich jeweils in einer sekundären, kulturspezifischen Varietät dieser Welt zu leben. Ein Mensch isst und trinkt nicht, ohne dafür eine kulturelle und soziale Form zu haben. Selbst wenn er auf die Form verzichtet, etwa weil er sehr hungrig und durstig ist, wird er damit nicht reflexartig zum bloßen Naturwesen.

Bleibt als Grundproblem der Rentsch'schen universalen Moralität die formalanthropologische Trennung einer primären menschlichen Lebenspraxis – Konstanten menschlicher Existenz als Interexistenzialität – von den jeweils konkreten, raumzeitlich („soziokulturell") spezifischen Ausformulierungen („Anwendungen") dieser Praxis, mit denen wir es in der „wirklichen" Wirklichkeit zu tun haben, wo sich aus der einen transzendental konstituierten Moralität ziemlich viele und ziemlich spezifische faktische Moralen (*ethe*) herausgebildet haben. Wir leben nicht in der primären Welt, aber sie ist ein Teil unserer Welt im Ganzen. Ihre Praktiken, bei denen es sich weitgehend um kommunikative und daraus folgend soziale Praktiken handelt, sind daher unabdingbare Voraussetzung und unweigerliche Substanz jeder partikularen menschlichen Lebenswelt und wären als solche in der Tat eine (wenn nicht die einzige) einsichtsfähige Grundlage universalmoralischer Normen. Jetzt muss der Mensch nur noch überall und jederzeit vernünftig sein – was er bekanntlich mal mehr und mal weniger ist und mal überhaupt nicht – und einsehen (lernen), dass er nicht nur ein Maori (vgl. Rentsch 1999: 281) oder Niederbayer ist, Neuseeländer oder Deutscher, Europäer oder Ozeanier, sondern zuvörderst „Mensch", um eine universale Anwendbarkeit anthropischer Moralität möglich zu machen. Einmal davon abgesehen, dass eine Identifikation mit der „Menschheit" als größter Wir-Gruppe wenn überhaupt wohl erst bei einer außerirdischen Bedrohung in Betracht käme,[70] ansonsten jedoch illusorisch und in praktischer Hinsicht (da nicht nachvollziehbar) belanglos ist, wäre ein sol-

69 Und zwar unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Kantsche Grundfrage „Was ist der Mensch?", die Rentsch seinerseits, den Aspekt der Konstitution einbeziehend, umformuliert in „Wie ist eine menschliche Welt überhaupt möglich?" „Die Grundfrage bezieht sich mit der Kantschen Formel auf die *Möglichkeitsbedingungen* einer menschlichen Welt. Sie bezieht sich damit auf diejenigen strukturellen Gegebenheiten, die für die Verfassung (Konstitution) einer Welt *notwendig* sind" (Rentsch 1999: 60ff., Zitat S. 62f.).

70 Es ist hier grundsätzlich zu unterscheiden zwischen „Menschheit" (*genus humanum*) und „Menschsein" (*humanitas*). Sich in letzterem Sinn als „Mensch" zu begreifen, setzt eine Abgrenzung von „Nicht-Menschen" (Tieren, anderen „Wesen") voraus.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

cher Sinnbezug im interkulturellen Diskurs (z. B. in der Menschenrechtsdebatte) nur dann sinnvoll zu vermitteln, wenn die Konzeption des Menschen als „Mensch" ihrer europäischen Exklusivität entledigt werden könnte; solange dieser „Mensch" nur als transzendental-hermeneutisches Konzept okzidentaler Philosophen und Moralisten existiert, bleibt er in konkreten Situationen immer „Europäer" oder „Amerikaner". Man darf nicht vergessen, dass kleine Gesellschaften bislang in aller Regel mit kleinen Lösungen gut bedient waren, besser jedenfalls als mit großen Lösungen, die ihnen von Größeren auferlegt wurden. Die Idee des „Menschen" scheint historisch im politischen Kontext des Staates entstanden zu sein, und zwar als Ergebnis oder Ausdruck von Krisen: seien es nun Verfallszeiten innerer staatlicher Ordnung (Ägypten, China) oder die existenzielle Bedrohung kleinstaatlicher Gemeinschaften (Juden, Griechen) von außen. Die Krise der Interexistenzialität enthistorisierte diesen Menschenbegriff sogleich und öffnete ihn damit dem Zugriff der Ideologisierung. Während in den kleinen Gesellschaften die Vokabel „Mensch", dem Wir entsprechend, als Eigenbezeichnung der Gruppe fungierte, wurde der von Theologen und Philosophen mit einem „Wesen" bedachte „Mensch" immer mehr zu einer moralischen Projektion. Für den Menschen im Sinne einer übergeordneten normativen Moral interessiert sich aber in der Regel nur der, dessen Interessen – wobei sich religiöse, wirtschaftliche, politische Interessen schon immer vermengt haben – über die Grenzen der eigenen Gemeinschaft hinausgehen. Ein „globaler" Mensch, der mehr wäre als die Verkörperung einer Idee, mehr als nur ein weiteres „großes" Projekt vor intuitionistischem Hintergrund, müsste der Universalismus-Relativismus-Aporie entzogen sein.[71] Wenn es sich denn überhaupt um eine Aporie handelt, was sich aufgrund von Rentschs Analysen – ungeachtet dessen, ob man ihm im Weiteren zustimmt – bezweifeln lässt. So kann, wie wir gesehen haben, konstatiert werden, dass jeder Partikularität die gleiche totale menschliche Situation zugrunde liegt, der kulturelle Relativismus demnach eine primäre Universalität zur Voraussetzung hat; mit gleicher Berechtigung lässt sich jedoch sagen, dass die Totalität „Welt, in der wir leben" eine Welt konkreter Partikularitäten ist, was auch die Idee des Universalismus einschließt. Universalismus, Relativismus und ihre jeweiligen konnotativen Aspekte (Totalität/Partikularität) bilden ein gemeinsames Feld von Abhängigkeiten und Wechselwirkungen, einen konfigurativen Zusammenhang, aus dem sich nichts reißen lässt, ohne etwas nach sich zu ziehen. Thaler schlägt deshalb – mit Bezug auf die festgefahrene Menschenrechtsdiskussion – vor und folgt darin Isaiah Berlin (2000: 237, vgl. Thaler 2002: 123), sich nicht länger an die Vorstellung einer endgültigen Lösung moralischer Konflikte zu klammern, sondern bei der Suche nach Auswegen argumentativ pluralistisch vorzugehen, wobei interkultureller Dialog und intrakulturelle Revision einander ergänzten, so dass Elemente des Relativismus (z. B. die „ethnologische Neugier [...] für eine substanzielle Erweiterung des eigenen Verständnishorizonts"; Rortys

71 Vgl. dazu Habermas' „Weltbürger"-Fußnote 11.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wir-Gruppen-Kontingenz) mit solchen des Universalismus (z. B. Davidsons Prinzip der Nachsichtigkeit [*principle of charity*]; sprachlich-kulturelle Homöomorphie als Vorausetzung von Übersetzbarkeit; Rortys Wir-Gruppen-Geschlossenheit) verknüpft werden könnten (Thaler 2002: 118f.). Dabei „[fungieren] Universalismus und Relativismus hauptsächlich als instrumentelle Orientierungsmarken [...] (ebd.: 119)."

* * *

Die westliche Moralität ist nicht „besser" als die anderer Kulturen. Sie kann sich allerdings in höherem Maße als diese auf „rationale" Orientierungsmaßstäbe berufen, die – in historischer Konsequenz – eine inter- bzw. transkulturelle Perspektive nicht nur erleichtert, sondern unumgänglich gemacht haben.[72] Soll – wie in der Menschenrechtsdebatte – aus der Orientierung eine Bewertung werden, die für bestimmte Werte universales Geltungsrecht beansprucht, reicht eine bloß rationalistische Bezugnahme auf das Allgemeinmenschliche einer sub- oder metakulturellen Interexistenzialität (oder „primären Welt") als Begründungszusammenhang nicht aus, um eine das Partikuläre hinter sich lassende Überzeugungskraft zu entfalten, selbst wenn sich die soziale Nützlichkeit der auserlesenen moralischen Werte an konkreten Wirklichkeitsverhältnissen erweisen und damit ihre Bevorzugung gegenüber bestehenden lokalen, kulturspezifischen Werten rechtfertigen lässt. Die als universal voraussetzbare menschliche Grundsituation kann eben nicht nur aus der historisch gewachsenen Vernunftsperspektive des Westens – den so genannten „Bedingungen der Moderne" (Bielefeldt 1998) – erörtert werden. Da es letztlich die konkretisierten (also sekundären, partikularen) Formen und Bedeutungen lebensweltlicher Praktiken sind, die unseren Blick auf menschliche Befindlichkeiten definieren, entscheidet diese unumgänglich kontextuelle Wahrnehmung auch über die Begründungsbedingungen einer die eigenen, wie auch immer gesteckten Grenzen transgredierenden Moralität. Wie Menschen sich der Herausforderung stellen und damit umzugehen lernen, dass ihre bisherigen („traditionellen", ethnisch-kulturellen, religiös-weltanschaulichen) moralischen Konzepte womöglich nicht mehr ausreichen in einer Zeit der beschleunigten

72 Das Beispiel Folter: „Folter" ist immer nur in (kultur-)spezifisch-sekundären Kontexten (von Mannbarkeitsritualen bis zum „Marterpfahl") „verständlich", „nützlich", „rechtmäßig". In der primärweltlichen Interexistenzialität ist Folter immer nutzlos, negativ, unrecht. Es lässt sich keine menschliche Grundsituation vorstellen, in der Folter eine (mit-)konstituierende Rolle spielte (vgl. Rudolph 1968: 238). Anders hingegen stehen die Dinge im Falle der Anthropophagie, solange es nur um den Verzehr bereits Verstorbener geht und die vorsorgende Tötung ausgeschlossen ist; angesichts überbelegter Friedhöfe und fehlender Begräbnisstätten mag, was heute lediglich als schwarzer Humor (oder Science-Fiction) akzeptiert werden kann, eines fernen Tages durchaus in Erwägung gezogen werden.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Globalisierung", die alle Welt mit den Auswirkungen ihrer – positiven wie negativen – Praktiken konfrontiert, zu denen auch die Einforderung der Menschenrechte gehört, muss in die Diskussion um die Kriterien einer transkulturellen Moralität einbezogen werden, wenn man aus der Zwickmühle von universalistischem Anspruch und westlich-hegemonialer Durchsetzung entkommen will.[73]

Literatur

Apel, Karl Otto (1976): *Transformation der Philosophie*. 2 Bde. Frankfurt/Main.

Arciniegas, Germán 1978 [1965]: *Geschichte und Kultur Lateinamerikas*. München.

Beck, Ulrich (2004): *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*. Frankfurt/Main.

Benjamin, Abram Cornelius (1965): *Science, Technology and Human Values*. Columbia (Missouri).

Berlin, Isaiah (2000): *Two Concepts of Liberty*. In: Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*. New York, 209-230.

Bielefeldt, Heiner (1998): *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt.

Dieter Birnbacher/Norbert Hoester (Hg.) (1976), *Texte zur Ethik*. München.

Bloom, Irene (1998): *Fundamental Intuitions and Consensus Statements. Mencian Confucianism and Human Rights*. In: Theodore William de Bary/Tu Weiming (Hg.), *Confucianism and Human Rights*. New York, 94-116.

Brocker, Manfred/Nau, Heino Heinrich (Hg.) (1997): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt.

Davidson, Donald (1999): *Was ist eigentlich ein Begriffsschema?* In: Donald Davidson, *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt/Main, 261-282.

DeLaguna, Grace (1942): *Cultural Relativism and Science*. In: *The Philosophical Review* 51, 141-166.

Diderot, Denis (1969): *Enzyklopädie*. In: *Enzyklopädie. Philosophische und politische Texte aus der „Encyclopédie"*. München.

Fairchild, Hoxie Neale (1961): *The Noble Savage. A Study in Romantic Naturalism*. New York.

73 Die Einführung so genannter universaler Werte in einen kulturellen Gesamtzusammenhang, der mit diesen Werten nicht übereinstimmt, setzt in der Regel hegemoniale Verhältnisse und ein Machtgefälle voraus, das diesen entspricht. Das Ergebnis ist auch ohne äußere Zwangsmaßnahmen destruktiv (vgl. Rudolph 1968: 164ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Feyerabend, Paul 1995 [1976/1989]: *Über Erkenntnis. Zwei Dialoge*. Frankfurt/Main.

Fink-Eitel, Hinrich (1994): *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*. Hamburg.

Friedman, Jonathan (1987): *Prolegomena to The Adventures of Phallus in Blunderland: An Anti-Anti-Discourse*. In: *Culture & History* 1 (Copenhagen), 31-49.

Geertz, Clifford (1984): *Anti Anti-Relativism*. In: *American Anthropologist* 86 (2), 263-278.

Habermas, Jürgen (1986): *Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* In: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt am Main.

Habermas, Jürgen (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/Main.

Habermas, Jürgen (1999): *Bestialität und Humanität*. In: *Die Zeit*, Nr. 18, 19. April.

Hales, Steven D./Welshon, Rex (2000): *Nietzsche's Perspectivism*. Urbana et al. 2000.

Hallowell, Alfred Irving (1960): *The Beginnings of Anthropology in America*. In: Frederica De Laguna (Hg.), *Selected Papers from the American Anthropologist 1888-1920*. Evanston (Illinois)-Elmsford (New York), 1-90.

Herskovits, Melville J. (1947): *Man and His Works*. New York.

Herskovits, Melville J. (1972): *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*. Hg. Francis Herskovits. New York.

Herskovits, Melville J. (1976): *Ethnologischer Relativismus und Menschenrechte*. In: Birnbacher/Hoester 1976, 36-42.

Hobbes, Thomas (1976 [1651]): *Leviathan*. Hg. Iring Fetscher. Frankfurt/Main-Berlin-Wien.

Hornbacher, Annette (1993): *Von der Freiheit eines Ethnologen. Überlegungen zu einer Ethik des Grenzgangs*. In: Hermann Amborn (Hg.), *Unbequeme Ethik. Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie*. Berlin, 39-49.

Kant, Immanuel 1993 [1784]: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Werkausgabe Bd. XI. Frankfurt/Main, 33-50.

Kaulbach, Friedrich (1990): *Philosophie des Perspektivismus*. Bd. 1: *Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*. Tübingen.

Klinger, Cornelia (1995): *Flucht Trost Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten*. München-Wien.

Kluckhohn, Clyde (1953): *Universal Categories of Culture*. In: Alfred L. Kroeber (prepared under the Chairmanship of), *Anthropology Today*. Chicago.

Kohl, Karl-Heinz (1981): *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Berlin.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Krämer, Hans Joachim (1992): Rezension von *Thomas Rentsch, Die Konstitution der Moralität*. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17, 84-87.

Kroeber, Alfred L. (1952): *The Nature of Culture*. Chicago.

Kroeber, Alfred L./Kluckhohn, Clyde (1952): *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge (Mass.).

Ralph Linton (Hg.) (1945), *The Science of Man in the World Crisis*. New York.

Linton, Ralph (1952): *Universal Ethical Principles: An Anthropological View*. In: R. N. Anshen (Hg.), *Moral Principles of Action*. New York, 645-660.

Martyr Anglerius, Petrus (d. i. Pietro Martire d'Anghiera) 1972/75 [1511]: *Acht Dekaden über die Neue Welt*. 2 Bde. Darmstadt.

Mielke, Andreas (1993): *Laokoon und die Hottentotten oder Über die Grenzen von Reisebeschreibung und Satire*. Baden-Baden.

Montaigne, Michel de 1996 [1580]: *Essais*. Übs. Johann Daniel Tietz. 3 Bde. Zürich.

Moore, George Edward (1969): *Eine Verteidigung des Common Sense. Fünf Aufsätze aus den Jahren 1903-1941*. Frankfurt/Main.

Murdock, George P. (1945): *The Common Denominator of Cultures*. In: Ralph Linton (Hg.), *The Science of Man in the World Crisis*. New York, 123-142.

Panikkar, Raimon (1998): *Religion, Philosophie und Kultur*. In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 1, 13-37.

Rentsch, Thomas (²1999): *Die Konstitution der Moral. Transzendentale Anthropologie und praktische Philosophie*. Mit einem Vorwort zur Taschenbuchausgabe 1999: Methode und Selbsterkenntnis. Frankfurt/Main.

Rorty, Richard (1991): *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers 1*. Cambridge.

Rorty, Richard (1992): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt/Main.

Rorty, Richard (1996): *Menschenrechte, Nationalität und Gefühl*. In: Stephen Shute/Susan Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*. Frankfurt/Main, 144-170.

Rorty, Richard (2000): *Gerechtigkeit als erweiterte Loyalität*. In: Richard Rorty, *Philosophie & die Zukunft. Essays*. Frankfurt/Main, 79-100.

Rudolph, Wolfgang (1968): *Der kulturelle Relativismus. Kritische Analyse einer Grundsatzfragen-Diskussion in der amerikanischen Ethnologie*. Berlin.

Sahlins, Marshall (1964): *The Origin of Society*. In: Peter B. Hammond (Hg.), *Physical Anthropology and Archaeology*. New York, 59-65 (urspr. In: *Scientific American*, 203 [3], 1960, 76-86).

Sahlins, Marshall ([4]2002): *Waiting for Foucault, Still*. Chicago.

Sandbothe, Mike (1999): *Pragmatische Medienphilosophie und das Internet*. In: Christian Schicha/Ontrup, Rüdiger (Hg.), *Medieninszenierung im Wandel. Interdisziplinäre Zugänge*. Münster, 250-264.

Schicha, Christian /Rüdiger Ontrup (Hg.) (1999), *Medieninszenierung im Wandel. Interdisziplinäre Zugänge*. Münster.

Schilder, Klaas (2005): *Zur Begriffsgeschichte des ‚Paradoxon'*. Zu finden unter: http://www.neocalvinisme.nl/ks/diss/ksdissI2.html.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sherif, Muzafer (1947): *An Outline of Social Psychology*. New York.

Shute, Stephen/Hurley, Susan (Hg.) (1993): *On Human Rights*. The Oxford Amnesty Lectures. New York (dt. *Die Idee der Menschenrechte*. Frankfurt/Main 1996).

Sinha, Surya Prakash (1981): *Human Rights: A Non-Western Viewpoint*. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 67, 76-90.

Thaler, Mathias (2002): *Antworten auf den Kulturrelativismus. Eine philosophische Untersuchung aktueller Debatten zur Universalität der Menschenrechte*. Zu finden unter: http://homepage.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/diplthaler.pdf.

Waldron, Jeremy (Hg.) (1987): *Nonsense on Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London-New York.

Whitaker, Mark P. (1998): *Relativism*. In: Alan Barnard/Jonathan Spencer (Hg.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London-New York, 478-482.

Wimmer, Franz Martin (1990): *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*. Wien.

Wimmer, Franz Martin (1998): *Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie*. In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 1, 5-12.

Wittgenstein, Ludwig (1977 [1958]): *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/Main.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Holger Schmid

Ethik des Fremden und Begriffe der Anthropologie

> „L'ethnologie n'est pas une spécialité definie par un objet, les sociétés ‹primitives›; c'est une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est ‹autre›, et exige que nous nous transformions nous-mêmes."
>
> Merleau-Ponty (1960)

In gleichem Maße, wie der öffentliche und mediatische Diskurs über Ethik und Ethisches blüht, scheint heute das, was einmal an deutschen Universitäten die Geisteswissenschaften hieß, radikal zur Disposition gestellt. Gibt, so möchte man fragen, der Zusammenhang zwischen beidem eine Denkaufgabe her? Der Sinn des Verfahrens, also die „Relevanz" geisteswissenschaftlicher Diskurse scheint nahezu unverständlich geworden, während man in der Moral, gleichsam als funktionalen Religionsersatz, eine Alternative von Kant und Aristoteles propagiert. Das ist für Philosophen beim Nachdenken über das Problem der Wissenschaft eine merkwürdige Lage, die jene mit reflektierenden Ethnologen teilen.

Hinsichtlich der Ethnologie (wie wir die „Kulturanthropologie" hier getrost nennen wollen) bietet sich der Zusammenhang sofort im Gedanken an die berühmte Formel von Lévi-Strauss, im Buch von den „Traurigen Tropen", wonach in der gesamten Wissenschaft der Ethnologie eine Sühne zu erblicken sei. Freilich, Sühne wofür und für wen? Wie soll man diesen Satz genau verstehen und anwenden? Einen eindrucksvollen Ansatz zur Konkretisierung hat die unter Völkerkundlern seit Jahren geführte Debatte zu einer Kritik der wissenschaftlichen „Repräsentation" unternommen. Das ethisch Fragwürdige, welches in der Vergegenständlichung des „Fremden" liegt, findet sich dabei nicht am Rande, sondern im Herzen der Wissenschaft. Jene Debatte ging, so hält eine Zusammenfassung fest, vor allem von den anglo-amerikanischen Wissenskulturen aus; sie gestaltete sich fast ausschließlich in deren Begriffssprache, wofür übrigens die „Repräsentation" schon ein bedeutsames Beispiel bietet.[1] Dort möchte sich im Folgenden eine weitere Überlegung anknüpfen lassen.

1 Vgl. Berg und Fuchs 1999: 11.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ziel jener selbstreflexiven Anstrengung ist also das Problematische in einem Verfahren „repräsentierenden" Erkennens, welches das Erkannte zum Objekt degradiert, anstatt es in seiner lebendigen Eigenwürde (oder „Subjektivität") in sein Recht treten zu lassen: Damit ist man nun keineswegs auf die Ethnologie beschränkt, sondern vielmehr, noch diesseits aller Disziplinen, mit einer Grundqualität von Wissenschaft überhaupt konfrontiert. Dass sich wissenschafts-kritsche Reflexion hierauf, und zwar vor allem auf die machthabenden „Lebenswissenschaften" wie auf die natur-beherrschenden Disziplinen im Ganzen bezogen, dringend nahe lege, ist eine unter Philosophen vielfach geteilte Überzeugung, die freilich nur erstaunlich selten konkret angefasst wird. Fraglich bleibt es, in welcher begrifflichen Sprache dergleichen stattfinden und unter welchen Bedingungen ferner diese reflexive Sprache, so man sie denn hätte, dem beteiligten Individuum zu Gebote stehen könne: eine Frage, die für die Naturwissenschaften etwa der Technikphilosoph Jacques Ellul mit Eindringlichkeit formuliert hat. Die höchst verdienstliche Anwendung wissenssoziologischer Methoden auf das Feld der technoszientifischen Fabrikation des Wissens löst diese Schwierigkeit indessen nicht, sondern verschärft sie beinahe noch, wie sich bei einer entsprechenden, also wissenssoziologischen Selbstanalyse der Ethnologie drastisch zeigt: Sind wir auch nicht mehr so naiv, uns derart noch den Standpunkt einer „Metawissenschaft" (oder wie man das nennen soll)[2] anzumaßen, so fragt es sich doch, inwiefern eine bloße Iteration des Verfahrens, also eine weitere Vergegenständlichung, überhaupt klärend wirken sollte. Bei welchen Begriffs-Autoritäten soll man demnach anklopfen?

Bedeutende Fördernis durch ein unzulängliches Wort

Der Terminus Repräsentation enthält von Haus aus die beiden Bedeutungsrichtungen auf „Darstellung" und „Vertretung". Ihn gebraucht jene Debatte, um die Vielfalt der semantischen Momente zwischen Darstellung, Vorstellung, Vergegenständlichung etc. zu erhalten, die sonst, wie versichert wird, gefährdet wäre. Die andere Gefahr terminologischer Verdopplungen nimmt man dabei indessen unbedenklich in Kauf; denn Vorstellung besagt nun eben das (einschließlich der Vergegenständlichung), was mit Repräsentation ausgedrückt werden sollte – der Befund z. B. der Kant-Übersetzung in den europäischen Sprachen ist ganz eindeutig. Darstellung ist damit so ziemlich synonym, wenn Goethe etwa vom „Pathos der Vorstellung" bei der Laokoon-Plastik spricht. Entscheidender ist aber ohne Zweifel die andere Bedeutungsseite, die Vertretung oder „Fürsprache", mit ihrer Zweischneidigkeit: Interessen-Wahrnehmung für einen Auftraggeber (aber wer ist Auftraggeber des Ethnologen?) oder entmündigendes Ersetzen des Vertretenen. Im zweiten Fall ist fast im Begriff schon ein Überflüssigwerden, ja die Abschaffung des Klienten vor-

2 A.a.O., 14 f.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gezeichnet und mit impliziter Zustimmung versehen. Dass hier die Stelle der Verantwortung der Wissenschaft, diesfalls der Ethnologie, für den Objekt-Status ihres Forschungsfeldes liege, leuchtet ein.

Die Idiomatik der Debatte ist also, noch diesseits der Frage einer „Sühne", nicht ganz unschuldig. Freilich meldet sich angesichts der Übersetzer-Unbehülflichkeit zunächst eher der Eindruck einer gewissen Komik als der einer Verwirrung der Zusammenhänge bei Autoren und Publikum. Bei deutschen Humanwissenschaftlern steht es hier wenig anders als bei den verdoppelnden Wortkapriolen von Germanisten, wie etwa der „Referent", ein seltsames Beispiel von Männer-Sprache, das seinen Urhebern, hauptberuflichen Sprachgelehrten, keineswegs wie modrige Pilze im Mund zerfällt. Ob indes die Feminität der ebenso neu kreierten „Trope" darüber quasi im Ausgleich zu trösten vermöchte, steht dahin. (Auf dem allzu nahe liegenden Wortspiel von der tristen Trope wollen wir nicht herumreiten.)

Nimmt sich insoweit die Selbstblockierung der Reflexion im Blick auf die Erkenntnis der sprachlichen und geschichtlichen Bezüge eher erheiternd aus, so ist sie nachteiliger in Hinsicht der begrifflichen Quellen und ihrer möglichen Wiederaneignung, von der nachher noch ein Stück weit die Rede sein soll. In dem Schlüsseldokument des Repräsentationsbegriffs, *Les mots et les choses*, übersetzt Michel Foucault mit „représentation" nichts anderes als den Begriff der Vorstellung aus Heideggers Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* von 1938: Nicht allein wird bei deutschen Foucault-Lesern die Rückübersetzung undurchsichtig, sondern auch der kritische Sinn des Gedankens samt Hintergründen droht ganz verloren zu gehen.[3] Dass andererseits Foucault, jedenfalls nach eigenem Bekenntnis, das Denken der Frankfurter Schule damals nicht geläufig war, macht die Sache nicht einfacher; doch um eine darin liegende Orientierungs-Chance wird es just nachher im Schlussabschnitt zu tun sein.

Nun bedürfte es zur Einsicht in die ethische Dimension solcher Sprachdetails vielleicht eines Karl Kraus, der sie ja schon aus der Zeichensetzung zu erheben verstand. Ein neuer Kraus wird gewiss aufstehen, denn er muss es; inzwischen wollen wir uns auf ein Nachdenken über jene zweite Sinnhälfte des wissenschaftlichen „Vertretens" beschränken. Hier ist nun auch der Fruchtbarkeit und Bedeutung der geschilderten Selbstreflexion der Anthropologie eher gerecht zu werden. Zur Ambivalenz der Repräsentation gesellt sich dabei die Ethnologen gleichfalls wohlbekannte Zweischneidigkeit der „Rettung".

3 Ihrerseits haben etwa französische Kommentatoren mit der „(re)présentation" ihre liebe Not, sei es als Vorstellung (vgl. z.B. Lacoue-Labarthe 1991: 224 u. ö.) oder als Darstellung (De Lara 2005: 102 u. ö.).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sauve qui peut

Sprechen „für" jemand kann also, wie gesagt, heißen: die Stelle des Betreffenden (oder Betroffenen) einnehmen, diesen ersetzen. Hierin rückt nun der Zusammenhang zwischen Repräsentation und ursächlicher Beteiligung ins Licht der Frage: die Ethnologie nicht gleichsam als Gerichtsreporterin, sondern als Mittäterin vor dem Forum der Selbstreflexion. Um den viel berufenen Ausspruch Malinowskis, schon 1921 geäußert, nochmals zu zitieren:

> „Die Ethnologie befindet sich in der traurig absurden, um nicht zu sagen, tragischen Lage, dass genau in dem Augenblick, da sie beginnt, ihre Werkstatt in Ordnung zu bringen, ihre eigentlichen Werkzeuge zu schmieden und an die ihr zugewiesene Aufgabe zu gehen, das Untersuchungsmaterial hoffnungslos schnell dahinschwindet."

Ein Verhältnis wechselseitiger Implikation zwischen diesen beiden Vorgängen zu erwägen, kam dem Betrachter nicht in den Sinn, sofern ihm – weit entfernt, etwa das Verschwinden der wilden Stämme herbeizuwünschen – vorrangig an jener „Aufgabe", der Stiftung einer ethnologischen Wissenschaft, gelegen war. Dass es damit weniger absurd, als man glauben könnte, bewandt sei, würde indes durch eine analoge Feststellung von Jean-Pierre Vernant zur strukturalen Mythenforschung, in deren Hochblüte, nahe gelegt: dass „der Gegenstand einer Disziplin genau in dem Augenblick fragwürdig wurde (um nicht zu sagen: sich verflüchtigte), in dem sie sich durch Strenge und Kohärenz ihrer Wissenschaftlichkeit vergewissern konnte" (Vernant 1984: 8). Freilich sollte dabei nur die Naivetät früherer Forschungen zum „Mythos" ironisiert werden. Vom Gedanken einer „Sühne" ist man hier, nicht anders als bei den gleichzeitigen Atomphysikern, meilenweit entfernt; sein Anklingen bei so vielen Anthropologen zwischen Adolf Bastian und Lévi-Strauss gilt als Nostalgie im Banne Rousseaus, als bloße Sentimentalität, die ihrerseits auch noch in den moralischen Verdacht des Eurozentrismus gerät.

Stellt sich nun heute, nach manchem Auf und Ab, einem neuen Problembewusstsein jene Aufgabe einer Kritik der Repräsentation, so steht man an einem Punkt, wo Einigkeit darüber zu herrschen scheint, dass die ethnographische Selbst-Legitimierung als „Rettung" der betroffenen Kulturen (wie etwa die der Pflanze im Herbarium) fragwürdig ist. Mit welchen Begriffen und Methoden dem indes zu entgehen sei, ist weniger eindeutig; die verstärkte Aufmerksamkeit auf den produktiv-konstruktiven Aspekt des eigenen Tuns, des „Kultur-Schreibens" und seiner „Textualität" und auf die entsprechenden Konzepte konstruktivistischer und dekonstruktivistischer Art, wie man sie der amerikanischen Literaturtheorie der letzten Generation entleiht, könnte ja die solipsistische Verstrickung in das Labyrinth der „Repräsentation" (die begriffliche Abschaffung des „Anderen") gerade befördern, anstatt sie zu verhindern. Dies ist also zugleich jener Punkt, wo sich im Umkreis der Debatte zugunsten der „Befürwortung von Pluralität" etc. die kritische Frage erhoben hat, ob damit unbedingt der Emanzipation gedient sei: dort, wo der Selbstzweifel ein weiteres Mal, auf die Ideologie einer „neuen Weltordnung" gerichtet, im wis-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

senschaftlich-theoretischen Tun eine Begünstigung der kognitiven Aneignung des „Fremden" wittert (Berg und Fuchs 1999: 92f.). Höchst verdienstvoll ist es, hier die skeptische Frage zu erneuern, dort, wo wir nun seit Jahrzehnten den Menschen der Stammesgesellschaften als uns gleichendes Alltagswesen dargestellt bekommen: entkleidet jegliches Wilden und Wunderbaren, das unseren Realitätsbegriff in Frage zu stellen vermöchte, mit einem Wort: funktionalistisch. Eben darin bestand ja die rettende Neuerung von Malinowskis Wissenschaft, etwa gleichzeitig mit der um 1910 von Cassirer formulierten Tatsache einer Ablösung der Kategorien des „Substanzbegriffs" durch solche des „Funktionsbegriffs". Die Wiederkunft der alt-neuen, unter der alles und nichts bedeutenden Formel Eurozentrismus wenig kenntlichen Frage macht den Verdacht zur Gewissheit, dass mit dem Funktionalismus prinzipiell der alte Frazersche Boden keineswegs verlassen ist.

Entsprechend bildet es eine fügliche Entlastung von der Anklage der Mittäterschaft, dass Totgesagte länger leben: Wenn man uns versichern kann, dass offenkundig ein großer Teil der „traditionalen" Kulturen fortexistiert, dass diese Gesellschaften also in gelingender Anpassung an die globale Verwestlichung durchaus „überleben", und dass jenes, was ihnen dabei etwa abhanden kommt, kaum als die „Kultur", überdies zusammenfallend mit „Identität", verstanden werden kann. Das sagt zu Recht James Clifford, indem er freilich den funktionalistischen Kulturbegriff nicht kritisiert, sondern zementiert. Nach Maßstäben Paul Ricoeurs, einer bei Ethnologen gern zitierten Quelle, müsste man radikaler vielmehr sagen, dass mit der Text-Werdung die Bedingung von „Kultur", nämlich die freie Interpretierbarkeit von Symbolen wie Handlungen, allererst erreicht wird: Die „schriftlosen Völker" textualisieren hieße gerade dann, sie „retten". Hier erweist sich das völlig konfliktlose Eingehen des Funktionalismus ins 19. Jahrhundert, mit der Schrift als Kriterium von Hochkultur (der Schriftsteller Homer der Gründer des Abendlandes): was zu beweisen war. Der Malinowskische Gedanke einer „Rettung" *als* Zerstörung (Blick auf Totes) wird damit gerade nicht überwunden, sondern glorifiziert als jenes „Überleben", das als oberster Wert des Zusammenlebens in der Menschengattung aus demselben 19. Jahrhundert wohl bekannt ist.

Dem gleicht nun weiterhin genau die von Walter Benjamin, einem der Leitbilder aktueller geisteswissenschaftlicher Debatten, präzisierte Sichtweise des Allegorikers auf die Nichtigkeit des natürlich Seienden: Blick auf Totes konstituiert sich dieses Sehen, indem es dessen Zerschlagung voraussetzt und Künstliches, nämlich eben die Allegorie, aus solchem caput mortuum neu zusammenfügt. Der Zusammenhang wird von Clifford genau erkannt, mit der begreiflichen Folgerung, diesem melancholischen Blick auf Totes müsse nun gerade *widerstanden* werden (Clifford 1999: 232). Er versteht indessen nicht, dass dies nicht die Anprangerung eines Abscheulichen, sondern vielmehr gerade Benjamins eigene Position, der „Standpunkt der Erlösung" zur messianischen Überwindung der antiken Ding-Tradition, war: also nichts anderes als der Begriff der „Rettung" selbst (von der Folgebestimmung, der erlösenden Kraft eben des Toten-Gedenkens sogleich). Hier kann man nun kaum anders

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als mit dem Volksmund sagen, es werde der Bock zum Gärtner gemacht. Das Vergangen-Machen des Heidnischen, die Alternative: Überleben in Assimilation oder Selbst-Fossilisierung als Rettung, deckt sich dabei genau mit der eindringlich von Veena Das am Beispiel von Louis Dumont dargestellten Forderung an die Inder, sich selber als Vergangenheit zu denken (1999: 407). Dies ist die Dialektik des Funktionsbegriffs, oder die begriffliche Notlage, in der man Zuflucht zu den Begriffen der amerikanischen Literaturtheorie sucht: ohne sich weiter davon Rechenschaft zu geben, dass dieser eben solche „Rehabilitierung der Allegorie" nach der Art Benjamins, heute allgemein als eine Hauptleistung neuerer Geisteswissenschaft betrachtet, zu Grunde liegt.

Als Kern der Sprachschwierigkeit erweist sich hier ein Gesichtspunkt, welcher besonders das kultur-anthropologische Reden tangiert, wiewohl er andererseits einem Grundzug okzidentalen Denkens entspricht, auf den es aufmerksam zu machen lohnt. Er steht im Hintergrund des Begriffs-Vakuums, welches zur Ausstopfung mit Termini von „Rhetorik" nötigt, wie sie die amerikanische Literaturwissenschaft versteht, und er macht jenes eigentlich erst sichtbar: gemeint ist die axiomatisch-ideologische Einheitlichkeit des Terrains von moderner Wissenschaft und Erlösungsreligion, gegenüber welcher eine neu reflektierte ethnologische Wissenschaft nun gerade das Schwergewicht kritischer Alterität verkörpern und verantworten könnte. Berührt ist damit die Diskussion um den epistemologischen, geschichtlichen und theologischen Sinn von Monotheismus, und zwar speziell im Hinblick darauf, wie hier jener von uns mühsam genug als Heidentum, Polytheismus, Bilderdienst u. ä. charakterisierte Weltbezug in den von der Wissenschaft fortgeschleppten Begriffen selbst als etwas automatisch zum Verschwinden Bestimmtes vorausgesetzt ist. Freilich eröffnet sich dabei ein weites Feld.

Konkret zeigt sich solche Überforderung heute, wenn Kulturanthropologen, in bester kritischer Absicht, Lesefrüchte zur Befürwortung von „Pluralismus" vorbringen: Man zitiert etwa, vollkommen zu Recht übrigens, nachdenkliche Bemerkungen Carl-Friedrich von Weizsäckers über das ständig in unserem Rücken vor sich gehende Fortwirken von Mythos bei uns selbst, um dann prompt und unbedenklich fortzufahren: „Für uns steht Gott völlig außerhalb der Welt, Gott ist transzendent. Nicht so im mythischen Denken" etc. Das Problem ist hier offensichtlich die Hilflosigkeit gegenüber „unserer" Tradition (wie um alles in der Welt ermittelt man, was unser ist?), und keine Ethnographie der Ethnographie wird wohl darüber hinweghelfen. Als begrifflicher Ort der Frage zeigt sich damit jene Pforte Afrikas und geschichtliche Quintessenz des Heidentums, „Ägypten", deren Verdrängung durch westliches Denken jüngst auch, unter ganz anderen und teilweise fragwürdigen Vorzeichen, von Martin Bernals *Black Athena* zu Bewusstsein gebracht worden ist. Ein perspektivisch vereinfachender Blick auf die Struktur des moralischen Vorurteils in jener Einheit von moderner „Wissenschaft" und „Religion" mag darum hier weiterführen.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inquisition, Konversion, Erlösung

In den Metaphern von Anatomie und Skelett, mit denen seinerzeit Malinowski die funktionalistische Verwissenschaftlichung der alten Völkerkunde veranschaulichte, liegt wohl schon mehr an Eingeständnis der sinistren Seite ethnologischer „Rettung" als vermutlich beabsichtigt war: vor allem das Ferne, Wilde und Wunderbare, das den neuzeitlichen Beobachtern immer wieder als unwiderstehlich anziehend, wenn nicht sogar als eine uns verlorene Nähe zum Göttlichen (und damit als ein Erkenntnisziel ersten Ranges) erschien, sollte ja enden als „killed by science". In dem Verfahren selbst steckt die Implikation, das derart Begriffene sei nicht selbst zum „Überleben" – was immer diese darwinistische Floskel auch sagen soll – bestimmt. Wer getraute sich nun freilich, solchen Begriffen wie Beschreibung, Text, Symbolsystem eben das gleiche unsichtbare Diktat anzusehen? Der technische Grundzug überhaupt, der darin haust: Ersetzung von Gewachsenem durch Selbstgemachtes, also Zerschlagung des „bloß" Naturwüchsigen, wird in der Sphäre des Begriffs Natur immerhin heute zu einer Quelle von Beunruhigung.

Die ganze Ethnologie als eine „Sühne": will man die Frage ernsthaft weiterdenken, so rückt sie hiermit in einen etwas mehr grundsätzlichen Bereich; das allgemeine Interesse an der ethnologischen Wissenschaft, eben als kritischer Instanz gegen jenen technizistisch sich globalisierenden Hauptstrom, tritt zugleich ins Blickfeld. Zu tun hat man es dabei mit dem übergeordneten Sachverhalt, wie ihn, neben anderen, wiederum Carl-Friedrich von Weizsäcker umschreibt in dem Leitsatz, die moderne Naturwissenschaft (also die „eurozentrisch" bestimmte, seit etwa 1600 herrschende Form von Wissen und Rationalität)[4] sei allein aus ihrer Herkunft, nämlich als ein Kind des Christentums, begreiflich zu machen (Weizsäcker 1970: 110f. und passim). Zugleich gilt als Religion a limine stets nur der Typus der Erlösungsreligion: ein Beispiel, „unsere" Tradition betreffend, haben wir soeben erwähnt. Das ist das Problem des Monotheismus: Was der politischen Theologie recht ist, sollte der Naturphilosophie billig sein. Es weiter auszuarbeiten, kann hier nicht der Ort sein. Nur ganz kurz sei erinnert an den eschatologischen Horizont eben jenes von Heidegger als Welt-Bild aufgefassten Repräsentierens, das heißt „Vorstellens", welches als Weltüberwindung auftritt, indem es seit Bacon und Galilei die „Natur" als Gebiet, als schrittweise zu eroberndes Machtfeld des Subjekts anzunehmen gehalten ist; des Subjekts, welches sich dann erst sicher und seinem Begriff gemäß wird fühlen können, wenn von ihm alles „Natürliche" durch ein Produziertes ersetzt sein wird. Dies könnte man im eigentlichen Sinn als „die Ethik der Geometrie" bezeichnen, insofern der geometrische Gegenstand seit

4 In dem Wort „Eurozentrismus" ist Beschränkung aufs Europäische, d. h. Ausgrenzung des sonst obligatorischen „Westlichen", einmal erlaubt; sonst hätte wohl der aktuelle Diskurs, mit der ihm eigenen Eleganz der Begriffsbildung, längst schon den Terminus „Westozentrismus"geprägt.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kant das Urbild des rein vom Subjekt selbst Hervorgebrachten, Konstruierten darstellt.[5]

Dem entspricht nun einerseits die Optik des Funktionalismus, welche nicht nur älter als das 20. Jahrhundert und Kant ist, sondern gerade in der politischen Theologie über Macchiavelli, Varro und Cicero auf Plato und Aristoteles zurückverfolgt werden kann: also auf die Konzeption einer zu Nutz und Frommen der Wunder-Bedürftigen herzustellenden „Religion", verstanden als Wert-Produktion durch die Maschine einer Art überdimensionaler Werbeagentur, oder „world-making". Dem entspricht andererseits die z. B. von dem Physiker und Epistemologen Ernst Mach eigens formulierte Grundmaxime, Endzweck und Sinn der Naturwissenschaft (übrigens präzise in ihrem „Ökonomie"-Prinzip) sei die „All-Erlösung"; ebenso die Reden vom Alleinseligmachenden jener wissenschaftlichen Lebensführung und einem daraus erhofften künftigen „Übermenschentum". Nicht ein wild gewordener Nihilist äußert dergleichen in den dreißiger Jahren, sondern der Mathematiker und Erzvater der Philosophie als strenger Wissenschaft, Edmund Husserl (Schmid 1999). Nicht überraschend korrespondiert dem wiederum bei Husserls Nachdenken über „Religion" als Musterfall bei philosophischer Umformung von „Traditionen" die Einschränkung: „Dahin möchte ich die „polytheistischen Religionen" nicht rechnen." (Husserl 1954: 335); die Vorstellung von „Primitiven" als „geschichtslos", „in einem Leben, das nur strömende Gegenwart ist" befangener Wesen hatte sich Husserl beiläufig aus Lévy-Bruhl besorgt.[6] Ohne dem hier genauer nachzugehen, stellen wir daneben nur noch, was eine dritte Autorität der Epistemologie, Gaston Bachelard, über das Wesen des wissenschaftlichen Geistes aussagt, um die im gegenwärtigen Zusammenhang kenntliche Strukturgemeinschaft mit dem erlösungsreligiösen Denken zu präzisieren: Der wissenschaftliche Geist verlangt in jedem seiner Schritte eine „Konversion"; er besteht selbst allein durch die Ausrottung des nicht-wissenschaftlichen Geistes (Bachelard 1964: 8). Darin bedingt sich mithin sein wesentliches Einverständnis mit der Zerstörung des „Vorwissenschaftlichen", nenne man es auch dessen Rettung. Die religiöse Inquisition, deren Verwandtschaft mit szientifischer Methode dem Betrachter von Bacons Konzeption der Wissenschaft als Folterung der Natur, vor und nach Foucault,[7] ins Auge springt, praktiziert auch ganz richtig die Rettung der Seele durch Opferung des Körpers, gleichsam als Preis und Lösegeld von deren Wahrheitsgehalt. Zuletzt scheint sich dieses Verhältnis von „Körper" und „Seele", Natur und Geist, in dem Begriffspaar Polytheismus-Monotheismus abzubilden.

5 Vgl. Lachterman 1989.

6 Ein übrigens bedeutender Brief Husserls an Lévy-Bruhl vom 24. März 1935, aus dem diese gleichzeitig mit den zuvor zitierten Worten aus dem Wiener Vortrag über die Krisis des europäischen Menschentums verfassten Wendungen stammen, wurde erstmals von Merleau-Ponty 1960: 175 bekannt gemacht.

7 Vgl. Foucault 1977: 289 u. ö.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Logozentrismus und Opfer-Gedenken

Vieles von den erwähnten problematischen Merkmalen der okzidentalen Vernunftkonzeption ist durch die nicht lang zurückliegende Debatte um den „Logozentrismus", gleichsam das philosophische Korrelat des Eurozentrismus, Gegenstand der allgemeinen Aufmerksamkeit gewesen. Unverzüglich hatte dabei Derrida, der Kronzeuge von „Writing Culture", sich mit dem Vorwurf einer einseitigen Bevorzugung der „Stimme" vor allem gegen Lévi-Strauss gewandt, um diesem einen rousseauistisch-schriftfeindlichen Euro-, also eben Logozentrismus nachzuweisen. Das Spiel der Ambiguität oder Dialektik sogar in solchen Inversionen macht jene unbequeme Frage noch aufdringlicher: Kann man mit Gewissheit denken, die Ethnologen seien, wie sie es gleichsam von Hause aus annehmen, auf der Seite der Unterdrückten und Opfer? Eine „Dialektik" zeichnet sich ab, da Sehnsucht nach Unmittelbarkeit (gemäß diesem alten Schema pflegt man sich die Motive des *pastoral* und der *critical nostalgia* zurechtzulegen)[8] eben Ausweis von Logozentrismus sein soll. Hier berührt sich also die Frage mit jenem erhöhten Selbstzweifel, von dem wir ausgingen. Es kann sogar von einem begrifflichen Knotenpunkt die Rede sein, denn hier konvergieren demnach Ethik und Epistemologie in einem Fluchtpunkt: der Frage des Gedächtnisses, als der politischen wie wissenschaftlichen Gestalt, in der man den Sinn jener „Sühne" formulieren könnte. Die Dialektik der „zerschlagenden" Rettung liegt darin, indem sie die Form des Gedächtnisses als ein Verhalten zum Toten zur Aufgabe macht.

Konversion, nochmals mit Bachelard zu reden, fordert prinzipiell die jüdisch-christliche Rationalität der Wissenschaft: eine Pluralität und Koexistenz mit den „Heiden" ist nicht vorgesehen. Insofern kann der Gegner der „Gegenreligion" (Assmann 1998), zugleich der Inbegriff des nichtwissenschaftlichen Geistes, als das polytheistische „Ägypten" von weither begriffen werden. Sieht man zur Probe auf die Zeit der Aufklärung und ihren notorischen Kampf gegen „die Vorurteile", so ist dort z. B. kein Bürgerrecht für Polytheisten versprochen: in den Visionen einer weltbürgerlichen Zukunft wird das Heidentum keineswegs einbezogen, sondern gerade so selbstverständlich zum Verschwinden bestimmt wie der nichtwissenschaftliche Geist bei Bachelard. Analog ist nun auch die Bekehrung zu universeller Moral: deren Annahme setzt jederzeit das Ansinnen von Assimilation voraus.

Wie von Jan Assmann und anderen gezeigt, diente im 18. Jahrhundert dazu die Vorstellung der „Mysterien" als einer Methode verhüllter Übermittlung des ursprünglichen Monotheismus, der Urreligion, welche dann erst durch Verfall, Missverstand und Trug jenes götzendienerische Heidentum ins Leben gerufen habe. Demnach hätten also die „Wilden" anfangs so gut wie wir an einen einzigen Gott geglaubt; ihre Verirrung durch Desillusionierung vollends beseitigen heißt darum, ihnen zu ihrer wahren Identität und Humanität zu verhelfen.

8 vgl. Clifford a. a. O.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So wird Heidentum dem Begriff nach ausgerottet (eben nach dem Modell der Seelen-Rettung durch Ledigwerden des Leibes): die Menschen dürfen assimiliert-globalisiert weiterleben: Zerschlagung des Körpers, wie die Desillusionierung in der Einweihung, bringt den Wahrheitsgehalt heraus. Der zerschlagene Körper bietet sich dem Blick des Allegorikers in Fragmentierung und Optik des Erhabenen, auf Erlösung hin, dar. Erfahrung des Toten und Form des Gedenkens, der „Standpunkt der Erlösung", bedingen sich wechselseitig zu jener Konzeption der rehabilitierten Allegorie, der Clifford zu widerstehen forderte.

Beide Momente, kritische Thematisierung des Logozentrismus sowie Verpflichtung der okzidentalen Reflexion auf die „sühnende" Opfer-Perspektive, sind nun zunächst anderer Provenienz: sie stammen von Ludwig Klages, also aus jenem Bereich „antidemokratischer Lektüren", deren Aufnahme in kritischer Auseinandersetzung das spezifische Interesse und Denk-Niveau der ursprünglichen „Frankfurter Schule" ausmacht. Von Klages, dem Walter Benjamin keineswegs nur die Konzeption des „Traumbewusstseins" und der „Aura" verdankt, ist, wie man heute vielfach vergessen hat, der Begriff Logozentrismus gebildet, um den Gewaltcharakter des Europäisch-Rationalen hervorzuheben. Zugleich hatte derselbe Autor, spätestens seit der Rede „Mensch und Erde" von 1913, den Zusammenhang von Natur-Beherrschung als Natur-Zerstörung und Arten-Vernichtung ins Licht gestellt. Nicht nach seinem Trivial-Antlitz eines „romantischen Reaktionärs", sondern als Kritiker der europäischen Arbeitsideologie stand Klages im Fokus der Gespräche zwischen Benjamin und Adorno (vgl. Wiggershaus 1988: 223ff.). Liegt es einerseits auf der Hand, dass hier die Fundamente einer „Dialektik der Aufklärung" zu suchen (d. h. neu zu durchdenken) wären, so andererseits, dass es sich dabei, ganz parallel zu der Debatte zwischen Lévi-Strauss und Derrida, auch hier um die Nachgeschichte Rousseaus, des „Vaters der Anthropologie", handelt.

Kaum etwas Interessanteres gäbe es, als diesen Bezügen und ihrem Hinterland, über ein Aufreihen inzwischen leidlich bekannter Fakten hinaus, einmal wirklich auf den Grund zu gehen. Davon kann im gegenwärtigen Zusammenhang keine Rede sein; gestattet ist indessen noch ein knapper Blick auf jene Frankfurter Konstellation, wie sie übrigens, in den Grenzen des Biographischen, schon durch eine höchst dankenswerte Erwägung von Bernhard Streck ins Licht gerückt ist (Streck 1995). Insofern dabei auch das okzidentale Grundproblem des Verständnisses von Handeln, im Horizont der wissenschaftlich-produktiven Rationalität erfragt, weiterhin zur Rede steht, werden sich auch die bisher dargelegten Fragen nach den Chancen ethnologisch-ethischer Selbstverständigung wie nach dem Sinn des dabei gemeinten „geisteswissenschaftlichen" Tuns zu dem hier möglichen Abschluss bringen lassen.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frankfurter Schulen: Begriffe des Handelns

Bevor es darum geht, sei nur summarisch erinnert an die Entschiedenheit, mit der seinerzeit Adorno in dem notorischen Methodenstreit mit Popper auf dem „dialektischen" Kriterium von Wissenschaft bestand: ständig sich vergewissernde, also selbst-kritische Reflexion auf die Angemessenheit der Methode an den Gegenstand: nicht bloß das Problem der Beschreibung in seiner falschen Unschuld steht an, sondern der Fundamentalbegriff des Handelns, gerade er im bloßen Funktionsdenken nicht aufgeht: erst hierin wäre nun auch Malinowskis Szientismus zu überwinden. Aus dem gleichen Grund empfiehlt es sich, dass auch der Wissenschaftsbegriff der gegenwärtigen US-Literaturtheorie (wäre er auch weniger, als es der Fall ist, durch soziale und „positivistische" Denkzwänge und Science Wars entstellt) so überschritten werde, wie es die triftige Intuition einer Kritik an nicht ganz geeigneten Autoritäten impliziert (Berg und Fuchs 1999: 69f., 92ff.). Sehr ähnlich war übrigens die Basis, auf der sich die ältere Debatte um „Magie" als eine Art Proto-Wissenschaft entspann: da sich nämlich Frazer fragte, warum wohl die Wilden durch die Unwirksamkeit ihrer Zauberei nicht zum Aufgeben gebracht würden; denn dies besagt ja, mit anderen Worten, warum sie nicht ökonomisch-funktional die Effizienz ihrer Akte und Performances richtig evaluierten. (Die simple Antwort wäre auf den Frager zurückgefallen: die „Wilden" verhielten sich zu ihren Techniken vermutlich gerade wie wir anderen zu unserer Medizin, die ja Schmerz, Alter und Tod bisher auch nicht abgeschafft hat.) Darum nun ist, wie früher behauptet, Frazer-Malinowskischer Boden nirgends verlassen, wo nicht der Funktionalismus (mit seiner angeblichen Zentralstellung im 20. Jh.) als Problem erfasst wird. Die Frage bleibt also durchaus, in welchen Begriffen nach dem „Sinn" mythischen Sprechens und rituellen Handelns zulänglich gefragt werden könne: nicht auf Ethnologie beschränkt, da – ganz wie im früheren Fall der Komik jener Rede von „unserer" Tradition – der Herd des Fragwürdigen einer und derselbe ist, ob nun ein Forscher vom balinesischen Hahnenkampf oder von Shakespeare redet. Wohl aber läge gerade hier die Chance einer sich neu auf ihre „kritische Nostalgie" besinnenden ethnologischen Wissenschaft. Gegenüber der Selbstprojektion wissenschaftlichen Funktionierens ins „Objekt", wie sie dem Funktionalismus schlechthin überall zugrunde liegt (und am meisten dort, wo das Objekt nicht mehr als „Substanz" gilt), definiert den begrifflichen Ansatzpunkt solcher Besinnung eine just wieder dem Ethnologen ganz vertraute Duplizität von Modi des Handelns (de Lara 2005: 38f.), z. B. als Alltags- und Ritualhandeln, oder mit anderen Formeln bezeichnet. Um die darin gelegene Frage ist es zu tun.

Es ist leicht zu sehen, dass die begriffliche Selbstverständigung der Anthropologie und die ethische Generalformel einer „Dialektik der Aufklärung" hier wie konzentrische Kreise ineinander liegen (wie immer man zuletzt die Tragkraft jener „Sühne"-Auffassung einschätzen mag). In der Reflexion auf die Grenzen des Funktionalismus wie der modernen Arbeitsideologie ist die Bedeutung jenes „romantischen" Moments unabdingbar und zeigt nebenbei

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den charakteristischen Querstand solcher Reflexion zu geläufig-politischen Einteilungen: während ja sonst z. B. die politische Linke, da sie im Lichte lebte, dem Arbeits- und Produktions-Ideal gerade so fraglos anhing wie die Neoliberalen. Zeichnet sich hierin denn eine Art konstruktiver Anregung zu neualter ethnologischer Begriffsbildung ab, zugleich mit einer kritisch reflektierten Überwindung einer solchen undialektisch-posivistischen Wissenschaftskonzeption, wie sie eigentlich erst die ganzen Aporien der „Repräsentation" und ihrer Kritik zumal hervorbringt, so gälte sie also der Wiederentdeckung einer klassisch „geisteswissenschaftlichen" Denkweise in Bezug auf den Handlungsbegriff: nun konkret auf Frankfurter Koordinaten bezogen. Insofern wird hier, wie schon gesagt, nur der Intuition Bernhard Strecks, eine nichtoberflächliche Einheit der „Frankfurter Schulen" des Instituts für Sozialforschung und des Frobenius-Insituts betreffend, eine Ausdeutung gewidmet. Keineswegs sind damit mechanisch alle Fragen zu beantworten (im Gegenteil, wie zu hoffen steht): so etwa die mit dem Monotheismus aufzustellenden Fragen, da ihm ja offenbar die Kritische Theorie, z. B. mit ihrer Idee von Mythos, zutiefst verpflichtet ist. Am Anfang, nicht am Ende steht mithin das Nachdenken über „Polytheismus" und „Ägypten" (vgl. Assmann 1998 und Bernal 1985); es wäre erst ein Scharnierpunkt zur Ausarbeitung zu finden, wo etwa Bernals Ägypten und Frobenius' Afrika ein Gegengewicht zu formen vermöchten, mit dem zusammen eine künftige Begrifflichkeit standfähig wäre.

Es hieße also nicht, sonderlich alles Frankfurterische der Dreißigerjahre über einen Kamm zu scheren, wenn man diese Dinge als bündnisfähig, als komplementär einander fordernd und ergänzend zu denken unternähme. Eben die Grundbegriffe von Mythos und Ritus wären von selbst geeignet, das abendländische Gesamtproblem des Handelns kritisch umzuformen, insbesondere im Hinblick darauf, dass Vorstellungen wie die vom „Symbolsystem", so wie die Realität überhaupt, just den anstehenden Gegensatz zweier Handlungs-Weisen nivelliert und damit der Ethnologe nolens volens sich selber, wie man so sagt, ein Bein stellt. Es ließe sich die Folgerung ziehen, dass eben durch die Entscheidung für das linguistische Modell de Saussures sich bei Lévi-Strauss ein grundsätzlicher Widerspruch zur Intention der notorischen „Sühne" ergibt. Auch bei ihm funktioniert der angeblich invariante menschliche „Geist", wie nur je bei Malinowski, als Semiotik im Dienste des Überlebens (Thurn 1990: 350); eine Begriffssprache, in welcher, über Lippenbekenntnisse hinaus, die Begrenztheit dieser Optik verhandelt werden könnte, ist bekanntlich dem Strukturalismus, auch wenn sie gewünscht wäre, strukturell unerreichbar. Bei solcher Nivellierung der „Primitiven" (samt ihren Mythen als lesbaren Analyse-Objekten) auf unsere eigene Alltäglichkeit und Textualität ist beiläufig der Vorwurf eines Rousseauismus gänzlich unverdient. Dies sollte aber hier nur im Ausblick angedeutet sein: Wohin die Anamnese genau zu führen angetan wäre, und wie sie des Weiteren anzufassen sei, steht für jetzt dahin. Es wäre gewiss der Frobenius zu reflektieren, der für Senghor und die Négritude bedeutsam wurde und der mit den fast gleichzeitigen Bestrebungen des Pariser Collège de Sociologie, über alle nationalen, methodischen und politischen

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gräben des Schweigens hinweg, in unterschwelligen Bezügen steht. Auf die von Frobenius geprägte Variante des Gegensatzes von Ausdruck und Anwendung beruft sich präzise Roger Caillois in *Le mythe et l'homme* (von 1938), also eben im Moment der Gründung des Collège: „magische" Sicherung des Überlebens und Machterwerbs unterschieden von „poetischer" Verausgabung an das Nicht-Ich, übrigens in Mythos und Ritus zumal (Caillois 1997: 11).[9]

Um schließlich, auch was die Duplizität der Sprech- und Handelns-Weisen angeht, bei dem von Clifford als Autorität berufenen Walter Benjamin zu bleiben, so ist nochmals an dessen „undemokratische" Beziehung zu Klages zu erinnern: die beiden Aspekte dürften untrennbar, „dialektisch", zusammenhängen, sogar noch diesseits der von Adorno dann angestrebten Dialektisierung des romantischen Reaktionärs. Wie Klages selbst nun von einem Frobenius nur mit Verachtung zu reden wusste, so gibt es andererseits Aspekte einer erstaunlichen Nähe Benjamins zu diesem. Ein Beleg findet sich darin, dass sich in der Achse von Benjamins Kulturtheorie, zumindest der zwanziger Jahre, die Dualität von Ausdruck und Konvention einstellt, die zwar für sich genommen etwas rätselhaft wirkt, sich aber gleichwohl auffällig der Grund-Unterscheidung von Frobenius zwischen Ausdruck und Anwendung nähert (Weidmann 1992: 25ff.). Zugleich klingt unverkennbar die Differenz der von Klages mit fanatischer Einseitigkeit auseinander gerissenen Sphären von Willen und Eros an. Hiermit wäre, gleichsam en miniature, die Anlage eines systematischen Weiterdenkens der geschilderten Konfiguration bezeichnet. Das von Frobenius evozierte, von Caillois aufgenommene „Poetische" der Ausdrucks-Sphäre wäre demnach neu zu explizieren, wie auch immer „dialektisch", und zwar gerade in dem Maße, wie sich das gelegentlich berufene „world-making" als kapitalistischer Bumerang erwiesen haben wird.

Der vor allem für Benjamins Geschichts-Spekulation gegebene Zusammenhang solcher Kultur- und Sprachbegriffe mit dem Zentralmotiv eines „sühnend"-wissenschaftlichen Gedenkens an die Unterdrückten und Opfer würde vom Ethnologen nicht durch blindes Adhärieren, sondern in eigenständigem Durchdenken zu ehren sein, indem auch dieser Gedanke wiederum von Klages, aus dem Umkreis von „Mensch und Erde", herstammt. Auch hier ergibt sich etwas wie ein emblematischer Anhaltspunkt: Die Weizsäckersche These von der Wissenschaft als Gabe des Christentums könnte sich nach einer überraschenden Seite konkretisieren beim Gedanken an die Dichtung *Perséphone* des von Benjamin gekannten und gepriesenen André Gide, in den dreißiger Jahren von Strawinsky vertont, wo die Titelheldin nicht gewaltsam vom unterweltlichen Herrscher entführt, sondern frei aus eigenem Willen in den Hades hinabsteigt, um bei den Toten zu sein. (Von der Anodos, der mythischen Rückkehr der Kore an die Oberwelt, sagt Gides Dichtung nichts.) Schon

9 Vgl. auch das Schlusskapitel des Romans *Giambatista Viko* von Mbwil a Mpang Ngal mit einer fesselnden Engführung von poetischem und oralem Sprechen im Lichte der Assimilations-Problematik (Ngal 1984, besonders 89-112).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach der altgriechischen Denkweise des Xenophon, wie er sie dem sterbenden Kyros in den Mund legt, sind es indes die Seelen „derer, die Unrecht erlitten haben", welche jenseits des Grabes fortleben (*Erziehung des Kyros* 8, 7, 17f.). Die von Martin Bernal mit großem Recht, wenn auch vielleicht am untauglichen Objekt (vgl. Lefkowitz 1996) gerügte Feindschaft gegen „Ägypten" möchte sich dergestalt, mit spezifischer und nicht ersetzbarer Mitwirkung einer neu-alt reflektierten Ethnologie, zugleich erkennen und korrigieren lassen.

Fruchtbarkeit und Kriterien solcher Frankfurter Perspektiven wären ferner zu prüfen; hier konnte es nur um den Möglichkeits-Horizont zu tun sein. Wenig, kaum anders als durch gelegentliche Wiederholungssendungen, bekannt ist der Umstand, dass sich Adorno 1952 zu einem Rundfunkgespräch über die *Dialektik der Aufklärung*, genauer: über das dort so bedeutsame Thema des „Mythos", mit dem Altertumsforscher und Frobenius-Adepten Karl Kerényi getroffen hat. Davon, so wird man – mit leisem Bedauern, doch ohne Überraschung – feststellen, findet sich in der Adorno-Gesamtausgabe keine Spur. Das Gleiche gilt von einer Bemerkung, die er, einem Darmstädter Vortrag von 1955 vorangestellt, an einen zweiten Freund Frobenius' richtete, Walter F. Otto,[10] welcher bei der gleichen Veranstaltung über das griechische Theater sprach. Auch diese eher unscheinbare Einzelheit, der eine Tiefendimension erst abzugewinnen wäre, ergäbe wohl, wie jene Mythos-Diskussion, einen Brennpunkt der im Vorigen umschriebenen Reflexionsmöglichkeit. So sagte Adorno:

> „Es ist mir unmöglich, das Wort zu ergreifen, ohne zunächst der Freude darüber Ausdruck zu verleihen, daß ich nach Walter Otto reden darf, den ich heute in Darmstadt seit mehr als zwanzig Jahren zum ersten Male wiedersehe, dessen Hörer ich vor mehr als dreißig Jahren gewesen bin und dem ich selbst in meiner ganzen geistigen Entwicklung so sehr viel zu verdanken habe". (Vietta 1956: 123)

Derart erscheint das Frankfurt jener Epoche vielleicht nicht ganz, wie es in einem eigentümlichen Dichterwort heißt, als Nabel dieser Erde, aber doch als eine in reichem Maße des Nachdenkens würdige Konfiguration, sei diese auch von der Verfassung, die man heute den „Geisteswissenschaften" zudenkt, um etwas weniges entfernt. Der Argwohn, wie früher, so auch heute stehe es mit den Begriffen und Maßstäben unseres Tuns noch nicht zum Besten, gestattet immerhin auch solche Annäherungen.

10 Vgl. hierzu auch Schlesier (1994: 215 ff.): „W. F. Otto und seine ‚Frankfurter Schule'".

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Assmann, Jan (1998): *Moses der Ägypter*. München.

Bachelard, Gaston (1984): *La philosophie du non*. Paris.

Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (Hg.) ([3]1999): *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main.

Bernal, Martin (1987/91): *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. 2 Bde. London.

Caillois, Roger (1997): *Le mythe et l'homme*, Paris.

Clifford, James (1999): *Über ethnographische Allegorie*. In: Berg/Fuchs 1999, 200-239.

Das, Veena (1999): *Der anthropologische Diskurs über Indien. Die Vernunft und ihr Anderes*. In: Berg/Fuchs 1999, 402-425.

De Lara, Philippe (2005): *Le rite et la raison: Wittgenstein anthropologue*. Paris.

Foucault, Michel (1977): *Überwachen und Strafen*. Frankfurt.

Frobenius, Leo (1953): *Paideuma*, Düsseldorf.

Gaume, François (2002): *Léopold Sédar Senghor, politique et penseur entre deux mondes*. In: *Études* (juillet-août), 11-20.

Heinrichs, Hans-Joachim (1983): *Sprachkörper. Zu Claude Lévi-Strauss und Jacques Lacan*. Frankfurt/Paris.

Husserl, Edmund 1954: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*. In: Husserliana Band VI, Hague.

Klages, Ludwig (1956): *Mensch und Erde*. Stuttgart.

Koyré, Alexandre (1973): *Galilée et Platon*. In: *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris, 166-195.

Lachterman, David R. (1989): *The Ethics of Geometry: a Genealogy of Modernity*. New York.

Lacoue-Labarthe, Philippe (1991): *Musica ficta: figures de Wagner*. Paris.

Lefkowitz, Mary R. und Rogers, Guy MacLean (1996): *Black Athena Revisited*, Chapel Hill und London.

Merleau-Ponty, Maurice (1960): *Signes*. Paris.

Ngal, Mbwil a Mpang (1984): *Giambatista Viko ou le viol du discours africain récit*. Collection Monde Noir Poche. Paris.

Pedersen, Sigfred (1997): *Biblische Theologie. Eine Frage nach dem Gottesverständnis*. In: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 12, 67-86.

Schlesier, Renate (1994): *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie seit der Antike seit 1800*, Frankfurt am Main.

Schmid, Holger (1999): *The Nietzschean Meta-Critique of Knowledge*. In: B. Babich (Hg.), *Nietzsche and the Science*. Bd. 1. Boston Colloquium in the Philosophy of Sciences 203. Dordrecht, 153-163.

Streck, Bernhard (1995): *Entfremdete Gestalt. Die Konstruktion von Kultur in den zwei Frankfurter Denkschulen*. In: Thomas Hauschild (Hg.), *Lebenslust und Fremdenfurcht*. Frankfurt am Main, 103-120.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Thurn, Hans Peter (1990): *Anthropologie als Vermittlung und Versöhnung. Zu Claude Lévi-Strauss' zivilisationskritischer Kulturtheorie*. In: H. Brackert/F. Wefelmeyer (Hg.), *Kultur: Bestimmungen im 20. Jahrhundert*. Frankfurt, 344-365.

Vernant, Jean-Pierre (1984): *Der reflektierte Mythos*. In: Claude Lévi-Strauss et al., *Mythos ohne Illusion*. Frankfurt am Main, 7-11.

Vietta, Egon (Hg.) (1956): *Theater. Darmstädter Gespräche*. Darmstadt.

Weidmann, Heiner (1992): *Flanerie – Sammlung – Spiel. Die Erinnerung des 19. Jahrhunderts bei Walter Benjamin*, München.

Weizsäcker, Carl-Friedrich von ([5]1970): *Die Tragweite der Wissenschaft*. Stuttgart.

Wiggershaus, Rolf (1988): *Die Frankfurter Schule*. München.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Harald E. L. Prins

PRAGMATIC IDEALISM IN CHALLENGING STRUCTURAL POWER

Reflections on the situational ethics of Advocacy Anthropology

On a cold February day in 1999, my small airplane flew from Nova Scotia across the Gulf of St. Lawrence to Newfoundland and landed at Gander on the island's north shore. A Mi'kmaq Indian friend picked me up in his truck. I had visited Newfoundland before, but never in the winter. As a special guest of the Mi'kmaq Indian community of Miawpukek at Conne River, a small fishing village at Bay d'Espoir on the island's south coast, my earlier fieldwork trip in the summer of 1996 had been a pleasure. This time, however, it was serious business as two Newfoundland Mi'kmaq Indian fishermen were on trial for having violated Section 78(a) of this Canadian province's Fisheries Act. Although this was not the first time Mi'kmaq had been arrested or fined for violating federal or provincial hunting and fishing laws, Miawpukek's headman and tribal council had determined to challenge the authority of the provincial government on this particular front. They argued that they still possessed traditional rights to hunt, fish, and trap in ancestral territories on the island. Legal advisers maintained that the Mi'kmaq's aboriginal rights are officially protected by Canada's 1982 *Constitution Act*, which explicitly states: "The existing Aboriginal and Treaty Rights of aboriginal peoples of Canada are hereby recognized and affirmed."

My own long-term historical research on Mi'kmaq cultural history led me to support the Miawpukek First Nation in its legal confrontation. I had worked on various native rights claims with bands within the Mi'kmaq tribal nation since 1981 and authored a historical ethnography titled *The Mi'kmaq: Resistance, Accommodation, and Cultural Survival* (1996). I had also presented dozens of scholarly papers at professional meetings and published scores of articles concerning Mi'kmaq culture and history. My support for the Miawpukek position was evident in a paper I presented at a 1996 conference of specialists at the University of Toronto in 1996, subsequently published as *'We Fight with Dignity': The Miawpukek Mi'kmaq Quest for Aboriginal Rights in Newfoundland* (Prins 1998). Combined with my professional status as a university professor, these scholarly credits made me a potentially valuable expert witness in court room trials such as the case formally known as *R. v. John and John*, described here. As the following excerpt from the trial's transcript suggests, the legal team representing the federal government made an effort to knock me

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

out, or at least weaken my credibility. This exchange took place in the Newfoundland Provincial Courtroom on the second day of my cross-examination as expert witness. The dramatis personae on this location included the Honourable R. A. Fowler; the accused Mi'kmaq fishermen, Anthony and James John; the defending legal team headed by lawyer Shayne MacDonald, formerly chief of the Miawpukek First Nation; and the federal legal team led by Crown counsel Michael Paré (this lawyer represented the plaintiff formally identified as "Her Majesty the Queen in Right of Newfoundland" – or "the Crown" as Canada is a Commonwealth Realm with Queen Elizabeth II as its official head of state).

Judge Fowler, in black robes, sat center stage, presiding over the trial. The court clerk transcribing the proceedings sat in front of him on his right side. Paré, also in black gown, sat directly opposite the judge with the rest of the federal legal team. Positioned behind him were the two black-gowned lawyers defending the Mi'kmaq fishermen who sat in the court's public section. About a dozen other Mi'kmaq Indians also sat in that section, including Miawpukek's traditional chief and spiritual leader Misel Joe, several tribal elders and council members. Finally, in the back of the court room, on the opposite side of the Mi'kmaq, sat the federal government's key expert witness, a Canadian anthropologist hired to counter and critique my findings and assist the government lawyers in their interrogation. Positioned in a wooden booth to the left of the judge, I faced the Crown counsel and a large stack of documents. Throughout the many hours of my cross-examination, Mr. Paré strategically fired a series of sharp questions at me, following a well-devised scheme for tricking me in contradictions. It was clear that he was aiming to flush out factual errors and otherwise exploit possible weaknesses in whatever evidence or arguments I put forth:

Question [Crown counsel]: On the second page of your curriculum vitae, you use the term as the heading, the middle of the page, "Action Anthropology Achievements." What do you mean by action anthropology?
Answer [Expert witness]: Action anthropology is a term that [...] was introduced by Sol Tax, who [...] was a highly distinguished professor of anthropology at the University of Chicago [and] he felt that, in accordance with the subsequently adopted [1971] code of ethics of my professional organization, the American Anthropological Association [AAA], that anthropologists should not harm the people that they study [...]. It's the rule number one of the code of ethics in my profession [...]. So, action anthropology [...] started as a term to be used in the late 40s, early 50s, in a project with the Mesquaki Indians or Fox Indians, as they're also known, [...] whereby anthropologists have tried to help tribes to recover their history, for example, but also to help them understand what kind of changes they are facing in adapting to dominant society [...]. In other words, there's an applied element whereby rather than just carrying the knowledge back to our [university] libraries and amuse or harass our students, [...] that we actually repatriate some of that knowledge back to the people from whom you have received that information.
Q. Okay. And does that notion underlie or inform the following sentence that appears in page five of your book, *The Mi'kmaq, Resistance, Accommodation, and Cultural Survival*? I'll read it to you. It says, "It is my hope that this book stirs our awareness

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

of the continuing challenges of cultural preservation faced by the Mi'kmaq and other indigenous peoples – and, thereby, supports the struggle for native rights."
A. That is correct. And if I may then draw your attention to the previous page. I'm here talking about the use of history. Sorry, it's [...] two pages later. I state here, if I may have permission from the Court to read this, on page 16.
Q. Page 16, yeah.
A. I am writing: "Actively engaged in revising and rewriting history, Mi'kmaqs have questioned the veracity of accepted accounts and challenged some as distortions or as lies. It is not surprising that in the emerging discourse of contesting histories, their own position is sometimes viewed in partisan terms as deliberate deception. It would be tragic if Mi'kmaqs and other historical revisionists, after exposing the ideological bias of establishment history, fell into the same trap of distortion [...]. If revisionist Mi'kmaq history descends to the realm of unchecked subjective interpretation, its application would rob the native rights struggle of its source of moral energy." And I think that paragraph is essential to see where I come from. That I believe that indigenous peoples, not only here [in Newfoundland] but also elsewhere, are facing very steep challenges in their quest for survival and that scholars can contribute much to that effort, but they cannot do so at the expense of their scholarly integrity. Now, that's in a nutshell what I'm arguing here.
Q. Okay, and I take it that would tie in with the quote that appears on page four of your book. Perhaps you could go to page four, if you will. I'm looking at the first full paragraph when you say, "Today, however, Mi'kmaqs are keenly aware of the ideological significance of historical information and employ this knowledge as a political instrument in their ongoing struggle for native rights [...]." This keen awareness that you refer to, of the ideological significance of historical information and the ability, I suppose, to employ the knowledge as a political instrument, is the kind of concern that you just expressed?
A. I'm very concerned, indeed, that errors of fact, and I do not really care whether they come from side A or side B, cloud our vision about what really happened in history [...]. I believe in the long run, people are not served by interesting conjectures that are not substantiated by truth, and I also recognize that truth is extremely hard to uncover when it happened four, five, six hundred years ago [...]. [Historical] reconstruction is a human enterprise and, therefore, always potentially fallible. I don't have any misconception about the limitations of my discipline [...].
Q. I take it then, and don't get this wrong, but I want to make sure we've got it on the table, I take it then you think it's possible for someone in your position, for example, to both try to assess a historical situation or an anthropological cultural situation objectively, while at the same time, being part of what, as you yourself called it, the [aboriginal] land claims team for the [Miawpukek Band of] Mi'kmaq of Conne River, who are advancing a land claim that presumably was based on the results of your research. You don't see a problem there?
A. No, I do not [...]. So the upshot is, in fairness, that I know the limitations of all the disciplines, including my own. I also know that, if we are acting in a bonafide manner conform to our scholarly standards, that our objective is the truth. And that is why I'm sitting here and agreed to take leave from my university position, to sit here and have these exchanges with you. (R. v. John and John 1999 (3): 27-35)

This abbreviated transcript of a small part of my two-day cross-examination by a Canadian federal government lawyer shows that the professional ethics of anthropologists involved in the struggle for native rights may be challenged in an adversarial setting such as a courtroom. As noted, the Mi'kmaq of Miawpukek First Nation had decided to contest the legitimacy of Newfoundland's provincial authority over the island's natural resources, including its salmon, by claiming that they possessed aboriginal rights and were consequently not

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

subject to the Province's hunting and fishing laws. The Canadian government, on the other hand, essentially maintains that the Mi'kmaq do not have these rights in Newfoundland because their ancestors came from Nova Scotia, New Brunswick, and Prince Edward Island across the Gulf of St. Lawrence, migrating to Newfoundland island a few hundred years ago – well after European exploration and first settlement. In contrast to the Mi'kmaq defense attorneys who argued that the two fishermen had not breached the law because they were exempt by virtue of their tribe's aboriginal rights on the island, the federal lawyers representing the Crown were responsible for arguing that the provincial authorities had the right to punish those violating the laws of the land. Since my ethnographic and historical research findings essentially supported Mi'kmaq aboriginal rights claims in parts of Newfoundland, the Crown counsel tried to limit the potential impact of my knowledge on display in the courtroom by questioning my scholarly ethics, implying I might be biased and thus less credible as a professional authority.

As this cross-examination excerpt suggests, questions about our professional ethics as advocacy anthropologists concern not just our moral integrity, but may also affect our intellectual status and, consequently, reduce our agency to influence or persuade decision makers in the political arena, including legislators, juries and judges. Because anthropologists are frequently consulted for their professional knowledge by indigenous groups or ethnic minorities, as well as by powerful governments, large corporations, and global institutions such as the United Nations, World Bank, and a wide range of NGO's, I have chosen to critically explore this subject.

The political playing field offers very limited space for minorities. Given their disadvantaged position in this arena and the limited resources at their disposal to effect positive change, I suggest that advocacy anthropologists committed to the human rights struggles of indigenous peoples may best be described as pragmatic idealists. Dialectically combining apparent opposites (pragmatic realism and visionary idealism), pragmatic idealism allows scholar activists like myself to mark out a political agenda based on realistically achievable human rights ideals (Melakopides 1998). However, as illustrated by my cross-examination, our commitments to human rights or native rights do not automatically provide us with ethical immunity. In fact, as I will argue here, pragmatic idealism in advocacy anthropology may even take us into an ambiguous ethical "grey zone" where choices between right and wrong can be complicated and conflicted.

Because ethics in advocacy anthropology is a complex philosophical issue with so many political, legal, cultural and historical variables, I will simplify matters here somewhat by mainly drawing on my own practical experiences with the Mi'kmaq. Although I have also been involved with other American Indian nations, this particular ethnic group is the one I have been most intensively and consistently involved with over the past quarter century. The particulars of my experiences with the Mi'kmaq shed light on why maneuvering

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

on the human rights front can be ethically challenging for a scholar activist interested in achieving justice for indigenous peoples (Hitchcock 1994). I begin with a brief description of this tribal nation and the hegemonic configuration within which Mi'kmaq Indians struggle against repression in their quest for physical and cultural survival. Next, I outline the bundle of native rights as a special subset within the complex of internationally recognized human rights. This is followed by a brief overview of my own long-term professional involvement with the Mi'kmaq and comments on some particular ethical challenges I encountered in doing advocacy anthropology. I conclude my essay with some observations about the virtues of situational ethics as a philosophical concept and moral guide for scholars committed to assisting besieged indigenous groups in their quest for justice.

The largest of the surviving Algonquian-speaking groups in northeast America, there are now about 35,000 Mi'kmaq tribal members organized in 29 officially recognized tribal communities known as bands (or First Nations). Their ancestral homeland is divided by an international boundary, with the majority of Mi'kmaq (or Micmac) residing in Canada. Several thousand, however, live in New England, primarily in Boston and northern Maine. Like thousands of other indigenous groups throughout the Western Hemisphere and elsewhere in the world, these Mi'kmaq Indians survive largely at the mercy of the encapsulating polities of internationally-recognized state powers. In their struggle for survival, they are forced to operate within a social field of force marked by asymmetrical power relations. The hegemonic configuration that conditions their existence began to emerge in the course of the colonial period several hundred years ago. Since the late 18th century, having lost control over their ancestral domains, remnant communities of starving tribespeople were permitted to endure on small territorial enclaves reserved for their exclusive use. Supervised by state-appointed Indian agents, those surviving on reservations faced economic shortages and became paupers dependent on government relief. Thus reduced to internal colonial status, they often could not resist being deprived of their traditional self-determination rights and were often unable to continue ancestral cultural practices. In the course of time, many Mi'kmaq Indians left their small reservations and scattered in search of seasonal wage labor, forming small unstable clusters of relatives and friends often on the outskirts of small rural towns and in urban slums along the Atlantic seaboard, from Newfoundland to Massachusetts, and even beyond.

In their ongoing struggle for cultural survival within this hegemonic configuration, Mi'kmaq fight not only for their internationally-recognized human rights, but also for their native rights. Perpetually argued and contested in the federal, state, or provincial courts and in the political domain, these native rights are difficult to sharply define in the ever-changing context of domination and resistance. Generally, they can be grouped in several categories. To begin with, each indigenous nation lays claim to its own bundle of traditional rights unique to their particular culture. Some of these rights are intrinsic to the local community and exclusively concern their internal affairs. Others,

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

however, affect their relations with outsiders and concern wider interests such as control over natural resources. These native rights are more likely to be controversial and were either taken away or sharply curtailed in treaties or other formal agreements with the dominant polities in Canada and the United States. However, because they were historically negotiated, albeit under pressure, this category of native rights is typically documented, officially guaranteed, and legally protected by dominant society's government.

In addition to such distinctive treaty rights, there are various native rights specifically defined and legislated by federal, provincial, or state governments. Finally, all indigenous nations still surviving in their ancestral lands claim to possess inherent rights to their ancestral lands unless these rights have been surrendered, sold, or otherwise lawfully extinguished. These inherent indigenous rights to ancestral lands are known as aboriginal title, a monumental claim which poses a formidable threat to dominant society's powerful vested interests and is therefore not only seriously contested but also enormously challenging to prove and actually obtain as a political reality. All of these native rights, of course, are potentially subject to change as the indigenous nations may seek to more broadly define or even expand them, whereas powerful forces representing dominant society either ignore these native rights, or actively seek to narrow, restrict, or abolish them when it suits their interests.

For this hegemonic configuration within which indigenous peoples and their allies, including advocacy anthropologists, struggle against repression and injustice, I find Eric Wolf's analytical concept of "structural power" useful (Prins 2001b: 263-64; Wolf 1999: 3-8). Although he applied structural power to regional political organizations, I recently expanded it to include the complex new cultural formations currently emerging in the globalization process (Prins 2003b). As such, it refers to a systemic form of power that organizes and orchestrates the interaction within and among societies, directing economic and political forces on the one hand and ideological forces that shape public ideas, values, and beliefs on the other. The two major interacting forces operating within this global field of force are hard power (coercive power that is backed up by economic and military force) and soft power (which is cooptive, pressing others through attraction and persuasion to change their ideas, beliefs, values, and behaviors) (Haviland et al. 2005: 442-52, Nye 2002). As internal colonies, indigenous nations possess very little hard power. To effectively challenge powerful forces opposing them within the hegemonic configuration, they have no alternative but to focus on soft power in their survival strategies, including their quest for native rights. In other words, slightly modifying Lord Acton's famous dictum, knowledge is soft power.

As a participant observer in the political arena where Mi'kmaq and other indigenous nations struggle for their native rights, I have witnessed the soft power of anthropological knowledge in action. Circulating through the corridors of academic institutions, philanthropic foundations, news media organizations, court rooms and government bureaucracies, this knowledge may turn into intellectual capital. Properly harnessed and strategically deployed, such

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

capital has agency potential in the uneven field of force within which indigenous peoples are condemned to survive and must operate in their ongoing quest for justice (Prins 1989c, 1990c, 1997a).

Having sketched the Mi'kmaq position within this hegemonic configuration, outlined the political challenges they face in their struggle for survival, and identified anthropological knowledge as a form of soft power potential to be deployed in the native rights struggle, I now turn to my own long-term professional involvement with this particular tribal nation.

In 1981, fresh from fieldwork among Mapuche Indians in the Argentine pampas during the final years of military dictatorship, I came to Maine where I soon found out that a regional Indian organization needed a director of research and development. A Dutchman trained in anthropology and history at various universities in the Netherlands and New York City, and with a strong interest in Marxian theory, I was eager to activate my long-standing desire to engage in an anthropology that is directly and obviously useful to those who are the subjects of our ethnographic inquiries. Serving a year-round off-reservation Indian population of about 1,500 individuals (Mi'kmaq as well as neighboring Maliseet, Passamaquoddy, and Penobscot, collectively identified as Wabanaki Indians), this organization with its all-Indian board of directors hired me to raise funds, engage in community organizing, build public support, coordinate political strategies with legal advisers, and, last but not least, produce the historical and ethnographic knowledge to launch a campaign for government recognition of the region's Mi'kmaq community.

At the time, the Mi'kmaq in Maine formed a poor and landless group of about 600 Indians without any formal organization as a bounded community with an institutionalized political leadership – unlike the 28 Mi'kmaq bands on the other side of the border in Canada. And in contrast to the other three aforementioned tribal communities in Maine (Passamaquoddy, Penobscot, and Maliseet), their Indian status was not officially recognized by the United States federal government. And without this governmental recognition of their Indian status, they were not eligible for much-needed financial assistance (health, housing, education, and child welfare) and could not apply for economic development loans available to federally recognized tribes in the United States. To make things worse, these Mi'kmaq in Maine faced a new legal obstacle in their quest for justice: In 1980, the year prior to my arrival, the US government had passed a new federal law extinguishing aboriginal title to all lands in Maine traditionally inhabited by the Mi'kmaq and neighboring tribes. In exchange for dropping their claims on wrongfully alienated ancestral territories, the Penobscot, Passamaquoddy, and Maliseet communities each acquired official Indian status as federally recognized tribes. Moreover, the US government offered these three tribes collectively a total of $ 81.5 million dollars, most of which was specially earmarked to be purchase 300,000 acres for their reservations (Prins 1994: 328, 339-40, 435-36, 441-42). In exchange for these benefits, the three tribes not only settled their own land claims but also agreed to sign the new federal law declaring that any other Indian tribe other than them-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selves, "that once may have held aboriginal title to lands within the State of Maine long ago abandoned their aboriginal holdings."

Having been excluded from the political process, and lacking the required anthropological documentation, the marginalized Mi'kmaq did not form part of these crucially important negotiations. Accordingly, they not only failed to benefit from the new federal law, but were seriously harmed as their own claims on ancestral lands were erased with the stroke of US President Jimmy Carter's eagle feather pen. And with their land claims abolished by federal law, the Mi'kmaq had lost their potential leverage to negotiate a settlement with the government that could result in the authorities being forced to compensate them for their losses and recognize their native rights.

When I arrived in northern Maine, many Mi'kmaq families still lived in shacks and suffered poor health. Most survived on a mixture of pauper relief and seasonal wage labor cutting timber in the woods, working on potato farms, and picking blueberries. Some supplemented their income with craft production, especially weaving sturdy wooden splint baskets for local potato farmers (Prins1996b: 45-65). As a small and powerless ethnic minority in these rural backlands on the Canadian border, these Indians not only faced poverty, but also racial discrimination and cultural repression. Not surprisingly, many families were devastated by alcoholism and average life expectancies were low. In short, it was a dismal situation.

As research and development director[1], one of my first tasks was to help this widely scattered Mi'kmaq community formally incorporate under the name of the Aroostook Band of Micmacs, indicating that they inhabit the Aroostook River area in northern Maine. During a decade of intensive political activism as an advocacy anthropologist, I provided ongoing assistance as the group defined and refined its political strategies. In coordination with Indian community leaders and outside legal advisers, we determined several major objectives (Prins 1985b: 108-44; Prins and McBride 1982a, 1982b). The most important was gaining official recognition of their tribal status, as this would make them eligible for the same federal benefits recently made available to Maine's other three tribal groups. In addition, we aimed to secure traditional rights to hunt, trap and fish in the region's vast wilderness, as well as the right to freely cut black ash trees (fraxinus negra) on public lands to obtain the wood needed for basketry. And notwithstanding the new federal law that had abolished their aboriginal title in Maine, we worked hard to develop the documentation and strategy for a successful land claim so that the Aroostook Band of Micmacs would possess a territorial base in the ancestral homeland of its members.

Although many Mi'kmaq and other individuals inspired by human rights idealism collaborated in this effort, I focus here on my own contributions as a

1 I shared the director of research and development position with my life partner Bunny McBride, a fellow traveler in advocacy anthropology. I thank her for editorial help in this essay.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

producer of the knowledge essential in our strategic enterprise. To be successful, a federal recognition and land claims case required an established body of scholarly anthropological, historical, and archaeological evidence showing long-term Mi'kmaq Indian presence as a cultural group in northern Maine – an area typically represented as falling outside the traditional territorial boundaries of the Mi'kmaq. To address this problem, I effectively challenged established anthropological ideas about the region's ethnic and territorial boundaries in a host of scholarly lectures, papers, and publications. Wrestling with the problem of overlapping tribal territorial claims to ancestral lands in northern Maine, I combined concepts from cultural ecology and political economy and worked within a theoretical framework known as political ecology (Prins 1982, 1983, 1986, 1988). This allowed me to better capture the dynamic flows of human and natural resources in tribal territories in the aftermath of European invasion in the 16th and 17th centuries. Importantly, it provided me with the intellectual framework to effectively describe and explain the historically shifting and fluid nature of ethnicity and territoriality in the area jointly occupied by the Mi'kmaq and the aforementioned neighboring tribes (Prins 1985a, 1986, 1988,1992: 55-72).

In the course of several years, I gradually helped bring about a new understanding of Maine's indigenous cultural landscape, past and present, and thereby generated the intellectual capital necessary to achieve our quest for justice (Prins 1986: 263-78, 1988, 1990b: 174-87, 1992: 55-72; Prins and Bourque 1987: 137-58). These anthropological data were also used to construct the textual narratives of our many successful grant proposals and thus were instrumental in raising many hundreds of thousands of dollars for the community. Likewise, our lawyers made selective use of the information to formulate and test their various legal arguments for an exceptional case based on historical evidence of indigenous "joint-use" of certain territories by the Mi'kmaq and neighboring tribal nations historically allied as the Wabanaki Confederacy in their struggle against British colonial expansionism (Prins 1989a: 226-34).

In addition to generating academic support and substantiating legal arguments, my anthropological findings were strategically deployed in numerous lectures at libraries, museums, and schools, as well through newspaper, radio, and television interviews. In these instances the aim was to inform the public about the legitimacy of the Mi'kmaq quest for native rights and, as needed, to change misconceptions about this indigenous group and their historical ties to Maine. Having been professionally trained in 16-mm filmmaking, I also directed a documentary film project featuring the Aroostook Band of Micmacs. With the active support of the tribal community, we marked out several objectives. In addition to documenting and preserving traditional Mi'kmaq arts and crafts, in particular basketry, the film aimed to inform the general public of their existence and, indirectly, their legitimate struggle for native rights in Maine (Prins 1989b: 80-90, 1997b: 243-66, 2002: 58-74). This resulted in a 50-minute documentary film *Our Lives in Our Hands* (1986). Sponsored by

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

the Mi'kmaq community itself, it premiered at the Native American Film Festival in New York City, followed by many other public screenings, and, importantly, several television airings. Importantly, it was also favorably reviewed in the leading academic journal for American anthropologists (Turnbaugh and Turnbaugh 1988: 234-35). To rally support for their native rights cause, Mi'kmaq spokespeople (including myself as the tribe's resident anthropologist) almost always accompanied the film at live showings.

Our soft power strategy worked: In 1990, Maine's congressional delegation in Washington D. C. introduced a special legislative bill to officially acknowledge the Indian tribal status of the Aroostook Band of Micmacs and settle its land claims. When formal hearings were held in the U. S. Senate, I testified as the tribe's key expert witness (Prins 1990: 51-53, 96-104). A year later, after a decade of advocacy anthropology, the tribe finally gained federal recognition and $ 900,000 to purchase a small reservation. Since then, there have been structural changes in northern Maine's political landscape, dramatically improving the position of the local Mi'kmaq community. Today, with an annual budget of several million dollars, the Aroostook Band runs its own affairs from a new tribal administration building located on recently purchased reservation land. Several dozen Mi'kmaq families have relocated there, within easy reach of a new tribal school, museum, and health clinic. Household incomes have increased and overall living conditions are much better than before. Last but not least, they have not only rekindled some nearly-forgotten cultural traditions, including sweatlodge and other spiritual ceremonies, but also invited fluent Mi'kmaq speakers from across the Canadian border to teach the ancestral language in their community

After this successful Mi'kmaq native rights case, I returned to a full-time university position and published extensively about this tribal nation, including my ethnography titled *The Mi'kmaq: Resistance, Accommodation, and Cultural Survival* (1996). As a scholarly text, this book was not only internationally well-reviewed by fellow academics, but was also embraced by the Mi'kmaq Indian nation as a carefully researched and trustworthy text accurately documenting their culture and history. Moreover, it has been recognized by the Canadian federal and provincial authorities as an authoritative source and formally accepted as documentary evidence in several court trials, including the 1999 Newfoundland Mi'kmaq salmon fishing rights case described in this essay's opening. Coupled with numerous other publications on indigenous cultural history in Northeast America, this book affirmed my position as an internationally recognized expert with a repertoire of anthropological knowledge that could help transform the political landscape for indigenous peoples struggling for justice. Since then, I have served as an advising scholar on several Mi'kmaq native rights teams, provided documentary evidence and expert opinions on land claims, hunting and fishing rights, etc., and appeared as an expert witness, testifying and being cross-examined in several Canadian court cases, most recently in "Her Majesty versus Miawpukek First Nation," in Newfoundland's Supreme Court (2000). Meanwhile, I remain in close touch with the

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aroostook Band of Micmacs and occasionally serve as a negotiator, adviser, or expert on behalf of this tribal nation in varied venues and disputes (Prins 2001a: 283-85, 2003a).

But what about the ethical grey zone and ethical challenges mentioned early on in this essay? The preamble of the American Anthropological Association's Code of Ethics, first formalized in 1971 and modified in its current form in 1998, is interesting in this context as it affirms a cultural relativist position concerning our ethical responsibilities and moral obligations as anthropologists: "Anthropological researchers, teachers and practitioners are members of many different communities, each with its own moral rules or codes of ethics." A bit farther on this document states:

"Because anthropologists can find themselves in complex situations and subject to more than one code of ethics, the AAA Code of Ethics provides a framework, not an ironclad formula, for making decisions [...]. No code or set of guidelines can anticipate unique circumstances or direct actions in specific situations. The individual anthropologist must be willing to make carefully considered ethical choices and be prepared to make clear the assumptions, facts and issues on which those choices are based. These guidelines therefore address general contexts, priorities and relationships which should be considered in ethical decision making in anthropological work." (AAA 1998)

The code then offers a list, beginning with the "Responsibility to people and animals with whom anthropological researchers work and whose lives and cultures they study." Under this first point, it clarifies that

"These obligations can supersede the goal of seeking new knowledge, and can lead to decisions not to undertake or to discontinue a research project [...]. These ethical obligations include: To avoid harm or wrong, understanding that the development of knowledge can lead to change which may be positive or negative for the people or animals worked with or studied [...]. Anthropological researchers must do everything in their power to ensure that their research does not harm the safety, dignity, or privacy of the people with whom they work, conduct research, or perform other professional activities." (Ibid.)

So much for ethics in principle, but what about ethics in action? Are the ideal standards and professional ethics of academic scholarship sufficient guideposts given the limited options and sometimes unavoidable compromises of the hegemonic configuration within which advocacy anthropologists operate in pursuit of human rights ideals? This problem presented itself soon after I began working with the Mi'kmaq in northern Maine. Our legal advisers explored a conventional strategy for filing a Federal Acknowledgment Petition, conform to United States federal regulations devised by the Bureau of Indian Affairs in Washington D. C. My task was to put forth the necessary historical and ethnographic evidence in response to a set of criteria of what federal authorities define as a tribe. Pressured to fit my data to this officially mandated framework, I protested that the ethnographic and historical facts of Mi'kmaq culture were at odds with the government's definition. Because the Aroostook Band could

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

not succeed in their native rights quest without my anthropological documentation, I felt challenged in my commitment to support this poor and landless Mi'kmaq in their desperate struggle for a better life and irritated about the government's federal regulations, which almost seemed designed to exclude indigenous groups whose cultures were traditionally based on migratory foraging strategies. My refusal to conform the anthropological data to the government-defined framework threatened to disappoint this desperate community, leaving them forever stranded in poverty. On the other hand, if I did produce the requested anthropological knowledge by manipulating the evidence, the Mi'kmaq would achieve their native rights objectives at the expense of a dominant society that had destroyed their traditional culture and robbed them of their ancestral possessions. Moreover, since I knew of no other scholar with my detailed knowledge about this group's culture and history, it seemed possible to deceive the government. Only a future historian or anthropologist revisiting the anthropological evidence might actually discover my truth-bendings. And although this stratagem could backfire, the landless Mi'kmaq had little or nothing to lose. What was in jeopardy, however, was my own intellectual integrity and commitment to be truthful as a scholar.

Feeling conflicted and needing advice, I called my former anthropology professor Eric Wolf at his New York home. Respecting his wisdom and aware of his leadership role in exposing the ethics scandal that rocked the AAA around 1970, I told him about my predicament. As a World War II veteran, he cautioned that one may win a battle but still lose the war. Reminding me that the American Indian struggle for native rights has been long and will continue, he counseled that my credibility as a scholar was an essential asset in advocacy anthropology. Without that credibility, I could not be effective in my role and therefore quite useless for indigenous peoples in their quest for justice. Grateful for his counsel, I returned to my work. Together with our legal advisers, we gradually reframed the Mi'kmaq case by means of the ethnohistorically correct "joint-use" argument and special federal legislation that allowed us to successfully bypass government-mandated petition regulations for federal recognition as described above. (Years later, when the Canadian government lawyer unsuccessfully tried to cast doubt on my scholarly objectivity as an advocacy anthropologist during my first cross-examination in the 1999 Mi'kmaq fishing rights case, my thoughts flashed with gratitude to Wolf. He was on his deathbed that moment, but his wise counsel was very much alive in my mind, for it had helped prepare me for that court room confrontation.)

Another ethical dilemma presented itself several years later. In this second instance, I suspected that a well-known native rights lawyer who had been actively involved in important Mi'kmaq court cases in Canada had invented historical evidence involving a traditional wampum belt in a way that sought to dramatically substantiate Mi'kmaq sovereignty claims. It was claimed that this remarkable artifact, photographed by an American anthropologist David I. Bushnell in Rome's Vatican collection in the early 1900s (and since thought to have been lost), was an early 17th-century belt presented by the Mi'kmaq

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grand Chief to a French priest in 1610 as an indigenous diplomatic equivalent to a historical treaty with the Pope, or "concordat" with the "Holy See." My doubts about the factual basis of this claim were especially troubling because the belt had become a sacred symbol for Mi'kmaq traditionalists. Images of it had even been embroidered on altar cloths in reservation churches. Further complicating my concern, the lawyer in question was married to a highly-respected Mi'kmaq woman whose brother was my friend. Because my doubts had not yet been fully substantiated, and reluctant to undermine the sincere faith of many Mi'kmaq in what had become an important spiritual symbol of cultural identity, I balanced the ethics of quietism versus disclosure and resolved that it was more harmful to go public with my doubts than keeping the problem to myself.

Thus, I did not mention this controversial wampum belt in my 1996 book on the Mi'kmaq. Soon after the book's publication in 1996, I discovered the documentary evidence that proved my scepticism correct, but my reluctance to go on record remained. A year or so later, the issue returned to haunt me when the Mi'kmaq in Newfoundland asked me to join their native rights team as a scholarly adviser and expert witness (Prins 1998: 283-305). By then, this belt had become all the more deeply imbedded in the developing Mi'kmaq oral tradition. For instance, one widely respected tribal spiritual leader now included it in his ritual repertoire. Moreover, he had offered authoritative testimony about it in his widely-lauded performance as a major witness in a Nova Scotia native rights case. Aware that the Newfoundland legal team intended to use the political historical importance of this wampum belt as key evidence in its own native rights argument, I informed them of my knowledge about the actual identity of the belt. Providing them with the damaging evidence (different tribe and later century), I urged them not to use the belt and the recently invented traditions surrounding it in our impending court case. Indeed, I specifically warned them that this wampum belt could jeopardize their native rights case as I would be forced to expose it as historically untrue under cross-examination. Accordingly, the belt was eliminated as historical evidence in the Newfoundland native rights cases. Since then, a handful of Mi'kmaq individuals have asked me about this belt and I have provided them with the information available to me, leaving it up to them how to handle this highly sensitive issue for themselves.

As these ethical dilemmas illustrate, judging right from wrong is not as clear cut as one might wish, for ethical decisions depend on carefully weighing and balancing multiple facts against each other. These facts, in turn, are seldom single, set, or obvious. Anthropologists may ideally subscribe to the moral responsibility and conviction to base decisions on ethical principles (Cassell and Jacobs 1996). But, beyond some abstract precepts and a brief list of generalized rules of proper conduct, we have yet to establish a real standard in our shared professional value system. Is this actually possible? If ethics are historically contingent and cross-culturally variable, can we mark out standards

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

by which we and those following in our footsteps can morally judge decisions made within our profession?

Early on in this essay, I noted that my idealistic commitment to native rights did not provide me with ethical immunity. As the line of questioning in my cross-examination showed, we run the risk of becoming impotent in our agency as scholar activists if our intellectual integrity is effectively compromised. Without a firm commitment to sound and truthful scholarship, which is the second responsibility listed in the AAA Code of Ethics, we may still end up doing more harm than good to the people with whom we engage in our professional activities.

Having wrestled with these questions over the years, I offer some final thoughts about ethics in advocacy anthropology – insights that help me in my own efforts to be a morally grounded scholar activist. Earlier in this essay, I sketched the hegemonic configuration within which indigenous peoples struggle for justice and seek to free themselves from the shackles of internal colonialism. I also noted that the political arena within which advocacy anthropologists operate in their committed research is a dynamic field of force that calls for pragmatic idealism. Considering the asymmetrical power relations within the political arena of internal colonialism, the actual playing field for effective action is limited. Because the field of action is complex and dynamic, ethics may seem shifty in such quicksand. Certainly, as described in this essay, ethics can be ambiguous in the grey zone of advocacy anthropology. Indeed, in this domain of the betwixt and between they can even be treacherous, as a decision to avoid harm in the short run may later turn out to be harmful, or vice versa. Moreover, communities are not homogeneous entities but are made up of different parties, each with their own particular interests, concerns and loyalties. What may be ethically responsible behavior towards one faction can actually hurt an opposing group within the community. And what about harm that is done because of some unintended consequences of our actions in pursuit of objectives to promote justice and well-being for the community in question?

One of the sobering lessons of pragmatic idealism is that ethical principles acquire their practical meaning only in the actual field of action within which we operate. Although it is important to have some general moral guidelines, their agency depends on how we interpret and actually apply them. That is to say that ethical principles do not function in a vacuum but become reality by virtue of our political actions. Thus, what matters is not only ethics in principle, but ethics in action – our ethical performances that actually help make things happen for the better or prevent things from becoming worse. In recognition of the fact that many factors unique to each particular field of force determine the quality of ethics in action, we may have to accept that what is morally right or wrong will depend on the circumstances and may vary from one situation to the next. Identified as "situational ethics," this position allows us to stay clear from dogmatic idealism with its set of absolute ethical rules while avoiding the pitfall of ethical relativism which passes no judgment on what people do other than to determine whether they truly believed their deci-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sion was right. The concept of situational ethics was developed in the 1960s by Joseph Fletcher, an Episcopalian priest who argued that the only ethical foundation is love (*agape*), on the basis of which one should determine whether a course of action is ethical or not (Fletcher 1966a). This position differs from ethical relativism, which runs the risk of becoming mere opportunism, in that it holds that there is a unifying ethical principle that applies to different situations and that we can only judge whether or not someone has acted ethically if we consider decisions according to such a standard from the perspective of the actors (Resnik 1997). In subscribing to the concept of situational ethics, advocacy anthropologists as pragmatic idealists may substitute Fletcher's unifying ethical principle of love with scholarly integrity and social justice, taking as their moral guidelines the human rights articles (especially the first five) formulated in the Universal Declaration of Human Rights (see also Fletcher 1966b: 129-143, Cox 1968: 67). Adopted by the United Nations as its magna charta for humanity in 1948, this declaration offers us a moral compass[2].

With the help of such guidelines for ethics in action, advocacy anthropologists operating within an hegemonic configuration may weigh their difficult decisions in grey zones such as described in this essay and make the necessary adjustments in their work committed to indigenous peoples in their human rights struggles. Having personally experienced challenges of moving across treacherous quicksand, I suggest that situational ethics guided by the principles of social justice and scholarly integrity provides an appropriate compass for advocacy anthropologists interested in achieving concrete outcomes beneficial to those who have to live with the results of our well-intended actions.

2 *Universal Declaration of Human Rights, First Five Articles*: *(1)* All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood; *(2)* Everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration, without distinction of any kind, such as race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status. Furthermore, no distinction shall be made on the basis of the political, jurisdictional or international status of the country or territory to which a person belongs, whether it be independent, trust, non-self-governing or under any other limitation of sovereignty; *(3)* Everyone has the right to life, liberty and security of person; *(4)* No one shall be held in slavery or servitude; slavery and the slave trade shall be prohibited in all their forms; *(5)* No one shall be subjected to torture or to cruel, inhuman or degrading treatment or punishment.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

References

AAA (American Anthropological Association): *Code of Ethics of the American Anthropological Association*. 1998. http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethics.htm.

Cassell, Joan/Sue-Ellen Jacobs (eds.) (1996): *A Handbook on Ethical Issues*. Special Publication of the American Anthropological Association, No. 23.

Cox, Harvey (ed.) (1968): *The Situation Ethics Debate*. Westminster.

Fletcher, Joseph (1966a): *Situation Ethics: The New Morality*. Westminster.

Fletcher, Joseph (1966b): *Love and Justice Are the Same Thing*. In: R. A. Norris (ed.), *Lux in Lumine: Essays to Honor Norman Pittenger*. Seabury.

Haviland, William/Prins, Harald E. L./Walrath, Dana/McBride, Bunny (2005): *Cultural Anthropology: The Human Challenge*. Wadsworth.

Hitchcock, Robert K. (1994): *International Human Rights, the Environment, and Indigenous Peoples*. In: *Colorado Journal of International Environmental Law and Policy* 5 (1).

Melakopides, Costas (1998): Pragmatic Idealism: Canadian Foreign Policy, 1945-1995. Montrál/Kingston.

Nye, Joseph (2002): *The Paradox of American Power: Why the world's only superpower can't go it alone*. Oxford.

Prins, Harald E. L. (1982): *A Political Ecology of Machismo*. Paper presented at the 22nd Annual Conference of the Northeastern Anthropological Association. Princeton.

Prins, Harald E. L. (1983): *The Anthropologist as Trickster; the Case of Micmacs in Maine and Wabanaki Tribal Territoriality*. Paper presented at the 15th Algonquian Conference, Harvard.

Prins, Harald E. L. (1985a): *A New Perspective on Tribal Territoriality: The Case of Micmacs and Maliseets on the Lower St. Lawrence River*. Paper presented at the 17th Alqonquian Conference. Montreal.

Prins, Harald E. L. (1985b): *Een Wabanaki Renaissance? Een Kritisch Overzicht van de Politieke Beweging bij Micmacs en Maliseets in Noordoostelijk Noord America*. In: T. Lemaire/F. Wojciechowski (eds.), *Terugkeer van een Verdwijnend Volk*. Nijmegen.

Prins, Harald E. L. (1986): *Micmacs and Maliseets in the St. Lawrence River Valley*. In: W. Cowan (ed.), *Papers of the Seventeenth Algonquian Conference*. Carleton.

Prins, Harald E. L. (1988): *Tribulations of a Border Tribe: A Discourse on the Political Ecology of the Aroostook Band of Micmacs (16th-20th Centuries)*. New School for Social Research.

Prins, Harald E. L. (1989a): *Two George Washington Medals in the Chain of Friendship between the United States and the Wabanaki Confederacy*. In: *Maine Historical Society Quarterly* 28 (4).

Prins, Harald E. L. (1989b): *American Indians and the Ethnocinematic Complex: From Native Participation to Production Control*. In: R. Boonzajer Flaes (ed.), *Eyes Across the Water*. Amsterdam.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Prins, Harald E. L. (1989c): *Defusing the Canons: Theory as Political Issue in Action Anthropology*. Paper presented at Dartmouth College Faculty Colloquium. Hanover (N. H.).

Prins, Harald E. L. (1990a): *Statement-Regarding S. 1413 To Settle All Claims of the Aroostook Band of Micmacs*. In: *Hearings Before the Select Committee on Indian Affairs United StatesSenate*. 101st Congress, 2nd Session. Washington DC: U. S. Government Publications.

Prins, Harald E. L. (1990b): *De Antropoloog als 'Trickster'; Kritische Beschouwing en Politieke Actie Binnen de Antropologie*. In R. Corbey/P. v. d. Grijp (eds.), *Natuur en Cultuur;Beschouwingen op het Raakvlak van Antropologie en Filosofie*. Ambo.

Prins, Harald E. L. (1990c): *Destinging the WASP: Alleviating Cultural Dominance through Anthropological Discourse*. Invited paper, National Endowment for the Humanities session: 89th American Anthropological Association annual meeting. New Orleans.

Prins, Harald E. L. (1992): *Cornfields at Meductic: Ethnic and Territorial Reconfigurations in Colonial Acadia*. In: *Man In The Northeast* 44.

Prins, Harald E. L. (1994): *Maliseet*; *Micmac*; *Passamaquoddy*; *Penobscot*. In: Mary B. Davis (ed.), *Native America in the Twentieth Century: An Encyclopedia*. Garland Publishing.

Prins, Harald E. L. (1996a): *The Mi'kmaq: Resistance, Accommodation, and Cultural Survival*. Fort Worth.

Prins, Harald E. L. (1996b): *Tribal Network and Migrant Labor: Mi'kmaq Indians as Seasonal Workers in Aroostook's Potato Fields (1870-1980)*. In: A. Littlefield/M. Knack (eds.), *Native Americans and Wage Labor: Ethnohistorical Perspectives*. Oklahoma.

Prins, Harald E. L. (1997a): *Morality, Justice, and the Politics of Mi'kmaq History*. Invited paper presented at Mi'kmawey: An International-Intertribal Conference. Cape Breton.

Prins, Harald E. L. (1997b): *The Paradox of Primitivism: Native Rights and the Problem of Imagery in Cultural Survival*. In: *Visual Anthropology* 9, 243-266.

Prins, Harald E. L. (1998): *"We Fight With Dignity": The Miawpukek Mi'kmaq Quest for Aboriginal Rights in Newfoundland*. In: D. Pentland (ed.), *Papers of the 28th Algonquian Conference*. Manitoba.

Prins, Harald E. L. (2001a): *Resolving a Native American Tribal Membership Dispute*. In: William Haviland (ed.), *Cultural Anthropology*. Harcourt.

Prins, Harald E. L. (2001b): *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis* [book review]. In: *American Anthropologist* 103 (1).

Prins, Harald E. L. (2001c): *On the Problem of Interpreting Anglo-Wabanaki Diplomatic History: Native Rights & the Dummer Treaty (1725)*. Paper presented at the 33rd Algonquian Conference. Berkeley.

Prins, Harald E. L. (2002): *Visual Media and the Primitivist Perplex: Colonial Fantasies and Indigenous Imagination in North America*. In: F. Gins-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

burg/L. Abu-Lughod/B. Larkin (eds.), *MediaWorlds*: *Anthropology on New Terrain*. Berkeley et al.

Prins, Harald E. L. (2003a): *Wabanaki Confederacy: A Historical Perspective*. Invited Presentation at the 10th Annual Wabanaki Confederacy Conference, Listuguj First Nation. Quebec.

Prins, Harald E. L. (2003b): *Phantom Anthropology: Structural Power and Visual Media*. Keynote Lecture at the Northeastern Anthropological Association annual meetings. Vermont.

Prins, Harald E. L./Bourque, B. J (1987): *Norridgewock: Village Translocation on the New England Acadian Frontier*. In: *Man in the Northeast* 33.

Prins, Harald E. L./Carter, Karen (1985): *Our Lives in Our Hands* [50-minute 16-mm color film]. Documentary Educational Resources.

Prins, Harald E. L./McBride, B. (1982a): *Micmacs Rally to the Cry of Recognition*. In: *Wabanaki Alliance* 1982a.

Prins, Harald E. L./McBride, B. (1982b): *U. S. Micmacs: United for Federal Recognition*. In: *Micmac News*

R. v. John and John (1999): *Provincial Court of Newfoundland, Transcript of Proceedings at Trial,* Volume 3. Gander (Newfoundland).

Resnik, David (1997): *Some Definitions of Key Ethics Concepts*. http://www.scicom.lth.se/fmet/ethics_03.html.

Turnbaugh, William/Turnbaugh, Sarah Peabody (1988): *Our Lives in Our Hands* [Film Review]. In: *American Anthropologist* 90 (1), 234-35.

United Nations (ed.) (1978): *Human Rights: A Compilation of International Instruments*.

Wolf, Eric R. (1999): *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Andreas de Bruin

AKTIONSETHNOLOGIE IN DER SCHULE?
Verständigung zwischen Schülern und Lehrkräften am Beispiel des Musikunterrichts

Aktionsethnologie im Bildungssystem

„Die Jugend von heute liebt den Luxus, hat schlechte Manieren und verachtet die Autorität. Sie widersprechen ihren Eltern, legen die Beine übereinander und tyrannisieren ihre Lehrer." Der griechische Philosoph Sokrates weist mit seinem Zitat auf ein Kommunikationsproblem zwischen jungen Leuten/Schülern und Eltern/Lehrern[1] hin, das auch heute noch seine Gültigkeit behält, insbesondere in der Lehrer-Schüler-Beziehung.[2] Der vorliegende Artikel möchte hier anknüpfen und den Dialog zwischen Schülern und Lehrern näher betrachten. Im Mittelpunkt stehen Erfahrungen aus der eigenen achtjährigen Tätigkeit des Autors als Bildungsreferent für über 2000 arbeitslose Jugendliche in berufsvorbereitenden Maßnahmen (BVBM) verschiedener beruflicher Fortbildungsinstitutionen in München und Umgebung.[3] Es hat sich für mich vor allem gezeigt, dass Lehrkräfte im Verstehen von Lebenswelten[4] jun-

1 Um den Lesefluss zu erleichtern, wird in diesem Artikel in der Regel die männliche Pluralform verwendet. Schülerinnen, Lehrerinnen, Teilnehmerinnen etc. sind aber ausdrücklich darin einbezogen.

2 Dass viele Lehrer kaum mehr in der Lage sind, die Beziehung zu ihren Schülern zu pflegen und den Unterricht entsprechend interessant und qualitativ hochwertig zu gestalten, kann unter anderem aus einer Potsdamer Lehrerstudie mit über 4000 Lehrern abgeleitet werden. Uwe Schaarschmidt, Professor für Persönlichkeits- und Differentielle Psychologie am Institut für Psychologie der Universität Potsdam und Leiter der Potsdamer Lehrerstudie, weist darauf hin, dass Lehrkräfte heute besonders „burnout"-gefährdet sind. Insbesondere drei Faktoren, so die Studie, belasten den Lehrerberuf: die Klassenstärke, die zu absolvierenden Unterrichtseinheiten und der Umgang mit schwierigen Schülern (vgl. Schaarschmidt 2002: 11).

3 Für eine ausführliche Beschreibung der Zusammenarbeit mit arbeitslosen Jugendlichen siehe de Bruin 2004.

4 Der Begriff Lebenswelt bezieht sich auf das phänomenologische Konzept der Lebenswelt des Mathematikers und Philosophen Edmund Husserl (1859-1938). Lebenswelt steht für „die anschaulich-konkrete Wirklichkeit, in der die menschliche Lebenspraxis sich abspielt, in die wir hineingeboren werden, als deren Zen-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ger Menschen oft nicht geübt sind, was unausweichlich zu Provokationen auf beiden Seiten führt und eine konfliktfreie Kommunikation zwischen Lehrkräften und Schülern erheblich erschwert. Darüber hinaus wurde mir bewusst, dass viele der Kursteilnehmer durch das heutige Schulsystem nie eine wirkliche Chance bekommen hatten, sich zu entfalten. Dass junge Menschen in der Schule rebellieren, ist nicht zuletzt auch unter diesem Aspekt zu betrachten. Es wäre zu hinterfragen, ob das problematische Verhalten einiger Schüler möglicherweise nicht auch auf einen „innerlichen" Protest zurückzuführen ist, da sie merken, dass ihre Entwicklungsmöglichkeiten (auf struktureller Ebene) prinzipiell eingeschränkt sind und sie stattdessen lediglich auf ein Abstellgleis mit der Bezeichnung „unattraktive Tätigkeiten, schlechte Arbeitsbedingungen und geringe Aufstiegschancen" (vgl. Lex 1997: 50) oder sogar Arbeitslosigkeit geschoben werden? Nicht allein aus wirtschaftlicher Sicht geht durch dieses Versäumnis ein Potenzial an Talenten verloren – den jungen Menschen wird damit auch ein großes, kaum wieder gut zu machendes Unrecht angetan. Daher ist es aus ethischer Sicht umso dringlicher, dass die für derartige Missstände verantwortlichen Machstrukturen sorgfältig analysiert und entzerrt werden.

Aktionsethnologie

Zur Vertiefung des Dialogs zwischen Schülern und Lehrkräften wie auch für die Erforschung von Machtstrukturen im Bildungsbereich wird hier die Aktionsethnologie, die eine Teildisziplin der Ethnologie ist, herangezogen. Der Begriff „Action Anthropology" (deutsch: Aktionsethnologie) geht auf den Ethnologen Sol Tax (1907-1995) von der Universität Chicago zurück, der Anfang der 1950er Jahre Leiter eines Projekts bei den Mesquakie, auch Fox genannt, in Iowa war. Das so benannte Fox-Projekt war ursprünglich als eine Möglichkeit für junge Ethnologie-Studenten der Universität Chicago gedacht, um die Methode der Feldforschung kennen zu lernen und darüber hinaus Daten über den Prozess des kulturellen Wandels einzuholen beziehungsweise bezüglich der Integration der Mesquakie-Kultur in die amerikanische Gesellschaft (vgl. Seithel 1990: 85; Tax 1975). Weil die Mesquakie sich massiv mit einer Reihe von sozialen Problemen wie Armut, Arbeitslosigkeit und Alkoholkonsum konfrontiert sahen und es für Außenstehende schien, dass sie in diesem katastrophalen Zustand verharrten und ohne fremde Hilfe keinen Ausweg

trum wir uns empfinden, in der wir unsere Zwecke verfolgen und uns mit den Mitmenschen und der Natur handelnd und leidend auseinandersetzen und aus der wir wieder heraussterben" (Stagl 1993: 20). Im Rahmen dieser Arbeit bezieht sich das Verstehen der Lebenswelten junger Menschen insbesondere auf ihre unterschiedlichen Wertvorstellungen und Normen, Denkkonzepte, ihren bewussten und unbewussten Umgang mit Symbolen sowie auf die verschiedenen Verhaltensformen wie beispielsweise Konsum- und Freizeitverhalten (vgl. Hartfiel/ Hillmann 1982: 426-427).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fanden, entwickelte sich bei den Studenten der Wunsch, etwas für dieses „arme Volk" zu tun. Dabei gingen die Überlegungen der Studenten zunächst in die gleiche Richtung wie die gewöhnliche *Angewandte Anthropologie* beziehungsweise die Entwicklungshilfe der 1950er Jahre: Sie arbeiteten Hilfsprojekte aus, ohne die „Betroffenen", in diesem Fall die Mesquakie, darin einzubeziehen. Nach mehreren Fehlschlägen und ständigen vergeblichen Bemühungen erkannten die Studenten, dass die Mesquakie Armut und soziale Deklassierung bewusst in Kauf genommen hatten, weil sie die typische amerikanische Lebenseinstellung, den „American Way of Life", verweigerten. Wenngleich sich über das gesamte Projekt hinweg, von 1948 bis 1958, kein gleichberechtigter Dialog zwischen den Mesquakie und den Ethnologen entwickelte, erwiesen sich die gemachten Erfahrungen als Katalysatoren für einen neuen Verstehensansatz in der Ethnologie: die Aktionsethnologie (vgl. Amborn 1993; Gearing et al. 1960; Seithel 1990: 87; Tax 1975).

Das Vorgehen der Fox-Projekt-Studenten, die Betroffenen, das heißt die Mesquakie, unterstützen zu wollen, sowie das Scheitern ihrer Hilfsprogramme sind exemplarisch: Die Entwicklung und Durchführung von unterstützenden Maßnahmen, ohne eine wirkliche Beteiligung der Betroffenen selbst, führten letztendlich in eine Sackgasse.

Das so genannte Mittel-Zweck-Denken der Fox-Projekt-Studenten ist aber auch im hiesigen Schul- und Ausbildungssystem bekannt und erweist sich dort in ganz ähnlicher Weise als mehr und mehr problematisch. Schüler protestieren gegen starre, teils obsolet gewordene Strukturen und Vorgehensweisen, gegen den Frontalunterricht, gegen zu hohen Leistungsdruck und gegen all jene Normen und Regeln, die heute nicht mehr zeitgemäß sind. Sie üben erhebliche Kritik an der Schule, die „ihre Anliegen, Interessen, Wünsche, ihre biografischen Entwürfe und ihr eigenes schulisches Verständnis zu wenig ernst nimmt" (Haselbeck 2000: 7). Schüler blockieren den Unterricht, weil sie ahnen, dass sich das versprochene „Ziel" im schulischen Mittel-Zweck-Plan, ein sicherer Arbeitsplatz, für viele nicht realisieren lässt (vgl. de Bruin 2004). Auch die BVBM unterliegen einem Mittel-Zweck-Schema: der Vermittlung von Lehrstellen. Hier gelingt es den jungen Kursteilnehmern ebenso nur selten, ihrer Stimme Gehör zu verschaffen. Aus Gesprächen mit wissenschaftlichen Mitarbeitern des Deutschen Jugendinstituts (DJI) in München und des Instituts für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (IAB) in Nürnberg geht hervor, dass die arbeitlosen jungen Menschen in keinem Interessenverband organisiert sind. Zwar finden sich bei der Entwicklung neuer Hilfsmaßnahmen auf dem Gebiet der Jugendarbeitslosigkeit Beiratsgremien zusammen, die der Bundesanstalt für Arbeit mit begleitenden Ratschlägen zur Seite stehen, aber für die betroffenen jungen Leute selbst ist ein aktives Mitspracherecht nicht vorgesehen (vgl. de Bruin 2004).[5]

5 Eine vielversprechende Initiative, ehemaligen BVBM-Teilnehmern eine Stimme zu verschaffen, betrifft das Projekt „Jugendarbeitslosigkeit hat viele Gesichter", das April 2005 an der Fachhochschule München (Fachbereich Sozialwesen) unter

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Folgenden sollen zunächst zwei für die Vertiefung wichtige Merkmale des aktionsethnologischen Forschungsansatzes erläutert werden: die Selbstbestimmung des Dialogpartners sowie die Auseinandersetzung mit Machtstrukturen. Im *Wörterbuch der Ethnologie* umschreibt der Sudan-Experte Bernhard Streck die ethnologische Disziplin allgemein als „die Wissenschaft von den Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen den Kulturen und Gesellschaften der Gegenwart und Vergangenheit" (Streck 1987: 7). Ihre Hauptaufgabe aber liegt in der Entkodierung von Fremdartigem. Der Ethnologe hat die wichtige Aufgabe, die Position als „kultureller Übersetzer" einzunehmen (vgl. Bohannan/van der Elst 2002: 11ff., Streck 1987: 23).[6] Wie eine solche Übersetzung jedoch im einzelnen Fall auszusehen hat, ist in der Ethnologie bis heute ein umstrittenes Diskussionsthema. Für den Philosophen Wilhelm Dilthey (1833-1911) ist das Verstehen des Fremden nur aus einer Innensicht möglich. Damit setzte Dilthey die geisteswissenschaftliche Haltung von der naturwissenschaftlichen ab, die ausschließlich äußere Erklärungsgründe für das Verstehen des Betrachteten gelten lassen will (vgl. Scruton 2002: 245-246). Für die Ethnologie als Geisteswissenschaft stellt sich angesichts dessen die Frage, wie nahe der Forschende (Subjekt) dem Erforschten (Objekt) im Forschungsprozess kommen darf, um dem wissenschaftlichen Objektivitätsanspruch gerecht zu werden. An dieser Stelle geht die Teildisziplin Aktionsethnologie einen radikalen Weg: Statt einer Trennung von Subjekt und Objekt spricht der aktionsethnologische Ansatz nunmehr von „autonomen Subjekten", wobei das „erforschte" Subjekt eine gleichberechtigte Stellung zum „forschenden" Subjekt erhält (vgl. Amborn 1993; Seithel 1990; Streck 1987: 23; Tax 1975). Das Bedürfnis, den Anderen, im ethnologischen Sinne den „Fremden", so weit wie möglich zu verstehen, ist für die Aktionsethnologie eine Grundvoraussetzung. Richtiges Verstehen erfordert eine kompromisslose Bereitschaft, sich dem Gegenüber zu öffnen – ein Vorgang, der dem Aktionsethnologen Hermann Amborn am Institut für Völkerkunde und Afrikanistik der Ludwig-Maximilians-Universität München zufolge schließlich zu einem „echten ethnologischen Verstehen" führen kann (vgl. Amborn 1994: 208). Anliegen des Aktionsethnologen ist es, sein Gegenüber in seinem Bestreben nach Freiheit und Selbstbestimmung zu unterstützen. Um dies zu erreichen, müssen die beteiligten Subjekte sich in einen gemeinsamen Dialog einbringen können. Für den Aktionsethnologen ist es daher nicht möglich, von vornherein Projektziele und Arbeitsvorgehensweisen zu fixieren. Stattdessen sollte ein fließender Prozess entstehen, in dem schrittweise Teilvorhaben realisiert werden. Mit den Worten von Amborn: „Mittel und Zweck werden nicht mehr unterschieden. Das Mittel

Leitung von Dr. Andreas de Bruin und Norbert Schindler ins Leben gerufen wurde. Im Mittelpunkt steht die Durchführung von qualitativen Interviews mit ehemaligen BVBM-Teilnehmern, um insbesondere ein besseres Bild über den beruflichen Werdegang und die momentane Lebenssituation dieser jungen Menschen zu erhalten. Weitere Informationen unter: www.neue-erziehung.de

6 Für eine Diskussion ethnologischer Berufsfelder siehe Bollig/Brumann 1998.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist bereits das Ziel, und aus dem Erreichten ergeben sich neue Mittel, um weitere Ziele zu erreichen. Oder, anders ausgedrückt, jedes erreichte Ziel ist ein Mittel, um das nächste Ziel zu erreichen" (Amborn 1993: 132). Im Idealfall entsteht unter den Dialogpartnern ein Interaktionsprozess, in dem alle Beteiligten ihre eigene Expertise einbringen und sowohl die Position des Lehrenden als auch des Lernenden übernehmen.

Die Verantwortung der Wissenschaft

Da für den Aktionsethnologen die Selbstbestimmung des Dialogpartners im Vordergrund steht, darf er nicht nur Menschen nicht verletzen oder ihre Interessen übergehen, sondern er darf sie auch nicht für seine eigenen Ziele missbrauchen. Wissenschaftliche Untersuchungen sind nur dann gerechtfertigt, wenn die Ergebnisse für die Gemeinschaft der untersuchten Gruppe von Gewinn sind (vgl. Tax 1975: 515). Der Aktionsethnologe ist vor diesem Hintergrund verpflichtet, sein Wissen und seine Fähigkeiten auf Probleme anzuwenden, die durch die am Forschungsprozess Beteiligten als solche erkannt werden (vgl. Berreman 1968: 394). An erster Stelle steht der Dienst am Menschen, nicht an der Wissenschaft: Die Wissenschaft ist in diesem Sinne lediglich die äußere Form, in der ein solcher Dienst seinen Ausdruck finden kann (vgl. Berreman 1968: 315). Die Aufgabe für den Aktionsethnologen besteht in erster Linie im Aufzeigen von Alternativen, die aber nicht vorgeschrieben, sondern nur angeboten werden. Dabei kann der Aktionsethnologe sich – falls nötig – grenzüberschreitend auf die Seite der Dialoggruppe stellen, beispielsweise indem er dazu beiträgt, einer unterdrückten Ethnie die undurchsichtigen Strukturen mächtiger Konzerne ersichtlich zu machen. Ein Arbeitsgebiet, das die Ethnologie auch als „Studying Up" (Nader 2002) bezeichnet. Der Prozess des *Studying Up* spielt im vorliegenden Artikel eine wesentliche Rolle, da er für ein umfassenderes Verstehen des Verhaltens von Schülern wie auch von Lehrkräften wesentliche Voraussetzung ist.

Vorgehensweise

Um zu begründen, wie aktionsethnologische Schwerpunkte auf den schulischen Bereich übertragen werden können, soll zunächst die Ungerechtigkeit im Bildungssystem anhand der Segmentierung des Erwerbsmarktes erläutert werden, gefolgt von einigen kritischen Überlegungen zum Thema „Schule und Ausgrenzung". Auf diese Weise soll ein Verständnis geschaffen werden für das Verhalten demotivierter Schüler, da oft ein Gefühl des Versagens, ein Mangel an Selbstvertrauen und das Fehlen einer Zukunftsperspektive problematischem Schülerverhalten zugrunde liegt. Daraufhin folgt eine Übertragung des aktionsethnologischen Ansatzes auf das Unterrichtsfach Musik. Im Mittelpunkt steht die schwierige Lage, in der sich der Musikunterricht an deutschen

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Regelschulen in der heutigen Zeit befindet. Das Fach ist momentan bei vielen Schülern unbeliebt und fällt oft aus beziehungsweise wird ersetzt. Befragungen des Autors zufolge bemängeln Schüler vor allem die Nicht-Berücksichtigung der eigenen musikalischen Interessen im Unterricht wie auch das Fehlen aktiven Musizierens – eine Situation, wo die Aktionsethnologie sehr wohl Hilfestellung leisten kann. Das Thema „Musik" ist hier auch aus einem weiteren Grund wichtig: Durch Musik lassen sich ethische Normen und Werte vermitteln, eine Qualität, die in der Gesellschaft momentan zu wenig berücksichtigt wird.[7] Eine Kurzbesprechung von zwei wissenschaftlichen Musikforschungen soll auf die Bedeutung des Musikunterrichts an Schulen hinweisen.

Zur Verdeutlichung der Krise im Musikunterricht wird auf die Notwendigkeit des Verstehens musikalischer Lebenswelten junger Menschen verwiesen. Ein Handzeichen eines Jugendlichen dient als Beispiel dafür, um aufzuzeigen, was ein kleines Symbol für einen gemeinsamen Dialog preisgeben kann. Dargestellt wird der aktionsethnologische Aspekt des *Studying Up* anhand einer Beschreibung der Strategien der Musikindustrie und deren Zieles, die Musikpräferenzen[8] junger Menschen zu beeinflussen. Eine Zusammenfassung be-

7 Im Unterschied zu heute war der Umgang mit der Musik in der Vergangenheit, insbesondere in den frühen Hochkulturen, ein völlig anderer. Musik wurde als eine eigenständige Kraft angesehen, die in allen wichtigen gesellschaftlichen Bereichen – Politik, Medizin, Astronomie etc. – ihren Platz hatte. Beispielsweise gelangte man anhand komplizierter Berechnungen von Tonverhältnissen zu bestimmen Zahlenkombinationen, deren symbolischer Wert sich auf die Alltagswelt übertragen ließ. Auf diese Weise fand die Musik auch über die Zahl Eingang in Gesellschaftsstrukturen, die Musik wurde zum Lenker allen Lebens und sogar als „Wissenschaft der Wissenschaften" bezeichnet (Daniélou 1994: 1; siehe auch Stege 1961: 94-96). Heute ist es kaum noch vorstellbar, dass so mancher damalige Staatsmann Musik gar zielgerichtet einsetzte, um seine Untertanen günstig zu stimmen. Der Musikologe David Tame bespricht in seinem Buch *The Secret Power of Music* die Bedeutung von Musik in alten Hochkulturen und betont die enorme Kraft, die der Musik beigemessen wurde: „If a civilization's music was in the hands of the evil or ignorant, the ancients believed, it could lead the civilization only to inevitable doom. But in the hands of the illumined, music was a tool of beauty and power which could lead the way for an entire race into a golden age of peace, prosperity and brotherhood" (Tame 1988: 18).

8 Der Begriff „Musikpräferenz" ist zu unterscheiden von „Musikgeschmack". Nach Behne bezeichnet „Musikpräferenz" vor allem „aktuelle Entscheidungen" (*preferences*/Präferenzen), während der Musikgeschmack sich auf eine „langfristige Orientierung" beruft. Darüber hinaus bezieht sich der Musikgeschmack auf den Gesamtkomplex, die Musikpräferenz auf definierte, konkrete Situationen (vgl. Behne 1997: 339-340). Die Einstufung der Musikpräferenzen junger Menschen erweist sich oftmals als schwierig, weil diese ihre musikalischen Vorlieben statt an der Musik tendenziell mehr an den jeweiligen Musikstars ausrichten, die aber häufig keinem eindeutigen Musikstil zuzuordnen sind. Jugendliche sind demnach musikalisch personenorientiert – im Gegensatz zu den Musiklehrkräften, deren Musikpräferenzen sachorientiert sind (vgl. Bofinger 2001: 165).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

leuchtet, wie die Aktionsethnologie einen Beitrag zum Überwinden der Krise im Fach Musikunterricht leisten kann. Abgeschlossen wird der Artikel mit einem Gesamtausblick.

Ungerechtigkeit im Bildungssystem als Folge der Segmentierung des Ausbildungs- und Arbeitsmarktes

Die Frage nach einer Änderung des Schulsystems ist eng verknüpft mit der Frage nach den Zwecken, welche das System erfüllen soll. Als wichtige Sozialisierungsinstanz soll die Schule in erster Linie Wissen, Herz und Charakter bilden.[9] Sie soll junge Menschen mit den Normen und Werten der jeweiligen Gesellschaft vertraut machen und eine Eingliederung in diese gewährleisten. Das beinhaltet auch eine ausreichende Vorbereitung der jungen Menschen auf ein zukünftiges Erwerbsverhältnis, eine Aufgabe, die in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg dem Staat überantwortet wurde, den ein 1946 verabschiedetes Gesetz „auf das Vollbeschäftigungsziel verpflichtete" (Sengenberger 1978c: 18). Der Staat hat diese Zielrealisierung mit Hilfe verschiedener Instrumente zu bewirken und zu überwachen, so beispielsweise auch durch die Bildungspolitik. Dass die Beziehung zwischen Bildungspolitik und Arbeitsmarkt in der Praxis sich jedoch nicht als bloße Angelegenheit des Staates erweist, betonen unter anderem Edwards, Gordon und Reich (1978). Als Vertreter der insbesondere in den siebziger Jahren aktiven *Union for Radical Economists* sehen sie die Bildungspolitik durch mächtige Unternehmen beeinflusst, die ein Bildungssystem nach ihrer Vorstellung zu gestalten suchen: „An verschiedenen Aspekten der Aktivitäten dieser großen Unternehmen lässt sich aufzeigen, dass diese Anstrengungen darauf zielten, die Arbeiterschaft in verschiedene Segmente aufzuspalten, sodass die täglichen Erfahrungen der Arbeiter verschieden waren und die Grundlage ihrer gemeinsamen Opposition gegen die Kapitalisten untergraben wurde" (Edwards/Gordon/Reich 1978: 59). Indem man die getrennten Arbeitssegmente mit unterschiedlichen Zugangsbedingungen versieht, wie beispielsweise den erforderlichen schulischen Qualifikationen, sind die Monopolisten in der Lage, eine gewünschte Trennung im Bildungsbereich zu realisieren: „Dies geschehe durch Maßnahmen wie Intelligenztests und abgestufte Bildungsabschlüsse, über die die Schule auf scheinbar objektive Weise ungleiche Fähigkeiten feststellt und damit auch die vorhandene Ungleichheit der beruflichen Positionen legitimiert. Die Anwendung dieser Mittel gehe weit über das hinaus, was zur Ermittlung der Eignung einer Arbeitskraft für einen bestimmten Arbeitsplatz erforderlich sei" (Sengenberger

9 Siehe die Broschüre „Oberste Bildungsziele in Bayern. Der Artikel 131 der Verfassung des Freistaates Bayern in aktueller pädagogischer Sicht", München [1995], hrsg. vom Staatsinstitut für Schulpädagogik und Bildungsforschung 1999: 4.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1978c: 24). Werner Sengenberger, ehemaliger wissenschaftlicher Mitarbeiter am Münchner Institut für Sozialwissenschaftliche Forschung und momentan in der *International Labor Organisation* in Genf tätig, geht in seinem Modell eines segmentierten Arbeitsmarktes ebenfalls davon aus, dass es betriebliche Interessen sind, die zur Teilung des Erwerbsmarktes führen. Für ihn steht das Kosten-Nutzen-Kalkül im Vordergrund, dem das einzelbetriebliche Handeln unterliegt. Da sich das so genannte ‚Humankapital' ebenfalls dieser Profit-Berechnung unterordnen muss, lohnt es sich aus betrieblicher Sicht, vor allem in solche Arbeitnehmer zu investieren, die sich für den Betrieb als rentabel erweisen. Durch betriebsspezifische Qualifizierung sollen diese Humankräfte für das Unternehmen gewonnen und mittels interner Weiterbildung und einer Strategie der Personalstabilisierung zum gewünschten Leistungsoutput begleitet werden. Insbesondere Großbetriebe kreieren auf diese Weise unterschiedliche Teilarbeitsmärkte mit entsprechend eingeschränkten Zugangschancen (vgl. Sengenberger 1978c: 32).

In einer umfassenden Untersuchung mit 2200 jungen Erwachsenen geht Tilly Lex der Frage nach, welche spezifischen Muster aus soziodemographischen Merkmalen[10] und bestimmten Ausbildungs- und Berufsverläufen Jugendlichen bei ihrer Eingliederung in die Ausbildungs- und Arbeitswelt Probleme bereiten können (Lex 1997: 22-23). Lex kommt zu dem Ergebnis, dass vor allem „junge Frauen, junge Ausländer und Jugendliche sowie junge Erwachsene mit unterdurchschnittlichen Qualifikationsvoraussetzungen" von einer Ausgrenzung bedroht sind (vgl. Lex 1997: 29).[11] Für diese jungen Menschen bleibt höchstens die Perspektive einer instabilen Erwerbstätigkeit, die sich insbesondere durch schlechte Arbeitsbedingungen, Niedriglöhne und eine aus Sicht der Arbeitgeber unproblematische Entlassungsprozedur kennzeichnet. Neben dem genannten „Jedermann-Arbeitsmarkt", auch „unspezifischer Arbeitsmarkt" genannt, unterscheidet Werner Sengenberger zwischen zwei weiteren Erwerbsmärkten: dem „betrieblichen Arbeitsmarkt" und dem fachlichen Arbeitsmarkt. Auf dem „betriebsspezifischen Arbeitsmarkt", auch „primäres Segment" oder „interner" Arbeitsmarkt genannt, befinden sich Arbeitskräfte mit besonderen Privilegien, auf die die Betriebe sogar in Rezessionsphasen nicht verzichten können. Arbeitskräfte mit fachlichen Qualifikationen für spezifische Branchen oder Berufe sind charakteristisch für das fachliche Segment des Erwerbsmarktes. Da letztgenannter Teilarbeitsmarkt als eigenständiges Segment umstritten ist, wird das duale Konzept der Arbeitsmarktsegmentierung bevorzugt (vgl. Lex 1997: 32-34; Sengenberger 1978a).

10 Unter die soziodemographischen Merkmale fallen beispielsweise Kriterien wie Alter, schulische Qualifikation, Nationalität, Geschlecht, Konfessionszugehörigkeit etc.

11 Für Lex fallen darunter auch diejenigen jungen Erwachsenen, die zwar einen erfolgreichen Schulabschluss vorweisen können, aber aufgrund ihrer problematischen Biografie mit Ausgrenzung konfrontiert werden (vgl. Lex 1997: 29).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Trennung in Arbeitssegmente hat weitreichende Konsequenzen. So beeinflusst sie beispielsweise die beruflichen Entfaltungsmöglichkeiten, das Einkommen wie auch das Risiko, arbeitslos zu bleiben. Nichtsdestotrotz sieht Sengenberger die Teilung des Ausbildungs- und Arbeitsmarktes als ökonomisch und politisch gewollt an (vgl. Sengenberger 1978b: 11; 1978c: 17). Das bedeutet, dass sich die Vertreter des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland bewusst dafür entschieden haben, Menschen als eine Form von ‚Humankapital' zu vergegenständlichen, zu selektieren und mittels eines Ausleseverfahrens im Schul- und Ausbildungssystem auf diese Trennung vorzubereiten. Auf diese Weise beeinflusst die Arbeitsmarktpolitik bereits in einem sehr frühen Stadium die Entfaltungsmöglichkeiten junger Menschen, und insbesondere benachteiligte Jugendliche werden dadurch frühzeitig auf den „Jedermann-Arbeitsmarkt" gelenkt.

Mangelnde schulische Qualifikation als Ursache für Ausgrenzung

Das schulische Ausleseverfahren beruht insofern auf einer falschen Prämisse, als mittels dieses Selektionsverfahrens nur die Entwicklung von Spitzenschülern gefördert und abgesichert wird. Dass gleichzeitig viele junge Menschen mit diesem System nicht zurechtkommen und als Schulversager auf der Strecke bleiben, wird durch die Verantwortlichen schlichtweg in Kauf genommen. Im Artikel „Die Schule brännt" (*Die Zeit* vom 6.12.2001) heißt es bezüglich des internationalen Bildungsvergleiches: „Führend sind wir nur auf einem Feld: Nirgendwo sind die Unterschiede zwischen guten und schlechten Schülern so groß wie hierzulande."[12] Neben der zweifellos ausgeprägten Kluft zwischen guten und schlechten Schülern in Deutschland stellt sich mit den PISA-Ergebnissen zudem heraus, dass sogar die leistungsstärkeren Schüler in Deutschland im internationalen Vergleich zurückliegen. Von dieser Warte her scheint es nur legitim, das frühzeitige Ausleseverfahren zu hinterfragen. Der Essener Bildungsforscher Professor Dr. Klaus Klemm (2001) sieht die frühzeitige Selektion als eine von möglichen Erklärungen für das schlechte Abschnei-

12 Dass der Unterschied zwischen guten und schlechten Schülern in Deutschland enorm groß ist, bestätigt auch eine im November 2002 veröffentlichte internationale Bildungsstudie vom Kinderhilfswerk UNICEF. Insbesondere der Bildungsstand der Eltern spielt hier eine wichtige Rolle. Unter dem Titel „Schwächere Schüler werden in Deutschland einfach abgehängt" berichtete *Spiegel-Online* am 26.11.2002 über die Ergebnisse der UNICEF-Studie und nannte die fehlgeschlagene Integration von Ausländern in Deutschland als einen der Hauptgründe für die deutsche Bildungsmisere. Die großen Schwierigkeiten, die viele Immigranteneltern mit der deutschen Sprache haben, wirkt sich negativ auf die schulische Förderung ihrer Kinder aus, so der Bericht.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den der Schüler in Deutschland beim PISA-Test.[13] Indem er sich auf Skandinavien beruft, wo der PISA-Test sehr erfolgreich absolviert wurde und wo keine Auslese in den Schulen stattfindet, betont er die notwendigen schulischen Reformen und kritisiert dabei die im Wege stehenden Machtstrukturen: „Nicht über das Scheitern der Reformversuche muss man reden, sondern über den Verrat an den Reformansätzen" (Klemm 2001: 10). Wie schwer sich Bildungsreformen durchsetzen lassen, erfuhr bereits Georg Picht, ehemaliges Mitglied des Deutschen Ausschusses des Erziehungs- und Bildungswesens, als er 1964 mit seiner Schrift über die „deutsche Bildungskatastrophe" eine heftige Bildungsdebatte auslöste. Dennoch resümiert er im Vorwort seiner späteren Neuauflage des Buches: „Die Thesen, die ich vor bald zwei Jahren vorgetragen habe, sind heute um nichts weniger aktuell; man hat in der Zwischenzeit zwar viel geredet, aber es wurde erschreckend wenig getan, um den Notstand, den ich geschildert habe, zu überwinden. Durch die mit Leidenschaft geführte Diskussion fühle ich mich in allen wesentlichen Punkten bestätigt; ich verzichte deshalb auch auf die Korrektur von Details und gebe die Aufsätze unverändert so wieder in Druck, wie sie im Februar 1964 erschienen sind" (Picht 1965: 7). Auch Impulse aus dem Ausland werden nicht unbedingt schneller aufgegriffen. So formulierte eine internationale Arbeitsgruppe 1975 in Amsterdam auf einem Kolloquium zum Thema „Adolescence in the Year 2000" wichtige Probleme des damaligen Schulsystems: die „Überbewertung von Wissen, das Konkurrenzprinzip, das soziale Ungleichheit begünstigt", die „Beziehungslosigkeit zur ‚äußeren' Welt" sowie „Überbürokratisierung". Auch wiesen die Forscher auf die Benachteiligung von Frauen und Jugendlichen auf dem Arbeitsmarkt hin (vgl. Oerter 1981: 193-194), Ergebnisse, die Tilly Lex bei ihren Untersuchungen auch im Jahr 1997 noch vorfindet. Vor diesem Hintergrund eines offensichtlich langwierigen Bildungs- und Reformproblems in Deutschland – manche Experten sprechen von einer gewissen „Reformträgheit" – sind die Resultate der Eilreisen hochkarätiger Bildungsvertreter in die skandinavischen Länder, wie die mehrerer deutscher Kultusminister im Mai 2002,[14] um vor Ort neue Ideen über die zukunftsfähige Gestaltung des

13 Die PISA-2000-Studie (*Programme for International Student Assessment*) wurde im Auftrag der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) durchgeführt. Hauptziel war es, festzustellen, wie leistungsfähig die Bildungssysteme der an der Studie teilnehmenden Länder (insgesamt 32) sind. Der Test ging von drei Schwerpunkten aus: Lesekompetenz, mathematische und naturwissenschaftliche Grundbildung. Da die Schüler in Deutschland entgegen den Erwartungen vieler lediglich Plätze in den untersten Rängen belegten, lösten die Ergebnisse eine neue politische Bildungsdebatte aus (vgl. *Zeitdokument* vom 3.2002, „Schock für die Schule. Die Pisa-Studie und ihre Folgen").

14 *Spiegel-Online* berichtete am 30.5.2002 über einen viertägigen „Gruppenausflug" der Bundesministerin für Bildung und Forschung Edelgard Bulmahn (SPD) zusammen mit sechs SPD-Kultusministern und der Bundesschülervertreterin Anna Weber nach Finnland.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schulsystems zu erhalten, mit Vorsicht zu genießen. Übersehen werden darf auch nicht, dass vermeintlich viel versprechende Inspirationen aus dem Ausland zuerst eine Übertragung in das eigene kulturelle (Schul-)System benötigen, bevor sie in der Praxis Anwendung finden sollten. Es reicht daher nicht aus, über die eigenen Schüler nur zu reden, sondern es sollte vor allem der Schritt gewagt werden, in einen gemeinsamen Dialog zu treten. Neben Musterbeispielen aus der „Ferne" können uns auch die Schüler hierzulande, insbesondere die Problem- und „Nullbock-Schüler", wichtige Anregungen für ein neues Schulsystem liefern. Die Behauptung, ein solcher Dialog würde nur wenige Resultate liefern, kann mit zwei Argumenten entkräftet werden: Erstens tragen diese Schüler aufgrund ihrer anderen Sichtweisen alternative Perspektiven in den Bildungsdiskurs hinein, die ohne sie möglicherweise nicht in Betracht gezogen würden. Zweitens sind die Entscheidungsträger des Schul-, Ausbildungs- und Marktsystems selbst verantwortlich dafür, dass es Nullbock-Schüler gibt. Wenn man Kinder schon im frühen Alter einer Auslese unterwirft, um sie für den Arbeitsmarkt zu programmieren, und wenn junge Menschen zunehmender Kommerzialisierung und einer abstumpfenden, gewaltbereiten Medienlandschaft ausgeliefert werden, sind die daraus entstehenden Probleme, wie das Phänomen „Schulversager", vorprogrammiert. Man muss sich damit auseinander setzen – und zwar am besten gleich mit den betroffenen Schülern selbst.

Die Krise im Schulfach Musikunterricht

Ein praxisbezogenes Beispiel, das die Anwendung der Aktionsethnologie im schulischen Bereich anzeigt, betrifft den Musikunterricht an Regelschulen. Obwohl das Thema „Musik" in den Lebenswelten Jugendlicher eine wichtige Rolle spielt, wird Musikunterricht von Schülern in der Regel nicht gemocht. Hauptgrund ist die mangelhafte Abstimmung zwischen Lehrkraft und Schüler. Im Artikel „Schüler aus dem Rhythmus" von Corinna Schöps, *Die Zeit* vom 11. Juli 2002, wird der Hannoveraner Musikpädagoge und Vorsitzende des Verbands Deutscher Schulmusiker (vds) Hans Bäßler zitiert, der den gegenwärtigen Notstand im Schulfach „Musik" folgendermaßen auf den Punkt bringt: „In Bayern wählen 90 Prozent der Hauptschüler das Fach in der 7. Klasse ab. Und in Hamburg belegten zwischen 1998 und 2001 gerade mal 127 von 44.300 Gymnasiasten Musik als Leistungskurs." Bäßler konstatiert weiter: „Die Krise des Faches Schulmusik ist zu einem guten Teil hausgemacht. Das beginnt bei den Musikhochschulen, die sich als Inseln reiner Kunst betrachten, pädagogische Fragen als Deklassierung verstehen und so häufig an den Erfordernissen der Schule vorbei ausbilden. Einen Anteil tragen auch die Studierenden, die oft jahrelang instrumentale Spezialvorlieben kultivieren und später auf Schüler treffen, deren musikalischer Horizont von Hip-Hop bis Hip-Hop reicht." Die durch Bäßler geschilderte Problematik zeigt insbesondere, dass es sich hier um eine Situation handelt, in der verschiedene Lebenswelten aufein-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ander prallen, wodurch das Kultivieren einer Verstehensperspektive sowie ein gemeinsamer Dialog notwendig werden.[15]

Über das ethnologische Verstehen hinaus muss zur Überwindung der Krise im Musikunterricht ein weiteres Element der Aktionsethnologie mit einbezogen werden: *Studying Up* als die Erforschung von Machtstrukturen, in diesem Fall in Bezug zur Musikindustrie.

Es ist kein Geheimnis, dass die Musikindustrie mithilfe ihrer Vermarktungsstrategien den Musikgeschmack und somit die musikalische Welt junger Menschen erheblich prägt (vgl. Motte-Haber 1996: 200-204). Die Musik, welche als wertvoll erachtet wird, ist vor allem jene, deren Gewinnspanne in Bezug auf die geleisteten Investitionen am höchsten ist.[16] Die oberste Maxime der so agierenden Musikindustrie lautet: Profit. Und so kommt es, dass vor allem musikalische Massenware – im Trend der Zeit, gestrickt und präsentiert von Pseudo-Stars – den Musikmarkt überflutet, mit dem einzigen Ziel, schnell und effizient und in großen Mengen bestimmte Altersgruppen von Kindern und Jugendlichen zu erreichen. Würde man diesem kommerziellen Einfluss insbesondere bei Kindern entgegensteuern, so könnte womöglich ein neues musikalisches Bewusstsein bei den jungen Menschen geschaffen werden.

Musikunterricht und Jugendarbeitslosigkeit

Dass es wichtig ist, für die jungen Menschen Rahmenbedingungen zu schaffen, damit ein solches musikalisches Bewusstsein geformt werden kann, belegen zahlreiche wissenschaftliche Studien. Ihnen zufolge beeinflusst qualifizier-

15 Eigene Befragungen unter insgesamt 149 BVBM-Teilnehmern zum Thema „Musik" konnten dies bestätigen. Aus der Befragung der BVBM-Teilenehmer ist zu entnehmen, dass Schüler mit dem Musikunterricht, wie er an deutschen Schulen praktiziert wird, unzufrieden sind. So stuften lediglich 17,9 Prozent der befragten Jugendlichen den schulischen Musikunterricht als gut und erfolgreich ein, während 62,1 Prozent der Befragten das Gegenteil behaupteten. Für die restlichen BVBM-Teilnehmer (18,9 Prozent) schneidet der schulische Musikunterricht nur teilweise positiv ab.

16 Es ist weiterhin kein Geheimnis, dass die jugendlichen Kunden ein äußerst kaufkräftiges Potenzial darstellen. Einer Statistik der KidsVerbraucherAnalyse (KVA 2001) zufolge verfügten 2001 die rund 11 Millionen Jungen und Mädchen im Alter von 6 bis 19 Jahren in Deutschland über insgesamt 16,4 Milliarden Euro. Davon hatten die 6- bis 17-Jährigen etwa 10,4 Milliarden Euro zur Verfügung und die 18- bis 19-Jährigen 6 Milliarden Euro – ein Kapital, um das kommerzielle Institutionen, wie die Musikindustrie, mit allen Mitteln werben. Insgesamt wurden 3082 Kinder und Jugendliche mündlich befragt. In der repräsentativen Haushaltsstichprobe wurden auch die Eltern in die Analyse miteinbezogen (schriftliche Befragung). 75 Prozent der Eltern gaben an, dass ihre Kinder selbst bestimmen dürften, wofür sie ihr Geld ausgeben möchten.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ter Musikunterricht die kognitive Entwicklung sowie die Kompensierung bei sozialen Anregungsdefiziten in positiver Weise. In dem bisher umfassendsten Langzeitversuch untersuchte Hans Günther Bastian, Professor für Musikpädagogik an der Goethe-Universität Frankfurt/Main und Gründer des Instituts für Begabungsforschung und Begabtenförderung (IBFF) der Universität Paderborn, die Wirkung von intensivem Musikunterricht. An sieben Berliner Grundschulen wurden zwischen 1992 und 1998 fünf Klassen als Modellgruppe und zwei Klassen als Kontrollgruppe verglichen.[17] Bastian zufolge bleibt Musik und Musizieren keinesfalls auf musikimmanente (Aus-)Bildungsziele beschränkt: „Es geht um Identitätsprozesse, Gedächtnisleistungen, allgemeine Persönlichkeitsmerkmale, Intelligenz, Emotionalität, Stabilität, Konzentrationsvermögen, Kreativitätspotenzial, Sozialintegrität, Stabilität, Leistungs- und Verhaltensdispositionen u. a. m." (Bastian 2000: 60).[18] Damit kann eine Brücke zwischen Musikunterricht und zukünftigen Arbeitsmarktchancen geschlagen werden. Schließlich sind Schulleistung wie auch soziale Kompetenz wichtige Parameter für den erfolgreichen Einstieg in die Arbeitswelt. Und gerade für die mithilfe des Musikunterrichts erworbenen Kompetenzen besteht heute eine große Nachfrage. Aus einer Studie des Deutschen Jugendinstituts geht hervor, dass zirka 20 Prozent der 15-Jährigen bereits so weit vom systematischen Lernen entfernt sind, dass die Chance auf einen erfolgreichen Übergang

17 Dabei hatten die Schüler der Modellgruppe wöchentlich zwei Stunden Musikunterricht. Sie erlernten ein Musikinstrument – sowohl einzeln als auch in Gruppen – und nahmen darüber hinaus an verschiedenen Ensembles teil. Die Schüler der Kontrollgruppe hatten keinen zusätzlichen Musikunterricht beziehungsweise keine weitere Musikausbildung. Bei der Modellgruppe konnte im Anschluss an den Versuch, wie oben bereits erwähnt, eine positive Beeinflussung kognitiver sowie sozialer Kompetenzen nachgewiesen werden. Die wichtigsten Ergebnisse der wissenschaftlichen Studie *Musik(erziehung) und ihre Wirkung* sind im Taschenbuch *Kinder optimal fördern – mit Musik* (2001) von Hans Günther Bastian aufgeführt. Für eine Zusammenfassung weiterer Musikstudien siehe Bastian 2000: 59-81.

18 Schulversuche mit erweitertem Musikunterricht in der Schweiz in den Jahren 1972 bis 1979 sowie von 1988 bis 1991 ergaben, dass eine Steigerung des Unterrichts für Gesang/Musik von wöchentlich zwei auf fünf Stunden durch eine Reduktion der Unterrichtsstunden in den Hauptfächern – Mathematik, Muttersprache und einem weiteren Hauptfach – um 20 bis 25 Prozent keineswegs zu Leistungsverlusten führte. Im Bereich der Sprach- und der Ausdrucksfähigkeit konnten gegenüber den Kontrollklassen deutliche Verbesserungen konstatiert werden. Insbesondere verbesserte sich das Sozialklima in den Versuchsklassen. Darüber hinaus wurde ein deutlicher Anstieg der Motivation in den Versuchsklassen wahrgenommen, der sich in Form einer positiveren Einstellung zur Schule sowie zum Musikunterricht und zur Musik im Allgemeinen äußerte (vgl. Weber 1997: 118-122). Für weitere Hinweise auf eine Verknüpfung von Musikunterricht und Schulleistungen siehe Bastian 2000: 59-81.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in die Berufswelt äußerst gering ist.[19] Dass die erfolgreiche Vermittlung von Kompetenzen sich nicht nur auf Kinder aus besser gestellten Elternhäusern beschränkt, zeigt die Berliner Studie ebenfalls: die an dieser Studie beteiligten Kinder stammten aus problematischen Berliner Stadtteilen, die, so Bastian, strukturell bedingt geringere Chancen auf eine erfolgreiche schulische Karriere sowie auf den Erwerbseinstieg haben als Kinder aus „besseren" Milieus (Quelle: Telefonat mit Bastian am 23.1.2003). Auch die durchgeführten Musikprojekte des Autors mit arbeitslosen Jugendlichen zeigen, dass gerade Musikunterricht in der Lage ist, Bildungsdefizite bei benachteiligten Jugendlichen auszugleichen. Insbesondere die starke Verbindung zwischen Musik und Identitätsfindung eröffnet für den Musikunterricht ein Spektrum an Möglichkeiten, die positiv auf die Entwicklung von jungen Menschen einwirken.

Musikalische Lebenswelten von Schülern verstehen

Schon während meiner Unterrichtseinsätze in den verschiedenen Fortbildungskursen konnte die große Bedeutung, die der Musik bei Jugendlichen zukommt, klar bestätigt werden. Anhand von zwei durchgeführten Umfragen zur Bedeutung von Musik, an denen sich insgesamt 149 BVBM-Teilnehmer beteiligten, stellte sich heraus, dass die Mehrheit der befragten Personen Musik als äußerst wichtig einstuften („Musik ist das Leben!"). Es konnte festgestellt werden, dass der Musikgeschmack sich in vielen Fällen auf den eigenen Lebensstil und die damit verbundenen Entscheidungen auswirkte. Die Wahl der Musik betrifft im Wesentlichen auch „die Wahl der Kleidung, Interesse an Sportarten, Sprache, Gestik und Lebensplanung bis hin zur politischen Einstellung" (Haffa-Schmidt 1999: 27).

Die Bedeutung der Musik als Lebensbegleiter bei Jugendlichen steht also in starkem Kontrast zu den Erfahrungen im schulischen Musikunterricht, dessen Vorgehensweisen und Lerninhalte bei den meisten Jugendlichen auf große Abneigung stoßen (vgl. Shuter-Dyson 1997: 311). Für diese enorme Diskrepanz zwischen der Wertschätzung der Musik als Lebensinhalt einerseits und der völligen Ablehnung von Musik im Schulunterricht anderseits nannten die BVBM-Teilnehmer zwei Ursachen. Erstens sei es das Verhalten der Musiklehrkräfte an sich, das bei vielen Schülern auf Ablehnung stoße. Zweitens sei

19 Vgl. Pressemitteilung vom DJI vom 12.11.2002; Schreiber-Kittl/Schröpfer 2002. Während eines Vortrags im Rahmen einer pädagogischen Konferenz im März 2003 brachte ein Hauptschullehrer die Situation auf den Punkt: „Ich habe meinen Beruf erlernt, um Menschen zu unterrichten, um Wissen zu vermitteln. Die Vorstellung zu unterrichten, ist aber schon verblasst, da ich einfach nicht dazu komme. Stattdessen bin ich ein Streetworker, ein Ersatzpapa, ein Aufseher und nicht selten eine Art ‚Zirkusdompteur'!" Ähnlich äußerte sich ein Schulpsychologe der Münchner Schulberatungsstelle: „Wenn die Gesellschaft wüsste, was in den Schulen wirklich los ist!"

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der vermittelte Lehrstoff für die Jugendlichen unattraktiv. Zu der Feststellung, dass Spannungen und Diskrepanzen gerade zwischen Musiklehrkräften und Schülern keine Seltenheit sind, kommt auch Jürgen Bofinger, wissenschaftlicher Mitarbeiter vom Staatsinstitut für Schulpädagogik und Bildungsforschung. Im Rahmen seiner empirischen Studie zum Freizeit- und Medienverhalten 10- bis 17-jähriger Schüler konnte er beobachten, dass die Schüler dazu neigen, Musiklehrkräften bewusst solche Musikpräferenzen zuzuschreiben, die von den Schülern selbst nicht geteilt werden – ja sogar vehement abgelehnt werden. Auch sind die Schüler davon überzeugt, so Bofinger, dass in den allermeisten Fällen Musiklehrkräfte die Lieblingsmusik ihrer Schüler gar nicht kennen (vgl. Bofinger 2001: 180-181). Zur Lösung dieses Spannungsverhältnisses plädiert er bei den Musiklehrkräften für eine Öffnung zugunsten der musikalischen Interessen der Schüler, was für die Musiklehrkräfte vor allem ein aufmerksames Zuhören und Beobachten beinhaltet sowie die Aufforderung, die Schüler über ihre eigenen musikalischen Lebenswelten berichten zu lassen. Darüber hinaus müsse laut Bofinger die Lehrkraft selbst sich den Schülern öffnen, zum Beispiel indem sie ihre eigene Beziehung zur Musik vorstellt. Nicht nur wird auf diese Weise eine gegenseitige Annäherung erleichtert, sondern es wird den jungen Menschen ermöglicht, sich eigenständig mehr Einblick in die „suggestive Kraft von Musik" zu verschaffen (vgl. Bofinger 2001: 182). Ein derart gestalteter Musikunterricht gleicht einem gemeinsamen Erforschen der Musik, indem Musiklehrkraft und Schüler einander Informationen über sich selbst und ihr musikalisches Erleben vermitteln und beide sowohl die Position des Lernenden als auch die Position des Lehrenden einnehmen. Das bedeutet für die Musiklehrkraft, sich möglichst unvoreingenommen mit den musikalischen Lebenswelten der Schüler zu beschäftigen: zum Beispiel anhand der von Schülern favorisierten Berichterstattung mit Hilfe von Websites über Popidole oder TV-Musikprogramme wie *MTV*, *VIVA*, *Deutschland sucht den Superstar, Bravo TV* etc. sowie durch erste Abstimmungsgespräche mit Schülern.[20]

20 Bezogen auf das kultursoziologische Konzept der „Erlebnisgesellschaft" (Gerhard Schulze) bedeutet dies, sich insbesondere mit den sozialen Milieus und alltagsästhetischen Schemata der Schüler auseinander zu setzen. Bei einer Einordnung in das von Schulze vorgelegte Konzept wäre die Mehrzahl der Schüler dem Unterhaltungsmilieu zuzuordnen – in Kombination mit dem alltagsästhetischen Spannungsschema. Die Musiklehrkräfte auf der anderen Seite sehen sich aufgrund ihres Bildungsstandards zumeist im Selbstverwirklichungsmilieu (unter 40 Jahre) beziehungsweise im Niveaumilieu (über 40 Jahre). Beide Altersgruppen werden in der Regel dem Hochkulturschema zugeordnet (vgl. Schulze 2000: 662-674). Neben den allgemeinen Reibungsflächen zwischen den Vertretern des Hochkulturschemas (Musiklehrkräfte) und denen des Spannungsschemas (Schüler) sind in Bezug zur Musik zwei weitere wesentliche Unterschiede zwischen diesen beiden Schemata zu erwähnen, die zu Problemen im Musikunterricht führen können. Im Wesentlichen sind dies die weit auseinander liegenden und unter-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Musik und Identitätsfindung bei jungen Menschen

Wie viel Fachkenntnis brauchen Lehrer, um sich in einen gemeinsamen musikalischen Dialog mit ihren Schülern zu begeben? Geht man davon aus, für einen solchen Dialog über alle Musikstile der Schüler Bescheid wissen zu müssen, könnte dies als äußerst schwieriges Unterfangen bezeichnet werden. Nicht nur würde dieses Vorhaben enorm viel Zeit beanspruchen, es ist zudem äußerst schwierig, bei den verschiedenen von Jugendlichen bevorzugten Musikstilen die Übersicht zu behalten. Laut Helmut Rösing, Professor für systematische Musikwissenschaft an der Universität Hamburg, ist der Pluralismus der Musikstile bereits so weit fortgeschritten, dass eine nennenswerte Unterteilung gar nicht mehr realisierbar ist:[21] „Die Fülle der Stile und Substile entzieht sich mittlerweile jedem ernsthaften Klassifizierungsversuch" (Rösing 1998: 145). Gleichzeitig aber weist Rösing auf einen gemeinsamen Aspekt der verschiedenen Musikstile hin, der für den Dialog mit jungen Menschen eine ganze Reihe von Möglichkeiten eröffnet: „Gemeinsam aber ist allen diesen Musikstilen, dass sie weit mehr sind als nur Musik: nämlich eine Verbindung von Kleidung und Körperausstattung, Gesten und Ausdruckshaltungen, von Räumen und deren Inszenierung (Open Airs/Insider-Schuppen)" (ebd.). Für Rösing geht es also nicht um Musik als Gegenstand an sich, sondern er betrachtet Musik in ihrem Gesamtkontext und prüft sie auf ihre verschiedenen Funktionen hin.

---

schiedlichen Musikpräferenzen der beiden Gruppen sowie der Umgang mit der Musik als solcher. So wird im Hochkulturschema die Zurücknahme des Körpers vorausgesetzt. Es geht um „konzentriertes Zuhören, stilles Betrachten, versunkenes Dasitzen – fast immer befindet sich der Organismus im Ruhestand" (Schulze 2000: 143). Das Spannungsschema dagegen lebt von Aktion und Dynamik, was sich deutlich in den Musikstilen und im Umgang mit Musik ausdrückt. „Das Publikum dieser Musik lässt sich Dynamik nicht nur von anderen vormachen, sondern praktiziert sie auch selbst. Es bevölkert die Diskotheken, Kneipen, Spielhallen und Kinos. Ausgehen, unterwegs sein bis spät in die Nacht hinein, Abwechslung von Szenen und Personen bringt Bewegung in den Alltag. Auch zuhause bevorzugt man die Unruhe: Irgendetwas ist immer eingeschaltet, das Radio, der Plattenspieler, der Kassettenrekorder oder das Fernsehgerät" (Schulze 2000:154). Das Konzept vom Soziologen Gerhard Schulze, Professor für Methoden der empirischen Sozialforschung an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, liefert für die Umsetzung und Gestaltung des musikalischen Dialogs zwischen Musiklehrkräften und Schülern hilfreiche Informationen. Eine Gefahr besteht meiner Ansicht jedoch darin, dass Schüler wie auch Musiklehrer nur noch nach festgelegten, rigiden Zuordnungen der sozialen Milieus und alltagsästhetischen Schemata wahrgenommen werden, was von vornherein die für einen fruchtbaren musikalischen Dialog notwendige Offenheit wesentlich erschwert.

21 Die Kenntnis der unterschiedlichen Musikstile wie Rock, Blues, Pop etc. wird darüber hinaus noch durch die Tatsache erschwert, dass sich diese Richtungen – ähnlich wie die Mode – fortwährend verändern und weiterentwickeln (vgl. Bonfadelli 1987: 223).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anhand einer repräsentativen Querschnittsstudie mit 4011 Jugendlichen und jungen Erwachsenen zwischen 12 und 29 Jahren (in den alten Bundesländern im Jahr 1984) zum Thema „Jugend und Medien", kommt Heinz Bonfadelli, Professor für Publizistikwissenschaft an der Universität Zürich, zu fünf Funktionsbereichen des Musikhörens (Bonfadelli 1987: 230-233):

1. Musik als Stimmungsausgleich (Traurigkeit, Ärger),
2. Musik als Aktivierung zur Stimmungsverstärkung (gute Stimmung, Tanzen),
3. soziale Funktionen von Musik (Einsamkeit, Freunde treffen),
4. Musik als Ersatz (Ausgleich zu Schule und Arbeit),
5. Musik als Möglichkeit des Ausbruchs und der Provokation (Ausflippen, auf den Putz hauen).

Bestätigt werden konnten die von Bonfadelli beobachteten Funktionen des Musikhörens anhand einer im Rahmen des BVBM-Dialogprojekts durchgeführten Befragung unter 95 BVBM-Teilnehmern an der Deutschen Angestellten-Akademie München. Beispielsweise brachten die Teilnehmer Musik in Verbindung mit einer emotionalen Stimmung, mit dem Abbau von Stress, mit gesteigerter Lernfähigkeit sowie mit dem Überwinden von Problemen. Der Entwicklungspsychologe Rolf Oerter geht noch weiter, indem er acht unterschiedliche Funktionen unterscheidet, die Musik bei der Identitätsentwicklung ausüben kann (Oerter 2000: 59-61):

1. Musik als Lebensbewältigung (Vermittler von Kraft, Hoffnung, Freude etc.),
2. Musik als vertikale Ich-Erweiterung (Moment der „Selbsterhöhung"),
3. Musik als horizontale Ich-Erweiterung (Erweiterung des Kenntnisstandes, neue Erfahrungen und emotionale Erlebnisse),
4. Verschmelzung (individuelles Ich verschmilzt mit seiner Umwelt),
5. Regression (Musik ermöglicht das Regredieren auf frühere Entwicklungsstufen),
6. Musik als Spiel (sensomotorisches Spiel, konstruiertes Spiel, Spiel nach Regeln),
7. Musik als Modell für gesellschaftliches Handeln, Musik als Kommunikation.

Ausgehend von einer solchen Vielfalt an Funktionen, die junge Menschen mit Musik verbinden und denen eine wesentliche Bedeutung bei der Identitätsfindung zugeschrieben werden kann, darf der Musikunterricht dies nicht außer Acht lassen oder sich gar davon distanzieren. Im Gegenteil. Für Musiklehrkräfte sollten diese Funktionen ein Anreiz sein, sich mit den musikalischen Auswirkungen auf die Lebenswelten Jugendlicher auseinander zu setzen. Dass dieses Unterfangen keineswegs einfach ist, zeigt beispielsweise Dieter Baacke, der in einem Gespräch mit Jugendlichen versucht hat, mehr über deren Sicht in

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bezug auf Beat zu erfahren. Daraufhin hieß es von Seiten der Jugendlichen lediglich: „Man wollte nicht diskutieren, sondern Beat hören. [...] Was zu sagen sei, spreche doch der Beat aus" (Baacke 1972: 197).

Symbole wahrnehmen können – ein praktisches Beispiel

Um in die musikalischen Welten Jugendlicher einzutauchen, bedarf es auf Seiten der Musiklehrkräfte vor allem eines bestimmten Maßes an Empathie. Dieser Prozess kann zunächst durch eine subtile Wahrnehmung in Gang gesetzt werden. In dem Band: *Ethnographische Methoden in der Jugendarbeit* von Werner Lindner (2000) werden verschiedene Ansätze zur Analyse von „Lebenswelten" Jugendlicher zusammengetragen und anhand von Fallbeispielen veranschaulicht. So zeigt Barbara Friebertshäuser (2000) in ihrem Beitrag, wie wichtig das Verstehen von Lebens- und Stilmustern innerhalb der Lebenswelten junger Menschen ist (vgl. Friebertshäuser 2000: 37). Dabei unterteilt sie den Begriff „Lebenswelt" in zwei Bereiche: die vergegenständlichte Welt sowie die subjektive Welt eines Menschen. In der vergegenständlichten Welt finden sich Friebertshäuser zufolge „die historische, räumliche, kulturelle und soziale Umwelt, die verfügbaren Ressourcen an ökonomischen, kulturellem und sozialem Kapital (finanzielle Lage, Bildungsbiografien in einer Familie, Familienbeziehungen, Freundeskreis) und das eigene biographische Kapital, etwa in Form von Bildungszertifikaten, Interessen, Neigungen" (ebd.: 38). (vgl. Bourdieu 1987, vgl. auch Bontinck 1997). Zur Erläuterung der subjektiven Ebene stützt sie sich unter anderem auf das Habituskonzept des französischen Soziologen Pierre Bourdieu. *Habitus* beschreibt Bourdieu als ein System von Denk-, Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata, die den Lebensstil eines Menschen bestimmen. Bezogen auf die Lehrer-Schüler-Situation bleibt letztendlich auch dem Lehrenden die Konfrontation mit dem eigenen Habitus nicht erspart, will er in die Welt der jungen Menschen eintauchen. Erst das Verstehen der eigenen Denk-, Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsmuster öffnet den Weg zum Verstehen anderer Verhaltenweisen.[22] Allerdings bezweifelt Bourdieu (1999), dass eine solche Auseinander-

22 Vgl. Friebertshäuser 2000: 33. Diese konditionierten Denk-, Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsmuster, auch Schemata genannt, sind flexibel, sodass sich immer wieder neue Informationen einfügen lassen (Akkomodation). Neben ihrer Flexibilität sind Schemata jedoch auch stabil. Um neue Informationen in das Schema einzufügen, muss es entsprechend verändert beziehungsweise angepasst werden (Assimilation). Welcher der beiden Prozesse jeweils aktiviert wird, ist von der Informationsart sowie der individuellen Flexibilität abhängig. Für die Lehrkräfte stellt sich die Frage, inwiefern sich die neue Information wahrnehmen lässt, ohne sie dabei umzubilden oder verändern zu müssen. Barnlund und Nomura bieten an dieser Stelle den Begriff „Decentering" an, der sich auf zwei Ebenen der Betrachtung bezieht: zum einen darauf, sich selbst über das vorhandene Ge-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

setzung mit dem Habitus einfach zu realisieren sei. In seinem Werk *Sozialer Sinn* schreibt Bourdieu: „dass der Habitus seine eigene Konstantheit und seine eigene Abwehr von Veränderungen über die Auswahl zu gewährleisten sucht, die er unter neuen Informationen trifft, indem er z. B. Informationen, die die akkumulierte Information in Frage stellen könnten, verwirft [...]. Durch die systematische ‚Auswahl', die er zwischen Orten, Ereignissen, Personen des *Umgangs* trifft, schützt der Habitus vor Krisen und kritischer Befragung, indem er sich ein *Milieu* schafft, an das er so weit wie möglich vorangepasst ist, also eine relativ konstante Welt von Situationen, die geeignet sind, seine Dispositionen dadurch zu verstärken, dass sie seinen Erzeugnissen den aufnahmebereitesten Markt anbieten" (ebd.: 113-114). Möglicherweise ist gerade wegen dieser ausgrenzenden Haltung des Habitus die intensive Auseinandersetzung mit den subtilen Verstehensformen in der pädagogischen Arbeit noch viel zu wenig etabliert.



Abbildung 1

Im Folgenden wird anhand eines praktischen Beispiels gezeigt, was eine einfache, vermeintlich beiläufige Handgeste über den Musikgeschmack eines Jugendlichen und zudem über die Bedeutung dieser Musik für den Jugendlichen verraten kann. Das Beispiel könnte Musiklehrkräfte dazu anregen, für Zeichen sensibler zu werden, die für die Erarbeitung eines gemeinsamen musikalischen

rüst der eigenen Vorstellungen, Annahmen, Vor-Urteile etc. bewusst zu werden, und zum anderen auf die Fähigkeit, sich von diesen zu entfernen und damit die Bildung neuer Sinnkonstruktionen zu ermöglichen (vgl. Barnlund/Nomura 1985: 348).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Habitus zwischen Musiklehrern und Schülern nützlich sind. Das Bild 1 zeigt einen Jugendlichen in einer bestimmten Umgebung. Was sagt dieses Bild über die musikalische Lebenswelt des Jugendlichen aus? Zunächst ist phänomenologisch vorzugehen: Der Jugendliche hält auf seinen Schultern einen Ghettoblaster. Des Weiteren trägt er eine Baseballmütze, ein T-Shirt, eine Sonnenbrille sowie eine Armbanduhr; zwischen den Lippen hängt eine Zigarette. „Insider" können möglicherweise am Hintergrund erkennen, dass er sich im Kunstpark-Ost befindet, eine (ehemalige) Partyzone für junge Menschen in München.

Anhand solcher äußeren Merkmale können schon erste Vermutungen über die musikalischen Interessen des jungen Mannes angestellt werden. Dennoch ist das wichtigste und aussagekräftigste Zeichen noch nicht berücksichtigt: die Geste der linken Hand. Nicht selten werden solche Details übersehen, da sie eher als beiläufig und unbeabsichtigt aufgefasst werden, insbesondere, wenn die Bewegung nur Sekunden währt. Was also soll dieses Handzeichen aussagen? An dieser Stelle tritt die Bedeutungsebene hervor.

In einem Interview im Juni 1999 mit Kadir (Türke, 17 Jahre alt) und Christos (Grieche, 18 Jahre alt), beide waren zu diesem Zeitpunkt Teilnehmer eines Fortbildungslehrgangs beim beruflichen Fortbildungszentrum (bfz) München, erhielt der Autor auf die Frage nach der Bedeutung des Handzeichens eine zunächst etwas verwirrende Erklärung. Kadir und Christos erzählten, dass es sich um das Zeichen für „Westside" handele. Unsere Unterhaltung verlief wie folgt:

Kadir:	*Ich bin der Kadir, das ist der Christos. Wir erklären euch mal ein Paar Checks. Das Zeichen für Westside, Christos* [macht Handbewegung wie Jugendlicher auf dem Bild 1]; *das Zeichen für Eastside* [formt drei Finger ähnlich dem Buchstaben E]; *rechtes Hosenbein hoch, Westside. Linkes Hosenbein hoch, Eastside. Blaues Kopftuch ist Crips, rotes Kopftuch Bloods.*
Interviewer:	*Was bedeutet Crips?*
Kadir:	*Crips, ist die andere Gruppe. Ist Westside, glaube ich. Und Bloods ist Eastside?*
Christos:	*Rot ist Westcoast, ist Westside.*
Kadir:	*Dann ist Rot Westside und Blau ist Eastside.*
Interviewer:	*Und was seid ihr?*
Kadir/Christos:	*Ich bin West!* [beide sprechen gleichzeitig]

(Ausschnitt aus einem 15-minütigen Interview zum Thema „Begrüßungsrituale unter Jugendlichen")

Um diese Erklärungen der beiden Jugendlichen zu verstehen, muss man wissen, dass die Begriffe „Westside" und „Eastside" für rivalisierende Banden in den USA stehen, Banden, die sich die West- und Ostküste Amerikas aufteilen

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und die sich insbesondere mit der Hip-Hop-Musik und -Szene verbunden fühlen. Auch die Bezeichnungen „Bloods" und „Crips" stehen für zwei US-Gangs. Hip-Hop (Eastcoast/Westcoast), Kleidung (rotes Tuch/blaues Tuch) und Verhalten (Hosenbein hochkrempeln – links/rechts) gehören zu den typischen Merkmalen dieser Gangs.

Was aber bewegt Jugendliche in Deutschland dazu, sich mit der amerikanischen Hip-Hop-Welt zu identifizieren und deren Verhaltenscodes zu übernehmen? Der „coole" Rhythmus? „Cool" sein wollen? Zur Klärung der Motivationsgründe ist es vor allem wichtig, den Musikstil Hip-Hop näher zu betrachten. Der Hip-Hop wird von vier Eckpfeilern getragen: Rap, Break Dance, Graffiti und Djen (vgl. Wicke und Ziegenrücker 2001: 230-232 sowie 418-419). Der Hip-Hop ist eng verknüpft mit dem Protest gegen soziale Ungerechtigkeit, die insbesondere in den rhythmischen Sprechtexten („Rap") zum Ausdruck kommt.[23] Wicke und Ziegenrücker leiten die Bezeichnung „Rap" von dem amerikanischen Slangausdruck „to rap" ab, was soviel heißt wie „quasseln", und stellen fest, dass sich dieser Musikstil am Anfang zunächst über die afroamerikanischen Diskotheken verbreitete. Ging der Rap ursprünglich von den schwarzen Ghetto-Bewohnern aus, die damit gegen ihre Unterdrückung, Ausbeutung und Chancenungleichheit protestierten, sprechen viele der in den Texten erwähnten Probleme heute ähnlich Benachteiligte weltweit an (Wicke/Ziegenrücker 2001: 230-232). So ist der Hip-Hop auch bei den Jugendlichen in Deutschland bekannt und beliebt, denn sie kennen ebenfalls die Situation, wie es ist, ungerecht behandelt zu werden oder keine Perspektive zu haben, weil sie in der Schule „versagt" haben und/oder arbeitslos sind. Der Hip-Hop-Kinofilm *8 Mile – Jeder Augenblick ist eine neue Chance*[24] von Regisseur Curtis Hanson macht genau dies zum Thema:

„Zwei Jungs stehen vor einem johlenden Publikum und beschimpfen sich zu pulsierenden Beats. Detroit 1995 – im sozialen Brennpunkt der Stadt sind diese Rap-Duelle eine der wenigen Formen von Unterhaltung. Für den weißen Rapper Jimmy ‚Rabbit' Smith (dargestellt von Eminem) bedeuten sie aber mehr. Für ihn ist Hip-Hop der Weg raus aus seinem tristen Dasein mit einem öden Job und der Aussicht, auf ewig mit seiner Mutter (dargestellt von Kim Basinger) im Wohnwagenpark zu wohnen. Aber es ist verdammt schwer, als Weißer in der schwarzen Rapper-Community anerkannt zu werden."

Während Hanson in seinem Film den musikalischen Protestaspekt des Rap und Hip-Hop darstellt, bewegt sich das Image des amerikanischen Hip-Hop in der

23 „Hip-Hop nonstop – Graffiti, Rap, und Co. – Die Hip-Hop-Generation", ein ARTE-Themenabend von Philippe Roizès und Christoph Jörg, greift die Situation der französischen Hip-Hop-Szene auf. Der in diesem Rahmen gesendete Filmbeitrag „Ich rappe, also bin ich" von Phillipe Roizès zeigt besonders gut die Lebens- und Musikwelt der Hip-Hopper hinsichtlich sozialer Ungleichheit.

24 Laut *Spiegel-Online* war „8 Mile" in Detroit die imaginäre Trennungslinie zwischen Weißen und Schwarzen (vgl. „Dealen, schießen, rappen" vom 27.11.2002).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Realität inzwischen mehr und mehr in eine gewaltverherrlichende Richtung. Laut *Spiegel-Online*, der sich auf die *Los Angeles Times* beruft, hat sich in der Hip-Hop-Welt eine „perverse Mischung aus Ruhm und Gewalt" entwickelt. So können viele der heutigen Rap-Stars eine kriminelle Karriere vorweisen[25] – dennoch werden sie von einer milliardenschweren Hip-Hop-Industrie gefördert und von den Fans gefeiert. Obwohl sich bereits eine Gegenbewegung formiert hat und sich mehrere amerikanische Rapper zu einem offiziellen ‚Friedensgipfel' getroffen haben (*Hip-Hop for Peace*), auf dem sie gemeinsam einen „Prinzipien-Code" verabschiedeten, demzufolge Konflikte zwischen rivalisierenden Banden und Hip-Hop-Gangs künftig gewaltfrei zu regeln sind, sollte in jedem Fall weiterhin beobachtet werden, wie sich diese Entwicklung fortsetzt.[26]

Aber zurück zur Ausgangsfrage über die musikalische Lebenswelt des Jugendlichen in Abbildung 1. Die aufgezeigten Deutungsmöglichkeiten demonstrieren, dass die Frage des Musikstils bei Jugendlichen unter multilateralen Aspekten zu betrachten ist und weit über die Musik an sich hinausgeht. Ein gemeinsamer Dialog, der zu einem beidseitigen Verstehen von Schülern und Musiklehrern führen soll, ist vor allem dann sinnvoll, wenn er die Vielschichtigkeit der beeinflussenden Aspekte mit einzubeziehen vermag. Und zu dieser Vielschichtigkeit gehören unter anderem Kleidung, das soziale Milieu des Jugendlichen, seine Peer-Group und – wie das Beispiel zeigt – unter Umständen auch Handzeichen.

Musikunterricht und *Studying Up*

In Hinblick auf die von verschiedenen Studien gut belegten positiven Ergebnisse, die die Musik als Instrument für eine umfassende und facettenreiche schulische Entwicklung junger Menschen hat, sollte als logische Konsequenz darüber nachgedacht werden, ob der Musikunterricht an Schulen womöglich neu bewertet werden und ihm ein entsprechender Stellenwert im Bildungssystem eingeräumt werden muss. Sicherlich ist zu klären, inwieweit die musikalischen Wünsche der Schüler den Inhalt des Musikunterrichts mitbestimmen können und dürfen. Tatsächlich besteht die Gefahr, dass die populäre Musik dabei zu stark in den Vordergrund rückt und daher ausgerechnet solche Lehr-

25 So fiel der in der weltweiten Hip-Hop-Szene bekannte „Westcoast-Rapper" Tupac Shakur („2Pac") 1996 in Las Vegas einem Racheakt rivalisierender Gangs zum Opfer, nachdem er vorher mit vier Gangmitgliedern der „Bloods" einen Rivalen niedergeprügelt hatte (vgl. *Spiegel-Online:* „US-Polizei verhaftet drei Bad Boys" vom 15.11.2002).

26 Vgl. *Spiegel-Online:* „Dealen, schießen, rappen" vom 27.11.2002. Wicke und Ziegenrücker weisen auf eine latente Gewaltbereitschaft, die sich beim so genannten „Gangsta Rap" zeigt. Ihrer Meinung nach hat sich dieser Musikstil als „unüberhörbares Sprachrohr für die brutalen Ghetto-Erfahrungen afroamerikanischer Jugendlicher" (Wicke und Ziegenrücker 2001: 419) entwickelt.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

inhalte von den Schülern abgelehnt werden, anhand derer sich eine positive Verbindung zwischen Schulleistung und dem Erwerb von Schlüsselqualifikationen nachweisen lässt (zum Beispiel Klassik). Die einfachste Lösung dieses Problems wäre natürlich, wenn die Schüler sich auch für jene musikalischen Themen interessieren würden, die voll und ganz dem Lehrstoff entsprechen. Warum dies heute in vielen Fällen nicht so ist, dafür können zwei Gründe genannt werden: Erstens, weil Lehrkräfte Schwierigkeiten damit haben, einen für beide Seiten gemeinsamen musikalischen Habitus zu kreieren, in dem gleichzeitig auch der vorgegebene musikalische Lehrstoff von den Schülern akzeptiert wird und seinen Platz finden kann. Dieser Punkt wurde oben bereits angesprochen. Zweitens, weil sich die insbesondere durch die Musikindustrie geprägten Musikpräferenzen von Schülern bereits zu weit von der gewöhnlich im Unterricht behandelten (klassischen) Musik entfernt haben. An dieser Stelle hat die Aktionsethnologie ein wichtiges Werkzeug zur Untersuchung entwickelt – *Studying Up*. Durch sein aufklärendes Potenzial kann *Studying Up* dazu beitragen, auf beiden Seiten der Beteiligten, bei den Lehrern wie auch bei den Schülern, mehr Einsicht in die Kommerzialisierungs- und Machstrukturen der Musikindustrie zu verschaffen und somit dafür zu sorgen, dass die Beteiligten nicht ‚Spielball' und leicht einnehmbares Objekt dieser Strukturen werden. Durch eine derartige Aufklärung haben insbesondere junge Menschen die Möglichkeit zu größerer Selbstbestimmung im Umgang mit Musik und den damit verknüpften Prozessen.

Kommerzialisierung der Musik

Das Musikangebot in den Medien ist breit gefächert und erstreckt sich von Radiosendungen, TV, Video bis hin zu Beiträgen über Musik in Zeitschriften und im Internet. Betrachtet man die Mediennutzung von Jugendlichen zwischen 14 und 19 Jahren im Jahr 2001, so steht an erster Stelle das Fernsehen mit 166 Minuten pro Tag, gefolgt vom Radio mit 127 Minuten pro Tag (Quelle: Media Perspektiven, *Daten zur Mediensituation in Deutschland 2001*). Bezüglich des Anteils von Musiksendungen im Fernsehen dominieren heute vier private Musiksender, die rund um die Uhr Pop- und Rockmusik für junge Leute ausstrahlen: MTV, VIVA, VH1 Deutschland und VIVA II (Baacke 1997:12). Auch haben Privatsender wie RTL mit *Top of the Pops* sowie RTL II mit *The Dome – Stars* spezielle Musikangebote für Jugendliche in ihr Programm aufgenommen. Um die jungen Menschen zum Musikhören und zum Kauf von CDs, LPs, Singles etc. zu animieren, kreieren die Medien fortwährend neue Shows, Star-Sendungen und ähnliche Medienspektakel.[27] Vor allem das Fernsehen – als audiovisuelles Medium – bringt dafür beste Voraussetzun-

27 Der Wiederholungscharakter in der Musikwerbung hat eine „konsumstabilisierende Funktion" und soll „bereits vorhandene, oft unbewußte Wünsche" aufrechterhalten (vgl. Motte-Haber 1996: 202).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen mit. Neil Postman zufolge erzeugt „das Fernsehen beim Publikum ein unersättliches Bedürfnis nach Neuigkeiten und öffentlichen Enthüllungen [...]" (Postman 1986: 99). Daniel Boostin, den Postman anführt, spricht diesbezüglich von „Pseudo-Ereignissen". Grammy-Awards und Oscar-Verleihungen, Miss-Wahlen etc. existieren nur deshalb, weil die Medien sie brauchen (Postman 1986: 98-99). Um die Begeisterung der Jugendlichen noch weiter anzufachen, werden Musikstars „gemacht". Sie rücken in den Werbestrategien der Musikindustrie in den Mittelpunkt und sollen die jungen Menschen für deren Musik begeistern. Musikstars sind in der Regel ein Produkt der Musikindustrie und verkörpern unter marktwirtschaftlichen Aspekten betrachtet die Verbindung zwischen Anbieter/Verkäufer und Kunde/Käufer.

Die Botschaft von TV-Produktionen wie *Popstars* und *Teenstars* ist eindeutig: Jeder kann heute ein berühmter Star sein – man muss nur ‚entdeckt' werden. Für die Sendungen, die RTL-II 2001 beziehungsweise 2002 ausstrahlte, konnte man sich für ein Star-Casting bewerben und an einem Auswahlverfahren teilnehmen. Woche für Woche fieberten Millionen junger Fernsehzuschauer mit, ob die zahlreichen Bewerber(innen) den harten Talentkampf durchhalten würden.[28] Für die Musikindustrie, die diese ‚Events' inszeniert, steht natürlich die Vermarktung im Vordergrund ihrer Interessen. Immerhin sorgen die auserkorenen „Stars" am Ende für satte Gewinne: Beide Gewinner – aus der ersten und zweiten *Popstars*-Staffel –, die Mädchengruppe *No Angels* und die Gruppe *BroSis,* stürmten mit Leichtigkeit die Charts. Kritik an der als Musiksensation des Jahres deklarierten Show *Deutschland sucht den Superstar* übt unter anderem auch *Stern*-Redakteur Wolfgang Röhl, indem er die Frage stellt, welchen Sinn es eigentlich macht, aus 10.000 „Möchtegernen" in fortlaufenden Live-Shows letztlich einen „Superstar" herauszuselektieren, und er liefert gleich die Antwort dazu: Gewinne für den Bertelsmann-Konzern – das Großunternehmen hinter dem Showspektakel – und seine beteiligten Tochterunternehmen.[29] Im Fall von *Deutschland sucht den Superstar* sind dies nach Darstellung von Röhl die RTL-Tochter Fremantle und die Kölner Firma Grundy (gehört wiederum zu Fremantle), die das in England und Amerika erfolgreiche TV-Format „Pop Idol" auf deutsche Verhältnisse träumen.[30] Die Show wird zur besten Sendezeit bei RTL, Europas führendem TV- und RadioHolding (die RTL Group ist zu 89 Prozent im Besitz des Bertelsmann-Konzerns), gesendet und spricht vor allem die begehrte Werbezielgruppe der 14- bis 49-

28 Den meisten Jugendlichen, die am Unterricht (in verschiedenen Fortbildungseinrichtungen) teilnahmen, ging es beim Zuschauen der Sendungen *Popstars* und *Teenstars* scheinbar gar nicht so sehr um die Musik, sondern vielmehr darum, wie „cool" die Teilnehmer sind, welche Sprüche sie bringen, ob sie gut aussehen, ob sie Enttäuschungen wegstecken können, wie sie miteinander umgehen etc.

29 Vgl. auch „Superstars auf Butterfahrt", in: *Spiegel-Online* vom 16.3.2003.

30 „Pop Idol" ist der Originalname der Show. Da aber die Bezeichnungen „Pop" und „Idol" in Deutschland geschützt sind, einigte man sich auf *Deutschland sucht den Superstar* (vgl. *Die Zeit*, Nr. 40 vom 26.9.2002).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jährigen an. Weitere Magazinsendungen zur Show liefert Vox, seinerseits Teil des Konzerns. Am Ende können die Finalisten auf einen Plattenvertrag mit der Bertelsmann Music Group[31] hoffen (vgl. „Heute Spinner, morgen Star", in: *Stern* 3/2003, S. 136-137). Hohe Gewinne wurden erzielt mittels Werbeeinnahmen, Erlöse aus den Telefonanrufen (à 49 Cents), mit denen das Fernsehpublikum über die Kandidaten abstimmen kann, CD-Verkauf, Magazinverkauf, Eintrittsgelder der Live-Shows sowie Knebelverträgen[32] mit den zehn Finalisten.

Aktionsethnologie als Beitrag zum Überwinden der Krise im Fach Musikunterricht

Was den schulischen Musikunterricht angeht, kann eine konstruktive musikalische Förderung nur auf der Basis eines echten Dialogs mit Schülern gelingen – ein Austausch, bei dem auch die Lehrkräfte bereit sein müssen, die Position des Lernenden einzunehmen. Gerade wenn es um ein besseres Verstehen der musikalischen Lebenswelten der Schüler geht, ist dies unumgänglich. Erst dann, wenn eine Vertrauensbasis geschaffen wurde, können persönliche Einstellungen, Gefühle, Gedanken offen ausgesprochen werden. Die Bereitschaft, auf andere einzugehen, bewahrt davor, als Besserwisser aufzutreten. Bei einem so vielseitigen und umfassenden Thema wie Musik wäre eine solche Haltung fatal. Anstelle von Ignoranz und Desinteresse sollten Vermittlung von Motivation und Begeisterung für Neues treten. Vor allem aber dürfen Musiklehrkräfte die musikalischen Interessen der jungen Menschen nicht isoliert betrachten. Musik ist mit deren gesamter Lebenswelt verknüpft und berührt daher viele verschiedene Gebiete des persönlichen Ausdrucks. Sie spielt eine wichtige Rolle in Jugendkulturen und trägt zur Identitätsfindung bei. Die heute existierende Vielfalt der Musikstile ist eine logische Folge davon und sollte akzeptiert werden. In diesem Sinne möchte ich mich Hermann Rauhe anschließen, wenn er fordert, dass die Erziehung das Musikverhalten Jugendlicher als „ersten Schritt auf dem Weg zum aktiven Umgang mit Musik" unvoreingenommen annehmen sollte. Rauhe: „Sie [die Erziehung] sollte die Jugendlichen motivieren, immer tiefer einzudringen in das, was die Musik als Hilfe zur Identitäts-

31 Die Bertelsmann Music Group (BMG) ist eine von sechs transnationalen Medienkonglomeraten innerhalb der Musikindustrie, die momentan (Stand 2001) den Welttonträgermarkt kontrollieren. Zu den weiteren fünf Medienkonglomeraten gehören: *Warner Music Group*, *Sony Music Entertainment*, *EMI/Virgin*, *PolyGram* und *Music Corporation of America (MCA)*. Zusammen beherrschen sie 86 Prozent des Gesamtmarktes (vgl. Wicke/Ziegenrücker 2001: 343-344).

32 Den von der RTL-Tochterfirma Grundy an den Finalisten vorgelegten Vertrag bezeichnete die *BILD*-Zeitung als unzumutbar. *BILD* berief sich auf den Hamburger Anwalt Wolfgang Scheer und meinte, die Show sollte besser „Deutschland sucht den Supersklaven" genannt werden (vgl. *BILD* vom 6.2.2003, S. 4).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

findung, Persönlichkeitsentwicklung zu bieten hat – damit sie einmal als glückliche, sozial und politisch verantwortliche Menschen alt werden können" (Rauhe 1997: 546). Wenn uns dies gelänge, wäre damit nicht nur dem schulischen Musikunterricht gedient; auch die Jugendlichen könnten dann dem unkontrollierten Mediensog weiter entrissen werden.

In diesem Zusammenhang dürfen zwei wichtige Aspekte nicht übersehen werden: Erstens muss vermieden werden, dass, auch wenn die Musik viel versprechende Auswirkungen auf das menschliche Verhalten zu zeitigen vermag, Musik nicht bloß als Mittel gesehen wird. Will man zum wirklichen Sinn der Musik vorstoßen, ist für ein solches Zweckdenken kein Platz. Es bedarf eines offenen Interesses, wenn man sich auf die musikalische Ursprungsebene begeben möchte. Diese Neugier sollte in den Kindern und Jugendlichen geweckt werden. Die gleichzeitig damit einhergehenden positiven Nebeneffekte wie ein stimulierender Einfluss auf die kognitive Entwicklung sowie Kompensierung bei sozialen Anregungsdefiziten sind so gesehen lediglich Zugaben. Zweitens muss dem starken Einfluss der Musikindustrie auf Kinder und Jugendliche Einhalt geboten werden.[33] Dies ist unter anderem durch eine breit angelegte Elternarbeit an den Kindergärten und Grundschulen zu realisieren. Erst dann ergibt sich für Kinder wie für junge Menschen tatsächlich die Möglichkeit, Musik selbstbestimmt kennen zu lernen, und erst dann können sich neue Chancen für den (klassischen) Musikunterricht eröffnen.

In diesem Prozess kann der aktionsethnologische Ansatz einen konstruktiven Beitrag leisten. Erstens hat die Aktionsethnologie grundsätzlich das Potenzial, Musiklehrkräfte in der Annäherung an die musikalischen Lebenswelten von Kindern und Jugendlichen zu unterstützen. Zweitens kann der aktionsethnologische Ansatz mittels des *Studying Up* wichtige Aufklärungsarbeit leisten, wie etwa die Offenlegung der Machstrukturen in der Musikindustrie sowie deren Einfluss und Auswirkung auf die gesamte Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen. Ein ebenso wichtiges Ergebnis des *Studying Up* ist die Verbreitung von Forschungserkenntnissen über den qualitativen Musikunterricht, wie sie beispielsweise in der bereits genannten Berliner Studie dargelegt wurden oder sich in den Schweizer Schulversuchen mit erweitertem Musikunterricht gezeigt haben. Die Aufklärungsarbeit sollte sich allerdings nicht auf die Lehrkräfte beschränken. Auch hier müssen wieder Eltern, Kinder und Jugendliche selbst mit einbezogen werden.

33 Einer von *Media Perspektiven* veröffentlichten Statistik zufolge lag das Verhältnis von Unterhaltungsmusik (U) zu ernster Musik (E) im Jahr 2000 beim Absatz von Tonträgern (LPs, MCs und CDs) bei 92,1 Prozent (U) zu 7,9 Prozent (E). Im selben Jahr betrug der Gesamttonträgerumsatz (LP, MC, CD, Single) zirka 2,44 Milliarden Euro.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausblick

Damit das Potenzial junger Menschen nicht verloren geht, müssen sie sich in die Gesellschaft einbringen können – was voraussetzt, dass sie sich akzeptiert und etabliert fühlen. Sie müssen den Raum erhalten, der es ihnen ermöglicht, sich konstruktiv an den gesellschaftlichen Prozessen zu beteiligen. Das schließt auch und gerade jene mit ein, die verhaltensauffällig, arbeitslos, ohne Schulabschluss und sozial benachteiligt sind. Nach der Jahrhundertflut im Jahr 2002, bei der überraschend viele Jugendliche rund um die Uhr freiwillig im Hilfseinsatz waren, versicherte Bundeskanzler Gerhard Schröder der Öffentlichkeit, dass man alles daran setzen müsse, „dieses vorhandene Potenzial bei den jungen Menschen zu nutzen". Inwiefern diese Aufforderung realisierbar ist, hängt meines Erachtens insbesondere davon ab, ob wir bereit sind, das heutige Bildungssystem in Deutschland zu überdenken. Warum halten wir noch immer an einer Ausleseprozedur fest, obwohl wir wissen, dass viele Länder und insbesondere die Gewinner der PISA-Studien eine derartige Vorgehensweise ablehnen?[34] Warum ist der pädagogische Anteil in der Ausbildung der Lehrkräfte nach wie vor so gering? Warum spielt die soziale Herkunft in Deutschland eine so große Rolle, wenn es darum geht im Berufsleben erfolgreich zu werden?[35] Das System gewährleistet Sicherheit, und zwar insofern, als

34 Gravierend in dieser Hinsicht ist der Ausleseprozess, der nach dem vierten Grundschuljahr erfolgt und darüber entscheidet, ob der Schüler das Gymnasium, die Real- oder die Hauptschule besuchen wird. Da eine solche Entscheidung – insbesondere der Aufstieg von der Hauptschule in eine höhere Schulform – kaum wieder rückgängig gemacht werden kann, beeinflusst diese frühzeitige Einstufung in erheblichem Maße die Möglichkeiten auf dem späteren Arbeitsmarkt. Die Entscheidung trifft in der Regel die Lehrkraft, in Abstimmung mit den Eltern. Dass es dabei vielfach zu Fehleinschätzungen kommt, betont Wilfried Bos, Hamburger Professor für Bildungsforschung und deutscher Vertreter der Internationalen Grundschul-Lese-Untersuchung (Iglu). Bos nennt es wörtlich einen „Skandal", dass an dieser kritischen Stelle so viele Fehler vorkommen. Insbesondere die Unfähigkeit der Lehrkräfte, mit Problemfällen konstruktiv umzugehen sowie verschieden leistungsstarke Schüler korrekt einzustufen, sieht Bos als äußerst problematisch an. Vgl. „Ein bildungspolitischer Skandal", in: *Spiegel-Online* vom 11.4.2003. Siehe auch „Deutschland dankt den Knirpsen" in: *Spiegel-Online* vom 8.4.2003.

35 Die Studie des Soziologen Michael Hartmann, der 6500 Lebensläufe von promovierten Akademikern (Wirtschaftswissenschaftler, Juristen, Ingenieure) nach ihrem beruflichen Werdegang befragte, kann ebenfalls in den Bereich des Studying Up eingeordnet werden. Hartmann zeigt, dass die Auffassung, „nur die Leistung zählt", falsch ist und bewusst von Inhabern von Machtpositionen in der Öffentlichkeit verbreitet wird. Bei gleichem Bildungsabschluss, hier: Promotion, entscheidet die soziale Herkunft. Laut Hartmann ist es daher nicht verwunderlich, dass 80 Prozent der Topmanager in Deutschland aus den oberen drei Prozent der

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich ein bestimmter Output voraussagen lässt. Dabei ist es auf die Schüler ausgerichtet, die den Weg auf den internen Erwerbsmarkt schaffen. Der Rest scheint sekundär. Diese Situation zu überdenken bedeutet, ein System zu konzipieren, in dem junge Menschen die Möglichkeit erhalten, ihre *eigenen* Fähigkeiten zu erkennen und zu entfalten. Lehrkräfte übernehmen hier die Funktion eines Mentors, der seine Schüler kennt, sprich: auch informiert ist über die Einflüsse, die auf seine Schützlinge einwirken. Zentrale Bedeutung kommt dabei dem *gemeinsamen Dialog* zu – als gegenseitige Annäherung sowie grundsätzliche Basis für wirkliches Verstehen.

Der vorliegende Artikel hat anhand des Themas „Musik" die Verknüpfung zwischen Musik, Medien und den Lebenswelten der Jugendlichen dargestellt und gezeigt, wie vielseitig der Umgang der Jugendlichen mit dem Gegenstand Musik ist. Deutlich wird, dass der Musikkonsum junger Menschen nicht beim bloßen Musikhören Halt macht, sondern darüber hinaus die Ebene der Identitätsfindung mit beeinflusst. Die Musik hat einen deutlichen Einfluss auf Denk-, Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata, sprich: auf den *Habitus* (Bourdieu 1999) der jungen Menschen. Stempelt ein Lehrer die Musik seines Schülers als „Lärm" ab, ist dies für den Schüler weitaus mehr als nur eine Ablehnung seiner Lieblingsmusik. In dessen Augen richten sich die Worte des Lehrers nämlich gleichzeitig auch gegen die mit dem Musikstil verknüpfte Kleidung, das eigene Verhalten oder die eigene Einstellung und wirken sich entsprechend belastend auf das Lehrer-Schüler-Verhältnis aus.

Die Notwendigkeit zur Entwicklung eines vertiefenden Verstehens auf Seiten des Lehrers und umgekehrt bezieht sich auf alle Interessengebiete junger Menschen, seien es nun schulbezogene Themen wie Berufswahl, Studienleistungen oder solche auf den ersten Blick unwichtige Beschäftigungsgebiete wie Computergewaltspiele, Kleidung, TV-Serien oder Ähnliches.

Damit Lehrkräfte sich in den Habitus ihrer Schüler einfinden können, ist eine größtmögliche Offenheit, im Sinne von Unvoreingenommenheit, zwingend erforderlich. Den Habitus des Anderen zu kennen setzt vor allem die Bereitschaft zur Selbstreflexion voraus und, damit einhergehend, die Einsicht, dass „Fremdes" sich dann auflöst, wenn der eigene Wahrnehmungshorizont erweitert und das ehemals Unbekannte zum Bekannten wird. Ein offenes Interesse für das als anders Wahrgenommene, das Fremde, ebnet den Weg für einen gemeinsamen Dialog und eröffnet die Chance für die *Tugend des Verstehens*. Die grundsätzliche Offenheit für neue Sichtweisen und Horizonte ist letztendlich mit entscheidend für die Bewältigung der aktuellen gesellschaftlichen und bildungspolitischen Herausforderungen.

Bevölkerung stammen (vgl. „Zum Manager wird man geboren", in: *Spiegel-Online* vom 26.3.2003).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Amborn, Hermann (1993): *Handlungsfähiger Diskurs: Reflexionen zur Aktionsforschung*. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Justin Stagl (Hg.), *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*. Berlin.

Amborn, Hermann (1994): *Ethik in der Ethnologie: Die Verantwortung der Wissenschaft*. In: Hannelore Muth/Friderike Seithel (Hg.), *Indigene Völker – zwischen Vernichtung und Romantisierung*. Mönchengladbach.

Baacke, Dieter (1972): *Beat – die sprachlose Opposition*. München.

Baacke, Dieter (1997): *Die Welt der Musik und die Jugend. Eine Einleitung*. In: Dieter Baacke (Hg.), *Handbuch Jugend und Musik*. Opladen.

Barnlund, Dean C./Nomura, Naoki (1985): *Decentering, Convergence and Cross-Cultural Understanding*. In: *Intercultural Communication. A Reader*. 4th Edition.

Bastian, Hans Günther (2000): *Musik(erziehung) und ihre Wirkung. Eine Langzeitstudie an Berliner Grundschulen*. Mainz.

Bastian, Hans Günther (2001): *Kinder optimal fördern – mit Musik*. Mainz.

Behne, Klaus-Ernst (1997): *Musikpräferenzen und Musikgeschmack*. In: Herbert Bruhn/Rolf Oerter/Helmut Rösing (Hg.), *Musikpsychologie. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg.

Berreman, Gerald D. (1968): *Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology*. In: *Current Anthropology* 9 (5).

Bofinger, Jürgen (2001): *Schüler – Freizeit – Medien*. München.

Bohannan, Paul/Elst, Dirk van der (2002): *Fast nichts Menschliches ist mir fremd*. Wuppertal.

Bollig, Michael/Brumann, Christoph (1998): *Ethnologen im Beruf: Eine Untersuchung des Kölner Instituts für Völkerkunde*. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 123 (2).

Bonfadelli, Heinz (1987): *Wie Jugendliche ihr Verhältnis zur Medienmusik sehen*. In: Elena Ostleitner (Hg.), *Massenmedien, Musikpolitik und Musikerziehung* 20.

Bontinck, Irmgard (1997): *Kultureller Habitus und Musik*. In: Herbert Bruhn/Rolf Oerter/Helmut Rösing (Hg.), *Musikpsychologie. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg.

Bourdieu, Pierre (1987): *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main.

Bourdieu, Pierre (1999): *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main.

Bruin, Andreas de (2004): *Jugendliche – ein fremder Stamm?* Münster.

Daniélou, Alain (1994): *Music and the power of sound*. Vermont.

Edwards, Richard C./Gordon, David M./Reich, Michael (1978): *Arbeitsmarktsegmentation und Herrschaft*. In: Werner Sengenberger (Hg.), *Der gespaltene Arbeitsmarkt*. Frankfurt/New York.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Friebertshäuser, Barbara (2000): *Ethnographische Methoden und ihre Bedeutung für die Lebensweltorientierung in der Sozialpädagogik.* In: Werner Lindner (Hg.), *Ethnographische Methoden in der Jugendarbeit*. Opladen.

Gearing, Fred/Netting, Ralph McC./Peattie, Lisa R. (1960): *Documentary History of the Fox-Project 1948-1959*, Chicago.

Haffa-Schmidt, Ulrike (1999): *Musik und Identität – Die Bedeutung von Musik für Jugendliche.* In: Ulrike Haffa-Schmidt/Dorothee von Moreau/Andreas Wölfl (Hg.), *Musiktherapie mit psychisch kranken Jugendlichen*. Göttingen.

Hartfiel, Günter/Hillmann, Karl-Heinz (1982): *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart.

Haselbeck, Fritz (2000): *„Schule: Eine schöne Sache" oder „unnötiger Ballast"?* In: *Die Demokratische Schule* 1-2.

Klemm, Klaus (2001): *Analyse. Preis der frühen Auslese.* In: *Erziehung und Wissenschaft, Zeitschrift der Bildungsgewerkschaft GEW* 12.

Lex, Tilly (1997): *Berufswege Jugendlicher zwischen Integration und Ausgrenzung*. München.

Lindner, Werner (Hg.) (2000): *Ethnographischen Methoden in der Jugendarbeit*. Opladen.

Media Perspektiven (2001): *Daten zur Mediensituation in Deutschland 2001*. Frankfurt am Main.

Motte-Haber, Helga de la (1996): *Handbuch der Musikpsychologie*. Laaber.

Nader, Laura (2002): *Up the Anthropologist – Perspectives Gained from Studying Up.* In: Dell Hymes (Hg.), *Reinventing Anthropology*. New York.

Oerter, Rolf (1981): *Entwicklung und Sozialisation. Kindheit, Jugend, Alter*. Donauwörth.

Oerter, Rolf (2000): *Psychologische Grundlagen der Musik.* In: Max Liedtke (Hg.), *Musik und Musikunterricht*. Bad Heilbrunn.

Picht, Georg (1964): *Die deutsche Bildungskatastrophe*. Olten/Freiburg im Breisgau.

Picht, Georg (1965): *Die deutsche Bildungskatastrophe*. Olten/Freiburg im Breisgau.

Postman, Neil (1986): *Das Verschwinden der Kindheit*. Frankfurt am Main.

Rauhe, Hermann (1997): *Mediamorphose und integrative Musikerziehung einer New Generation.* In: Dieter Baacke (Hg.), *Handbuch Jugend und Musik*. Opladen.

Rösing, Helmuth (1998): *Musikgebrauch im täglichen Leben.* In: Herbert Bruhn/Helmut Rösing (Hg.), *Musikwissenschaft*. Reinbek bei Hamburg.

Schaarschmidt, Uwe (2002): *Die Belastungssituation von Lehrerinnen und Lehrern.* In: *Pädagogik* 7-8.

Schreiber-Kittl, Maria/Schröpfer, Haike (2002): *Abgeschrieben? Ergebnisse einer empirischen Untersuchung über Schulverweigerer*. München.

Schulze, Gerhard (2000): *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main/New York.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Scruton, Roger (2002): *Die kontinentaleuropäische Philosophie von Fichte bis Sartre.* In: Anthony Kenny, (Hg.), *Illustrierte Geschichte der westlichen Philosophie*. Frankfurt/New York.

Seithel, Friderike (1994): *Action Anthropology.* Mainz.

Sengenberger, Werner (1978a): *Arbeitsmarktstruktur: Ansätze zu einem Modell des segmentierten Arbeitsmarkts*. Frankfurt.

Sengenberger, Werner (1978b): *Der gespaltene Arbeitsmarkt*, Frankfurt/ NewYork.

Sengenberger, Werner (1978c): *Einführung: Die Segmentation des Arbeitsmarkts als politisches und wissenschaftliches Problem.* In: Werner Sengenberger (Hg.), *Der gespaltene Arbeitsmarkt*. Frankfurt/NewYork.

Shuter-Dyson, Rosamund (1997): *Musikalische Sozialisation.* In: Herbert Bruhn/Rolf Oerter/Helmut Rösing (Hg.), *Musikpsychologie. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg.

Staatsinstitut für Schulpädagogik und Bildungsforschung (1999): *Oberste Bildungsziele in Bayern. Der Artikel 131 der Verfassung des Freistaates Bayern in aktueller pädagogischer Sicht.* München.

Stagl, Justin (1993): *Szientistische, hermeneutische und phänomenologische Grundlagen der Ethnologie.* In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Justin Stagl (Hg.), *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*. Berlin.

Stege, Fritz (1961): *Musik Magie Mystik*. Remagen.

Streck, Bernhard (Hg.) (1987): *Wörterbuch der Ethnologie*. Köln.

Tame, David (1988): *The Secret Power of Music*. Irthlingborough/ Northamptonshire.

Tax, Sol (1975): *Action Anthropology.* In: *Current Anthropology* 16 (4).

Weber, Ernst Waldemar (1997): *Schulversuche mit erweitertem Musikunterricht in der Schweiz.* In: Hubert Eiholzer/Josef Scheidegger (Hg.), *Persönlichkeitsentfaltung durch Musikerziehung.* Aarau.

Wicke, Peter/Ziegenrücker, Kai-Erik und Wieland (2001): *Handbuch der populären Musik*. Leck.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Friderike Seithel

TOTAL GLOBAL?

Ethnologie, Bildungsarbeit und ethische Kontexte im Globalisierungszeitalter

Es ist das Jahr 1993, das Institut für Ökologie und Aktionsethnologie (infoe) e. V. hat eine Vorlesungsreihe zum UN-Jahr der indigenen Völker im ehrwürdigen Hörsaal des Hamburger Museums für Völkerkunde organisiert. Hermann Amborn ist einer der dreizehn Referenten. Er erinnert die anwesenden Ethnologen an ihre moralische Verpflichtung, ihr Wissen einzusetzen, um Menschen „über ihre Probleme, die Konsequenzen ihres Handelns und mögliche Alternativen" aufzuklären und so zur „Humanisierung" der Menschen beizutragen (Amborn 1994: 194-195). Eindringlich fordert er die Studierenden und Wissenschaftler auf, eine Verbindung von Theorie und Praxis einzugehen und Verantwortung „gegenüber den Fremden wie gegenüber der eigenen Gesellschaft" (ebd.: 209) zu übernehmen. Er fährt fort:

> „Ethnologische Praxis begegnet uns ständig. Sie ist nicht auf bestimmte Orte oder Zeiten beschränkt. Probleme, wie man richtig handeln soll – also ethische Probleme – stellen sich im alltäglichen Umgang mit der Ethnologie und nicht erst in der späteren Anwendung des Wissens. Freilich gibt es noch genügend Ethnologen, die den Praxisbezug ihrer Wissenschaft nicht sehen bzw. diesen sich nicht bewusst machen wollen; [...] Diese Negation des Handelns ist selbstverständlich auch eine Handlung. Die Frage kann nicht lauten: Wie werde ich praktisch? Sondern: Wie stelle ich mich der ethnologischen Praxis?" (Ebd.: 201; siehe auch: Amborn 1993a, 1993b)

Bewusst mit den Praxisbezügen und Anwendungsmöglichkeiten ethnologischen Wissens umgehen, Verantwortung auch und gerade innerhalb der eigenen Gesellschaft übernehmen, Aufklärungsarbeit leisten – was Amborn hier anspricht, sind Aufgaben einer engagierten Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit, wie sie auch von einer Reihe von ethnologischen Praxisansätzen vertreten wird. Zu den berufsspezifischen Aufgaben von Ethnologinnen und Ethnologen[1] gehört es u. a., sich mit den Kontexten, Veränderungen und Wechselbeziehungen unterschiedlicher Realitäts- und Lebensgestaltungen und deren Tradierung zu befassen. Sie verfügen über ein umfangreiches und spezifisches Wissen über andere Kulturen und über (inter-, intra-, trans-)kulturelle Prozesse, bzw. ihnen steht das fachliche Instrumentarium zur Verfügung, um sich

1 Der Einfachheit halber werde ich im Text mal die männliche und mal die weibliche Form verwenden, ohne damit jeweils das eine oder andere Geschlecht ausgrenzen zu wollen.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieses anzueignen. Diese spezifische Kompetenz kann u. a. dafür genutzt werden, um Probleme im Überschneidungsbereich unterschiedlicher (kultureller) Erfahrungszusammenhänge zu lösen oder besser verständlich zu machen.[2]

Im Rahmen der Diskussion über Konzept und Aufgaben einer *advocacy anthropology* habe ich argumentiert, dass diese interkulturellen Erfahrungen und Kenntnisse von Ethnologinnen eine wichtige Grundlage für eine Praxis in der eigenen Gesellschaft darstellen:

„Ein eingreifendes politisches Handeln sollte danach primär in der eigenen Gesellschaft betrieben werden, während der Aufenthalt vor Ort vor allem dem Lernen dient. EthnologInnen, die ‚dort' waren, sind unter anderem auch aufgefordert [...] ihr Wissen und ihre Erfahrungen zu nutzen, um ‚hier' aktiv zu werden, wo viele Ungerechtigkeiten ihren Ausgang nehmen. Indigene Völker bzw. ihrer politischen VertreterInnen drängen selber im Rahmen ihrer Emanzipationsbemühungen immer wieder explizit auf Aufklärung und Veränderungen in den industrialisierten Gesellschaften, aus denen die meisten EthnologInnen kommen. So fragen manche der von EthnologInnen erforschten Menschen zu Recht: ‚If you are so interested in misery, why don't you go to the source instead of to the victims' (Nader 1995: 426)?" (Seithel 2000: 10)

Man sollte annehmen, dass in Zeiten, in denen allerorts interkulturelle Kommunikations- und Handlungsfähigkeit als Schlüsselkompetenzen einer globalisierten Welt hoch gehandelt werden, sich ein breites Angebot praktischer Berufsmöglichkeiten für Ethnologinnen entfaltet. Dem ist aber nicht so. Interkulturelle Trainings und Seminare liegen zwar im Trend, werden aber vorwiegend von Psychologen, Ökonomen, Erziehungs- und Sprachwissenschaftlern, nicht aber von Ethnologen durchgeführt (vgl. Ethnoscripts 2005). Ein Grund dafür mag sein, dass die Globalisierung sich primär auf ökonomische Prozesse bezieht und die Hauptakteure aus Industrie, Privatwirtschaft und dem Finanzsektor kommen – alles potentielle Auftraggeber für „interkulturelle Expertinnen" (mehr dazu unten). Ihre praktischen Zielsetzungen (z. B. Profitmaximierung, Produktivitätssteigerung) stehen aber häufig in Konflikt mit der beruflichen Ethik oder den persönlichen Wertsetzungen von Ethnologen:

„[...] anthropologists today are [...] caught between dual moralities. There is a need to 'play the game' according to rules which we have not always written, to maintain the discipline and as much good as can be salvaged; yet many of the rules of the new audit culture or the morality of the market in which anthropologists sell their wares conflict sharply whith what most of us believe the values of the discipline to be. So what are the implications of this?" (Caplan 2001: 21)

2 Ich gehe hier von „Kultur" als Fachgegenstand der Ethnologie aus, auch wenn gerade von dieser Seite die ersten und vehementesten Rufe nach Abschaffung des Kulturbegriffs laut geworden sind (s. z. B. Abu-Lughod 1991). Da „Kultur" jedoch ein zentraler Referenzpunkt in gängigen Diskussionen über Globalisierung und Entwicklung ist, kann man ihn nicht einfach abschaffen, sondern muss sich mit seinen Konnotationen und seiner Instrumentalisierung befassen – das fällt m. E. explizit in den Arbeitsbereich der Ethnologinnen.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Damit sind wir mitten im Thema.

Ich möchte in diesem Beitrag an die Aufforderung von Amborn zum bewussten Umgang mit den Praxisbezügen ethnologischer Erkenntnisse und Konzepte anknüpfen und der Frage nachgehen, unter welchen Bedingungen, für welche Adressaten und mit welchen Auftraggebern Ethnologinnen eine Bildungs- und Aufklärungsarbeit leisten können, die sich mit interkulturellen und globalen Zusammenhängen befasst.[3]

Aus der Perspektive einer „Projektnomadin" mit langjährigen Erfahrungen bei bundesdeutschen NGOs[4] werfe ich in diesem Beitrag einen Blick auf das Verhältnis von Ethik, Ethnologie und Bildungsarbeit und habe dabei u. a. die Frage der Herausgeberin im Sinn: Welche gesellschaftliche Rolle kann die Ethnologie, speziell mit ihren kritischen Praxisansätzen wie der *action* und *advocacy anthropology*, angesichts ökonomischer Globalisierungstendenzen (noch) spielen? Bei dieser umfassenden Frage kann man nicht nur innerfachliche oder nationale akademische Diskussionen aufgreifen, sondern muss perspektivisch vor allem interdisziplinäre Entwicklungen und internationale Diskurse über Prozesse und Auswirkungen der Globalisierung in den Blick nehmen. „If Anthropology is global, then so are its ethical dilemmas" (Yoon 2000: 70; vgl. auch Fluehr-Cobban 2000).

Ich möchte insbesondere vier Fragen nachgehen.

1. In welcher Weise lassen sich die Grundsätze und Prinzipien der *action/ advocay anthropology* hierzulande konzeptionell und methodisch in die entwicklungsbezogene Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit einbringen?
2. Welche praktischen und ethischen Herausforderungen stellt die ökonomische Globalisierung an eine Bildungsarbeit mit entwicklungsbezogenen, globalen Themen?

3 Zwischen interkulturellem und globalem Lernen bestehen Unterschiede, die weiter unten ausführlicher behandelt werden.

4 Von 1988-1994 war ich, teils ehrenamtlich, teils hauptamtlich am Institut für Ökologie und Aktionsethnologie tätig, einem gemeinnützigen Verein, der politische Lobby- und Öffentlichkeitsarbeit für indigene Völker mit Fokus auf dem Zusammenhang zwischen Umwelt und Entwicklung betreibt (www.infoe.de). In den vergangenen sieben Jahren habe ich im Bildungsbereich insbesondere bei außerschulischen Anbietern als Projektleiterin und Referentin gearbeitet: Von 1998-2004 im Leitungsteam der Hamburger Open School 21 (www.werkstatt3-bildungswerk.de), einem EU-geförderten Projekt des Hamburger Dritte-Welt-Zentrums „Werkstatt 3", das ein umfangreiches Programm zum „Globalen Lernen" für Lehrer/innen und Schüler/innen anbietet, und seitdem freiberuflich für verschiedene Einrichtungen wie z. B. die deutsche Welthungerhilfe, das Hamburger Landesinstitut für Lehrerbildung und Schulentwicklung u. a.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Welche berufsbezogenen Konsequenzen, Aufgabenstellungen und ethischen Kontexte ergeben sich daraus für Ethnologen, die ihrer von Amborn geforderte „Aufklärungspflicht" nachkommen wollen?
4. Welche Beiträge können Ethnologinnen und Ethnologen zu aktuellen Debatten über globale Ethik leisten?

Ich werde dazu zunächst eine knappe Zusammenfassung des *action/advocacy*-Ansatzes geben und dann ausführlicher auf Ansätze der entwicklungsbezogenen Bildungsarbeit und insbesondere das Konzept des „Globalen Lernens" eingehen. Dabei möchte ich aufzeigen, inwiefern ich Parallelen zwischen einer *advocay anthropology* und dem Globalen Lernen sehe und warum ich letzteres auch als praktische Ethnologie[5] begreife. Im Anschluss werde ich Überlegungen zu den Folgen der ökonomischen Globalisierung für den Bildungsmarkt anstellen und anhand kurzer Beispiel aus der Praxis auf die Arbeitsbedingungen und Fragestellungen eingehen, die den ethischen Kontext einer Bildungsarbeit zum Globalen Lernen bilden. Die spannende Frage, welche Beiträge das Fach Ethnologie zu den aktuellen Diskursen über globale Ethik liefern kann oder könnte, kann dann nur noch angerissen und mit Hinweisen auf mögliche Forschungs- und Handlungsaufgaben versehen werden.

Advocacy Anthropology und Globales Lernen

Das Konzept einer *advocacy anthropology* entwickelte sich aus verschiedenen kritischen Praxisansätzen der Ethnologie, speziell in Nord- und Südamerika, aber auch in anderen Ländern. Ihre Vorläufer sind bereits in den 50er Jahren zu finden, z. B. im *research-and-development approach* des Vicos-Projektes, dem *action anthropology*-Projekt bei den Fox oder in Projekten der *community development*. Sie erhielt politischen Input in den 60er und 70er Jahren aus (neo-)marxistischen Ansätzen und einer *radical anthropology* sowie der international entstehenden partizipatorischen Aktionsforschung, aber auch aus den Bürgerrechtsbewegungen, den Entkolonisierungsbestrebungen und unterschiedlichen Befreiungs- und Emanzipationsbewegungen (vgl. Seithel 2000).

Ganz allgemein umschreibt der Begriff *advocacy anthropology* eine wertexplizite ethnologische Praxis, die Verantwortung und Parteinahme auf Seiten

5 Unter praktischer Ethnologie verstehe ich hier sämtliche außerakademischen beruflichen Tätigkeiten von Ethnologen, bei denen überwiegend oder unter anderem ihre fachlich-ethnologischen Kompetenzen, Methoden und Kenntnisse zum Einsatz kommen. Der Terminus *practical anthropology* hat sich in den 80er Jahren in den USA zur Abgrenzung von der herkömmlichen *applied anthropology* durchgesetzt, die im Auftrag von staatlichen Institutionen von Ethnologen mit zumeist akademischen Anstellungen durchgeführt wurden. Sie zielten auf die Anwendung von zuvor in wissenschaftlicher Forschung gewonnenen Kenntnissen zur Lösung sozialer Fragen und Probleme.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

benachteiligter Gruppen zur Grundlage ihrer wissenschaftlichen Arbeit macht. Sie fordert die Teilnahme der von Forschung und Entwicklung Betroffenen an allen wichtigen Handlungs- und Entscheidungsprozessen sowie an der Erkenntnisproduktion selber. Ebenso propagiert sie die aktive Beteiligung der Ethnologen an gesellschaftlichen Veränderungsprozessen, die auf den Abbau von ungleichen Machtverhältnissen und ein „Mehr an Gerechtigkeit" zielen. *Advocacy anthropology* lässt sich kennzeichnen als: „committed, value-explicit, participatory, collaborative, interventionist, action-oriented and transformative" (ebd. 309). Zu ihren zentralen Zielen gehört die Erarbeitung und Verbreitung veränderter Bezugsrahmen für herrschende Wertsysteme, Diskurse und Entscheidungsstrukturen, mittels derer mehr Mitsprache- und Handlungsspielraum *(empowerment)* für Bevölkerungsgruppen geschaffen werden soll, denen unter den derzeitigen politischen Verhältnissen ein Selbstbestimmungsrecht weitgehend versagt ist.[6]

Der Ansatz, mit dem ich in den letzten Jahren im Bildungsbereich gearbeitet habe, heißt „Globales Lernen". Dieses pädagogische Lernprinzip hat sich aus der herkömmlichen Dritte-Welt-Pädagogik bzw. der entwicklungspolitischen oder -bezogenen Bildungsarbeit entwickelt, die in den letzten Jahrzehnten einen raschen Wandel hinsichtlich ihrer Konzepte, Perspektiven und Methoden durchgemacht hat. Während in den 60er und 70er Jahren der Blick vor allem auf das Geschehen in den fernen Ländern des Südens gerichtet wurde und die Pädagoginnen über Unterentwicklung, Armut, strukturelle Abhängigkeit, Verletzung der Menschenrechte oder imperialistische Ausbeutung aufklären und internationale Solidarität wecken wollten, wandte man sich in den 80er Jahren verstärkt (wieder) der eigenen Gesellschaft und den eigenen Lebensumständen zu und fragte: „... und was hat das alles mit mir zu tun?" Ein wichtiger Auslöser für diese Hin- bzw. Rückwendung zur eigenen Gesellschaft war die sich in den 80er Jahren durchsetzende Erkenntnis, dass „wir alle in einem Boot sitzen" bzw. dass „wir nur die ‚Eine Welt' haben." Diese Erkenntnis entstand zum Teil durch Einsichten und Erfahrungen der zunehmenden ökonomischen, technologischen und politischen Verflechtung – heute würde man sagen: Globalisierung – der Welt (Beispiele: Regenwaldvernichtung und Klimaveränderung, Pestizideinsatz und Lebensmittelskandale u. a.) und traf sich mit den erkenntnistheoretischen Einsichten der VertreterInnen postmoderner Diskurse: Letztere zogen gegen die intellektuelle Aneignung „der Fremden" zu Felde und forderten, die Anderen nicht zum Objekt der Erkenntnis und Theoriebildung zu degradieren, sondern anzuerkennen, dass „der Westen" bzw. „Norden" kein überlegenes, sondern nur ein unterschiedliches Wissen besitzt und dass wir alle eine gemeinsame Wirklichkeit konstruieren und in ihr kooperieren (müssen). Man deckte Macht- und Herrschaftsstrukturen und Verwertungsinteressen in dem auf, was bis dahin als Entwicklungs*hilfe* oder objektive wissenschaftliche

6 Ausführlich zum Konzept der *advocacy anthropology* vgl. Seithel 2000.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erkenntnissuche galt. Mit dem Aufkommen des Begriffes der „Einen Welt“,[7] durch den der als diskriminierend empfundene Terminus „Dritte Welt“ ersetzt werden sollte, kam man auch in der entwicklungspolitischen „Szene“, d. h. den NGOs, Solidaritätsbewegungen usw. zu der Position, dass die Befassung mit den Problemen der Menschen in den „Entwicklungsländern“ nicht aus Altruismus oder idealistischer Solidarität erfolgt oder erfolgen kann, sondern sehr viel mit der Wahrung der Eigeninteressen der Menschen in den Industrienationen zu tun hat (s. z. B. Misereor 1987; vgl. Seitz 2003). Das allerdings war von Anfang an ein treibendes Motiv der staatlichen Entwicklungshilfe.

Mit der Einsicht, dass in der „Einen Welt“ die Probleme in fernen Ländern mit uns und unserer eigenen Zukunft zu tun haben, war auch ein wichtiges Argument für Lobbyarbeit und Spendenakquise gefunden. Darüber hinaus konnte eine neue Identität als NGO-Mitarbeiter entwickelt werden: weg vom Bild des idealistischen oder modernisierungsfeindlichen Weltverbesserers, der sein linkes anti-imperialistisches Weltbild in Tropenholzboykott und Menschenrechtskampagnen zum Ausdruck bringt, und hin zur Rolle des Vordenkers einer zukunftsfähigen Politik, die das Überleben der gesamten Menschheit im Blick hatten – so war zumindest die neue Rhetorik.

Zunehmende Einsichten in globale Zusammenhänge und „die Verflechtung unserer Existenz mit dem Schicksal von Menschen auf anderen Kontinenten“ (vgl. Muth/Seithel 1994) führten somit zu einer anderen Präsentation und Bearbeitung von entwicklungspolitischen Themen: Man betonte mehr wechselseitige Bezüge und Abhängigkeiten. Es wurde deutlich, dass wir alle unentrinnbar und tagtäglich mehr ein Teil der globalen Weltverwicklungen waren. Das bedeutete auch, dass wir „globale Verantwortung“ in unserem täglichen Handeln übernehmen mussten (Seithel 1994).

Während seit Ende der 80er Jahre aus der „Dritten Welt“ die „Eine Welt“ wurde, wurde aus der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit mehr und mehr eine „weltbürgerliche“[8] Erziehung, deren Gegenstand nicht mehr der „Nord-Süd-Konflikt“ war, sondern die sich mit den Rahmenbedingungen und Zukunftsperspektiven einer „Weltgesellschaft“ befasst/e (vgl. z. B. Lang-Wojtasik/Lorenscheit 2003; Seitz 2003). Dabei geht es um die bekannte lokal-globale Perspektive, d. h. die Verbindung lokalen Handelns mit Einsichten in globale Notwendigkeiten sowie die Übernahme globaler Verantwortlichkeiten. Die Weltgesellschaft ist dabei Vision und Bedrohung zugleich. Sie wird in den meisten Konzepten als unausweichliche Tatsache hingenommen, der die Menschheit nicht entrinnen kann, die es nur möglichst „menschlich“ (mit)

7 Zur kritischen Auseinandersetzung mit Mythos und Begriffgeschichte der „Einen Welt“ vgl. z. B. Seitz 2003.

8 Die Erziehung zum Weltbürger ist selbstverständlich keine neue pädagogische Perspektive des Globalisierungszeitalter. Bereits die Aufklärungsvertreter forderten einen humanistischen geprägten Kosmopolitismus, und in den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts formierten sich verschiedene Weltbürger-Bewegungen und -vereinigungen (s. www.recim.org).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zugestalten gilt. Um den Erwerb eben dieser Gestaltungskompetenz für eine „Entwicklung mit menschlichem Antlitz" geht es beim Globalen Lernen (Seitz 2002).

„Globales Lernen beschäftigt sich damit, wie Erziehung und Bildung den weltweiten Prozessen begegnen und Einsicht in die komplexen Zusammenhänge gewährleisten können, ohne die Menschen zu überfordern. Es geht darum, wie der Einzelne sein Leben als Teil des Weltgeschehens begreifen, seinen Platz darin finden und ihn in Verantwortung für sich und die Gemeinschaft ausfüllen kann". (Führing 1998: o. S.)

Globales Lernen wird in diesem Sinne als pädagogische Antwort auf die Herausforderungen der Globalisierung verstanden oder schlicht als Sammelbegriff für alle pädagogischen Ansätze verwendet, die sich auf den Prozess der Globalisierung beziehen (Halbartschlager 2004: 24). Es geht dabei vor allem um das Entdecken des eigenen Beteiligt-Seins, d. h. der „globalen Dimension" unser aller Lebensverhältnisse, und um die *bewusste* Positionierung des eigenen Handelns und Denkens im Rahmen globaler Problemlagen (Scheunpflug/ Schröck 2002).

Leitbild des Globalen Lernens ist eine nachhaltige Entwicklung, wie sie 1992 auf die UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro formuliert wurde. In der Präambel der Rio-Erklärung wird „Nachhaltigkeit" zum globalen Handlungsrahmen der internationalen Staatengemeinschaft erhoben „[...] mit dem Ziel, [...] eine neue und gerechte weltweite Partnerschaft aufzubauen, bemüht um internationale Übereinkünfte, in denen die Interessen aller geachtet werden und die Integrität des globalen Umwelt- und Entwicklungssystems geschützt wird." Unter nachhaltiger Entwicklung wird dabei eine Entwicklung verstanden, die „den Entwicklungs- und Umweltbedürfnissen heutiger und zukünftiger Generationen in gerechter Weise" entspricht (Grundsatz 3 der Erklärung von Rio). Als eine der wichtigsten Voraussetzungen für eine nachhaltige Entwicklung wird die „Beseitigung von Armut" und der „Ungleichheit der Lebensstandards" genannt, damit man „den Bedürfnissen der Mehrheit aller Menschen besser gerecht" werden kann. Bildung erhält dabei einen besonderen Zukunftsauftrag mit globaler Dimension: „Bildung ist eine unerlässliche Voraussetzung für die Förderung einer nachhaltigen Entwicklung und die Verbesserung der Fähigkeit der Menschen, sich global mit Umwelt- und Entwicklungsfragen auseinander zu setzen". (Agenda 21, Kap. 36)[9]

Globales Lernen (*global education*) hat sich europaweit in verschiedenen Foren, Deklarationen, Instituten und Publikationen etabliert (siehe Halbartschlager 2004: 24), führt aber insgesamt noch ein Randdasein im Bildungsbereich. Es verfügt über kein festgeschriebenes pädagogisches Konzept, sondern versteht sich eher als ein Lernprinzip, das sich an Kinder und Jugendliche genauso wie an Erwachsene richtet, an Schulen genauso seinen Platz findet wie in der außerschulischen Bildungsarbeit. Im außerschulischen Bereich sind es

9 Alle Zitate aus der „Erklärung von Rio zu Umwelt und Entwicklung" 1992 (zit. nach Eisermann 2003: 194-5).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vor allem kirchliche Gruppen und „Dritte-Welt-" bzw. „Eine-Welt-Häuser", die Angebote zum Globalen Lernen entwickeln. Im schulischen Bereich findet man vereinzelt Schulberatungsstellen für Globales Lernen an Landesinstituten für Lehrerbildung; in Schulcurricula und Bildungsplänen taucht der Begriff erst vereinzelt auf (z. B. in den Hamburger Rahmenplänen). Dabei bezieht sich Globales Lernen nicht auf ein bestimmtes Schulfach, sondern versteht sich als pädagogische Querschnittsaufgabe eines fächerübergreifenden Unterrichts, der sich je nach Thema, Kontext, Situation und Zielgruppe unterschiedlicher Lernstrategien und Lehrarrangements bedient. Man könnte Globales Lernen demnach fast schon als eine Allgemeinbildung mit globaler Dimension bezeichnen (vgl. Halbartschlager 2004).[10]

Inhaltlich befasst sich Globales Lernen mit Themen aus der Friedenserziehung, des ökumenischen Lernens, der Umweltbildung, der entwicklungsbezogenen Bildungsarbeit, des interkulturellen Lernens[11] und der Menschenrechtserziehung. Klassische Themen sind z. B. Straßenkinder und Kinderarbeit, Welthandel und fairer Handel, Krieg und gewaltsame Konflikte, Gentechnologie, Ernährung, Regenwald, Rassismus, Weltmusik oder kulturelle Vielfalt. Bei der Behandlung dieser Themen geht es darum, Zusammenhänge zwischen lokalen Gegebenheiten und globalen Entwicklungen aufzuzeigen (Lokal-/Global-Perspektive). Didaktisch wird an der „Lebenswelt der Lernenden" angesetzt (Halbartschlager 2004: 25), d. h. man „holt die Lernenden da ab, wo sie stehen", oder anders ausgedrückt: der angebotene Lernstoff muss an (Vor-)Wissen und lebensweltliche Erfahrungen der Lernenden anschlussfähig sein. Kennzeichnend ist ferner eine weitgehend interdisziplinäre und multiperspektivische Bearbeitung der Themen.

Methodisch werden handlungsorientierte Lernarrangements angestrebt, die vielfältige Erfahrungsdimensionen und ein ganzheitliches Lernen „mit allen Sinnen" fördern. Interkulturelles Lernen und Einübung von Perspektivenwechsel sind häufig genannte Aspekte einer ansonsten nicht genauer festgelegten Methodenpluralität. Im Zentrum der didaktischen Bemühungen steht bei den meisten Konzepten des Globalen Lernens die Förderung von Interaktion, Teamarbeit, Dialog und eigenverantwortlichem Arbeiten. Deshalb kommen auch bevorzugt partizipative Methoden zum Einsatz. Eines der am häufigsten genannten Ziele des Globalen Lernens ist der Erwerb spezifischer Kompeten-

10 Zu unterschiedlichen inhaltlichen und didaktischen Ansätzen und Orientierungen z. B. in den angelsächsischen und deutschen Diskussionssträngen vgl. Bühler 1997, Fountain 2000, Schröck/Scheunpflug 2002, Seitz 2002, Selby/Rathenow 2003, Solidarisch Leben Lernen e. V. 2002 u. a.

11 Während interkulturelles Lernen vor allem auf kulturelle Differenzen und Gemeinsamkeiten abhebt, seinen Fokus also auf dem Konzept „Kultur" hat, spielt der Kulturbegriff beim Globalen Lernen nur eine nebengeordnete Rolle. Dort werden insbesondere ökonomische und politische Entwicklungen in den Blick genommen. Insgesamt versteht sich Globales Lernen als der umfassendere Ansatz, der interkulturelles Lernen mit einschließt.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zen im Umgang mit den so genannten Herausforderungen der Globalisierung (De Haan 2002, De Haan/Seitz 2001).

Werfen wir kurz einen Blick auf Gemeinsamkeiten zwischen den Konzepten des Globalen Lernens und der *advocacy anthropology*: Allgemein lässt sich feststellen, dass von Fachbeginn an Aufklärung eines der erklärten praktischen Ziele ethnologischer Erkenntnissuche war. Das Wissen über andere Kulturen sollte u. a. auch dazu dienen, in der allgemeinen Öffentlichkeit für mehr Verständnis, Respekt und Toleranz für „die Fremden" bzw. „das Fremde" zu werben.[12] Das weite Feld der entwicklungsbezogenen Bildungsarbeit bzw. des Globalen Lernens entspricht von daher per se einer praktischen Zielsetzung des Faches. So stößt man beim Globalen Lernen sehr schnell auf vertraute ethnologische Fragestellungen, z. B. auf die Frage nach dem Verhältnis von kultureller Einheit und Vielfalt der Menschheit, nach kulturellen Universalien und kulturspezifischen Differenzen sowie den daraus abzuleitenden Handlungskonzepten.

Bei beiden Ansätzen geht es allgemein um einen strategischen, d. h. an praktischen Zielen und Interessen orientierten Erwerb von und Umgang mit Wissen bzw. Kompetenzen. Zu den am häufigsten genannten Zielen sowohl des Globalen Lernens als auch der *advocacy anthropology* gehören *empowerment* und Selbstbestimmung bzw. Erwerb von Gestaltungskompetenz. Die Lernenden sollen Verantwortungsbewusstsein aufbauen und handlungsfähig werden, d. h. „ihr Schicksal in die eigene Hand nehmen" können. Beide Konzepte berufen sich in diesem Zusammenhang vielfach auch auf Freire und seine Pädagogik der Befreiung.

Methodisch befürworten beide Ansätze Partizipation, Dialog und das „kommunikative Miteinander":

> „Angesichts der Rückkehr der sozialen Frage ist von der [...] sozialen und politischen Bildung nicht zu erwarten und auch nicht zu wünschen, dass sie ‚Antworten' und ‚Lösungen' offeriert. Zu hoffen ist vielmehr, dass sie Lernorte bereitstellt, an denen Erfahrungen ausgetauscht, Fragen entwickelt und präzisiert, gemeinsame Aktivitäten besprochen, Informationen weitergegeben werden können. Dies alles setzt voraus: Die immer noch hohe Schranke zwischen ‚Lehrenden' und ‚Lernenden' muss beiseite geräumt werden, Kommunikationsfähigkeit ist gefragt." (Klönne 1998: 67)

Der Pädagoge versteht sich beim Globalen Lernen als Moderator und Begleiter eines selbst organisierten Lernprozesses, der *advocacy anthropologist* als Katalysator und nicht-richtungsgebender Berater. Beide Konzepte betonen, dass sich die beteiligten Akteure – Lehrer und Schüler, Wissenschaftler und betroffene Gruppe – als gemeinsam Lernende begreifen, die in einem partizipatorischen Prozess diejenigen sozialen Fragen erkunden und bearbeiten, die von den Betroffenen bzw. den Lernenden selbst als wichtig definiert werden.

Beide Konzepte befassen sich mit herrschenden Machtstrukturen, die es zu verändern gilt in Hinblick auf mehr soziale Gerechtigkeit, Armutsbekämpfung,

12 Zur Geschichte der praktischen Ziele des Faches vgl. Seithel 2000.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbau hegemonialer Strukturen, Schutz der natürlichen Mitwelt oder ganz allgemein das Überleben der Menschheit. Bei beiden Ansätzen geht es deshalb nicht primär um eine zweckfreie Produktion und Vermittlung von möglichst viel Sachwissen, sondern immer auch um das Erwerben von Positionen, d. h. um Wertsetzungen und Stellungnahmen. Diese sind notwendig, da es angesichts einer unüberschaubar gewordenen Informationsflut klarer Orientierungspunkte und Auswahlkriterien zur Selektierung des (überlebens-)wichtigen Wissens bedarf:

„Die Unmengen von Wissensbeständen lassen die enzyklopädische Übersicht über das Wissenswerte nicht mehr zu. Wir können nicht mehr den ganzen Acker gleich tief pflügen. Wir müssen uns wieder auf kleinere Räume beschränken, dort aber tiefer bohren, um an die Quellen zu kommen. Mit dieser Tiefe ist auch gemeint, dass wir die exemplarische Auswahl des Wissens begründen können müssen. Wertfrei ist wertlos." (Hirner 2004b: 47)

Und, so könnte man fortfahren, „wertbeladen ist wertvoll". Die Aneignung von Sachkenntnissen wird als notwendige Voraussetzung für die Bewältigung der gewaltigen globalen Aufgaben gesehen, aber zugleich wird die Frage nach dem Zustandekommen und der Art des benötigten Sachwissens gestellt. Auch wird die Möglichkeit betont, gemeinsam situationsbezogenes neues Wissen zu produzieren, das veränderte Bezugsrahmen schafft:

„Wissen ist zu einem beinahe inflativ verfügbaren Konsumgut geworden. Der Datenmüll überwuchert die bildenden Ereignisse und die Klage ist allgegenwärtig, dass der Mensch von heute immer mehr Wissen errubbeln und erraten kann und zugleich immer weniger weiß, worauf es ankommt. Die Anhäufung von beliebig viel Wissen ruft (nach) einem individuellen Kompass, ruft (nach) einer Orientierungshilfe, die über das interessengelenkte Sichten und Sortieren von Bildungsstoffen hinausgeht. [...] Nicht Faktenwissen, sondern Bezugswissen ist dem Erfolg in Gesellschaft und Beruf vorgeschaltet!" (Ebd.: 50)

Soweit sollte deutlich geworden sein, inwieweit das Lernprinzip des Globalen Lernens eine Reihe von Parallelen zum Konzept der *advocacy anthropology* aufweist und es in diesem Bereich viele Ansatzpunkte für Ethnologinnen gibt, an denen sie ihr eingangs beschriebenes berufsspezifisches Wissen und ihre Kompetenzen einbringen können. Wie aber sehen die Arbeitsbedingungen und ethischen Kontexten auf dem „globalen Bildungsmarkt" aus?

Globalisierung und Bildungsarbeit

Wissenschaft als Produkt und Produzentin gesellschaftlicher Wirklichkeit ist in der Entwicklung ihrer erkenntnistheoretischen, methodischen und ethischen Grundlagen eng verbunden mit Ereignissen in außerakademischen Bereichen. Dabei hinkt im Allgemeinen die Diskussion über ethische Fragen und die Entwicklung ethischer Standards politischen und ökonomischen Ereignissen hinterher. Erst wenn das Kind in den Brunnen gefallen ist, wird darüber diskutiert,

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie man es wieder herausholt oder wie man das Unglück beim nächsten Mal verhindern kann. So entfachten bekanntlich erst die zunehmende Beschäftigung von Ethnologinnen bei außerakademischen Auftraggebern und der Einsatz ethnologischen Wissens für nicht-wissenschaftliche Zielsetzungen in den USA der 50er und 60er Jahre die Diskussion über ethische Fragen. Die fachlichen Auseinandersetzungen um das Projekt Camelot und die Thailand-Kontroverse führten schließlich zur Abfassung des ersten Ethik-Kodes (zur Geschichte siehe: Berreman 1993; Hill o. J.; Seithel 2000 u. a.).

Entsprechend lassen sich von den globalen ökonomischen Entwicklungen tief greifende Auswirkungen auf die praktischen Rahmenbedingungen und die inhaltlichen Zielsetzungen einer Bildungsarbeit erwarten, die sich mit genau dieser „globalen Dimension" des menschlichen Daseins befasst. Auf jeden Fall stellt Bildung heute eine bedeutende Tausch- und Handelsware auf dem Weltmarkt dar. Entsprechend ist der Bildungsmarkt, insbesondere für freie Anbieter, zunehmend von Marktorientierung, Privatisierung und Ökonomisierung geprägt, er ist „globalisiert". Bildungsangebote orientieren sich immer weniger an Zielen der Wissensvermittlung und immer mehr an dem, was sich gut verkaufen lässt.[13] Für die Erwachsenenbildung beschreibt das Klemm (2003: 218) treffend:

„Markant und provokativ gesagt ist in der Erwachsenenbildung derzeit ‚Profit statt Aufklärung' angesagt. Unter dem Motto ‚Erlebnis statt Ergebnis' findet eine Kommerzialisierung und Eventisierung in allen Bereichen der Erwachsenenbildung statt. [...] Klassische Leitbilder wie die der Aufklärung und Bildung verlieren zunehmend an Bedeutung und werden durch neue und individualisierte Werte einer postmodernen Erlebnis- und Risikogesellschaft ersetzt. [...] Der Ansatz der Emanzipation wird marginal."

Eine Vielzahl von internationalen Einrichtungen und Organisationen versucht, Bildung weltweit nutzbar zu machen und zu vermarkten. So gehört „Bildung" bspw. in die Klasse 41 der sog. Nizza-Klassifikation, welche weltweit für die Registrierung von Markennamen zuständig ist.[14]

„Klasse 41 umfasst im Wesentlichen Dienstleistungen von Personen oder Einrichtungen, die auf die Entwicklung der geistigen Fähigkeiten von Menschen oder Tieren gerichtet sind, sowie Dienstleistungen, die der Unterhaltung dienen oder die Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen sollen. Diese Klasse enthält insbesondere:
alle Formen der Erziehung von Personen oder der Dressur von Tieren;

13 Im Übrigen betrifft das nicht nur den freien Bildungsmarkt, sondern auch den Sektor der formalen Schul- und Hochschulbildung. Schmerzlich bekommen Ethnologen hierzulande zu spüren, dass ihrem Wissen wenig Gebrauchswert auf dem kapitalisierten Arbeitsmarkt beschieden wird und ihr Fach deshalb allerorten von Stellenstreichungen, Mittelkürzungen oder gar Schließung bedroht ist.

14 Diesen Hinweis habe ich Hirner (2004a) entnommen.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dienstleistungen, deren Hauptzweck die Zerstreuung, Belustigung oder Entspannung von Personen ist; öffentliche Präsentation von Werken der bildenden Kunst oder der Literatur für kulturelle oder erzieherische Zwecke." (Hervorhebung: F. S.)[15]

Seit 1995 ist der gesamte institutionalisierte Bildungsbereich (Primar- und Sekundarstufe, Berufs-, Hochschul- und Weiterbildung) Gegenstand des GATS (*General Agreement on Trade in Services*). Dieses Handelsabkommen der WTO (*World Trade Organisation*) hat die Liberalisierung im Dienstleistungshandel, zu dem auch der Bildungsbereich gehört, und den Abbau der nationalen Handelsschranken zum Ziel. Danach können z. B. „in- und ausländische Wirtschaftsunternehmen [...] den Betrieb von Kindergärten, Schulen, Universitäten und Volkshochschulen als kostenpflichtige Dienstleistung anbieten" (Hirner 2004a: 16). In schulpolitischen Debatten lassen Politiker und Politikerinnen immer häufiger verlautbaren, dass sie die Finanzautonomie von Schulen gestärkt wissen wollen und letztere in die Selbständigkeit entlassen möchten. Das bedeutet letztlich nichts anderes, als dass sich die „öffentliche Hand" aus ihrer Verantwortung zurückzieht, staatliche Fördermittel gekürzt werden und Schulen selber Mittel einwerben müssen. Hier treten dann private Financiers auf den Plan: Vermarktung von Schulhauswänden als Reklameflächen, Lehrmittel als Firmenwerbung, Schuldirektoren als Sponsorensucher, Schüler als Kunden (Hirner 2004a: 17) – ein solches durchaus realistisches Szenario macht wenig Hoffnung auf eine unabhängige Bildung, die die Lernenden zu kritischen und mündigen BürgerInnen erzieht.

Angesichts der sich verschärfenden Arbeitssituation wird zudem die Qualifizierung für den Arbeitsmarkt zum Kernauftrag des Bildungssystems und zum Schlüssel der gesellschaftlichen Integration erklärt.

„(Allgemein)Bildung wird zwar heute immer noch hofiert als humane Ressource und als personale Qualität. Aber zugleich wird sie kühl verrechnet als soziale Investition. Sie gilt als wichtiger Indikator und Parameter für Wirtschaftskraft und Wettbewerbsfähigkeit, aber auch für die Arbeitsmarktlage und Standortgunst eines Landes." (Ebd.: 16)

Nachhaltigkeitswissen und interkulturelle Kompetenzen sind als Schlüsselqualifikationen meist nur insofern gefragt, als sie die Betreffenden „fit für den globalisierten Markt" machen. Als kritische Persönlichkeitsbildung spielt der Bereich des interkulturellen und globalen Lernens, insbesondere in seinen sys-

15 Siehe: Deutsches Patent- und Markenamt www.dpma.de. In derselben Klasse 41 erscheinen alle möglichen Formen von Bildung, Erziehung und Unterricht (z. B. Buchpublikationen, Organisation von Konferenzen, Durchführung von Seminaren u. a.), aber auch der Unterhalt von Nachtclubs, Internaten, Glücksspielhallen und zoologischen Gärten, das Fotografieren und Filmen, Fernsehunterhaltung, die Veranstaltung von Lotterien, Musik-, Theater- und Zirkusdarbietungen, die Organisation von Party-Unterhaltung, die Vermietung von Sportausrüstung oder von Bühnendekoration, der Videoverleih sowie Platzreservierungen bei Unterhaltungsveranstaltungen oder die Zeitmessung bei Sportveranstaltungen.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

temkritischen Ansätzen, im Schulsektor wie auf dem freien Bildungsmarkt nur eine periphere Rolle (vgl. Scherr 2003: 7).

Arbeitsbedingungen und ethische Kontexte

Diese zunehmende „Verwarenförmigung" (Hirner 2004a: 16) von Bildung stellt einen wichtigen Teil des ethischen Kontextes dar, in dem sich Ethnologen bewegen, wenn sie der von Amborn geforderten „Aufklärungspflicht" nachkommen wollen. Eine zentrale Frage ist, wem sie was wie anbieten bzw. verkaufen und wer ihre Arbeit bezahlen kann und will.

In der Kinder- und Jugendarbeit oder im schulischen Rahmen ist die Bildungsdienstleistung von den Nutzern der Angebote kaum oder nur von besonders gut ausgestatteten Einrichtungen zu bezahlen. Das bedeutet, dass im Normalfall nur ein kleiner Teil des für Bildungsprogramme notwendigen Budgets durch Eintrittsgelder zusammengebracht werden kann und externe Zuschüsse benötigt werden. Private Sponsoren oder Förderer sind erfahrungsgemäß im schulischen Bildungsbereich schwer zu finden, da schulische Bildung gemeinhin noch als Aufgabe des Staates gilt – das könnte sich allerdings, wie angedeutet, in absehbarer Zeit ändern. Stiftungen, Kirchen oder staatliche Einrichtungen bleiben als wichtigste (potentielle) Geldgeber. Als Mittelempfänger muss man sich dann nach deren Antragsrichtlinien, Projektpräferenzen, Abrechnungszeiträumen und Evaluationskriterien richten und meist anhand von Veranstaltungshäufigkeit, TeilnehmerInnen-Zahlen u. a. das ausreichende öffentliche Interesse statistisch nachweisen. D. h., als Bildungsanbieter ist man auf viele und zufriedene „Kunden" angewiesen.

Gute Rückmeldungen sind in Zeiten zunehmender Evaluierungszwänge ein wichtiges Indiz für Erfolg. Sie fallen besonders gut aus, wenn man Veranstaltungen durchführt, die den Erwartungen – oder den Sehnsüchten – der TeilnehmerInnen entsprechen. Als „gut" werden auch Veranstaltungen bewertet, die den TeilnehmerInnen nachvollziehbare und sinnvolle Lernschritte ermöglichen, aber keine allzu großen Irritationen auslösen. Dazu darf man sich – mit Ausnahmen – nicht zu weit vom Weltbild der TeilnehmerInnen entfernen. Nun sind bekanntlich politische Analysen i. d. R. schwerer zu verdauen als sinnliche oder ästhetische Vergnügungen, was – wie bereits angesprochen – zu einer Eventisierung von Bildungsarbeit führen kann und vielfach bereits geführt hat. Mit „fun and action" sind mehr TeilnehmerInnen in Veranstaltungen zu holen als mit komplexen Ausführungen über die sozialen Folgen von Welthandelsabkommen. Afrikanische Märchen- und Trommelworkshops oder Indianerfeste für Schulklassen füllen die Veranstaltungsräume, während die Veranstaltungen über „Kindersoldaten" oder „Gentechnologie" kaum gebucht werden. Wird man, um zufriedene TeilnehmerInnen zu gewinnen, nicht lieber das eine oder andere Mal ihre Erwartungen und Sehnsüchte bedienen, und – anstatt über Ausbeutungsverhältnissen auf dem Weltmarkt zu diskutieren – einen

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tanz wagen, der ein Lächeln auf gestresste Gesichter einer Fortbildung zaubert?

Aus der ständigen Notwendigkeit zur existentiellen Absicherung ergeben sich wichtige ethische Fragestellungen und möglicherweise Konflikte: Ist die Wahrung der eigenen politischen Position (und Identität) oder der Fortbestand des Projektes wichtiger? Wird eine gesellschaftskritische Position explizit nach außen getragen oder wird lieber eine abgeschwächte Version in den Förderantrag oder Spendenaufruf geschrieben? Dürfen zur Mittelakquise auch simplifizierende Bilder oder bekannte Klischees verwendet werden, wenn sie ihren Zweck (= das Einwerben von Fördergeldern) erfüllen und damit die weitere Arbeit ermöglichen? Eine Sozialökonomin aus Westafrika, die für eine große Hilfsorganisation arbeitet, gestand mir gegenüber:

„Ich habe meine Arbeit als Bildungsreferentin begonnen, um Klischees über ‚Afrika' zu korrigieren. Aber um Spenden zu bekommen, muss man die Hilfsbedürftigkeit der betreffenden Menschen aufzeigen; man muss vor allem über Armut und Hunger sprechen. Damit verstärkt man aber wieder bestehende Klischees, z. B. dass in ‚Afrika' alle Menschen arm und krank sind, kein Essen und kein sauberes Wasser haben und immer Kriege führen. Ich fühle mich, als ob ich betteln geh, dabei möchte ich eigentlich über ganz andere Dinge sprechen."

Hiermit kommen wir zu einem weiteren zentralen Aspekt von Bildungsarbeit: die so genannte „didaktische Reduktion". Sie soll helfen, komplexe Sachverhalte den Lernenden in kleinen verdaulichen Happen nahe zu bringen. Die Themen des Globalen Lernens sind mit ihrer weltumspannenden Dimension außerordentlich komplex und für die Lehrenden nicht nur selber schwer zu erarbeiten, sondern auch sehr schwierig zu vermitteln, zumal meist nur wenig Zeit, z. B. im schulischen Kontext, dafür zur Verfügung steht. So lebt Globales Lernen mit der ständigen Herausforderung, möglichst vielfältige komplexe Inhalte durch didaktische Aufbereitung möglichst einfach zu vermitteln.

Wie viel Reduktion von Komplexität ist aber aus Gründen der didaktischen Reduktion erlaubt, um Lernende „da abzuholen, wo sie stehen"? Ist es besser, mit stark vereinfachten Bildern über Menschen in anderen Ländern zu arbeiten, als gar keine interkulturelle oder globale Bildung zu betreiben?

Diese sich in der Praxis stellenden Fragen führen letztlich zu der Erkenntnis, dass vor der Befassung mit „dem Anderen" erst einmal die Befassung mit sich selber stehen muss.[16] Für einen angemessenen, respektvollen, gewaltlosen, nicht ausgrenzenden Umgang mit anderen Menschen sind nach meinen Erfahrungen nicht detaillierte Kenntnisse über deren fremdkulturelle Hintergründe entscheidend – obwohl es dieser auch bedarf –, sondern vielmehr grundsätzliche persönliche Haltungen, Kompetenzen und Einstellungen. Verschiedene Ansätze zum Globalen Lernen betonen denn auch, dass es weniger darum geht, sich mit „dem Fremden" oder mit kulturellen Differenzen zu be-

16 Diese Forderung wurde auch in der Ethnologie schon als Vorbedingung einer Feldforschung diskutiert.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fassen, die schnell zum folkloristischen Konsumgut oder zur exotischen Feierabendunterhaltung verkommen können, sondern dass am Anfang des interkulturellen Lernens die selbstreflexive Befassung mit dem eigenkulturellen Hintergrund, der eigenen Identität, den persönlichen Werten und den Bildern und Wahrnehmungen stehen muss (s. z. B. Fountain 2000, Selby/Rathenow 2003 oder das Trainingsprogramm „Eine Welt der Vielfalt"). Erst mit einer selbstreflexiven Einstellung gegenüber anderen Sicht- und Lebensweisen kann die Begegnung mit Menschen anderer Länder und Kulturen zu einem wichtigen Lernprozess werden.

Gerade Begegnungen sind ein häufig genanntes Ziel praktischer Bildungsarbeit, z. B. in Form von Schulpartnerschaften oder interkulturellem Jugendaustausch, mittels derer interkulturelles und globales Lernen gefördert werden soll. Doch nicht jedes Zusammentreffen von Menschen aus verschiedenen Kulturen und Ländern führt automatisch zum bewusstseinsverändernden „Blick über den Tellerrand". Immer wieder kann beobachtet werden, dass die beteiligten Personen in einer interkulturellen Begegnungssituation nicht bereit sind, ihre Vorurteile zu überprüfen oder ihre paternalistischen, ignoranten, fremdenfeindlichen oder fundamentalistischen Haltungen aufzugeben. Die Debatten nach dem Mord an dem niederländischen Publizisten und Filmemacher Theo van Gogh über die Koordinaten einer multi-kulturellen Gesellschaft sowie gewalttätige Ausschreitungen gegen (vermeintliche) Ausländer, d. h. ausländisch bzw. „anders" aussehende Mitmenschen, in der bundesdeutschen Gesellschaft machen deutlich, dass allein die Begegnung oder das Zusammenleben von Menschen mit unterschiedlichen kulturellen, religiösen und geschichtlichen Erfahrungszusammenhängen nicht per se schon zu interkultureller Verständigung und „Welt"-Offenheit führen muss, sondern im Gegenteil auch Abgrenzung, Vorurteile und Fremdenhass hervorrufen kann. Wirkliches interkulturelles Lernen, welches eine Wahrnehmungs- und Verhaltensänderung (z. B. Relativierung von Werten oder Standpunkten) nach sich zieht, benötigt aber auch und vor allem intensives Sich-Einlassen, sonst dient es nur der Festigung bereits vorhandener Sichtweisen.

Ethik-Kurse, Globales Lernen, interkulturelle Lernprogramme und Begegnungen in Schulen oder Erwachsenenbildung lösen nicht die innergesellschaftlichen und internationalen Machtkonflikte um den Zugang und die Verteilung von Ressourcen. Interkulturelle Begegnungen und Dialoge müssen in politische und gesellschaftliche Kontexte gestellt und gut vorbereitet, begleitet und aufgearbeitet werden; sie bedürfen des Wissens umeinander und der Achtung voreinander; vor allem aber erfordern sie wichtige und erlernbare soziale Kompetenzen wie Offenheit, Reflexionsfähigkeit und Veränderungsbereitschaft.

„Um sich dem Fremden oder den Konkurrenten gegenüber öffnen zu können, braucht es kulturelles Selbstvertrauen. Um auf produktive Weise unterschiedlicher Meinung zu sein, bedarf es der Zusammengehörigkeit. Und beides entsteht nicht von allein." (Hirner 2004a: 19)

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ansonsten können Seminare zum Globalen Lernen oder zur interkulturellen Kommunikation eher Alibi- oder Absicherungsfunktionen haben: Man versucht, zu einem oberflächlichen funktionalen Verständnis des „Anderen" zu gelangen, um ihn für die eigenen Zwecke instrumentalisieren oder selber in „fremden" Handlungszusammenhängen die eigenen Ziele besser erreichen zu können. Der Aspekt der Horizonterweiterung und Bewusstseinsveränderung, das „In-Beziehung-miteinander-Treten", welches immer auch die Übernahme von Verantwortung für sich *und* das Gegenüber impliziert, entfällt dabei. Während Antoine Saint-Exupéry seinen kleinen Prinzen sagen ließ: „Du bist zeitlebens für das verantwortlich, was du dir vertraut gemacht hat" erhält heute „das Fremde" eher kurzzeitigen Unterhaltungs- und Nutzwert.

Nach der Veranstaltung eines Märchenerzählers aus Ghana wird dieser z. B. von einer Lehrerin kritisiert, weil er nach ihrer Meinung in seinen Märchen die Geschlechterrollen „unmöglich" (d. h. altmodisch und frauenfeindlich) dargestellt und ein zu rückständiges Bild von „Afrika" gezeichnet hat. Sie möchte ihn nie wieder für ihre Grundschulklasse einladen. Im späteren Gespräch erklärt der Ghanaer, der seit 25 Jahren mit seiner deutschen Frau in Deutschland lebt, aber regelmäßig nach Ghana reist, dass die dargestellten Geschlechterrollen noch heute Realität in vielen (ländlichen) Gebieten seiner Heimat seien und dass er mit seinen Märchen einen Teil seiner kulturellen Traditionen darstellen, aber durch andere Elemente seiner Aufführung auch relativieren und mit hiesigen Alltagsbräuchen vergleichen wollte. Dies mag ihm vielleicht nicht immer gelingen, aber so sei zumindest sein Bemühen. Auf dieses Gespräch konnte sich die Lehrerin jedoch schon nicht mehr einlassen, da sie spät dran war und ihre Klasse zurück zur Schule begleiten musste. Gerade bei solchen Irritationen könnte das eigentliche „interkulturelle" Lernen beginnen, doch Geduld und Zeit reichen häufig dafür nicht aus oder werden durch äußere Sachzwänge, z. B. schulische Lehrpläne und Stundentafeln, verhindert.

Es wurde bereits angesprochen, dass Bildungsangebote nicht nur von den Wünschen, Ansichten und Erwartungen der (zahlenden) TeilnehmerInnen abhängig sind, sondern auch von den Interessen externer Geldgeber. Diese finanzieren ein Projekt meist nur dann, wenn es für sie praktischen Nutzwert besitzt. Diese Tatsache wird besonders dann zum ethischen Problem, wenn sich finanzkräftige Sponsoren aus der Wirtschaft für ein Projekt interessieren. Schließlich ist die Privatwirtschaft ein potentiell interessierter und finanzstarker Kunde oder Förderer für den interkulturellen/globalen Bildungsbereich (s. unten). Hier stellen sich die immer gleichen Fragen einer praktischen Ethnologie: Kann man Fördergelder von privatwirtschaftlichen Sponsoren annehmen und trotzdem kritisch und glaubwürdig auf die Folgen einer ökonomischen Globalisierung hinweisen? Ist es z. B. politisch und ethisch vertretbar, Bildungsarbeit über die sozialen und ökologischen Folgen von Erdölförderung oder Regenwaldabholzung von einem Konzern finanzieren zu lassen, der an eben diesen Aktivitäten beteiligt ist und dabei schlimmste Menschenrechtsverletzungen fördert oder in Kauf nimmt? Verändert man Institutionen, indem man in ihnen arbeitet, oder wird man dadurch zum Teil der Maschinerie? Die-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

se schon vor 50 Jahren diskutierten Fragen verlieren nicht an Aktualität und müssen von Fall zu Fall immer wieder überdacht werden.

Auch staatliche Gelder werden von den entsprechenden Institutionen (Behörden, Ministerien) langfristig nur dann für Bildungsarbeit gewährt, wenn diese bestehende Strukturen legitimiert oder zumindest akzeptiert, also Teil der Absicherung, vielleicht auch der kritischen Analyse, aber nicht des Abbaus hegemonialer Strategien ist. Globales Lernen jedoch, zumindest in seinen kritischen Ansätzen, zielt genauso wie *advocacy anthropology* auf einen Kräfteausgleich, auf die Umverteilung von materiellem Reichtum und Entscheidungsmacht und eine gerechtere Globalisierung, wo möglich. Wird man allerdings dauerhaft seine Arbeit von Einrichtungen bezahlt bekommen, deren Einflusssphäre man mit eben dieser Arbeit begrenzen will? Und wer traut sich, die Hand zu beißen, die einen füttert? Ausnahmen gibt es immer.

Es sollte deutlich geworden sein, dass interkulturelle Kommunikation und Globales Lernen keineswegs in herrschaftsfreien Lernsituationen stattfinden, sondern sich vor dem Horizont ökonomischer Machtverhältnisse entfalten und von entsprechenden Interessenslagen beeinflusst und instrumentalisiert werden können. Als Bildungsreferentin kann man sich nicht nur reiner „Aufklärungs"-Arbeit verschreiben. Man muss sich vielmehr positionieren und zugleich ständig zwischen inhaltlichen Ansprüchen, politischen Positionen, den Zielen der Auftraggeber, den Förderrichtlinien der Financiers und den Erwartungen und Bedürfnissen der TeilnehmerInnen ausgleichen und vermitteln. Dabei bestimmen wirtschaftliche Gesichtspunkte – z. B. die notwendige Projekt-/Existenzsicherung – und politische Machtverhältnisse die Arbeit mindestens genauso wie inhaltliche Ziele oder ethische Wertsetzungen. All dies ist praktisch arbeitenden Ethnologen natürlich auch aus anderen Arbeitsfeldern hinreichend bekannt.

„The processes covered by that term [i. e., Globalisierung; F. S.] are not entirely new to anthropology but what globalization has changed for us is the range of 'stakeholders' with claims over our work and our place in the power balance among them. Still, the underlying nature of anthropology's ethical dilemmas remains much the same. The key question we must face is: to whom is the anthropologist accountable? The diverse parties and interests to whom each anthropologist is accountable means that, today, as always conflict and quandary are unavoidable. Finally, we still have the dual problem of wanting to be taken seriously in policy circles, yet knowing from our history that such involvement may bring unintended consequences. That history also tells us, that while we have the potential to bring enlightment to public discourse, what we have to say may not always be welcome; the result may be the marginalization that many of us deplore. If we are doing our job properly, that is as it should be." (Silverman 2000: 21)

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Globale Ethik und Ethnologie

Wer Bildungsarbeit mit interkulturellen und globalen Themenstellungen betreibt und dem Ganzen eine politische und handlungsorientierte Perspektive geben will, muss sich fragen, welche Ziele und Werte die Auswahl, Präsentation und „Richtung" des Bildungsangebots bestimmen. Das ist die Frage nach der eigenen politischen Positionierung bzw. nach den normativen Eckwerten einer der Nachhaltigkeit und Interkulturalität verpflichteten, global orientierten Bildungsarbeit: „Welche Inhalte vertrete ich glaubwürdig?"

Globales Lernen hat, wie oben skizziert, eine globale Orientierung. Als pädagogisches Konzept versteht es sich als Beitrag zum globalen Überleben der Menschheit und gründet in einer „Ethik der Weltverantwortung". Die einer solchen Perspektive zugrunde liegenden ethischen Konzepte müssen folglich ziemlich großformatig und weltumspannend sein. Anders ausgedrückt: Wenn die Zukunftsvision uns als Bürger einer Weltgesellschaft zeigt, für die wir (Mit-)Verantwortung übernehmen sollen, dann müssen wir auf etwas alle Menschen Verbindendes, d. h. auf eine globale Ethik rekurrieren können. So wird Globales Lernen zu einem „Bildungsprinzip, das die kulturelle Einheit unter uns Menschen wieder ins Gedächtnis ruft" (Bühler 2003: 102).

Spätestens hier werden Ethnologinnen hellhörig: die Diskussion über das Verhältnis des Allgemeinmenschlichen (sog. kultureller Universalien) zum Einmaligen und Kulturspezifischen gehört seit Franz Boas zu den zentralen Themen unseres Faches (vgl. D'Andrade 1995; Koepping 1993; Scheper-Hughes 1995).[17] Jahrzehntelang herrschte eine kulturrelativistische Einstellung im Fach vor, die die Entwicklung kulturübergreifender moralischer Maßstäbe ablehnte. Erst ab den 70er Jahren ging ein Teil der internationalen Ethnologengemeinschaft zu einem „abgeschwächten" relativistischen oder einem kontextualisierten Standpunkt über, der u. a. die Erfahrungen in außerakademi-

17 Die Auseinandersetzung zwischen einer universalistischen und einer relativistischen Perspektive wurden in der Ethnologie besonders heftig in den 40er Jahren im Zusammenhang mit der Erklärung der allgemeinen Menschenrechte geführt (siehe AAA 1947; Herskovits 1976). Der extreme Relativismus sah keinerlei Möglichkeiten für die Erarbeitung kulturübergreifender moralischer Standards, der (kontextualisierte) Universalismus wollte dagegen allgemeine Werturteile zulassen, sie aber aus ihrem kulturellen Kontext heraus verstanden wissen (Barnett 1988: Renteln 1988). Das *Statement on Human Rights* der *American Anthropological Association* (AAA 1947) reflektierte diese beiden Positionen: Einerseits wies es die Idee einer Erklärung allgemeiner Menschenrechte, die auf westlich-europäischen Konzepten wie Demokratie und Individualismus beruhten, zurück; andererseits formulierte es die Möglichkeit von Stellungnahme und Intervention in Fällen, wo Regierungen (Teilen) ihrer Bevölkerung demokratische Rechte verweigerten oder offen Gewalt ausübten. Letztere Klausel bezog sich insbesondere auf die Erfahrungen mit dem nationalsozialistischen Regime in Deutschland (vgl. Barnett 1948; Renteln 1988: 66-68; Washburn 1987: 940).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen praktischen Arbeitsbereichen reflektierte (z. B. Donelly 1984; Geertz 1984; Messer 1993: 235-241; Washburn 1987: 940-42).[18] Demnach wird die Partikularität aller Kulturen in ihrem jeweiligen historischen und kulturellen Kontext anerkannt, zugleich aber auch Stellungnahme und Intervention in solchen Fällen gefordert, in denen Menschen offensichtlich unterdrückt, verfolgt, gefoltert oder auf andere Weise um eine menschenwürdige Existenz gebracht werden.

Seit der „postmodernen Wende" enthalten sich die meisten Ethnologen wieder der Formulierung einer übergreifenden gesellschaftstheoretischen Perspektive und diskutieren handlungs- und entscheidungsleitende Werte höchstens kontext- und situationsspezifisch. Die Entwicklung global gültiger Handlungstheorien oder Wertsetzungen wird vielfach weder als sinnvoll noch als überhaupt möglich erachtet, stattdessen werden Ansätze und Perspektiven bevorzugt, die Heterogenität und Pluralismus, Widersprüchlichkeit und Partikularität betonen (vgl. Moser 1995; Nadig 1997). Diese Haltung be- oder verhindert die Beteiligung von Ethnologinnen an den aktuellen Debatten über globale ethische Standards, die mit deutlichen politischen und ökonomischen Interessenslagen geführt werden.[19]

Einerlei, ob Ethnologen der Möglichkeit und dem Sinn globaler ethischer Maßstäbe – z. B. allgemeinen Menschenrechten – zustimmen oder nicht: die Debatten über globale Ethik finden mit oder ohne ethnologische Beteiligung auf jeden Fall auf internationaler Ebene statt. Einen viel beachteten Entwurf allgemeiner menschlicher Werte und Standards liefert z. B. die Erklärung zum Weltethos (www.weltethos.org). Sie benennt „Menschlichkeit" und „Gegenseitigkeit" als universale Basiswerte und leitet daraus allgemein gültige „Kernwerte" ab: Ehrfurcht vor dem Leben, Gewaltlosigkeit, Solidarität, Gerechtigkeit, Toleranz, Wahrhaftigkeit, Gleichberechtigung und Partnerschaft (Parlament der Weltreligionen 1993, zusammenfassend Küng 2001: 153-56). Weitere Bemühungen zur Formulierung universaler ethischer Prinzipien finden wir zum Beispiel in der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" (1948), der „Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten"[20] des InterAction Council

18 Zu ähnlichen Positionen der *action* und *advocacy anthropology* vgl. Seithel 2000.

19 Wie im Extremfall das Konzept einer jeweils situativ ausgehandelten Ethik direkt zu Big Brother als neuem diskursethischem Modell führen kann, beschreibt Loretan (2001).

20 Ziel der „Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten" ist der Versuch, „Freiheit und Verantwortung in ein Gleichgewicht zu bringen und ein Umdenken zu bewirken, von der Freiheit der Indifferenz hin zur Freiheit des Engagements (InterAction Council 1997; zit n. Küng 2001: 175). Ehrenvorsitzender des IAC ist Altbundeskanzler Helmut Schmidt, zu den Unterzeichnern der Erklärung gehören zahlreiche ehemalige Präsidenten und Premierminister wie Michail Gorbatschow oder Jimmy Carter, Vertreter des Weltrates der Kirchen, der ehemalige Weltbankpräsident Robert McNamara sowie Wissenschaftler, Politiker und Experten aller Länder.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von 1997 (Küng 2001: 175-192), den Konventionen der ILO (z. B. der Konvention 169 zum Schutz der Rechte indigener Völker; www.ilo169.de), der „Erdcharta" (www.earthcharter.org), verschiedenen UN-Konventionen und Abkommen[21] oder in den explosionsartig zunehmenden Diskussionen über „global ethics".[22]

Bezeichnenderweise für die überwiegend ökonomisch induzierten Globalisierungsprozesse kommen die Anstöße zu universellen Ethik-Konzepten nicht primär von Kultur- oder Sozialwissenschaftlern, sondern vor allem von Wirtschaftsfachleuten, Politikern und Vertretern internationaler Unternehmen, den sog. *global players* (z. B. European Business Ethics Network: www.eben 2005.de oder Wittenberg Zentrum für globale Ethik: www.wcge.org).[23]

In einer ökonomistischen globalen Ethik[24] wird davon ausgegangen, dass „keine Ethik [...] vom Einzelnen verlangen (kann), dass er dauerhaft und systematisch gegen seine Interessen verstößt". Normen gelten als gut begründet und verbindlich, „wenn sie von den Einzelnen unter den normalen Bedingungen moderner Gesellschaften auch realisiert werden können" (Homann 2000: o. S.). Das ist, nach Ansicht vieler Vertreter einer Wirtschaftsethik, nur dann möglich, wenn ihre Befolgung für den Einzelnen Vorteile erwarten lässt:

„Dabei wird – ganz auf der Linie der modernen Ökonomik – unter ‚Vorteilen' alles das verstanden, was die Akteure selbst als Vorteile ansehen, also Einkommen und Vermögen ebenso wie Gesundheit, Muße, ein ‚gutes Leben' und die Verwirklichung eines vernünftigen Lebensplanes in Gemeinschaft mit anderen. Die ökonomische Methode ist dann eine einfache Vorteils-/Nachteils-Grammatik, die weit über den Bereich der ‚Wirtschaft' hinaus fruchtbare Anwendung findet.
Dieser systematisch offene Vorteilsbegriff der modernen Ökonomik hat für eine globale Ethik zwei Vorzüge: Zum Einen löst er das Implementierungsproblem, ohne die Menschen moralisch zu überfordern, weil sie lediglich ihre langfristigen Vorteile verfolgen sollen; zum Zweiten löst er das für die Weltgesellschaft fundamentale Prob-

21 Z. B. das 1972 getroffene „Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt" der UNESCO, die 1992 in Rio verabschiedete Agenda 21, das seit 1997 durchgeführte UNESCO „Universal Ethics Project", die UN-Milleniumserklärung von 2000, der im selben Jahr begonnene „UN Global Compact" u. a.; siehe: www.un.org.

22 Die Eingabe dieses Stichwortes in die Internetsuchmaschine „Google" ergab über 33 Mio. Fundstellen auf internationalen Webseiten.

23 Ein Symposium der Stiftung Weltethos, auf dem im Jahre 2001 in Baden-Baden „Spitzenleute" der Wirtschaft, Wirtschaftswissenschaft und Politik – unter ihnen Altbundeskanzler Helmut Schmidt – über globale Unternehmen und globales Ethos diskutierten, trug bezeichnenderweise den Untertitel „Der globale Markt erfordert neue Standards und eine globale Rahmenordnung" (Küng 2001).

24 Nicht alle Wirtschaftsethiker vertreten die hier dargestellten Standpunkte. So sieht z. B. der Schweizer Wirtschaftsethiker Peter Ulrich den „ökonomistischen Globalismus" am Ende und fordert eine Revision unseres Entwurfes vom guten Leben und Arbeiten. Er hofft, dass die Menschen durch politische und moralische Bildung von einer „Kultur des Mehrhabenwollens zu einer Kultur des Genughabenkönnens" geführt werden können (zit. n. Hirner 2004: 18-19).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lem der unterschiedlichen kulturellen Wertstandards, indem er die Ethik auf Regeln verpflichtet, statt vorab gemeinsame religiöse und/oder ethische Ziele oder Werte zu verlangen." (Ebd.)

Wie verhalten sich Ethnologinnen zu dieser „Anreizethik" und anderen globalen Ethik-Entwürfen? Schließlich werden von Politikern und Wirtschaftsvertretern Themen angesprochen, die ethnologische Fragestellungen berühren: z. B. die Frage der Übertragbarkeit des europäischen Wertekanons in andere Gesellschaften, die Entwicklung angemessener „Instrumente [...], die dem Ethos und der Sitte des Landes besser entsprechen" (Strube 2001: 52), die Suche nach „Verfahren [...], die dazu beitragen, [...] kulturelle Differenzen anzuerkennen und als Teil kreativer Prozesse zu verstehen" (ebd. 54), die Einhaltung der allgemeinen Menschenrechte, die Sicherung der Grundbedürfnisse aller Menschen und die Herausforderungen durch kulturelle Vielfalt und Unterschiedlichkeiten, „denen kein gemeinsames Ethos übergestülpt werden darf" (Gurbaxani/Frühbauer 2001: 138). Des Weiteren greifen einige Konstrukteure von Konzepten globaler ethischer Standards z. T. auf Wissen über andere oder frühere Gesellschaften und damit auf das fachspezifische Arbeitsgebiet von Ethnologinnen und Ethnologen zurück. Der Erziehungswissenschaftler Alfred Treml (1992) bezeichnet seine Überlegungen zu einer Überlebensethik z. B. als „Plädoyer für eine Steinzeitmoral", die Verfasser der allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten berufen sich auf die „Weisheit religiöser Führer und Weiser durch all die Jahrhunderte" (Küng 2001: 176), und der niederländische Medienwissenschaftler Kim Veltman ist der Ansicht, dass Ökonomie ganz viel mit Bildung und Kultur zu tun hat, „dass Kultur ganz wesentlich auf Teilen und Schenken basiert und dass kulturelle Fortschritte immer dann zu verzeichnen sind, wenn das Ausmaß der Dinge, die geteilt werden, zunimmt" (Hirner 2004a: 19).

Diese und andere Aussagen implizieren, ganz im Sinne eines *studying up,* hochaktuelle Forschungs- und Bildungsaufträge für die Ethnologinnen. Diese befassen sich beruflich u. a. mit den lokal unterschiedlichen Ausprägungen menschlicher Lebensgestaltung, d. h. damit, wie Menschen mit Problemen in ihrer unmittelbaren Umgebung umgehen, welche lokal-angemessenen Lösungen sie finden, wie sie diese tradieren und immer wieder neu anpassen. Die teilweise lang bewährten kulturspezifischen Realitätsinterpretationen und -gestaltungen könn(t)en wichtige ethische Impulse geben für die Diskussion um kulturübergreifende Handlungs- und Bewertungsmaßstäbe, die in Anbetracht der zunehmenden Globalisierung immer stärker geführt werden wird. Ethnologen können z. B. die verschiedenen Entwürfe globaler Ethiken mit kulturvergleichender Forschung kritisch begleiten, auf euro-amerikanische Hegemonialansprüche überprüfen und einem unreflektierten „Werteimperialismus" abendländischer Prägung die kulturtheoretische Untermauerung entziehen, sie können in den Ethiksystemen anderer Kulturen alternative Entwürfe erforschen, daraus ethische Gegenmodelle entwickeln und bestehenden Konzepten als Re-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gulative entgegenstellen;[25] sie können das Überstülpen abendländischer Werte auf andere Gesellschaften im Zuge der so genannten „neo-liberalen Öffnung" bzw. Eroberung von Wirtschaftsmärkten, wenn schon nicht aufhalten, so zumindest öffentlich machen, den Stimmen anderer Kulturen Gehör verschaffen, kurz: für einen Kräfteausgleich im internationalen Machtgefüge sorgen. Im Sinne eines partizpatorischen *adcvocacy*-Ansatzes[26] wäre ihre Mitwirkung z. B. bei der Erarbeitung internationaler Konventionen durchaus sinnvoll und wünschenswert:

„Anthropologists must be counted among those scientists who are willing to engage their research in support of such comventions[27] because these are establishing new global norms and covenants of governance. As the only social science devoted to an understanding of all human societies and the evolution of human beings, anthropology has a special responsibilty to help shape globalization so that it is accountable to human needs." (Yoon 2000: 76)

Leider aber befassen sich hierzulande nur wenige Ethnologinnen in einer Weise mit den Prozessen, Folgen und Herausforderungen der Globalisierung, dass sie relevante Beiträge für Öffentlichkeit und Politik leisten können (wie z. B. Breidenbach/Zukrigl 2002). Dazu ist auch eine politische Positionierung anstelle reiner Diskursanalyse gefragt sowie das Hineinbegeben ins „schmutzige" Feld der Praxis notwendig.

In den oben angeführten Entwürfen einer globalen Ethik wird u. a. von Seiten der Wirtschaftsethiker ein wichtiger Aspekt menschlicher Wertorientierung angesprochen, der die Entwicklung global-moralischer Standards etwa nach dem Leitbild einer nachhaltigen Entwicklung (Stichwort: Generationengerechtigkeit) so schwierig macht. Menschen haben, geschichtlich gesehen, ihre Problemlösungsverfahren in Anpassung an die unmittelbare Umwelt und den sich daraus ergebenden Notwendigkeiten entwickelt. Sie wenden sich den sinnlich erfahrbaren „nahen" Problemen zu und verwenden einfache Lösungsstrategien, die sich über lange Zeiträume bewährt haben. Wir haben im Allgemeinen nicht gelernt, mit Nebenwirkungen von Nebenwirkungen umzugehen,

25 Die Möglichkeit der Entdeckung allgemeiner, kulturübergreifender Prinzipien von Moralität, sog. Basisnormen, die mit dem Prinzip des Relativismus vereinbar sind, wurde schon in den 80er und 90er Jahren von einigen Ethnologen in Betracht gezogen (vgl. Drubig et al. 1996: 5-6; Renteln 1988, 1990). In Basisnormen wie z. B. Gerechtigkeit, von denen angenommen wird, dass sie von der gesamten Menschheit geteilt werden, drücke sich, so die Wissenschaftler, „das Gutseinwollen einer Gesellschaft aus" (Drubig et al. 1995: o. S.).

26 Vgl. z. B. den partizipatorischen Ansatz von Paul (1990), der nach Möglichkeiten einer Beteiligung möglichst vieler Bevölkerungsgruppen an der Entwicklung allgemeiner Menschenrechtsstandards sucht, die kulturspezifischen Werten, Normen und Rechten Rechnung tragen.

27 Gemeint ist in diesem Fall die Framework Convention on Tobacco Control, an deren Abfassung Yoon mitgewirkt hat; Anm. F. S.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wechselwirkungen zu berücksichtigen, die Welt als vernetztes System und uns als Teil einer globalisierten Weltgesellschaft zu begreifen (Scheunpflug/ Schröck 2002: 7). So ist zum Beispiel den Menschen in den Industrienationen eine preisgünstige Schokolade wichtiger als das Leben der Kinderarbeiter auf den Kakaoplantagen der Elfenbeinküste, das schicke T-Shirt-Schnäppchen näher als die Sorge um die chinesischen Textilarbeiterinnen, die das Kleidungsstück genäht haben, die günstige Flugreise erstrebenswerter als die saubere Luft für ihre Kindeskinder.

„Insbesondere im Blick auf ethisches Handeln ist die Nahbereichsorientierung des Menschen problematisch. Die Moral ist am sozialen Nahbereich und seinen Problemen ausgerichtet und in der Weltgesellschaft nicht mehr funktional. Denn Verantwortung setzt ein soziales Gegenüber voraus, in globalen Zusammenhängen bezieht sich ethisch verantwortliches Handeln aber auf weit entfernte Menschen, auf zukünftige Generationen und die natürlichen Lebensgrundlagen der Menschheit." (Asbrand 2005: 8)

Die Probleme der angehenden „Weltgesellschaft" durch individuelles Handeln (z. B. den Kauf fair gehandelter Produkte oder Konsumverzicht) lösen zu wollen, erscheint in diesem Lichte unangemessen und wird deshalb häufig als moralisierende *political correctness* abgetan. Wo „nah" und „fern", Gegenwart und Zukunft in den Verantwortungsbereich des Einzelnen rücken, greift eine Nahbereichsethik nicht mehr. Theoretiker des Globalen Lernens sehen Auswege für dieses Problem z. B. im Entwurf einer Überlebensethik,[28] die u. a. die selbstverantwortete Begrenzung, das Unterlassen und das „einfache Handeln" mit wenigen überschaubaren Nebenfolgen propagiert (Treml 1992: 10-24). Der zunehmenden Komplexität der Außenwelt könne nur mit einer „Erhöhung der Eigenkomplexität", dem Einüben in abstraktes Denken und der Förderung einer Reflexionsfähigkeit auf das Richtige und Gute begegnet werden (Asbrand 2005: 7-8; Scheunpflug/Schröck 2002). In diesem Sinne wäre Moralität – im Unterschied zu den oben angeführten Äußerungen von Wirtschaftsethikern – nicht als etwas zu definieren, das sich auf einen festen Satz von Regeln bezieht, die uns sagen, wie wir *handeln* sollen, sondern als etwas, das sich auf unser Denken und unsere Wahrnehmung von Dingen, Menschen, Situationen und Entscheidungen bezieht. Moralität wäre dann eine im Einzelfall unterschiedlich entwickelte, im Prinzip aber bei allen Menschen gleichermaßen entwickelbare Fähigkeit von Einzelpersonen, Zusammenhänge zu verstehen und wahrzunehmen und entsprechende Entscheidungen zu treffen. Danach könnte man nicht über moralische Werte demokratisch verhandeln, sondern nur von unterschiedlich entwickelten moralischen Bewussteinslagen sprechen (vgl. Cook 2002). Demzufolge würde es auch keiner vorab festgelegten globalen Ethik-Kodes, keines philosophischen *blueprint* der Weltordnung bedürfen

28 Die Frage, ob „eine Menschheit überhaupt sein soll", wäre dann der nächste Schritt in den ethischen Überlegungen (vgl. Kruse 2002: 170 ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– es sei denn, es besteht ein interessengeleiteter Handlungs- und Entscheidungsbedarf wie im Fall global agierender Wirtschaftsunternehmen.

Schlussbetrachtung

Zusammen mit der Herausgeberin habe ich eingangs nach der gesellschaftlichen Rolle gefragt, die Ethnologie, speziell mit ihren kritischen Praxisansätzen wie der *action* und *advocacy anthropology*, angesichts ökonomischer Globalisierungstendenzen (noch) spielen kann. Ich bin dieser Frage aus der Sicht einer praktischen Ethnologie im Bildungsbereich nachgegangen, bei der die spezifischen Kenntnisse und Kompetenzen von Ethnologen zur Rückführung der Ethnologie in die eigene Kultur dienen und Grundlage einer engagierten Öffentlichkeits-, Lobby- und Bildungsarbeit (= im Sinne der *advocacy anthropology*) sind. Ihre Aufgabe kann es sein, nicht nur den Blick von Entscheidungsträgern und allgemeiner Öffentlichkeit für kulturelle Kontexte und interkulturelle Bezüge, Kreolisierungen und Kulturmelange zu öffnen, sondern auch auf die Kulturalisierung von politischen Interessenskonflikten und Hegemonialkämpfen hinzuweisen, andere Sichtweisen auf kulturelle Universalien einzubringen und auf Veränderungen von Wahrnehmungen, Einstellungen und Verhaltensweisen im eigenen Land hinzuarbeiten, welche zu einem Kräfteausgleich im primär ökonomischen Globalismus führen können. In pädagogischen Konzeptionen der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit wie dem globalen Lernen und in aktuellen Debatten über Globale Ethik finden sich vielfältige Anschlussmöglichkeiten sowie Forschungs- und Handlungsaufgaben für einen ethnologischen *advocacy/action approach*. Globalisierungsprozesse stellen dabei sowohl den inhaltlichen Forschungsbereich als auch den theoretischen Bezugsrahmen und die strukturellen Rahmenbedingungen (Arbeitsmarktsituation, Adressaten, Auftraggeber, Zielsetzungen, Finanzierung etc.) dar, innerhalb derer Ethnologinnen praktisch arbeiten können. In diesem Zusammenhang ist der Ansatz der *advocacy anthropology* aktueller und notwendiger denn je.

Literatur

AAA (American Anthropological Association) (1947): *Statement on Human Rights Submitted to the Commission on Human Rights, United Nations.* In: *American Anthropologist* 49 (4), 539-43.

Abu-Lughod, Lila (1991): *Writing against Culture.* In: Richard G. Fox (Hg.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe, 137-162.

Amborn, Hermann (Hg.) (1993a): *Unbequeme Ethik. Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie*. Berlin.

Amborn, Hermann (1993b): *Einführung*. In: Amborn 1993a, 7-12.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Amborn, Hermann (1994): *Ethik in der Ethnologie. Die Verantwortung der Wissenschaft.* In: Hannelore Muth/Friderike Seithel (Hg.), *Indigene Völker – Zwischen Vernichtung und Romantsierung.* Hamburg, 193-211.

Asbrand, Barbara (2004): *Der Weltladen als außerschulischer Lernort.* In: Weltladen-Dachverband/Marburger Weltladen (Hg.), *Weltladen als außerschulischer Lernort. Schüler und Schülerinnen erkunden den Weltladen.* Frankfurt/Main, 6-18.

Barnett, Holmer G. (1948): *On Science and Human Rights.* In: *American Anthropologist* 50 (2), 352-355.

Berreman, Gerald D. (1993): *Ethics and Realpolitik in the American Anthropological Association, 1919-1991.* In: Amborn 1993a, 101-123.

Breidenbach, Joana/Zukrigl, Ina (2002): *Widersprüche der kulturellen Globalisierung.* In: *Aus Politik und Zeitgeschehen* B 12, 19-25.

Bühler, Hans (1997): *Perspektivenwechsel – unterwegs zu ‚Globalem Lernen'.* Frankfurt/Main

Bühler, Hans (2003): *Einheit und Vielfalt. Ein kulturtheoretischer Versuch.* In: Gregor Lang-Wojtasik/Claudia Lohrenscheit (Hg.), *Entwicklungspädagogik – Globales Lernen – Internationale Bildungsforschung.* Frankfurt/Main/London, 101-121.

Cantwell, Anne Marie/Frielander, Eva/Tramm, Madeleine (Hg.) (2000): *Ethics and Anthropology: facing future issues in human biology, globalism, and cultural property.* New York.

Caplan, Pat (2001): *Risky Business: Changing Landscapes of Anthropology. Stirling Memorial Lecture delivered at the University of Kent*, Canterbury, 14 February. www.kent.ac.uk/anthropology/department/stirling/caplan.pdf (Dezember 2005).

Cook, John W. (2002): *Morality and Cultural differences.* Oxford.

D'Andrade, Roy (1995): *Moral Models in Anthropology.* In: *Current Anthropology* 36 (3), 399-408.

De Haan, Gerhard (2002): *Die Kernthemen der Bildung für eine nachhaltige Entwicklung.* In: *Zeitschrift für Entwicklungspädagogik* 1.

De Haan, Gerhard/Seitz, Klaus (2001): *Kriterien für die Umsetzung eines internationalen Bildungsauftrages. Bildung für eine nachhaltige Entwicklung.* In: *Zeitschrift 21 – Das Leben gestalten lernen* 01 (Teil 1), 02 (Teil 2), München.

Donnelly, Jack (1984): *Cultural Relativism and Universal Human Rights.* In: *Human Rights Quarterly* 6 (4), 400-419.

Drubig, Roland/Herrmann, Henning/Jendral, Holger (1995): *Grundlegung einer Ethnologie der Ethiken.* Göttingen.

Eisermann, Norbert (2003): *Die Politik der nachhaltigen Entwicklung. Der Rio-Johannesburg-Prozess. Themendienst des Informationszentrums Entwicklungsdienst,* Nr. 13. Bonn. *Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation* (2005): Themenheft *Ethnoscripts. Analysen und Informationen aus dem Institut für Ethnologie der Universität Hamburg* 7 (1).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fluehr-Cobban (2000): *Globalization of Research and International Standards of Ethics in Anthropology*. In: Cantwell et al. 2000, 37-69.

Fountain, Susan ([5]2000): *Leben in einer Welt, Anregungen zum globalen Lernen*. Braunschweig.

Führung, Gisela (1998): *Globales Lernen – Arbeitsblätter für die entwicklungspolitische Bildungsarbeit*. DED.

Geertz, Clifford (1984): *Anti-Anti-Relativism*. In: *American Anthropologist* 86 (2), 263-278.

Gurbaxani, Indira/Frühbauer, Johannes (2001): *Globale ethische Standards für globales Wirtschaften: Themen der Baden-Badener Diskussion*. In: Hans Küng (Hg.), *Globale Unternehmen – globales Ethos*. Frankfurt/ Main, 115-140.

Halbartschlager, Franz (2004): *Globales Lernen – eine zeitgemäße Form der Allgemeinbildung?* In: ARGE (Hg.), *Dokumentation der Vorarlberger Infotage der Erwachsenenbildung, Enquete: „Der Wert der Allgemeinbildung in einer ökonomisierten und funktionalisierten Gesellschaft", 17.9.2004*, 20-25.

Herskovits, Melville (1976): *Ethnologischer Relativismus und Menschenrechte*. In: D. Birnbacher/N. Hoechster (Hg.), *Texte zur Ethik*. München, 36-51.

Hill, James N. (o. J.): *The Committee on Ethics: Past, Present, and Future*. In: Joan Cassell/Sue-Ellen Jacobs (Hg.), *Handbook on Ethical Issues in Anthropology*. A special publication of the American Anthropological Association, no. 23. www.aaanet.org (Dezember 2005).

Hirner, Fred (2004a): *Der Wert der Allgemeinbildung in einer ökonomisierten und funktionalisierten Gesellschaft*. In: ARGE, *Dokumentation der Vorarlberger Infotage der Erwachsenenbildung, Enquete: „Der Wert der Allgemeinbildung in einer ökonomisierten und funktionalisierten Gesellschaft"*, 17.9.2004, 5-19.

Hirner, Fred (2004b): *Rolle der Allgemeinbildung in einer spezialisierten Wissensgesellschaft*. In: ARGE, *Dokumentation der Vorarlberger Infotage der Erwachsenenbildung, Enquete: „Der Wert der Allgemeinbildung in einer ökonomisierten und funktionalisierten Gesellschaft.", 17.9.2004,* 43-52

Homann, Karl (2000): *Zur Konzeption des Wittenberg Center for Global Ethics*. Vortrag gehalten auf der Vorstandssitzung des WCGE. www.wcge.org (Dezember 2005).

Klemm, Ulrich (2003): *Globales Lernen in der Erwachsenenbildung*. In: Lang-Wojtasik/Lohrenscheit 2003, 217-225.

Klönne, Arno (1998): *Die Rückkehr der sozialen Frage*. In: DGB/VHS (Hg.), *Die Rückkehr der sozialen Frage*. Bad Schwalbach, 61-67.

Koepping, Klaus-Peter (1993): *Ethik in ethnographischer Praxis: Zwischen Universalismus und pluralistischer Autonomie*. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Justin Stagl (Hg.), *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theoriediskussion*. Berlin, 107-128.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kruse, Michael (2002): *Zukunftsutilitarismus. Überlegungen zu einer Ethik für das globale Zeitalter*. Berlin.

Küng, Hans (2001): *Globale Unternehmen – globales Ethos*. Frankfurt/Main

Lang-Wojtasik, Gregor/Lohrenscheit, Claudia (Hg.) (2003): *Entwicklungspädagogik – Globales Lernen – Internationale Bildungsforschung*. Frankfurt/Main/London.

Loretan, Matthias (2001): *Wer bin ich, wenn ich „Big Brother" mitspiele. Ansätze einer theologisch ethischen Kritik an „Big Brother" als Medieninstallation spätmoderner Identitätsdiskurse*. In: *TEXTE* 4. Sonderheft der Zeitschrift medien praktisch, 43-51.

Messer, Ellen (1993): *Anthropology and Human Rights*. In: *Annual Review of Anthropology* 22, 221-249 .

Misereor (Hg.) (1987): *Solidarität mit den Armen, ein Lese- und Arbeitsheft für Schüler*. Aachen.

Moser, Heinz (1995): *Grundlagen der Praxisforschung*. Freiburg i. Br.

Muth, Hannelore/Seithel, Friderike (Hg.) (1994): *Indigene Völker – Zwischen Vernichtung und Romantisierung*. Hamburg.

Nader, Laura (1995): *Comment to D'Andrade and Scheper-Hughes*. In: *Current Anthropology* 36 (3), 426.

Nadig, Maya (1997): *Über die Schwierigkeit, in der ethnologischen Forschung Grenzen zu ziehen. Überlegungen zur Ethnologie in der Spätmoderne*. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 122 (1), 73-99.

Paul, James C. N. (1990): *Participatory Approaches to Human Rights in Sub-Saharan Africa*. In: A. Ahmed An-Na'im/Francis M. Deng (Hg.)., *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*. Washington, D. C., 213-239.

Renteln, Alison Dundes (1988): *Relativism and the Search for Human Rights*. In: *American Anthropologist*. 90 (1), 56-72.

Renteln, Alison Dundes (1990): *International Human Rights: Universalism vs. Relativism*. Newbury Park.

Scheunpflug, Annette/Schröck, Nikolaus ([2]2002): *Globales Lernen – Einführung in eine pädagogische Konzeption zur entwicklungsbezogenen Bildungsarbeit*. Stuttgart.

Scheper-Hughes, Nancy (1995): *The Primacy of the Ethical. Propositions for a Militant Anthropology*. In: *Current Anthropology* 36 (3), 409-440.

Scherr, Albert (2003): *Pädagogische Interventionen gegen Fremdenfeindlichkeit und Rechtsextremismus. Eine Handreichung für die politische Bildungsarbeit in Schulen und außerschulischer Jugendarbeit.* http://home.ph-freiburg.de/scherr/paed_interv_scherr (Dezember 2005).

Seithel, Friderike ([3]1990a): *Action Anthropology: Geschichte und Grundzüge mit Beispielen aus Nordamerika*. Mainz.

Seithel, Friderike (1994): *„In die Schule der kleinen Gesellschaften gehen ..." – Perspektiven der Aktionsethnologie*. In: Muth/Seithel 1994, 213-233.

Seithel, Friderike (2000): *Von der Kolonialethnologie zur advocacy anthropology*. Münster / Hamburg.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Seitz, Klaus (2002): *Bildung in der Weltgesellschaft. Theoretische Grundlagen Globalen Lernens.* Frankfurt/Main

Seitz, Klaus (2003): *Erziehung zur Einen Welt. Zur Vorgeschichte eines entwicklungspädagogischen Mythos.* In: Lang-Wojtasik/Lohrenscheit 2003, 63-100.

Selby, David/Rathenow, Hanns-Fred (2003): *Globales Lernen – Praxishandbuch für die Sek. I und II.* Berlin.

Silverman, Sydel (2000): *Ethical Dilemmas – What's new, What's not.* In: Cantwell et al. 2000, 211-215.

Solidarisch Leben Lernen e. V. (Hrsg) (2002): *Praxisbuch Globales Lernen: Handbuch für Unterricht und Bildungsarbeit.* Frankfurt/Main

Strube, Jürgen (2001): *Globale ethische Standards aus unternehmerischer Sicht.* In: Küng 2001, 41-54.

Treml Alfred K. (1992): *Überlebensethik – Stichworte zur praktischen Vernunft im Schatten der ökologischen Krise.* Tübingen/Hamburg.

Washburn, Wilcomb E. (1987): *Cultural Relativism, Human Rights, and the AAA.* In: *American Anthropologist* 89 (4), 939-943.

Yoon, Soon-Young (2000): *If Anthropology is Global, then so are its ethical dilemmas.* In: Cantwell et al. 2000, 70-77.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heinrich Scholler

DIE ETHIK DES SPRICHWORTES UND DIE RICHTIGKEIT DES NORMATIVEN

Ein Beitrag zur Rolle des äthiopischen „Teret“[1]

Allgemeines zur Themenstellung

1. Die Frage der Ethik ist heute ein Problemfeld geworden, das nicht nur die Philosophie und die Rechtswissenschaft erfasst, sondern auch weit darüber hinaus in so disparaten Wissenschaftszweigen wie der Bioethik oder der Wissenschaftsethik diskutiert wird. Der Jubilar hat sich auf dem Gebiet der Ethik in der Ethnologie mehrmals zu Wort gemeldet und wichtige Beiträge zur Diskussion gestellt.[2]

2. Dabei soll hier aber nicht die Frage der Ethik der Ethnologie oder einer anderen Wissenschaft als Forschungsinstrument zur Diskussion gestellt, sondern der Frage nachgegangen werden, inwieweit ein besonderer Forschungsgegenstand der Ethnologie, nämlich die Rechtsethnologie, in sich die Spannung zwischen Gut und Richtigkeit, oder zwischen Ethik und Formalismus enthält. Ausgegangen werden soll hierbei von der Ethik oder der nur auf Richtigkeit ausgehenden Wirkkraft des Rechtsprichwortes in der Kultur der Amhara Äthiopiens[3].

Geschichtliche Entwicklung der Erzählgutforschung

1. Der Zusammenhang zwischen Erzählgut und Sprichwort bedarf noch einer geschichtlichen Erläuterung[4]. Vom europäischen Kulturraum her und der europäischen Märchenerzählung und Märchenforschung[5] wissen wir, dass viel mündliches Erzählgut, das zur Kategorie der Märchen gehört, mit einer Moral endete: ‚Die Moral von der Geschicht‘! Wir kennen das noch

1 Teret ist das amharische Wort für Erzählung oder traditionelles Erzählgut.
2 Amborn 1993, S. 13-25; Amborn 1994, S. 193-211.
3 Allgemein zur Bedeutung der Sprichwörter in Afrika vgl. Möhlig 1979, S. 232.
4 Scholler 2002, S. 89, 92.
5 Hermisson 1985, S. 299ff.; Röth 1993; Röll 1989.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heute in dieser Formulierung, doch steht dahinter ein ernst gemeintes Resümee, eine Handlungsanleitung, die in der Regel auf der Ebene der Ethik, also der Moral, liegt.
Allerdings darf man nicht vergessen, dass in der Zeit, in der dieses mündliche Erzählgut entstanden ist, also der Zeit des Ursprungs der Märchen, Recht und Moral kaum geschieden waren.

2. Auch das arabische Erzählgut zeigt häufig eine Hinordnung zu einer Handlungsanweisung, woraus aber noch nicht entnommen werden kann, dass diese Handlungsanweisungen rechtliche und nicht rein moralische Relevanz hatten.[6]

3. Es sind Grundstrukturen in Moral, Sitte und Recht zu erkennen. In jüngster Zeit hat Braukämper[7] ebenfalls in seinen Forschungsgebieten mündliches Erzählgut gesammelt. Ähnlich habe auch ich in Zusammenarbeit mit Bairu Tafla[8] versucht, nämlich Sponsoren für eine Märchensammlung zu gewinnen, zumal mir von meinen äthiopischen Counterparts die Wichtigkeit einer solchen Aktion immer wieder bestätigt wurde. Unternimmt man nicht bald etwas Grundsätzliches, so geht viel von diesem Kulturgut verloren.

   Der Grund für meine eigenen Versuche, Erzählgut und Rechtssprichwörter zu sammeln, lag in der Tatsache, dass mir im Rahmen meines Rechtsunterrichts in Addis Abeba in den Jahren 1972-1975 bewusst wurde, dass wir modernes äthiopisches Recht oder rechtsvergleichend europäisches (römisch-germanisches) Recht kaum sinnvoll unterrichten können, wenn wir nicht die Grundstrukturen der Gerechtigkeitsvorstellungen unserer Schüler kennen. Zum Beispiel was „fair trial" oder „due process of law" bedeuten, kann nur durch eine sehr umfangreiche Kasuistik von Entscheidungen dargestellt werden, bzw. man muss auf einen Korpus von Rechtsregeln analytisch verweisen. Der Unterricht wird aber nur dann Erfolg haben, wenn auch in der eigenen Rechtskultur der jeweiligen Studenten ähnliche Vor-

6 Was im Kontext der Sprichwörter mit Handlungsanweisungen bezeichnet wird, ist im Raum des Rechtes der „Rechtsbefolgungsbefehl", mit welchem ein Tun oder Unterlassen verlangt wird. Das Wesen einer Rechtsnorm ist daher im Kerne dieser Imperativ, diese Handlungsanweisung. Interessant wäre es, die äthiopischen Märchen mit den Märchen des Tschad zu vergleichen, was aber der bekannte Philologe und Ethnologe Hermann Jungraithmayr mit seinen *Märchen aus dem Tschad* (Düsseldorf/Köln 1981) nicht in Angriff genommen hat. Im Tschad befindet sich der Spannungsbereich zwischen einer arabisierenden islamischen Bevölkerungsschicht im Norden und einer afrikanischen Kultur im Süden.

7 Braukämper 1980, s. dazu *Mundus* 1982, Vol. XVIII, S. 101/102; Braukämper/Tilahun Mishago 1999.

8 Forschungsantrag: Test project to collect tales from different Ethiopian regions (Manuskript, unveröffentlicht)

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellungen vorhanden sind. Man wird kaum die Einrichtung der Verjährung verständlich machen können, wenn die heimische Kultur eine solche nicht kennt und solche als amoralisch abqualifiziert. Man kann natürlich das Fairness-Prinzip im Prozessrecht viel besser verdeutlichen, wenn ich nicht nur das römisch-rechtliche „audiatur et altera pars" erwähne, sondern das deutsche rechtliche Sprichwort „Eines Mannes Rede ist keines Mannes Rede, man soll sie hören alle beede" hinzufüge.

4. Noch eindeutiger ist natürlich, wenn man auf das afrikanische Rechtssprichwort verweisen kann: „Hähne müssen einander gegenüber krähen"[9] (also gleichsam Auge in Auge). Hier ist Gleichmäßigkeit und Öffentlichkeit der Parteianhörung auf anschauliche afrikanische Weise dargestellt. Wirkt aber in der jeweiligen Rechtskultur des heimischen autochthonen Rechtes keine solche Vorstellung, wird es schwer werden, westliches Recht als Ausdruck von Gerechtigkeitsvorstellungen zu vermitteln. Bei der Suche nach den autochthonen Gerechtigkeits- und Rechtsvorstellungen kann man entweder eigene ethnologische Forschungen anstellen, die einen aber lebenslang beschäftigen, oder, wofür ich mich entschlossen habe, das mündliche Erzählgut zusammen untersuchen und für den Zweck des Rechtsunterrichts nutzbar machen.[10]

5. Später fand ich bei meinen rechtsvergleichenden Studien, dass der große deutsche und bayerische Jurist Paul Anselm Feuerbach schon an der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert bei seinen Forschungen zum Hindu-Recht eine ähnliche Methode anwandte. Er erkannte, dass das Hindu-Recht nur verständlich gemacht werden könnte, wenn man auf die Hindu-Mythologie zurückgreife.[11] Natürlich war die Situation im äthiopischen traditionellen Recht insofern etwas anderes, als wir es dort mit geschriebenen Rechtsbüchern zu tun haben, die, wie die Fetha Nagast[12], auf das römisch-syrische Gesetzbuch zurückgehen. Damit lag eine das Gewohnheitsrecht überlagernde kirchlich-kaiserliche Rechtstradition vor, die als ratio scripta ähnlich wie das römische Recht in Europa ihren Einfluss ausgeübt hat. Diese Fetha Nagast galt vornehmlich vor den kaiserlichen Gerichten in Bezug auf die Kirche, also den Ichege, den weltlichen Arm der äthiopisch-orthodoxen

9 Möhlig 1972/73, S. 221.

10 Scholler 1984a, S. 135 ff. und Scholler 1984b, S. 327ff; s. a. Richter/Eshetu Kebbede 1994.

11 Feuerbach 1800, S. 163-192. Dort (S. 163) führte er aus, dass er bald über das Kriminalrecht der Hindus eine ausführliche Abhandlung vorlegen wolle. S. dazu auch die Biographie von Gustav Radbruch: „P. J. A. Feuerbach. Ein Juristenleben", abgedruckt in der Gustav-Radbruch-Gesamtausgabe Bd. 6. Heidelberg 1997, S. 234.

12 Zum Zusammenhang zwischen der Fetha Nagast und dem Römischen Recht: Sand 1980, S. 71-82.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kirche. Dennoch hat sich darunter die gewohnheitsrechtliche Schicht in Äthiopien in den verschiedenen Teilkulturen sehr stark erhalten, so dass es weiterhin Sinn machte, sich dem mündlichen Erzählgut zuzuwenden.

6. Die gegenwärtige Beschäftigung mit dem Erzählgut und dem Rechtssprichwort in Europa und den USA hat eine Bewegung des „Literature as Law" hervorgebracht. Diese Bewegung in den Vereinigten Staaten, die als Literature as Law von Richard Rorty ausging, hat wohl auf das Problem des Rechtssprichwortes und seiner Analyse im Prozess ein neues Licht geworfen. Auch Lüderssen hat in seiner vor einigen Jahren erschienenen Untersuchung auf diesen Bedeutungswandel hingewiesen.[13]

   Allerdings darf man nicht übersehen, dass auch das Sprichwort dem Prozess der Petrifizierung genauso unterworfen sein kann wie Gewohnheitsrecht oder Rechtssatzung, wenn sie sich nicht mehr im ständigen Verfahren der Überprüfung befinden. Treffend hat dies Ingeborg Bachmann in ihrer Erzählung „Das dreißigste Jahr" gezeichnet. Sie schreibt von einem existenzialistischen Standpunkt kritisch über die „sprichwörtliche Erfüllung" und verneint zentral die Ethik oder die Moral des Sprichwortes kategorisch mit folgenden Worten:

   „[...], wo die Moral von der ganzen Geschichte gemacht wird, weil sie selbst keine ist, wo du die Moral von der Moral suchst und die Rechnung nicht aufgeht."[14]

   Man darf aber in unserem Zusammenhang davon ausgehen, dass das Sprichwort sich sehr viel stärker an der Lebenswelt orientiert und deshalb in weit geringerem Maße der Versteinerung ausgesetzt ist.

Zur Gegenüberstellung von Ethischem und Richtigem

1. Die nachstehende Untersuchung hat das im Amharischen überlieferte Sprichwort und die amharische Erzählung zum Gegenstand, soweit in ihnen ethische Maximen ausgedrückt werden, und stellt dies der modernen Theorie der reinen Richtigkeit des Normativen gegenüber. Es kann nicht auf die über 80 Sprachen und noch wesentlich mehr Dialekte Äthiopiens eingegangen werden, was den Rahmen des Beitrages weit übersteigen würde, vielmehr soll die Untersuchung auf das Sprichwort und die Erzählung beschränkt werden, wie sie uns in der amharischen Sprache gegenübertritt. Es wird also dabei nicht nachgefragt, ob das gleiche Sprichwort oder der gleiche Gedanke in anderen Sprachen oder Dialekten vielleicht schon früher aufgetaucht ist und von da aus in das Amharische übernom-

13 Lüderssen 1997, S. 1106.
14 Bachmann 1978, S. 35.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men wurde. Hingewiesen sei aber auf die Arbeit von Sumner[15] bezüglich der Lebensweisheit und Lebensphilosophie im Oromo Erzählgut, oder auch die Untersuchungen von Braukämper hinsichtlich des gleichen Gegenstandes bei den Hadiya. Braukämper schickte mir in einem Schreiben vom 24.02.1978 die erste Sammlung seiner Fabeln und Heldengeschichten, die später von ihm veröffentlicht wurden. Der Autor selbst hat sich mehrmals mit dem amharischen Rechtssprichwort und dem amharischen Erzählgut befasst und in einer sehr frühen Untersuchung das Wirken der Open-Air-Courts[16] untersucht.

Dabei lag der Schwerpunkt weniger auf dem ethischen Aspekt als auf der rechtlichen Verwendung des Erzählgutes, also von Erzählung und von (Rechts-)Sprichwort[17].

2. Der forensische Einsatz des Sprichwortes ist schon früh von westlichen Reisenden erkannt worden, da er immer im Zusammenhang mit einer großen Gestik der Darstellung, ja geradezu mit einer theatralischen Aufführung der Parteien verbunden war. Die Fragestellung, die hier aufgeworfen wird, betrifft den Aspekt des Guten und Bösen, den Appell an das Gewissen, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen. Dieser Aspekt ist nicht automatisch mit dem Rechtssprichwort verbunden. Es konnte dargestellt werden, dass das amharische Recht viele kritische Rechtssprichwörter und auch kritisches Erzählgut kennt, das sich gerade dadurch kennzeichnet, dass das Recht als unethisch und unsittlich charakterisiert wird und dass damit das außerrechtliche Verhalten als wertvoller und höherrangig angesehen werden muss. Dies kommt zum Beispiel in dem Sprichwort zum Ausdruck:

   „Wenn du einen Dieb schlägst, vergiss nicht, auch seinen Anwalt zu verprügeln."

   Hier werden dem Recht gegenüber zwei kritische Einwendungen gemacht: einmal der Einwand, dass man sich wohl nicht auf die Herstellung der Gerechtigkeit durch das Gerichtswesen verlassen kann, sondern zur Selbstjustiz greifen muss und zum anderen, dass sogar die Welt der Rechtsvertreter und Anwälte zum Schutz des Bösen in der Gesellschaft angetreten ist. So

15 Sumner 1995; Sumner 1986.

16 Scholler/Girma Fiseha 1985, S. 11ff. Diese Open Air Courts sind Bestandteil der Vita Communis in Äthiopien. Es finden sich insbesondere in der äthiopischen Volkskunst, hier vor allem in der Malerei, Tafelbilder, die diesen Teil des sozialen Lebens darstellen. Derartige Bilder finden sich im Völkerkundemuseum in München. Bei diesen Volksmalereien handelt es sich vorwiegend um mittelformatige Bilder.

17 Scholler 2002, S. 89-108; vgl. dazu auch die Buchbesprechung von Volker Lohse, DVP 2004, S. 43; Scholler 1984a, S. 135 ff.; Scholler 19984b, S. 327-354.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kommt gerade in diesem Sprichwort eine doppelte Negation des Rechtes und der Gerichtsbarkeit zum Ausdruck. Genauso stark fällt die Kritik am Recht aus, wenn man die Erzählung untersucht, die in dem Buch von Courlander und Leslan[18] *The Fire on the Mountain* berichtet wird und die hier wiedergegeben werden soll:

„Ein alter, schwerhöriger, fast tauber Mann hat eine kleine Ziege verloren und sucht sie im Walde. Dort auf einer Lichtung hat eine jüngere Frau das Tier gefunden und es in ihre Arme genommen, weil sie erkannte, dass es dem Eigentümer entlaufen war. Da erreichte der alte Mann die Lichtung und sah das Zicklein in den Armen der jüngeren Frau. Er erhob die Arme, rief einige schlecht hörbare Laute aus und wollte sich damit bei der Retterin bedanken. Sie aber hielt das für eine Anschuldigung und meinte der Mann beschuldige sie, das Zicklein gestohlen zu haben. Daher fürchtete sie auch einen tätlichen Angriff und wollte sich verteidigen und schützen. So kam es aus lauter Missverständnis zu einem Handgemenge, wobei sich das Zicklein ein Bein brach. Menschen kamen herbei und führten die beiden vor den örtlichen Richter. Dieser selbst war ebenfalls ein alter Mann und konnte sehr schlecht sehen. Den ganzen Tag über trugen die beiden Parteien unterstützt von den Zuhörern und Zuschauern ihre Argumente vor. Doch beide Parteien hatten für ihr Vorbringen keine Zeugen. Schließlich beendete der Richter die Verhandlung und fällte sein Urteil. Offenbar hielt er die beiden für ein Paar und sagte:
‚Du Frau schwätze nicht soviel mit deinen Nachbarinnen, denn dann wird die Suppe mittags rechtzeitig fertig. Und wenn die Suppe fertig ist, dann wird dein Mann dich nicht schimpfen oder gar schlagen.' Dabei deutete er auf den Mann, den er eben auch fälschlich für den Ehemann hielt, ‚und dann', so fügte er hinzu, ‚wird euer Kind', wobei er auf das Zicklein deutete, ‚sich kein Bein brechen'. Die Menschen, die um das Gericht herumstanden, gingen nach Hause und lobten mit lauter Stimme den Richter und seinen Spruch und dankten Gott, dass sie nun endlich wieder so einen guten und gerechten Richter hätten."

Was will diese Erzählung sagen? Jeder moderne Mensch wird sich dahin äußern, dass der Richter völlig unfähig und ungeeignet sei, denn er habe einen vollkommen falschen Sachverhalt entschieden. Weder waren die beiden verheiratet, noch lag es daran, dass die Frau die Suppe nicht rechtzeitig gekocht habe und schließlich war das vermeintliche Kind kein Kind sondern eben eine kleine Ziege. Man könnte meinen, dass sich diese Erzählung über die Unfähigkeit der Richter und der Gerichte lustig macht oder gar diese Einrichtung verhöhnen will.
Dem ist aber nicht so. Es wird gesagt, dass es nicht auf die richtige Anwendung des Normativen ankommt und auch die Frage, ob verheiratet oder nicht, ob damit die häuslichen Pflichten erfüllt sind oder nicht, ob ein Kind geschädigt wurde oder nicht. Vielmehr komme es nur darauf an, dass die allgemeinen ethischen Grundsätze einer Gesellschaft, also ihre Ethik, eingehalten und abgesichert werden soll. Damit drückt die Erzählung, dadurch dass die Menschen den Richter und seinen Spruch loben, eine Überbeto-

18 Courlander/Leslan 1951.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nung der Richtigkeit der allgemeinen Ethik gegenüber der konkreten rechtlichen Falllösung aus.

3. Natürlich muss man hier einwenden, dass auch die auf positivem Recht gebotene konkrete Falllösung ihre Ethik hat, die vor allem die Unschuld der Frau und den Irrtum herausgestellt hätte. Die Erzählung spricht sich aber zu Gunsten der universalen Ethik der Gemeinschaft gegenüber der konkreten Fallethik aus. Dies ist ein Zeichen dafür, dass die konkrete Fallethik oder die konkrete Norm des modernen Rechtes es schwer haben wird, wenn über sie die Universalethik vernachlässigt werden sollte.

4. Die moderne Rechtsphilosophie hat aber nicht nur schon längst den Weg hin zur Ethik der Fallentscheidung oder der konkreten Fallnorm getan, sondern an die Stelle des ethisch Guten das nur „Richtige" gesetzt. Danach genügt es, wenn im Konflikt das Richtige oder die richtige Lösung zum Tragen kommen. Sowohl die moderne Konsens- oder Diskurstheorie[19] wie auch die Systemtheorie von Luhmann[20] wollen die am Ethischen orientierte Rechtsnorm durch eine Richtigkeitsregel ersetzen. Dazu hat sich auch Kaufmann[21] allgemein zu den Fragen einer Diskurstheorie und zu den Wahrheitstheorien geäußert. Der Maßstab des Richtigen ergibt sich aus dem Diskurs oder aus dem System, in welchem sich die Handelnden bewegen. Der Äthiopier wird häufig den Eindruck haben, dass ihm das moderne westliche Recht, das er erhalten hat, nicht nur als Corpus von Richtigkeitsregeln erscheint. Der modern gebildete Äthiopier hat sich bewusst oder unbewusst häufig auch für die Ersetzung des Ethischen durch das rein Richtige ausgesprochen. Der Autor erinnert sich an ein Gespräch mit einem führenden äthiopischen Juristen zu Beginn der Revolution im Jahre 1974, das folgenden Verlauf hatte:

   Da die Studenten nicht mehr am Unterricht teilnehmen konnten (sie wurden in den Kulturkampf, die sog. Zemecha geführt), so dass einige Kollegen und ich den Vorschlag machten, sich mit Erzählgut und Gewohnheitsrecht zwischenzeitig zu befassen. Dies um so mehr, als man nicht wusste, inwieweit das moderne westliche bürgerliche orientierte äthiopische Recht durch Marxistisches verdrängt würde. Daraufhin sagte der äthiopische Kollege, so etwas wäre überhaupt völlig abwegig, denn man wolle den „großen Sprung" nach vorne tun. Dabei bezog er sich natürlich auf eine maoistische Redewendung, die man durchaus so interpretieren kann, dass all das Ethische und Volkstümliche zu Gunsten des nur Richtigen und Modernen verschwinden solle. Tatsächlich ist aber viel vom Volkstümlichen, vom Erzählgut und vom Sprichwort in Äthiopien untergegangen. Dies auch des-

19 Habermas 1992.
20 Luhmann 1969.
21 Kaufmann 1997, S. 272, 283.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

halb, weil westliche Entwicklungsagenturen nicht in der Lage waren, die Bedeutung dieses Kulturgutes, das Rechtssprichwort und Erzählgut darstellen, zu verstehen und zu erfassen. Verschiedene Versuche des Autors auf diesem Gebiet blieben erfolglos. An diesem Misserfolg mag auch die Ethnologie nicht ganz unschuldig sein, denn sie hat lange Zeit die orale Tradition vernachlässigt, oder sie zu rasch in die Sprache des westlichen Forschers übersetzt oder auch nur mit seinen Motiven und Erkenntnismodi zu erfassen versucht.

5. Im Nachfolgenden sollen vor allem Sprichwörter auf ihren ethischen Gehalt hin untersucht werden, die Kefelew Zelleke[22] aus Briefen aus Äthiopien gesammelt hatte, zu Wort kommen. Es handelt sich also um Sprichwörter, die äthiopische Briefsteller ihren Ausführungen zur Bekräftigung hinzugefügt haben. Leider sind die Originaltexte nicht mehr vorhanden, so dass die amharische Form des Sprichwortes uns verloren gegangen ist. Die Tatsache aber, dass auch in persönlichem Verkehr zwischen Briefschreiber und Briefempfänger das Sprichwort eine so wichtige Rolle gespielt hat, dass es zur Erklärung in den Briefen herangezogen wurde, zeigt, wie wichtig das Sprichwort in der Tradition der Amhara war. Kefelew Zelleke schreibt über die soziale Stellung und Bedeutung von Erzählgut und Sprichwörtern Folgendes:

> „Worte und Geschichten haben in einem fernsehlosen afrikanischen Dorf geradezu magische Bedeutung. In ihnen kristallisiert sich die Lebenserfahrung in schlichter Weise. Glasklar treten Erwünschtes und Verwerfliches, Gutes und Böses, Wahrheit und Lüge hervor.

22 Kefelew Zelleke wurde am 21. Juni 1933 in Selale/Nordäthiopien geboren. Er besuchte von 1944-49 die Volksschule in Addis Abeba, danach von 1950-54 das Gymnasium mit Abiturabschluss in Korinth/Griechenland. 1954-60 folgte ein Studium an der Theologischen Fakultät (orthodox) mit Abschluss in Athen/Griechenland. 1960-61 war er in der Kirchlichen Abteilung des Privatkabinetts von Kaiser Haile Selassie in Addis Abeba. Danach folgte von 1961-64 ein Aufbaustudium (evangelisch) in Kiel und Hamburg sowie von 1964-65 die Arbeit an der Dissertation in Athen (*Die Autokephalie der äthiopischen Kirche*). 1966-76 Bibel- und Rheinische Mission in Wuppertal. Danach von 1967-73 Studentenpfarrer an der RWTH Aachen. Am 26.05.1969 Promotionsabschluss. Von 1974-75 Vikariat und Hilfsprediger, dann von 1975-81 Pfarrer der Evang. Kirchengemeinde Duisburg-Hochheide und von 1981-87 Pfarrer der Evang. Kirchengemeinde Eschweiler. Nach schwerer Erkrankung vorzeitig pensioniert und von 1987-98 Ruhestand in Aachen. Kefelew Zelleke verstarb am 27.05.1998 in Korschenbroich. Wichtige Veröffentlichungen von ihm sind: *Worte aus alten Brunnen – Äthiopische Volksweisheiten*, 1991; *Die Freude Äthiopiens – Gebete und Meditationen*, 1993; sowie Zelleke/Zelleke, *Teret – Teret, Märchen – Fabeln – Parabeln aus Äthiopien*, 1997. Zur sozialen Funktion der Erzählung s. a. Molvaer 1995.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Als Kinder hockten wir abends auf dem Fußboden bei unserer Mutter und Großmutter und lauschten mucksmäuschenstill den aufregenden Erzählungen. Um die allabendlichen Teret heraussprudeln zu können, brauchte man keineswegs lesekundig zu sein. Ich passte besonders gut auf, weil ich als ältester Bruder sie auf Verlangen häufig nacherzählen musste."

Sprichwort und Erzählung in ihrer sozialen Bedeutung

1. Im Nachfolgenden sollen aus der Sammlung von Kefelew Zelleke solche Sprichwörter in deutscher Übersetzung ausgesucht werden, bei welchem der ethische Gehalt hervortritt. Außerdem gibt es noch zahlreiche Erzählungen, die ebenfalls ethisches Verhalten im Rahmen von Analogien, also von Erzählungen aus der Tierwelt enthalten. Diese Sammlung verdanke ich zum Teil auch Bairu Tafla, der zudem zur sozialen Stellung des Erzählgutes wichtige Ausführungen gemacht hat, auf welche hier nur hingewiesen werden soll[23].

2. Aus den von Kefelew Zelleke gesammelten und mir von Frau Adelheid Zelleke übergebenen Briefen sind nachfolgende Sprichwörter wiedergegeben worden, weil sie von ethischem Handeln, also von einem Handeln sprechen, das an Gut und Böse sich orientiert, also es ablehnen, sich nur an reiner Richtigkeit auszurichten:

   - Du magst noch so klug sein, fange bloß keinen Prozess gegen einen Richter an.
   - Ein dummer Mensch enthält seinem Anwalt die Wahrheit vor.
   - Man wollte ihn ohne Krieg zum König machen, aber er sagte – nein nicht ohne.
   - Das gesprochene Wort wird vergessen, aber das geschriebene wird vererbt.
   - Mit ihrem Freund als Richter besiegte die Ehefrau ihren Mann gleich zweimal.
   - Sünden werden getilgt durch Beichte, Schulden durch Rückzahlung.
   - Man darf den König nicht verklagen, den Himmel nicht pflügen, den Vater nicht beschimpfen.
   - Ein Holzstück allein brennt schlecht; ein einzelner Richter urteilt auch so.
   - Ein Priester, der handelt, ist zum Räuber gewandelt.
   - Die schlimmste Sünde ist Bestechung, die schlimmste Krankheit Seuche.
   - Man beschimpft keinen Richter, man umarmt kein Feuer.

23 Bairu Tafla 2002, S.73. Zur Rhetorik im juristischen Prozess siehe auch Yankah 1986.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- Die Frau ist fürs Haus geschaffen, wie die Mühle fürs Mehl.
- Wenn Elefanten sich streiten, nimmt nur das Gras Schaden.
- Verleih nicht etwas, um zu belästigen; borge dir nichts, wenn du nicht zurückzahlen kannst.
- Der Mensch ist nur in seiner Heimat Mensch.
- Ein Mensch ohne Heimat ist wie ein Feld ohne Saat.
- Mit zwei Stöcken schlägt man nicht; bei zwei Richtern prozessiert man nicht.
- Auch für die Sünder bleibt etwas von dem übrig, was für die Frommen vom Himmel herunterkommt.
- Wer sich streiten will, dem mangelt es nicht an Gründen.
- Zwei Diebe streiten sich über das Heu eines Dritten.
- Wer in Not ist und nicht verschenkt, der ist nicht großzügig.
- Lieber arm leben als stehlen und zu Ehren kommen.
- Verkauf mir teuer, aber wiege ehrlich.
- Er hat Revision eingelegt, um nicht zugeben zu müssen, dass er verloren hat.
- Der hoffende Mönch geht ins Kloster und verabschiedet sich von einer Frau mit dem Wort „Aufwiedersehen!"
- Des Priesters Sohn ist des Teufels Enkel.
- Er redet wie ein Eremit und nimmt wie der Nil.
- Ein Priester, der nicht schreiben kann, ist wie ein Vogel, der nicht fliegen kann.
- Etwas Schlimmeres als eine Nonne, die Wöchnerin ist, gibt es kaum.
- Willst du dir Schulden aufladen? Werde Bürge! Willst du Sünder sein? Werde Kirchenmann!
- Ein Mönch im Soldatenrock ist wie der Salzstock im Regen.
- Es schickt sich, dass die Frau und der Priester leise (auf)treten.

3. Der Unterschied zum Rechtssprichwort ist sicher fließend. Man kann es sich sehr gut vorstellen, dass diese ethisch orientierten Sprichwörter auch in einem Gerichtsverfahren vom Kläger oder vom Beklagten verwandt wurden. Dennoch sind es Sprichwörter, die eben nicht nur in einem Prozess zur Untermauerung des eigenen Standpunktes dienen, sondern die richtiges soziales und damit gesellschaftliches Handeln steuern sollen. Sie gehören auch nicht zu den rechtskritischen Sprichwörtern oder, besser gesagt, zu den kritischen Rechtssprichwörtern, die reine Richtigkeit ablehnen, die aber möglicherweise auch die normative Fallgerechtigkeit des positiven Rechtes verdächtigen oder sogar ablehnen.

   Neben dem Zusammenstoß universeller Ethik und konkreter Fallethik steht auch die Konfrontation des äthiopischen traditionellen Rechtes mit dem modernen europäischen Recht. Seit den Reformkaisern, vor allem aber seit Menelik II, trat Äthiopien in intensiverem Kontakt mit den europäischen Mächten, teilweise um moderne Waffen zu erhalten, teilweise um den

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Handel zu intensivieren. Hierzu wurden Freundschafts- und Handelsabkommen mit den europäischen Mächten geschlossen, häufig in Verbindung mit der Aufnahme diplomatischer Beziehungen.

Die deutschen diplomatischen Beziehungen wurden 1904 vorbereitet und ein Jahr später im Frühjahr durch Vertragsschluss aufgenommen. Zur Lösung von Rechtsstreitigkeiten zwischen Äthiopien und Europäern oder europäischen Kolonialangehörigen wurde die Errichtung des sog. „Special Court" vereinbart, der das Recht des jeweiligen Beklagten anzuwenden hatte.

Damit mussten europäische und äthiopische Richter bald englisches, französisches, italienisches oder deutsches Recht, bald äthiopisches Recht anwenden. Diese Diskrepanz der verschiedenen anzuwendenden Rechtsordnungen schärfte das Gefühl für die Unterschiede der einzelnen anzuwendenden Rechtsnormen und Rechtsordnungen einerseits, aber auch das Verlangen ethischer Begründung des anzuwendenden Rechtes andererseits.

Im Anschluss an meine Untersuchungen[24] zum „Special Court" hat der ehemalige Dekan der Law Faculty, Prof. Aberra Getachew, in einer Untersuchung festgestellt, dass das Bewusstsein der Staatsangehörigkeit in Äthiopien gerade durch die Unterscheidung der anzuwendenden Rechtsordnung nach der Nationalität sehr geschärft worden sei. Damit verlor die Ethik eine dem anzuwendenden Recht innewohnende Kraft und wurde ein Anhängsel der Staatsangehörigkeit.

Um diese Ernüchterung des äthiopischen Rechtssuchenden hervorzuheben und um ihn nicht an die Stelle von Gerechtigkeit nur Richtigkeit zu geben, zeigen die Urteile des „Special Court" vor allem in der Berufungsinstanz eine deutliche Tendenz zur Entwicklung eines sog. pretorianischen Rechtes, eines Richterrechtes, das sich auf Naturrecht stützte. Ein solches richterliches Naturrecht konnte seine Autorität nur durch Rückbindung an die in der Gesellschaft vorhandenen ethischen Grundvorstellungen behaupten. So finden sich beispielsweise in dieser Rechtsprechung Entscheidungen, die sich sehr früh auf Menschenrechte[25], insbesondere habeas-corpus-Rechte oder auf den naturrechtlichen Grundsatz „pacta sunt servanda" berufen.

In der Berufungsinstanz hat der Special Court interessanterweise die Verbindung zwischen dem Grundsatz des rechtlichen Gehörs (fair trial) i. V.

24 Scholler 1985; vgl. dazu die Buchbesprechung von Philip Kunig in *Afrika und Übersee* 71 (1988), S. 116f.; Scholler 1984c, S. 381ff.; Scholler 1988, S. 131ff.

25 Vgl. hierzu auch Scholler 1991, S. 117ff.; Scholler 1989, S. 357ff.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

m. ethischen Ermahnungen hergestellt. In meinem aus politischen Gründen abgelehnten Referat auf der 8. Internationalen Tagung für äthiopische Studien in Addis Abeba (26. bis 30. September 1984) zum Thema: „The political role of the jurisdiction in Ethiopia – The Special Court: limitation of sovereignty or a tool of modernization?" habe ich gerade diese Entwicklung der Rechtsprechung hervorgehoben:

> „In some cases the Court decided according to equity and not according to law. Sometimes the equity decision is shown by the introduction of the judgement by the following words, 'after having heard the case from both parties'. Or at the end of the cases some advice or some hint for better legal behaviour is given. This also shows a kind of equity decision by the Court."

Ein Blick in die Rechtsethnologie zeigt zwei große Konfliktfelder auf. Ein Konfliktfeld wird vom sog. kritischen Rechtssprichwort erfasst, das sich auch gegen das verfestigte Gewohnheitsrecht wendet. In dem berühmten Werk *The Law of Primitive Man* (1954) hatte Hoebel schon zutreffend darauf hingewiesen, dass das Gewohnheitsrecht als *living law* äußerst flexibel sei.

Dort wo es diese Fähigkeit verloren hat und zu einem Normensystem der Richtigkeitspostulate erstarrt, entwickelt sich schon innerhalb des traditionellen Rechtes ein ethischer Konflikt. Umso größer wird er und entwickelt sich zu einem zweiten großen Konfliktfeld, wenn westliches kodifiziertes Recht einer Gesellschaft aufgepfropft wird, um den großen Sprung nach vorne in die Modernität zu wagen (Vestigia Terrent).

Literatur

Amborn, Hermann (1993): *Die Rückkehr der Ethik in die deutsche Ethnologie.* In: Hermann Amborn (Hg.), *Unbequeme Ethik: Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie.* Berlin, 13-25.

Amborn, Hermann (1994): *Ethik in der Ethnologie: Die Verantwortung der Wissenschaft.* In: Hannelore Muth/Friderike Seithel (Hg.), *Indigene Völker – zwischen Vernichtung und Romantisierung.* Mönchengladbach, 193-211.

Bachmann, Ingeborg (1978): *Das dreißigste Jahr.* München.

Bairu Tafla (2002), *The Role of Proverbs in Litigation in Traditional Ethiopia and Eritrea.* In: Heinrich Scholler/Silvia Tellenbach (Hg.), *Rechtssprichwort und Erzählgut. Europäische und afrikanische Beispiele.* Berlin.

Braukämper, Ulrich (1980): *History of the Hadiyya of South Ethiopia. From the Beginning up to the Revolution of 1974.* Wiesbaden.

Braukämper, Ulrich/Tilahun Mishago (1999), *Praise and Teasing: Narrative Songs of the Hadiyya in Southern Ethiopia.* Frankfurt/Main.

Courlander, Harold/Leslau, Wolf (1951): *The Fire on the Mountain and other Ethiopian Stories.* New York.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Feuerbach, Paul Johann Anselm (1800): *Versuch einer Kriminaljurisprudenz des Koran*. In: *Bibliothek für die peinliche Rechtswissenschaft und Gesetzkunde* 2, Giesen, 163-192.

Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main.

Hermisson, Hans-Jürgen (1985): *Altes Testament und Märchen*. In: *Evangelische Theologie* 45 (4).

Hoebel, E. Adamson (1954): *The Law of Primitive Man. A Study in Comparative Legal Dynamics*. Cambridge, MA.

Jungraithmayr, Hermann (1981): *Märchen aus dem Tschad.* Düsseldorf/Köln.

Kaufmann, Arthur (²1997): *Rechtsphilosophie*. München.

Kefelew Zelleke (1991): *Worte aus alten Brunnen – Äthiopische Volksweisheiten*. Aachen.

Kefelew Zelleke (1993): *Die Freude Äthiopiens – Gebete und Meditationen.* Aachen.

Kefelew Zelleke/Zelleke, Adelheid (1997): *Teret – Teret. Märchen – Fabeln – Parabeln aus Äthiopien.* Aachen.

Kunig, Philip (1988): *Rezension zu Heinrich Scholler,* The Special Court of Ethiopia 1920–1935. Stuttgart 1985. In: *Afrika und Übersee* 71.

Lüderssen, Klaus (1997): *Die Juristen und die schöne Literatur – Stufen der Rezeption*. In: *Neue Juristische Wochenzeitschrift.*

Luhmann, Niklas (1969): *Legitimation durch Verfahren*. Neuwied am Rhein/Berlin.

Möhlig, Wilhelm (1972/73): *Die Erforschung der traditionellen Rechtssysteme in Afrika als Aufgabe einer speziellen Semantik*. In: *Zeitschrift für die vergleichende Rechtswissenschaft* 73.

Möhlig, Wilhelm (1979): *Sprichwörter als Quelle des traditionellen Rechts in Afrika*. In: *Zeitschrift für die vergleichende Rechtswissenschaft* 78.

Molvaer, Reidulf K. (1995): *Socialisation and Social Control in Ethiopia.* Wiesbaden.

Radbruch, Gustav (1997): *P. J. A. Feuerbach, Ein Juristenleben*. In: G. Haney (Hg.), *Gustav-Radbruch-Gesamtausgabe*. Bd. 6. Heidelberg.

Richter, Renate/Eshetu Kebbede (1994): *Sprichwörter aus Äthiopien.* Köln.

Röll, Josef (1989): *Der Vikramacarita: Eine Untersuchung zur vergleichenden Erzähl- und Märchenforschung unter besonderer Berücksichtigung der Motive*. Würzburg.

Röth, Diether (Hg.) (1993), *Märchen und Märchenforschung in Europa*. Frankfurt am Main.

Sand, Peter (1980): *Roman Origins of the Ethiopian 'Law of the Kings' (Fetha Nagast)*. In: *Journal of Ethiopian Law* 11, 71-82.

Scholler, Heinrich (1984a): *Das afrikanische Rechtssprichwort als hermeneutisches Problem*. In: *Dimensionen der Hermeneutik. Arthur Kaufmann zum 60. Geburtstag.* Heidelberg, 135 ff.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Scholler, Heinrich (1984b): *Rules, Principles and Judicial Policy*. In: M. L. Marasinghe/William E. Conklin (Hg.), *Essays on Third World Perspectives in Jurisprudence*. Singapore, 327ff.

Scholler, Heinrich (1984c): *The Special Court of Ethiopia 1922 - 1936: Mixed Jurisdiction as an Instrument of Legal Development*. In: *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies*. Uppsala.

Scholler, Heinrich (1985): *The Special Court of Ethiopia 1920–1935*. Äthiopistische Forschungen 15. Stuttgart.

Scholler, Heinrich (1988): *Der Special Court und die Rechtsentwicklung in Äthiopien*. In: Siegbert Uhlig/Bairu Tafla (Hg.), *Collectanea Aethiopica* Bd. 26. Stuttgart.

Scholler, Heinrich (1989): *Conflicts fondamentaux liés à l'application des Droits de l'Homme dans la réalité africaine de la constitution*. In : *Revue Juridique, Politique et Économique du Maroc* 22. Rabat.

Scholler, Heinrich (1991): *Anknüpfungspunkte für eine Rezeption der abendländischen Menschenrechte in der afrikanischen Tradition*. In: *Rottendorf-Stiftung*.

Scholler, Heinrich (2002): *Recht und Sprichwort in Äthiopien*. In: Scholler/Tellenbach 2002.

Scholler, Heinrich/Girma Fiseha (1985): *Ethiopian Open Air Courts in Popular Paintings*. In: *Afrika und Übersee*.

Scholler, Heinrich/Tellenbach, Silvia (Hg.), *Rechtssprichwort und Erzählgut. Europäische und afrikanische Beispiele*. Berlin.

Sumner, Claude (1986): *The Source of African Philosphy: the Ethiopian Philosophy of Man*. Stuttgart.

Sumner, Claude (1995): *Oromo Wisdom Literature*. Vol. 1: *Proverbs – Collection and Analysis*. Addis Ababa.

Yankah, Kwesi (1986): *Proverb Rhetoric and African Judicial Processes*. In: *Journal of American Folklore* 99 (no. 931), 280-303.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alexander Kellner

KONTEXTUALITÄT UND SENSIBILITÄT
Wahrheit und Lüge bei den Burji in Südwestäthiopien

Der vorliegende Aufsatz beschäftigt sich mit dem Wahrheits- und Lügenbegriff der Burji in Südwestäthiopien. Es soll untersucht werden, worin die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zum ‚westlichen' bestehen. Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist eine Burji-Erzählung über Lüge und Wahrheit, die in freier Übersetzung wiedergegeben und sodann einer ethnologischen Bedeutungsanalyse unterzogen wird. (Der originalsprachige Quellentext findet sich im Anhang.)[1]

Sich mit Vorstellungen des Anderen auseinander zu setzen und sie mit den eigenen in Beziehung zu bringen oder zu vergleichen, ist eine in der Ethnologie wohl geübte Praxis, die es nichtsdestoweniger zu reflektieren gilt.

Auf die Frage, was die Aufgabe der Ethnologie sei, würden wohl die meisten Ethnologen antworten: fremde Kulturen zu verstehen. Darüber, ob und inwiefern ein Verstehen fremder Kulturen überhaupt möglich sei, existieren unterschiedliche Auffassungen. Ebenso umstritten ist die Frage, wem ein solches Unternehmen dienen solle und wie es ethisch zu legitimieren sei. Beide Fragenkomplexe bilden eine integrale Einheit. Wer das bestreitet und meint, man könne sie gesondert voneinander beantworten – Wissenschaft hier und Ethik dort – degradiert den Anderen nicht nur zum „bloßen Material, das gesichtet und beliebig bzw. unendlich interpretiert werden kann. Wissenschaft – oder besser: eine Wissenschaftlerkarriere – ist hier zum Selbstzweck über ihren Gegenstand erhoben" (Hornbacher 1993: 39f.). Gehorcht Ethnologie einer solchen inneren Einstellung, verkümmert Ethik zu einem Kodex von formalen Verhaltensregeln, der sich mit fast jedem Wissenschaftsmodell verträgt.[2]

Damit die „Umkehr von einer kolonialistischen und entwicklungspolitischen Gönnerhaltung, die sich seit jeher als ‚ethisch' versteht" (Hornbacher 1993: 47f.) gelingen kann, müssen wir bereit sein, uns von fremden Lebens-

1 Die Geschichte wurde im Rahmen einer insgesamt 14-monatigen Feldforschung (1998-2000) aufgenommen, in der ich mich mit der oralen Literatur der Burji beschäftigte und deren Ergebnisse in meiner Dissertationsschrift (2005) vorgelegt wurden.

2 Überspitzt gesagt, könnte der Schädelvermesser ruhig weiter so verfahren wie bisher, nur würde er jetzt vielleicht die Leute um ihr Einverständnis fragen, bevor er mit der Arbeit beginnt, und sich womöglich Gedanken darüber machen, wie die Erforschten von seinen Messungen profitieren könnten.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Sichtweisen irritieren zu lassen – anstatt sie in das Korsett uns geläufiger und genehmer Wahrnehmungsformen zu schnüren und damit ‚wegzuerklären'. Nicht allein der Okzident, sondern auch außereuropäische Kulturen haben eigene Reflexionsformen und Begriffe von Wahrheit und Erkenntnis hervorgebracht. Wirklich darauf eingelassen haben sich, so Marc Hobart (2000: 47), jedoch nur wenige Ethnologen:

„[…] cultural anthropology has abjectly failed to engage with people's own reflexive thinking. As far as I know, very few anthropologists have addressed such issues in a sustained manner, let alone consider in detail how people use their presuppositions in practice to articulate the world in different ways."

Will man fremden Wissenssystemen nicht die Zähne ziehen, muss ihnen gleichrangige Kompetenz und Vernunft zuerkannt werden. Das bedeutet, es genügt nicht zu versuchen, sie in ihrer Logik nachzuvollziehen und zu repräsentieren, sondern wir müssen uns von ihnen auch *ansprechen* lassen. In der Konfrontation mit fremden Wissenstraditionen liegt die Chance, die Grenzen eigener Denkmöglichkeiten und Weltzugänge sowohl zu erkennen als auch zu erweitern.

Das Problem, das sich uns stellt, ist also weder ein rein wissenschaftliches noch ein rein ethisches. Wir haben es hier vielmehr mit zwei Seiten derselben Medaille zu tun: Betrachten wir den Anderen nicht als intellektuelles Gegenüber, von dem wir lernen können, sondern als Objekt, das allein wir imstande sind, ‚richtig' zu verstehen, berauben wir uns der Möglichkeit, gängige wissenschaftliche und kognitive Kategorien aufzubrechen. Schotten wir unser wissenschaftliches Gedankengebäude gegen fremde Denksysteme ab, machen wir uns zu Komplizen eines Universalismus, der im schlimmsten Fall widerspenstige Sichtweisen des Anderen aus dem ‚globalen Diskurs' verbannt, im besten Fall sie gnädig zu tolerieren bereit ist, weil er insgeheim hofft, dass sie aufgrund der ungleichen Machtverhältnisse ohnehin nicht zum Zuge kommen werden.

Das westliche Erkenntnis- und Vernunftmodell ist stark von der Schriftlichkeit geprägt. Sprache oder Denken betrachtet man überwiegend als Serie von Aussagen über eine als Objekt vorgestellte und distanzierte Wirklichkeit bzw. als deren Repräsentation. Folglich versteht man unter Reflexion einen argumentativen Dialog, der sich in seiner Logik am Leitfaden des Aussagesatzes orientiert. In mündlichen Kulturen hingegen ist Sprache immer ein „performativ tönendes Sprechereignis, zu dem ästhetische und leibliche Momente wie Klang und Gebärde ebenso essenziell gehören wie die soziale Interaktion" (Hornbacher 2005: 172). Sprache wird dort nicht als Abbildung eines eigentlichen, vor-sprachlichen Gedankens oder Inhalts (*noema*) gesehen, sondern als Realität sui generis, die Wirklichkeiten produziert (s. z. B. Détienne 1990: 101). Dass ein solches Sprachverständnis nicht ohne Folgen für den Wahrheits- und Lügenbegriff bleibt, möchte ich nun am Beispiel der Burji, einer in Südäthiopien und Nordkenia lebenden ostkuschitisch-sprachigen Gruppe zeigen.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ethnographische Notizen zu den Burji

Das Stammland der Burji, zu denen sich heute ungefähr 90.000 Menschen zählen, befindet sich im Südwesten Äthiopiens, im Amarro-Gebirge. Lebensgrundlage ist dort die Landwirtschaft, die früher in Form eines hochintensiven Dauerfeldbaus betrieben wurde, der teilweise auch heute noch praktiziert wird. Die polykephale Gesellschaft der Burji ist komplementär in einen nördlichen und einen südlichen Zweig organisiert (Nord-Burji und Süd-Burji). Die komplementäre Organisation kann als eine duale Gesellschaftsorganisation mit gegenseitigen Rechten und Pflichten aufgefasst werden, wobei es auch zu ernsthaften Rivalitäten zwischen den beiden Sektionen kam und immer noch kommt. Die duale Organisation ist nicht statisch zu verstehen, sondern ein Ergebnis langanhaltender „fusion and fission"-Prozesse mit veränderlichen Grenzziehungen und Allianzen.

Nach der Eroberung Südäthiopiens durch Kaiser Menilek II Ende des 19. Jahrhunderts verließen viele Burji ihre Heimat und bildeten Gemeinden in anderen Teilen Äthiopiens und in Kenia. Mittlerweile ist der Handel für viele Burji zu einer einträglichen Quelle ihres Einkommens geworden, was vor allem für die Auswanderergemeinden gilt.

Die räumliche Zerstreuung der Burji ging einher mit einer Differenzierung ihrer Gesellschaft in verschiedene soziale, sprachliche, ökonomische und religiöse Milieus. Als ein wichtiges einigendes Band betrachten die Burji ihren gemeinsamen Schatz an tradierten Erzählungen, vor allem an geschichtlichen Erzählungen und Mythen, die in der Identitätsdebatte innerhalb ihrer Gesellschaft ein bedeutendes diskursives Medium darstellen. In meiner Dissertationsschrift (2005) versuchte ich zu zeigen, wie die Burji diesen Schatz nutzen, um, am Bekannten anknüpfend, neue Diskursstränge zu entwickeln, und auf diese Weise tradierte Kulturelemente sinnfällig mit der Moderne verbinden.[3]

Eine Burji-Erzählung über Lüge und Wahrheit

Angaben zur Aufnahme

ERZÄHLER: Asootee Anko (ca. 75 Jahre)
DATUM: 7.3.1999; vormittags.
ORT DER AUFNAHME: Shuule (Nord-Burji)
DAUER: 6' 15''
AUFNAHMESITUATION: Die Erzählung wurde während meiner Feldforschung im Rahmen einer mehrtägigen Exkursion aufgenommen, die mich zu verschiedenen Orten in Nord-Burji führte. Begleitet wurde ich von einem meiner Assistenten, Alemayyehu Gubbe. Er hatte die Kontakte mit den Erzählern bzw.

3 Zur Burji-Kultur und -Geschichte s. Sasse/Straube 1977, Amborn 1994, 1995, Amborn/Kellner 1999, Kellner 2001, 2005 mit weiteren Literaturangaben.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Informanten organisiert und dolmetschte für mich. In Shuule, dem Ort der Aufnahme, fanden an zwei aufeinander folgenden Tagen im Hause meines Gastgebers Desta Shorc'aa zwei mehrstündige Treffen mit fünf älteren Burji-Männern statt. Ich führte mit ihnen Interviews über Geschichte und Kultur der Burji und bat sie in diesem Zusammenhang, mündliche Überlieferungen vorzutragen. Während der Sitzungen kamen immer wieder Jugendliche vorbei, um zuzuhören.

Besonders erzählfreudig zeigte sich Asootee Anko, von dem die vorliegende Geschichte über Lüge und Wahrheit stammt. Unter formalen Gesichtspunkten kann sie einer Gattung zugeordnet werden, die die Süd-Burji als *raajoo* bezeichnen. Es handelt sich hierbei um fiktive Erzählungen, die formal dadurch gekennzeichnet sind, dass die Hörerschaft dem Erzähler Rückmeldung gibt, indem sie wie ein Echo die letzten Worte eines Satzes oder Abschnitts wiederholt (s. Kellner 2001: 45).[4]

Asootee trug seine Erzählungen sehr engagiert vor. Er modulierte seine Stimme und bediente sich effektvoller Laut-Leise-Kontraste. Es war ihm ein Anliegen, die Relevanz der Überlieferung für die Gegenwart deutlich zu machen. Manchmal rief er seine Geschichten und Botschaften geradezu ‚in die Welt' hinaus.

Freie Übersetzung

Der Erzähler hat Anlaufschwierigkeiten, weil ich ihn aufgrund eines Defekts meines Tonbandgeräts mehrmals bitten musste, erneut anzusetzen, was ihn offenkundig aus dem Konzept brachte. Ab Satz 19 hat er jedoch seinen Erzählfluss wieder gefunden.

In der freien Übersetzung tauchen Wortzusätze auf, die in eckige Klammern gesetzt wurden. Dabei handelt es sich um:

- Übersetzungsspezifizierungen (mit wtl. für „wörtlich"; eigtl. für „eigentlich") sowie
- interpretative Wortzusätze, die m. E. im Originallaut sinngemäß angelegte, aber nicht ausgesprochene Ideen zum Ausdruck bringen und zwecks eines besseren Verständnisses eingefügt wurden (Bsp. Sätze 61 und 68).

(1) Erzähler: Lüge und Wahrheit gingen gemeinsam auf einen Feldzug.
Zuhörer A: Sie gingen.
(2) Erzähler: Als sie auf einen Feldzug gingen, nahmen sie die Schlange [und andere] Krieger mit.

4 Die Nord-Burji machen keinen terminologischen Unterschied zwischen fiktiven und wahren Geschichten. Beide Typen werden von ihnen als *mammaahoo* kategorisiert.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

	Zuhörer A:	Sie nahmen sie mit.
(3)	Erzähler:	Und sie nahmen die Keule mit.
	Zuhörer A:	Sie nahmen sie mit.
(4)	Erzähler:	Und sie nahmen das Wasser mit.
(5)	Zuhörer A:	Sie nahmen es mit.
(6)	Erzähler:	Und sie nahmen das Feuer mit.
	Zuhörer A:	Sie nahmen es mit.
		(Es folgt eine längere Pause. Erzähler räuspert sich.)
(7)	Erzähler:	Wie viele haben wir vorher gerade gezählt?
	Zuhörer A:	Hast du nicht einen Berg erwähnt?
(8)	Erzähler:	Sie nahmen den Berg mit.
	Zuhörer A:	Sie nahmen ihn mit. Den Berg.
(9)	Erzähler:	Die Lüge
	Zuhörer A:	Die Lüge
	Erzähler:	Die Wahrheit
	Zuhörer A:	Die Wahrheit
	Erzähler:	Nun, wie viele …
	Zuhörer A:	Sechs.
	Erzähler:	… waren das nochmal?
(10)	Alle Zuhörer:	Sechs.
(11)	Erzähler:	Mmh?
(12)	Alle Zuhörer:	Sechs … sechs … sechs hast du erwähnt.
(13)	Erzähler:	Sechs habe ich erwähnt.
(14)	Zuhörer B:	Die Keule.
	Erzähler:	Eine Keule.
	2 Zuhörer:	Eine.
(15)	Erzähler:	Das Wasser.
	Zuhörer A:	Das Wasser.
	Erzähler:	Die Schlange.
	Zuhörer A:	Die Schlange.
	Erzähler:	Der Abhang.
	Zuhörer A:	Der Abhang.
	Erzähler:	Das Wasser.
	Zuhörer A:	Das Wasser … Die Lüge
	Erzähler:	Die Lüge
	Zuhörer B:	Die Lüge
	Erzähler:	Die Wahrheit
	Zuhörer B:	Sechs waren es.
	Zuhörer A:	Das Feuer war auch mit dabei.
(16)	Erzähler:	Das Feuer.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

	Zuhörer A:	Sieben waren es.
(17)	2 Zuhörer:	Sechs waren es … sechs.
	Erzähler:	Häh?
	Zuhörer C:	Sechs waren es.
	Zuhörer B:	Sechs waren es.
	Zuhörer A:	Okay.
(18)	Zuhörer A:	Erzähl einfach weiter.
(19)	Erzähler:	Gemeinsam gingen sie alle auf einen Feldzug.
	Zuhörer A:	Sie gingen. (Kleinkind spricht im Hintergrund.)
(20)	Erzähler:	Sie gingen und kämpften. (Mutter lacht wegen des Kindes.)
	Zuhörer A:	Sie kämpften.
(21)	Erzähler:	Sie gingen auf einen Feldzug, kämpften und nahmen auf ihrem Weg nach Hause Vieh mit.
	Zuhörer A:	Auf ihrem Weg nach Hause.
(22)	Erzähler:	Sie gingen nach Hause. Die Schlange sollte später sehr kräftig werden. (Kleinkind spricht weiter im Hintergrund. Mutter ermahnt es.)
	Vater zu Kind:	Geh weg!
(23)	Erzähler:	Die Lüge sprach zur Wahrheit: „Wahrheit, höre mir zu: Es wird uns besiegen, das Wasser [eigtl.: die Schlange], die Schlange wird uns noch das Vieh wegnehmen, sie wird es der Keule verweigern!“
	Zuhörer A:	Sprach die Lüge.
(24)	Erzähler:	„Was soll denn dann aus uns werden?“, fragte die Wahrheit.
(25)	Erzähler (mit leiser Stimme):	„Sage der Keule, dass sie der Schlange auf den Kopf schlagen und sie töten soll, dass sie die Schlange von uns fortschaffen soll“, sagten sie [eigtl.: sagte die Lüge].
	Zuhörer A:	Sagten sie.
(26)	Erzähler:	Die Keule ging zur Schlange und schlug ihr auf den Kopf.
	Zuhörer A:	Sie schlug.
(27)	Erzähler:	Sie schlugen ihr auf den Kopf und die Schlange starb.
	Zuhörer A:	Sie starb.
(28)	Erzähler:	Sie zogen weiter.
	Zuhörer A:	Sie zogen weiter.
(29)	Erzähler (mit leiser Stimme):	Die Lüge sprach: „Die Keule, die die Schlange tötete, was sollen wir mit ihr tun, wenn sie die anderen auch töten will? Ja, Wahrheit, los, sagt dem Feuer, dass es der Keule das Leben nehmen soll, sage ihr, dass es sie verzehren möge.“

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

	Zuhörer A:	Dass es sie verzehren möge.
(30)	Erzähler:	Und so ging das Feuer zur Keule und fraß sie auf.
	Zuhörer A:	Fraß sie auf.
(31)	Erzähler:	Sie stiegen einen Abhang hinauf.
	Zuhörer A:	Sie stiegen ihn hinauf.
(32)	Erzähler (mit leiser Stimme):	Als sie mit dem Feuer den Abhang hinaufstiegen und stiegen, sagte die Lüge: „Das Feuer hat die Keule aufgefressen. Vielleicht wird es uns später auch auffressen, und dann werden wir alle sterben.
(33)	Erzähler (mit leiser Stimme):	Kommt, wir sagen das dem Wasser.
	Zuhörer A:	Mmh.
(34)	Erzähler:	Das Wasser soll das Feuer auslöschen.“
	Zuhörer A:	Soll es auslöschen.
(35)	Erzähler:	„Wasser! Heh, Leute! Dieses starke Wasser soll uns nicht vernichten. Heh, du! Vernichte das Wasser.“
	Zuhörer A:	Vernichte es.
(36)	Zuhörer A:	Sollte nicht das Feuer vernichtet werden?
	Erzähler:	Sagten sie zu dem Feuer.
	Zuhörer A:	Sagten sie.
(37)	Erzähler:	Das Feuer ging zum Wasser.
	Zuhörer B + C:	Ging nicht das Wasser zum Feuer?
(38)	Erzähler:	Das Wasser ging zum Feuer und löschte es aus.
	Zuhörer A:	Löschte es aus.
(39)	Erzähler:	Sie stiegen weiter den Abhang hinauf.
	Zuhörer A:	Stiegen ihn hinauf.
(40)	Erzähler:	Dann sagte die Lüge zum Wasser: „Lasst uns den Abhang hochsteigen!“
	Zuhörer A:	Sagte sie.
(41)	Erzähler:	„Möge das Wasser zurückbleiben!“, sagte die Lüge.
	Zuhörer A:	Möge es zurückbleiben.
(42)	Erzähler:	„Wir treiben das Vieh den Abhang hinauf!“
	Zuhörer A:	Sagten sie.
(43)	Erzähler:	Sie trieben es den Abhang hinauf.
	Zuhörer A:	Trieben es hinauf.
(44)	Erzähler:	Als sie es hinauftrieben …
	Zuhörer C:	Ging das Wasser verloren.
	Zuhörer A:	Ging es verloren.
(45)	Erzähler:	Sie [wollten] trinken.
	Zuhörer A:	Sie [wollten] trinken.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(46)	Erzähler:	Die Wahrheit … Früher hatten sie das Wasser getrunken und immer wieder [zurück nach Hause] gebracht.
	Zuhörer A:	Aha, das Wasser schaffte den Aufstieg nicht.
(47)	Erzähler:	Das Wasser schaffte den Aufstieg nicht.
	Zuhörer A:	Schaffte es nicht.
(48)	Erzähler:	Die Wahrheit sagte: „Mich dürstet nach Wasser, ich möchte trinken.
	Zuhörer A:	Aha.
(49)	Erzähler:	Was soll ich trinken?“, fragte sie.
	Zuhörer A:	Fragte sie.
(50)	Erzähler (im Singsang):	„Das Wasser, das wir auf unserer Reise getrunken haben, ist nicht mehr bei uns. Waaas soll aus uns werden, Lüge?“ (Ein Kleinkind brabbelt im Hintergrund, die Mutter lacht)
	Zuhörer A:	Mmh.
(51)	Erzähler:	Die Lüge antwortete: „Ich halte dich fest …
	Zuhörer A:	und …
(52)	Erzähler:	… schlinge einen Ledergurt um deine Taille und halte dich fest. (Das Kleinkind weint im Hintergrund)
	Zuhörer A:	Ich halte dich fest.
(53)	Erzähler:	Geh und trink, und wenn du deinen Durst gelöscht hast, lass mich dich nach oben ...
	Zuhörer A:	… ziehen.
	Erzähler:	… lass mich dich nach oben ziehen.“
	Zuhörer A:	nach oben ziehen.
	Erzähler:	Sagte die Lüge.
	Zuhörer A:	Sagte sie.
(54)	Erzähler:	Oh, sie band die Wahrheit an der Taille fest.
	Zuhörer A:	Band sie fest.
	Erzähler:	Die Wahrheit ließ sich zum Wasser herab.
	Zuhörer A:	Sie ließ sich herab.
(55)	Erzähler:	„Ich habe getrunken, zieh mich nach oben“, sagte die Wahrheit.
	Zuhörer A:	Zog sie nach oben (Versprecher). Zieh mich nach oben, sagte sie.
	Erzähler:	Genau.
(56)	Erzähler (mit lauter Stimme):	„Ich würde dich gerne nach oben ziehen, aber weil du getrunken hast …“
	Zuhörer A:	… bist du schwer geworden.
	Erzähler:	Sie wurde so schwer, dass sie nicht mehr nach oben konnte.
	Zuhörer A:	Nicht mehr konnte.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(57)	Erzähler:	Die Lüge ließ die Wahrheit dort unten sitzen und ging fort.
	Zuhörer A:	Sie ging fort.
(58)	Erzähler:	Sie ging fort.
	Zuhörer A:	Ging fort.
(59)	Erzähler:	Sie sammelte das Vieh ein und machte sich auf den Weg nach Hause.
	Zuhörer A:	Machte sich auf den Weg nach Hause.
(60)	Erzähler:	Die Wahrheit … die Lüge …
	Zuhörer A:	Die Lüge
	Erzähler:	… ging zu dem Ort zurück, von dem sie alle gemeinsam zu dem Feldzug aufgebrochen waren.
	Zuhörer A:	Sie ging dorthin zurück.
(61)	Erzähler (mit lauter Stimme):	„Wohin gehst du (Versprecher) … wo sind die Leute, mit denen du losgezogen bist?“ [fragten die Leute im Dorf].
(62)	Erzähler (mit lauter Stimme):	„Sie haben sich alle gegenseitig ausgelöscht.“
	Zuhörer A:	Ausgelöscht.
(63)	Erzähler (mit lauter Stimme):	„Wie und warum haben sie das gemacht?“
	Zuhörer A:	Wie und warum haben sie das gemacht?
(64)	Erzähler (mit lauter Stimme):	„Also ... als wir auf dem Weg nach Hause waren, (verfällt in weinerlichen Tonfall) sagten die anderen zur Wahrheit: ‚Die Schlange wird uns vernichten‘, und als die Wahrheit das der Keule sagte, hat die Keule die Schlange …
	Zuhörer A:	… getötet.
	Erzähler:	getötet.
(65)	Erzähler:	Die Lüge fuhr fort: „Die Schlange ...
	Zuhörer A:	Die Schlange.
(66)	Erzähler (in weinerlichem Tonfall):	Die Schlange … Als sie auf dem Weg nach Hause waren, meinte die Keule, die die Schlange getötet hatte, zu den anderen: ‚Ob uns das Feuer wohl verschonen wird?‘“
	Zuhörer A:	Sprach die Lüge.
(67)	Erzähler (mit lauter Stimme):	Die Lüge sprach weiter: „Das Feuer …
	Zuhörer A:	… vernichtete die Keule.
	Erzähler:	Verzehrte die Keule.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(68)	Erzähler (mit lauter Stimme):	Das Feuer verzehrte die Keule, und die anderen meinten: ‚Ob uns das Feuer wohl verschonen wird?' und teilten [ihre Sorge] dem Wasser mit.
	Zuhörer A:	Teilten es ihm mit.
(69)	Erzähler (mit lauter Stimme):	Das Wasser …
	Zuhörer A:	… vernichtete das Feuer.
	Erzähler:	Vernichtete das Feuer.
	Zuhörer A:	Vernichtete es.
(70)	Erzähler (mit lauter Stimme):	Wir gingen nach Hause und passierten einen Abhang.
	Zuhörer A:	Wir gingen nach Hause.
(71)	Erzähler (mit lauter Stimme):	Das Wasser ging verloren.
	Zuhörer A:	Ging verloren.
(72)	Erzähler:	Ich hielt die Wahrheit [an der Taille] fest, und wir sagten zu ihr: ‚Trink!'
	Zuhörer A:	Wir sagten zu ihr: Trink!
(73)	Erzähler:	Doch erwischte die Wahrheit keinen einzigen Schluck.
	Zuhörer A:	Erwischte keinen einzigen.
(74)	Erzähler (mit lauter Stimme):	Als wir den Hügel hinaufgingen, stieg die Wahrheit in ein Gewässer, um zu trinken.
(75)	Erzähler (mit lauter Stimme):	Sie stieg hinab, doch gelang es ihr nicht mehr, nach oben zu kommen.
	Zuhörer A:	Es gelang ihr nicht.
(76)	Erzähler (mit lauter Stimme):	Nun, ich strengte mich an, [sie nach oben zu ziehen], doch schaffte ich es nicht. Schließlich machte ich mich allein auf den Weg nach Hause. Die anderen vernichteten sich gegenseitig.
	Zuhörer A:	Vernichteten sich gegenseitig.
(77)	Erzähler:	Ich bin der einzige, der nach Hause zurückgekehrt ist. Unter den anderen war ich der einzig Wahrhaftige. Die anderen waren alle Lügner und kamen um."
	Zuhörer A:	Kamen um.
(78)	Erzähler:	Bis heute ist die Lüge nicht verschwunden.
	Zuhörer A:	Aah.
(79)	Erzähler:	Sooo ist es.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

	Zuhörer A:	So ist es.
(80)	Erzähler:	Die Leute beriefen eine Versammlung ein und fragten: „Wo hat die Wahrheit geworfen (Versprecher) … wo ist sie hineingefaaaallen?“
(81)	Erzähler:	Zur Lüge sagten sie: „Führe uns an den Ort, wo die Wahrheit hineingefallen ist!
	Zuhörer A:	Führe uns dorthin
(82)	Erzähler (mit lauter Stimme):	Wie kann es nur sein, dass duuu …
	Zuhörer A:	… du, die Lüge
	Erzähler:	… du, die Lüge ohne die Wahrheit …
	Zuhörer A:	… zurückgekehrt bist?
	Erzähler:	Zurückgekehrt bist.
(83)	Erzähler (mit lauter Stimme):	Wie konnte es geschehen, dass die Wahrheit verloren gegangen ist?
	Zuhörer A:	Verloren gegangen ist.
(84)	Erzähler (mit lauter Stimme):	Lüge, wie konnte es geschehen, dass du gesund und unbeschadet nach Hause zurückgekehrt bist?
	Zuhörer A:	Zurückgekehrt bist.
(85)	Erzähler (mit lauter Stimme):	Führe uns zu dem Ort, wo die Wahrheit hineingefallen ist.“
	Zuhörer A:	Führe uns dorthin.
(86)	Erzähler:	Sagten die Leute.
	Zuhörer A:	Sagten sie.
(87)	Erzähler:	Die Lüge führte sie zu dem Ort.
	Zuhörer A:	Führte sie dorthin.
(88)	Erzähler:	Sie stiegen den Hügel hinauf.
	Zuhörer A:	Stiegen ihn hinauf.
(89)	Erzähler:	Die Lüge sprach: „Dort unten sitzt die Wahrheit und kann nicht mehr nach oben.
	Zuhörer A:	Hier ist der Ort.
	Erzähler:	Hier ist der Ort.“
	Zuhörer A:	Hier ist er.
(90)	Erzähler:	Die Leute riefen.
	Zuhörer A:	Sie riefen.
(91)	Erzähler:	„Was ist los?“, riefen sie.
(92)	Erzähler:	Die Wahrheit antwortete: „Die Lüge hat mich … hat uns vernichtet.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

	Zuhörer A:	Vernichtet.
(93)	Erzähler:	Es war die Lüge, die all das an uns verhandelt hat.
	Zuhörer A:	Es war die Lüge.
	Erzähler:	Wir zogen los, arbeiteten und kämpften gemeinsam, und machten uns dann auf den Weg nach Hause.
	Zuhörer A:	Machten uns auf den Weg nach Hause.
(94)	Erzähler:	‚Und die Schlange wird uns nicht verschonen und uns nichts abgeben [sagte die Lüge].
	Zuhörer A:	Nichts abgeben.
(95)	Erzähler:	Und die Keule, die die Schlange getötet hat, wird uns nichts abgeben.‘
	Zuhörer A:	Nichts abgeben.
(96)	Erzähler:	Jaaaa, und die anderen sagten: ‚Los Feuer, verzehre den, der die Schlange getötet hat‘, und dann vernichteten sich alle gegenseitig. Und als ich sagte: ‚Uns dürstet nach Wasser, ich möchte in das Gewässer steigen‘, band die Lüge [ein Seil] um meine Taille und hiiielt mich fest. Ich sagte zu ihr: ‚Wenn ich unten bin, zieh mich wieder hoch‘, doch dann warf sie mich ins Wasser und ging nach Hause.“
(97)	Erzähler (mit lauter Stimme):	Die Leute sprachen: „Es war die Lüge, die uns zerstörte.“
(98)	Erzähler:	Sie befreiten die Wahrheit und retteten ihr das Leben.
	Zuhörer A:	Sie befreiten sie.
(99)	Erzähler:	Seitdem und bis heute ist die Lüge nicht verschwunden.
	Zuhörer A:	Nicht verschwunden.
	Erzähler:	Sie wurde vor langer Zeit zusammen mit den Menschen erschaffen.
	Zuhörer A:	Erschaffen.
	Erzähler (mit lauter Stimme):	Heute …
	Zuhörer A:	heute
	Erzähler:	… bis heute ist die Lüge nicht von den Menschen gewichen.
	Zuhörer A:	Nicht gewichen.
(100)	Erzähler:	Die Lüge … nun die Menschen schaffen es nicht, ohne Lüge zu leben.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(101) Erzähler: Auch wenn die Wahrheit die Lüge mit der Hilfe Gottes zerstört [bzw. zerstören möchte], so ist die Lüge dennoch nicht verschwunden und existiert weiter. Seit Anbeginn hat die Lüge die Menschen zerstört. Das ist das, was ich weiß.

Zuhörer A: Okay.

(102) Zuhörer C: Und ich heiße Asootee Ankoo.

(103) Erzähler (feierlich): Und ich heiße Asootee Ankoo und kenne diese Geschichte, die man sich seit altersher erzählt. Der, der sie erzählt hat, bin ich.
(Zuhörer lacht)

(104) Zuhörer C: Während die Wahrheit den Tag auf der rechten Seite verbrachte, verbrachte die Lüge den Tag auf der linken.

(105) Zuhörer C: Und heute steht die Wahrheit auf der rechten Seite, während die Lüge wiederum zwar nicht verschwunden ist, aber auf der linken Seite steht. Die Wahrheit ist auf der rechten Seite.

(106) Zuhörer C: So ist es.

Varianten

Varianten der Erzählung finden sich auch bei anderen nordostafrikanischen Gruppen: bei den Schoa-Amahara (s. Courlander/Leslau 1950: 119f.), den Konso (s. Jensen 1936: 537f., Nr. 54) und den Alabdu-Oromo (Haberland 1963: 619, Nr. 43). Courlander/Leslau (1950: 136) zufolge erzählt man sich Versionen dieser Geschichte auch bei den Somali, Dinka und Shilluk.

Bemerkenswert ist, dass mir bei den Burji die Geschichte in unterschiedlichem Gewande begegnete: das eine Mal als moralisierende Allegorie oder Parabel über Lüge und Wahrheit, das andere Mal als amüsante Trickster-Geschichte. In der Trickster-Version hetzt die schlaue und intrigante Ratte Schlange, Elefant, Wasser und Feuer gegeneinander auf, mit dem Ergebnis, dass diese sich gegenseitig umbringen. Auf diese Weise kann sich die Ratte in den alleinigen Besitz der auf einem gemeinsamen Feldzug gemachten Beute bringen, womit die Geschichte endet. ‚Derselbe Stoff' kann also je nach kommunikativem Kontext und Präferenz des Erzählers mit einer anderen Zielsetzung erzählt werden.

Toelken (1984) konnte bei den Navajo beobachten, dass die Geschichten über den Trickster Coyote mehrere Bedeutungsebenen enthalten, die je nach performativer Situation und Hörerschaft evoziert werden: Kindern werden sie als witziges Lehrstück über richtiges und falsches Verhalten erzählt, Erwachsenen dienen sie als unterhaltsamer Schwank, und werden sie in zeremoniellen Zusammenhängen rezitiert, gewinnen sie eine spirituelle Macht, die zum Nutzen oder Schaden der Menschen eingesetzt werden kann. Bei den Burji sind

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fiktive Trickstergeschichten für Kinder bis etwa 12 Jahren gedacht. Erwachsene erzählen sich für gewöhnlich solche Geschichten nicht untereinander. Durch einen kleinen Kniff können sie jedoch zu ‚erwachsenentauglichen' Schwänken transformiert werden: Sie werden dann so erzählt, als hätten sie sich tatsächlich ereignet.[5] Asootee aber wollte als ehrwürdiger Greis weder Kindergeschichten noch Schwänke erzählen. Vielmehr ergriff er die Gelegenheit, um mit großem Eifer den Anwesenden sowie jedem, der seine Geschichten später einmal auf Tonband hören wird, von den moralischen und ethischen Vorstellungen der Burji zu künden, wie sie sich seiner Meinung nach in der Überlieferung finden lassen.

Das hindert den Erzähler jedoch nicht daran, den eigenen Eifer am Ende zu ironisieren. Er nennt zum Schluss seinen Namen (s. Satz 103), was für ‚natürliche' Vortragssituationen untypisch ist. Dass er von einem Zuhörer dazu aufgefordert wurde, erklärt sich daraus, dass ich vorher andere Vortragende gebeten hatte, mir ihren Namen zu nennen. Andererseits erlebte ich, dass Erzähler ihren Vortrag spontan mit der Nennung ihres Namens beschlossen. Sie taten dies aus dem Bewusstsein heraus, dass ihre Stimme auf Tonband gebannt wurde und von zukünftigen Generation gehört werden könnte. Sie wollten als Person dafür bürgen, dass sie die Überlieferung wahrheitsgetreu widergegeben hatten. Wie gesagt ist das aber die Ausnahme. (Um die Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit einer Überlieferung zu unterstreichen, nennt man als Quelle eher die Ahnen, z. B. den verstorbenen Vater.) Ein Zuhörer lacht (Satz 103), weil sich der Erzähler in einem expressiven Tonfall als Zeugen der Überlieferung inszeniert. Selbstironisch kühlt Asootee den ‚pathetischen' Tenor seiner Geschichte ab und gibt den Hörern auf diese Weise gleichzeitig zu verstehen, dass er von seinem moralischen Höhenflug wieder sicher in der Alltagswelt gelandet ist.

Interpretation

Die Sinnhaftigkeit einer Erzählung kann vom kulturfremden Forscher mit Blick auf den Text allein nicht entschlüsselt werden. Er muss herauszufinden versuchen, mit welcher Bedeutung die hierin verwendeten Motive, sprachlichen Ausdrucksweisen und angesprochenen kulturellen Phänomene von Kulturangehörigen belegt werden, Bezüge herstellen zwischen Textelementen und kulturellen, sozio-politischen sowie historischen Kontexten. Umgekehrt werden kulturspezifische Phänomene oder Zusammenhänge und die Weise, wie diese von der betreffenden Traditionsgemeinschaft mittels ihrer mündlichen Überlieferungen verarbeitet bzw. interpretiert werden, an den Erzählstoffen erkennbar.

5 S. hierzu meine Dissertationsschrift (2005), Analyseteil, Kap. C II „Märchen".

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Korrespondenzen zwischen Erzählelementen und sozio-kultureller Wirklichkeit

Lüge und Wahrheit begeben sich mit einer kleinen Mannschaft auf einen „Feldzug" (Satz 1) (*duul-* v. intr. = auf einen Feldzug gehen). „Feldzug" meint hier nicht eine Schlacht – Eroberungskriege, wie sie von staatlich organisierten Gesellschaften geführt wurden und werden, hat es in der betreffenden Region in voramharischer Zeit nie gegeben –, sondern Scharmützel, die sich die Burji in kleinen Trupps mit Angehörigen feindlicher Gruppen an den Grenzen ihres Territoriums lieferten. Bis in die ersten Dezennien des 20. Jahrhunderts schlugen sich die Burji vornehmlich mit Angehörigen aus dem Rinderhirtenvolk der Boraana, das der östliche und südliche Nachbar der Burji war. Immer wieder drangen Boraana in die Außenbezirke des Burji-Territoriums ein, um dort ihr Vieh zu weiden. In den späten 1940er Jahren schoben sich die Guji, ebenfalls eine viehzüchtende Gruppe, zwischen die Burji und Boraana (Haberland 1963: 350; s. auch ibid.: 12, Karte 2). Konflikte zwischen Burji und Boraana wurden seitdem von Konflikten zwischen Burji und Guji abgelöst bzw. überlagert.

Wenn sich die Burji auf einen ‚Feldzug' gegen die Boraana oder Guji begaben bzw. in eine gewalttätige Auseinandersetzung mit ihnen gerieten, versuchte man, sofern sich die Gelegenheit dazu bot, dem Anderen Rinder abzunehmen oder Geiseln zu entführen.[6] Nahm ein Burji einen Guji gefangen, wurde dieser gegen ein Lösegeld von zwölf Bullen wieder freigelassen. Nach den Informationen von Straube (1974) konnte der Burji von dem Lösegeld aber nur zwei oder drei Rinder behalten, da er die übrigen Tiere an seinen Klan abgeben musste. Die Klanangehörigen konnten dann mit diesen Rindern angeblich machen, was sie wollten (mussten sie also nicht auf einem großen Fest schlachten). Wer dem Klan den ihm gebührenden Anteil nicht abtrat, musste gewärtig sein, dass er selbst nicht ausgelöst worden wäre, wenn er einmal als Geisel genommen worden sein sollte (ibid.).

Nach Auskunft von Burji, mit denen ich die vorliegende Erzählung besprach, hat der ‚Feldzug' in der Geschichte nichts mit den rituellen Töterzügen zu tun, wie sie aus dem Süden Äthiopiens bekannt sind und auf die sich früher

6 Hier ist zu berücksichtigen, dass in Nordost- und Ostafrika Viehdiebstahl weniger als Delikt, sondern eher als sportliche Unternehmung betrachtet wird (s. z. B. Jacobs 1979: 49). Die Burji gebrauchen in solchen Zusammenhängen deshalb auch nicht das Wort „stehlen" (*morgeed'-*), sondern, wie in der vorliegenden Erzählung (s. Satz 21), das Wort „[weg]nehmen" (*gad'-*). – Eine der Ursachen für die mörderischen Viehraubzüge, von denen seit jüngerer Zeit aus dem Süden Äthiopiens oder dem Norden Kenias berichtet wird, liegt in dem hohen Vorkommen von Feuerwaffen in der betreffenden Region. Für Kenia lässt sich darüber hinaus belegen, dass Regierungsbeamte oder Politiker rinderzüchtende Gruppen zu Viehraubzügen aufstacheln, um daraus ökonomischen und politischen Profit zu schlagen [s. Osamba 2000]). Das heißt, die Institution des kulturell mehr oder minder geregelten ‚Viediebstahls' pervertierte mancherorts zu völlig enthemmten ‚Viehraubzügen', die z. B. Frauen und Kinder nicht mehr verschonen.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch die Burji begaben. Allerdings konnten die Grenzen zwischen einem ‚Feld'- und einem Töterzug fließend sein. Das rituelle Töten von Tieren und Menschen war zwar in erster Linie mit dem Generationsgruppensystem verbunden, aber nicht allein auf kultische Anlässe beschränkt. Es wurde auch bei sich bietender Gelegenheit geübt.[7]

Die Beute eines ‚Feldzuges', einschließlich der gemachten Gefangenen, wird von den Burji, *dannabaa* genannt. Wie in der Erzählung besteht sie in der Regel aus Rindern, die man dem Feind genommen hat. Wer von einem ‚Feldzug' mit Beute heimkehrt, wird nach seinem Tod mit Preisliedern geehrt, die als *dannaboo* kategorisiert werden (Salle 1996: 46f.).

Die vier Gefährten von Lüge und Wahrheit bilden ein Team, das schlagkräftig und erfolgreich ist, weil die Mitglieder jeweils über besondere, unverzichtbare Fähigkeiten verfügen: Ohne das Wasser müsste man verdursten, ohne das Feuer könnte man keine Nahrung zubereiten, ohne die Keule sich nicht wilder Tiere und Feinde erwehren, und die Schlange schließlich repräsentiert das Bindeglied zu den Ahnen sowie der mit ihnen verbundenen Schadens- und Fruchtbarkeitsmächte. Hierzu muss man wissen, dass die Schlange bei den Oromo und in der Burji-Konso-Gruppe als Sinnbild für die Urahnen, ja als ihre Verkörperung gilt. Überlieferungen berichten von mythischen Klangründern, die aus der Vereinigung einer als männliches Wesen aufgefassten Schlange und eines Mädchens hervorgingen. Meine Interpretation, dass die Schlange in der vorliegenden Erzählung gewisse oder zumindest potentielle Bezüge zu diesem Vorstellungskomplex aufweist, stützt sich auf die Bemerkung des Erzählers, dass die Schlange später noch sehr „kräftig" werden sollte (Satz 22).[8] Bei

7 In vielen südäthiopischen Gesellschaften mit einem Generationsgruppensystem mussten in der Vergangenheit Angehörige einer Generationsgruppe, bevor diese den Grad der sozialen und politischen Reife erreichte, auf hoch ritualisierten Unternehmungen Männer aus feindlichen Gruppen oder Großwild wie Löwen, Büffel und Elefanten töten (für Boraana s. Haberland 1963: 205ff.). Dem ‚Töterwesen' liegt ganz allgemein die Vorstellung zugrunde, dass „durch den Tötungsakt, der sich letztendlich gegen die göttliche Ordnung richtet, Kräfte freigesetzt werden, die ihrerseits zum Antrieb für das Fortbestehen der menschlichen Kultur werden. In einem *uns* geläufigen Bild – das aber in Südäthiopien nicht vorkommt – könnte man sagen, dass durch die Tötung das Rad der Zeit in Bewegung gehalten wird. Ich habe die Definition bewußt ganz allgemein gehalten und auf ein naheliegendes Deutungsmuster – die Verknüpfung von Tod und Zeugung, Tod als Voraussetzung für neues Leben – verzichtet, obgleich diese Vorstellung durchaus eine Rolle spielt. Die Erklärung des Tötens in seiner soziorituellen Bedeutung darf sich aber nicht darauf beschränken" (Amborn 1990: 313). S. in diesem Zusammhang auch den Aufsatz von Jensen über die Menschentötung (1950).

8 Das Motiv „Zeugung durch eine Schlange" ist in vielen äthiopischen Klangründungs- bzw. dynastischen Geschichten anzutreffen. Für Oromo s. die Seitenangaben zu „Schlange" im Register von Haberland 1963; für Aksum/Tigre s. ibid. 1965: 131f. Für den Dullay-Sprachraum s. Minker 1986: 51. Zur Schlange in

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Keule (*bokko*) handelt es sich um einen ca. 1 m langen Stock, der am Ende keulenförmig verdickt ist. Sie wurde als Waffe auf den Weidegängen benutzt, um sich vor wilden Tieren oder Feinden zu schützen. Jeder Familienvater besitzt einen *bokko*, den er seinen Söhnen überreicht, wenn diese in das Generationsgruppensystem (*hagi*) initiiert werden und auf zeremonielle Jagd gehen.[9]

In der Erzählung werden die ursprünglichen Solidarbeziehungen zwischen den sechs Gefährten durch drei Elemente charakterisiert: das gemeinsame Kämpfen gegen den Feind (Satz 93), das gemeinsame Arbeiten (Satz 93) und die Bereitschaft, die Früchte der gemeinsamen Arbeit (hier: die gemachte Beute) untereinander gerecht aufzuteilen. Die Lüge aber treibt einen Keil zwischen die Gefährten und hetzt sie gegeneinander auf. Aus komplementären Partnern werden Gegner, die sich schließlich gegenseitig vernichten.

Das westliche Verständnis der Lüge

Bevor ich anhand der Erzählung darauf eingehe, was Burji unter Lüge und Wahrheit verstehen, möchte ich, ausgehend von Simone Dietz' Habilitationsschrift *Der Wert der Lüge* (2000), den Begriff der Lüge beschreiben, wie er sich im westlichen Kontext herausgebildet hat. Vor diesem Hintergrund können dann Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede zwischen beiden Auffassungen herausgearbeitet werden.

Dietz unternimmt den Versuch, den schlechten Ruf, den die Lüge in der westlichen Philosophiegeschichte von Augustinus über Kant bis Austin und Habermas hat, zu relativieren. Sie beschäftigt sich mit der Frage, wann sprachliche Täuschung zulässig sei. Klassisch geworden ist die Lügen-Definition von Augustinus: „Demgemäß lügt derjenige, der etwas anderes als was er im Herzen trägt, durch Worte oder beliebige sonstige Zeichen zum Ausdruck bringt [...] Die Schuld des Lügners aber besteht in der Absicht zu täuschen bei der Aussprache seiner Gedanken" (Augustinus 395: 3). Hier lassen sich zwei Aspekte der Lüge unterscheiden: 1. Das Gesagte, die vorsätzliche falsche Äu-

Kult, Mythos und Vorstellung nordostafrikanischer Ethnien s. auch die Arbeit von Wagner 1970.

9 Zum Generationsgruppensystem der Burji s. Amborn 1995: 84f.; Amborn 2004: 388-92; Amborn/Kellner 1999: 11f. Das Generationsgruppensystem der Burji bestand aus zwei Generationsgruppenzyklen (*hagi* und *gada*), die formal miteinander verbunden waren, aber unterschiedliche Aufgaben zu erfüllen hatten. Heute wird noch das *hagi*-System praktiziert, das in Nord-Burji am vitalsten ist. – Nach Auskunft von Salle C'oottaa hatten die *gada* Gehilfen, die *bokko* hießen und darüber wachten, dass die von den *gada* aufgestellten Gebote von der Bevölkerung eingehalten wurden. *Bokko* ist ein Lehnwort aus dem Oromo (*bokku*). Bei den Oromo bezeichnet *bokku* ebenfalls eine Keule, die als Werkzeug, Waffe sowie als Würdezeichen von Funktionsträgern innerhalb des Generationsgruppensystems Verwendung findet (s. *bokku* in Uhlig 2003: s.v.).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ßerung und 2. der Angriff auf die Freiheit des Adressaten, den der Lügner an der Kenntnisnahme eines bestimmten Sachverhalts hindern will.

Dietz erkennt in der Philosophiegeschichte zwei Begründungsstrategien für ein allgemeines Lügenverbot. Die eine ist das Argument vom „Sprachmißbrauch":

„Kurz gefaßt lautet das Argument, die Sprache diene schließlich der Verständigung der Menschen untereinander, ein Lügner aber beabsichtige mit seiner Äußerung die Täuschung seiner Adressaten und setzte sich so in Widerspruch zum allgemeinen Zweck der Sprache. Wenn jeder jeden täuschen würde, hätte die Sprache keinen Verständigungswert – deshalb sei das Lügen grundsätzlich unzulässig und könne allenfalls im Rahmen besonderer Notlagen gerechtfertigt werden." (Dietz 2000: 5)

Dieser Argumentationsstrategie folgt, so Dietz, die von Apel und Habermas konstruierte Diskursethik, die besagt, dass „jede Kommunikation auf den übergeordneten Zweck eines begründeten Einverständnisses festgelegt sei. Damit hat die Diskursethik sicher *einen* relevanten Zweck der Sprache ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, sie hat aber nicht bewiesen, daß *jeder* Sprachgebrauch diesem Zweck zu folgen und sich normativ an den impliziten Voraussetzungen konsensorientierter Diskurse zu orientieren hat" (Dietz 2000: 159). Die moralische Verurteilung der Lüge könne sich nicht „auf den normativen Gehalt der Sprache bzw. der sprachlichen Regeln stützen", vielmehr müsse „das moralische Kriterium in der Beziehung zwischen Lügner und Belogenem gesucht werden" (ibid.: 180). Damit kommt die zweite Argumentationsstrategie ins Spiel, nämlich das „Argument vom Angriff auf die Freiheit" des Anderen:

„Wer bewußt oder zweckgerichtet etwas unwahrhaftig behauptet, möchte andere vielleicht nicht in jedem Fall zu einem für sie nachteiligen falschen Glauben veranlassen. Sicher aber möchte ein Lügner die Adressaten seiner Lüge zumindest an etwas hindern, nämlich an der Kenntnis eines bestimmten Sachverhalts. Die Absicht, durch das eigene Handeln andere an einer Kenntnisnahme zu hindern, die für ihr Handeln relevant sein kann, steht unter dem Verdacht eines unzulässigen Angriffs auf ihre Freiheit." (Dietz 2000: 181)

Der Angriff auf die Freiheit des Adressaten ist aber laut Dietz moralisch zu rechtfertigen, wenn er aus Notwehr geschieht. Das ist der Fall – und hier verweist die Autorin auf Schopenhauer –, wenn man die eigene oder eine dritte Person vor einem Gewalttäter oder unbefugter Neugier schützen möchte (ibid.: Kap. 4.2). Und manchmal müsse man auch die „fürsorgliche Lüge" akzeptieren. Wer die Diagnose einer tödlichen Krankheit nicht hören will, stimme seinem eigenen Belogenwerden implizit zu (ibid.: Kap. 4.3).[10]

10 Nicht akzeptiert wird ein solcher moralischer Standpunkt in gewissen evangelikal ausgerichteten protestantischen Kreisen. Man müsse immer die Wahrheit sagen, ohne Rücksicht auf die Umstände und Folgen, und darauf vertrauen, dass Gott einen schützen werde. Ich erinnere mich hier an einen Pfarrer einer lutherani-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dietz (ibid.: 207) zieht das Fazit, dass sich ein absolutes Verbot der Lüge nicht begründen läßt. Man müsse jede Lüge als speziellen Einzelfall betrachten und im Hinblick auf drei Kriterien moralisch bewerten: „die jeweilige Einstellung des Lügners zum Belogenen, die jeweilige Beziehung zwischen Lügner und Belogenem und die mögliche Handlungsrelevanz der Lüge für den Belogenen".[11] Ein „Recht auf Leichtgläubigkeit" könne es nicht geben, denn das käme einer „Selbstentmündigung" gleich. Das heißt nicht, dass man keinen „berechtigten moralischen Anspruch darauf" habe, „von anderen nicht verletzt, geschädigt und in seiner Selbstbestimmung unzulässig behindert zu werden". Insofern besteht „ein berechtigter moralischer Anspruch, von anderen nicht boshaft belogen zu werden", doch ist es „ein Gebot der Klugheit, mit solcher Bosheit [...] zu rechnen."

Fassen wir zusammen: Lügen ist eine Form der aktiven Täuschung (im Unterschied zum Irrtum). Wesentlich für die Lüge ist „die verdeckt gehaltene Absicht zur Unwahrheit des präpositionalen Gehalts der eigenen Äußerung" (Dietz: 2000: 98). Lügen ist moralisch gerechtfertigt, wenn der Adressat einen bedroht, einem unbefugt zu nahe tritt oder geschützt werden muss, weil er bedürftig ist. Allerdings bleiben solche Sprechakte weiterhin Lügen, also Behauptungen, die nach unserem Verständnis unwahr sind.

---

schen Freikirche, der mir einmal eine Begebenheit erzählte, die sich tatsächlich zugetragen haben soll: Während des Zweiten Weltkrieges hatte eine christliche Familie Juden in einem Keller versteckt, zu dem man Zugang über eine Falltür in der Wohnung hatte. Zur Tarnung des Verstecks hatte sie einen Teppich über diese Tür gelegt und einen Tisch darauf gestellt. Als nun die Gestapo in die Wohnung eindrang und die Familie fragte, ob sie Juden versteckt habe, antwortete die Frau ehrlich und entwaffnend: „Ja, unter dem Tisch!" Die Gestapo glaubte, die Frau wolle sie zum Narren halten und zog wieder ab ... Der von den Nazis ermordete evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer (1981: 388) wies die Auffassung, man müsse immer und überall die Wahrheit sagen, scharf zurück: „Es ist der Zyniker, der unter dem Anspruch, überall und jederzeit und jedem Menschen in gleicher Weise ‚die Wahrheit zu sagen', nur ein totes Götzenbild der Wahrheit zur Schau stellt. Indem er den Nimbus des Wahrheitsfanatikers gibt [...] zerstört er die lebendige Wahrheit zwischen den Menschen [...] und lächelt hochmütig über das Trümmerfeld, das er angerichtet hat."

11 Zum letzten Kriterium: Lügen, die dem Belogenen zum Nachteil gereichen können, haben für diesen eine hohe Handlungsrelevanz (Bsp.: „Die Lehrerin hat gesagt, dass morgen die Klassenarbeit ausfällt"). Ein falsches Kompliment, das in der Absicht einer freundlichen Geste geäußert wird („Das steht Ihnen gut!" – obwohl man es hässlich findet), hat für den Belogenen eine eher geringe Handlungsrelevanz. Die Handlungsrelevanz ist in vielen Fällen auch abhängig von der Beziehung zwischen Lügner und Belogenem: Ein gelogenes Geschmacksurteil von einem unter Vertrag genommenen Stilberater kann gravierendere Konsequenzen zeitigen, als wenn man es gegenüber einem flüchtigen Bekannten äußert (s. Dietz 2000: 205f.).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nun kennen wir aber auch das Phänomen, dass Wahrheiten mit Täuschungsabsicht geäußert werden. Maria Bettetini, Professorin für mittelalterliche Philosophie, meint, es gebe Lügner, die die Wahrheit sagten, jedoch darauf setzten, dass sie vom Adressaten falsch interpretiert wird. Als Beispiel führt sie den Schurken Jago in Shakespeares Stück „Othello" an, der seinen Herrn durch doppeldeutige Wahrheiten in den Eifersuchtswahnsinn treibt (Bettetini 2003: 35-40). Bereits Dietrich Bonhoeffer (1981: 287f.) fand für diesen Sachverhalt folgende Worte:

„Es gibt ein [...] durchaus korrektes, unanfechtbares Reden, das doch Lüge ist; so etwa, wenn ein notorischer Lügner zur Irreführung einmal ‚die Wahrheit' sagt, oder wenn unter dem Schein der Korrektheit die bewußte Zweideutigkeit schlummert oder die entscheidende Wahrheit bewußt verdeckt bleibt. Auch ein bewußtes Verschweigen kann Lüge sein, so wenig es andererseits Lüge sein muß."

Eine solche Ausweitung des Begriffs der Lüge auf Wahrheiten, die mit der Absicht geäußert werden, den Anderen in die Irre zu führen, scheint mir im westlichen Traditionszusammenhang aber die Ausnahme zu sein. Eher kategorisiert man entsprechende Äußerungen als „Verdrehung der Tatsachen", „verzerrte Darstellung des Sachverhalts" u. ä.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Betrachten wir uns nun das Sprechverhalten der Lüge (*labbee*) in der Burji-Erzählung. Zunächst seien die Gemeinsamkeiten zwischen der soeben skizzierten westlichen Auffassung der Lüge und dem Lügenbegriff der Burji genannt. *Labbee* täuscht den Anderen, um ihm zu schaden. Boshaft belügt sie die Wahrheit, sie werde sie wieder aus dem Wasser ziehen. In Wirklichkeit möchte sie sich jedoch der Wahrheit entledigen, um in den alleinigen Besitz der Rinder zu gelangen (Sätze 51-57). *Labbee* spricht zweitens die objektive Unwahrheit, wenn sie den Leuten im Dorf erzählt, sie habe sich nach Kräften bemüht, die Wahrheit aus dem Wasser zu ziehen. Dreist behauptet sie auch noch, sie sei unter den Gefährten der einzig Wahrhaftige gewesen (Satz 76f.).

Kommen wir nun zu den Unterschieden. *Labbee* stellt die Dinge verzerrt dar, als die Leute im Dorf sie danach fragen, was mit den anderen Gefährten geschehen sei. Zwar spricht *labbee* die Wahrheit, wenn sie sagt, die Keule habe die Schlange getötet, das Feuer die Keule verzehrt usw., doch verschweigt sie, dass sie es war, die die anderen gegeneinander aufhetzte. Statt dessen erweckt sie den Eindruck, als seien die anderen von alleine auf den Gedanken gekommen, sich gegenseitig zu vernichten (Sätze 64-71). Ob das Aussprechen von Wahrheiten mit Täuschungsabsicht als Lüge zu qualifizieren sei, ist, wie bereits gesagt wurde, in der westlichen Tradition umstritten. Die Burji aber kategorisieren solche sprachlichen Manöver eindeutig als Lüge, als *labbee*. Man geht sogar noch einen Schritt weiter und subsumiert unter *labbee* auch solche Sprechakte, die auf Halbwissen oder Gerüchten basieren, wobei es hier nicht

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

darauf ankommt, ob der Sprecher tatsächlich die Absicht verfolgt, den Anderen zu täuschen. Wenn die Burji beispielsweise bei der Klärung eines Streitfalles oder bei einer Schwurzeremonie sagen: „*labbee atiyaashi*" („Bezeuge nicht die Lüge!"), fordern sie die Kontrahenten und ihre Zeugen auf, nicht nur nicht die Unwahrheit zu sagen, sondern auch zu schweigen, wenn sie den Fall nur vom Hörensagen kennen. Die Sitte z. B., dass sich eine Frau bei der Lösung von Eheproblemen nicht an die eigene Verwandtschaft, sondern an die Nachbarschaft wenden soll, begründeten Burji mir gegenüber damit, dass Nachbarn schließlich tagtäglichen Umgang mit dem Paar hätten, während die Verwandten der Frau woanders lebten und den Fall nicht aus eigener Anschauung kennten (Kellner 2001: 65).

Mit *labbee* bezeichnet man aber nicht nur Sprechakte, in denen die Wahrheit instrumentalisiert wird, um den Anderen zu täuschen, oder die absichtlich bzw. unabsichtlich auf Halbwissen oder Gerüchten gegründet sind, sondern ebenso den Verrat von wahren Sachverhalten an unberechtigte oder feindliche Dritte. Burji, die beispielsweise mit den amharischen Kolonialherren kollaborierten und diesen Informationen zutrugen, um für sich einen persönlichen Vorteil daraus zu schlagen, werden als *labbaancoo*, als ‚Lügner' qualifiziert. In den Augen der Burji treiben solche Verräter ‚Handel' mit dem Wort (*nagad-*, „Handel treiben"), gehen mit ihm um, als sei es ein Gegenstand, der auf einem Markt feilgeboten und an den Höchstbietenden veräußert werden könne. In der Erzählung nimmt die Wahrheit Bezug auf diese Vorstellung, wenn sie gegenüber den Dorfbewohnern klagt: „Es war die Lüge, die all das an uns verhandelt hat" (Satz 93).

Der kluge Umgang mit dem Wort

Plaudert jemand gedankenlos Geheimnisse aus, betrachten die Burji das als große Dummheit. Wenn Bujo (2000: 51) schreibt, afrikanische Eltern wollten ihren Kindern den vorsichtigen und klugen Umgang mit dem Wort vermitteln, ihnen beibringen, wem man wann welche Wahrheit sagen darf, so trifft dies auch für die Burji zu. In vielen Trickstergeschichten der Burji, die von Erwachsenen als pädagogisches Medium genutzt werden, um Kindern auf unterhaltsame Weise beizubringen, was kluges von dummem Verhalten unterscheidet, geht es immer wieder darum, dass Gutmütige einem Trickster naiv vertrauen und ihm blind von persönlichen und die eigene Familie betreffenden Angelegenheiten erzählen, was der Trickster natürlich schamlos und zu deren Schaden ausnutzt. Auf diese Weise lernen Kinder, dass es ein Gebot der Klugheit ist, mit der Bosheit bestimmter Charaktere zu rechnen und nicht jedem Menschen überall und jederzeit in gleicher Weise die Wahrheit zu erzählen. Ebenso klug ist es aber auf der anderen Seite, so gut wie möglich über gewisse ‚private' Angelegenheiten und Vorgänge in anderen Familien oder Klanen informiert zu sein. Solches Wissen ist unverzichtbar, wenn man sich im polykephalen Gemeinschaftswesen der Burji mit seinem mannigfaltigen Geflecht

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von widerstreitenden und auszutarierenden Interessen geschickt und diplomatisch bewegen will. Ist jemand in dieser Hinsicht schlecht unterrichtet, witzeln die Burji zuweilen, der Betreffende habe keinen *labbaancoo*, d. h. keinen ‚Lügner', der ihm entsprechende Informationen zuträgt.

Vor diesem Hintergrund wird erkennbar, dass sich die Wahrheit (*d'ugaa*) in der Erzählung äußerst dumm verhalten hat! Einfältig glaubt *d'ugaa* der intriganten Rede von *labbee*, dass die Schlange die anderen vernichten werde. Treuherzig fragt sie die Lüge auch noch, wie man diese Gefahr denn abwenden könne (Satz 24). Ihre Naivität gegenüber der boshaften *labbee* hätte *d'ugaa* beinahe mit dem Leben bezahlen müssen, wären da nicht die Dorfbewohner gewesen, die sie wieder aus dem Wasser gezogen hätten. Wenn die Wahrheit überleben soll, so könnte man schlussfolgern, muss sie der Lüge wehrhaft entgegentreten. Eine kluge Wahrheit schwebt nicht unschuldig und von den Niederungen der irdischen Existenz unbeleckt über den Dingen. Ihre Aufgabe ist es nicht, wie im Folgenden deutlich werden wird, theoretische Aussagen über eine als Objekt vorgestellte und distanzierte Wirklichkeit zu machen, die den gesellschaftlichen Zusammenhängen enthoben wäre, sondern ein gesellschaftliches Klima zu schaffen, in dem es sich gut und richtig leben lässt.

Die Macht des Wortes

Sprechen stellen sich die Menschen in oralen Kulturen, anders als in der westlichen Tradition mit ihrem von der Schriftlichkeit geprägten Sprachverständnis, nicht als Abbildung oder äußerliche Einkleidung eines ‚eigentlichen' Gedankens vor, sondern als tönendes Ereignis, das Wirklichkeiten produziert. Man kann mit dem Wort heilen, aber auch Schaden anrichten. Wahrheit ist für die Burji deshalb auch keine rein kognitiv gedachte Größe. Ihr Wesen definiert sich vor allem durch die positiven Effekte, die sie bewirkt. Sie ist immer auf den kommunikativen Kontext abgestimmt und wird nicht um ihrer selbst willen, sondern der Menschen wegen ausgesprochen (s. auch Bujo 2000: 53). Verliert das Wort seine gemeinschaftsstiftende Funktion, können, wie wir gesehen haben, auch wahre Sachverhalte, die zu unpassender Gelegenheit oder aus Eigennutz bzw. mit destruktiver Absicht ausgesprochen werden, zur Lüge mutieren. Ein wahrheitsliebender Mensch, ein *d'ugaakka lammi* (wtl.: „ein Mensch der Wahrheit"), so erklärten mir Burji, zeichne sich durch seinen „kühlen" Charakter aus. Er sucht keinen Streit, sondern ist auf Ausgleich bedacht. Er ist bereit, Fehler einzugestehen und sich dafür zu entschuldigen (s. auch Bujo 2000: 93). Der Einsichtige mag nach einem Streit die Worte sprechen: „*d'ugaashi shittanaa*" („Die Wahrheit gehört dir") – auch wenn er weiter davon überzeugt ist, dass er in der Sache Recht hat. Rechthaberei, die keine Rücksicht auf die Umstände und Folgen nimmt, wird von den Burji missbilligt.

Das heißt aber wiederum nicht, dass man einem opportunistischen Wahrheitsbegriff fröhne oder Konflikten der Harmonie zuliebe aus dem Wege ginge.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Gegenteil: In der polykephalen Gesellschaft der Burji formulieren und vertreten Gruppen oder Personen selbstbewusst ihre Interessen. Personen, die ihren Standpunkt furchtlos und mit Engagement vortragen, wird Respekt entgegengebracht. Man nennt sie *d'ugaakka lammi* (s. oben) oder *shiidinka gooba* („mutiger/tapferer/furchtloser Redner"). Sobald solche „mutigen Leute" (*gooba*) aber auf die anderen nicht hören, das Prinzip des Konsens verletzen und versuchen, rein persönliche Interessen durchzusetzen, stoßen sie auf Widerstand. Die Bezeichnung *gooba* ist dann nicht mehr als Kompliment, sondern als scharfer Tadel gemeint: *ashi gooba hayyitoo basimaa goottaa* („Du bist ein *gooba* und tust nur das, was du willst").

Von Streitparteien wird erwartet, dass sie die Bereitschaft zur Einigung, zur Konsensfindung zeigen, wobei „unter Konsens die gegenseitige Achtung und Akzeptanz der gefundenen Lösung zu verstehen ist und nicht etwa eine gleichmachende Übereinstimmung" (Amborn 2002: 281). Bei den Burji tragen institutionalisierte Verfahren der Konfliktaustragung und Streitschlichtung sowie damit verbundene Versöhnungsrituale nicht nur zur Deeskalation von Konflikten bei. Sie erweisen sich darüber hinaus als Mittel zu ihrer Heilung, weil durch sie Prozesse ausgelöst werden, die in einer Modifikation alter, nicht mehr tragfähiger Strukturen münden.[12] Wenn von einem anderen Wahrheitsverständnis die Rede ist, dann insofern, als die Wirkung der Rede vom Sprecher je nach Situation reflektiert werden muss. Unangenehme Wahrheiten können ausgesprochen werden, vorausgesetzt, sie zeitigen keine destruktiven Folgen.

Im Gegensatz zum wahrheitsliebenden Menschen ist ein Lügner oder Verräter (*labbaancoo*) streitsüchtig und findet Gefallen daran, Intrigen zu spinnen. Es ist ihre anomische Wirkung auf die Gemeinschaft, die für die Burji den Charakter der *labbee* ausmacht. Während *d'ugaa* versöhnt und die Menschen zusammenbringt, stiftet *labbee* Unfrieden in der Gemeinschaft. In der Erzählung hat letztere damit Erfolg, weil sie zunächst nicht offen, sondern verdeckt operiert. Statt ihre (angeblichen) Bedenken vor versammelter Mannschaft kundzutun, flüstert sie sie der Wahrheit ins Ohr (s. Sätze 23, 25, 29). Das Problem liegt nicht darin, dass die Lüge die Gefährten gegeneinander misstrauisch macht. Die Burji wissen darum, dass ihre auf Gleichheit und Gegenseitigkeit beruhende polykephale Gesellschaftsordnung keine urwüchsige Selbstverständlichkeit ist, sondern kontinuierlich gepflegt werden muss. Deshalb haben sie eine Vielzahl sozialer Mechanismen und Strategien entwickelt, die die Akkumulation von Macht und die Umsetzung von Macht in Herrschaft vermeiden. Auf der einen Seite bewundert man Personen mit besonderen Führungsqualitäten. Andererseits unterstellt man ihnen grundsätzlich eine Neigung zur Herrschsucht, die es zu kontrollieren gilt. Es ist also nicht Misstrauen an sich, das die Gruppe in den Untergang treibt, sondern der Umstand, dass die Lüge

12 Zur systemstabilisierenden Wirkung und Funktion von Konflikten s. Arbeiten von Max Herman Gluckman (z. B. 1963: „Introduction" & das Stichwort „conflicts" im dortigen Index). S. in diesem Zusammenhang auch Amborn 2005.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es auf konspirative Weise schürt und dem öffentlichen Diskurs zu entziehen versucht. Damit verhindert sie, dass es sich produktiv auswirken kann, und wendet es in eine destruktive Kraft.

‚Zu lügen' (*labbeed'-*) ist für die Burji nicht lediglich ein moralisch verwerfliches Sprechverhalten unter anderen, sondern, um es in den Worten von Amadou Hampâté Bâ (1993: 47) zu sagen, „eine Art moralischer Lepra", die die „Harmonie im Menschen und in der Welt um ihn her" zerstört. In der Erzählung heißt es an drei Stellen, dass *labbee* „zerstört" (*bass-*; inf.) (Sätze 92, 97, 101), und ein Sprichwort der Burji formuliert drastisch: *labbeeshi lamala biyya bassitaaddinaa ad'incuhu d'etti biyya bassanni.* („Der Krieg zerstörte nur ein Land, die Lüge hingegen derer sieben") (Kellner 2001: 62) Neben der anomischen Kraft der *labbee* wird hier auch ihre hohe ‚Ansteckungsfähigkeit' angesprochen.

Die Wahrheit ist so lebendig wie das Leben selbst

Am Ende seiner Geschichte zieht der Erzähler das düstere Fazit, dass die Lüge seit Anbeginn der Menschheit existiert, bis heute nicht verschwunden ist und die Menschen weiter zerstört, und das, obwohl Gott auf der Seite der Wahrheit steht (Sätze 99-101). Einem Zuhörer ist dieser Schluss jedoch zu pessimistisch. Er ergänzt den Erzähler und stellt fest, dass die Lüge zwar weiterhin existiere, sie aber auf der linken Seite stehe, während die Wahrheit auf der rechten Seite stehe (Sätze 104-106). Der Betreffende wollte damit sagen, dass die Wahrheit stärker sei und sich am Ende durchsetzen werde. Diese Zuversicht gelangt auch in einigen Redensarten der Burji zum Ausdruck: *d'ugaami taminaa ban'ashi* („Es ist die Wahrheit, die obsiegt"); *marci marci d'ugaaminaa ban'atta* („Wie die Dinge auch laufen mögen, es ist die Wahrheit, die siegen wird"); *labbeeshi d'ugaashinni morkattey* („Die Lüge kann mit der Wahrheit nicht konkurrieren"). Allerdings darf man solche Sprüche nicht eschatologisch verstehen, also dahingehend, dass die Wahrheit am Ende der Zeiten den ewigen Sieg über die Lüge davontragen wird. Eine Heilsgeschichte, wie wir sie aus dem Christentum oder dem Islam kennen, ist der traditionellen Burji-Religion völlig fremd. Die Schöpfung der Welt wird als ein fortwährendes, in bestimmten Bereichen sich wiederholendes Geschehen aufgefasst, dem kein Telos innewohnt, kein Endpunkt, auf den es zusteuert. Der Mensch steht vor der Aufgabe, die Schöpfung ad infinitum voranzutreiben und zu vervollkommnen (z. B. durch rituelle Handlungen).[13] So gesehen hat die Wahrheit zwar gute ‚Startchancen', weil sie Gott und die Ahnen auf ihrer Seite hat, aber es sind die Lebenden, die ihr immer wieder von neuem zur Geltung verhelfen müssen.

13 Zum fehlenden Telos der Schöpfung bei den Oromo s. Haberland 1963: 568; zur Idee der unvollendeten Schöpfung in afrikanischen bäuerlichen Gesellschaften s. z. B. Amborn 1997.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Als Bezugspunkt für wahres und richtiges Sprechen bzw. Handeln dient den Burji die von den Ahnen begründete soziale und moralische Ordnung (*aada*). Sie bildet das Fundament für ein Leben in Wohlstand, Harmonie und Frieden, kurzum: für ein „Leben in Fülle" (Bujo 2000: 76). Das bedeutet jedoch nicht, dass die Burji verknöcherte Traditionalisten wären, die halsstarrig an überkommenen Geboten und Verboten festhielten. Ein „Leben in Fülle" hat zur Voraussetzung, dass die Menschen die *aada* praktisch leben und vollziehen. Weil sich aber die Verhältnisse im Laufe der Zeit ändern, ist der immer selbe Vollzug der *aada* nicht möglich. Damit sie gelebt werden kann, muss sie im Lichte neuer Herausforderungen ständig reflektiert werden. Man muss sich darüber verständigen, wie man ihr unter den gegenwärtigen Bedingungen am besten gerecht werden kann. Können althergebrachte Sitten und Gebräuche nicht mehr mit der Gegenwart in Übereinstimmung gebracht werden, weil sie sich z. B. mittlerweile schädlich auswirken, sind die Burji durchaus bereit, sich von ihnen zu verabschieden. Die zeremonielle Brautentführung beispielsweise, die früher ein sozial akzeptiertes Mittel war, um eine schon in die Wege geleitete Heirat zu beschleunigen, wird heutzutage von vielen Burji abgelehnt, weil immer mehr junge Männer diese Tradition als Rechtfertigung mißbrauchen, um Mädchen ohne ihr Einverständnis zu entführen oder gar zu vergewaltigen (Amborn 1994: 776). Die Burji unterwerfen sich nicht dem buchstäblichen Willen der Ahnen, sondern versuchen, in ihrem Geiste zu handeln. Und eine Sitte, die sich gegen das „Leben in Fülle" richtet, wäre nicht im Sinne der Ahnen. Wenn die Burji sagen wollen, dass sie einem Brauch oder einer Tradition folgen, gebrauchen sie bisweilen eine Wendung, in der die Idee von der unvollendeten Schöpfung und der aktiven Rolle, die der Mensch im Einklang mit ihr zu erfüllen hat, aufscheint: *aada olooss-*, „einen Brauch zu Ende bringen".

In Analogie dazu ist für die Burji das „wahrheitsgemäße Wort", um Bonhoeffer (1981: 388) zu zitieren, „nicht eine in sich konstante Größe, sondern ist so lebendig wie das Leben selbst". Es ist nicht prinzipiell, sondern konkret, weil es sowohl die jeweiligen Umstände als auch die möglichen Effekte zu bedenken hat. Aussagen, die in präpositionaler Hinsicht wahr sind, aber das Potential in sich bergen, die Menschen zu entzweien, können zur *labbee* werden. Ebenso ist das rechte Wort finden nicht lediglich eine ästhetische Stilfrage. Worte haben die Macht, dem, was sie benennen, zur Wirklichkeit zu verhelfen. Dabei kommt es nicht nur auf das ‚Was', sondern ebenso auf das ‚Wie' an. Folgende Passage aus Bonhoeffers *Ethik* (1981: 387f.) würde einen Burji wohl kaum befremden:

„Jedes Wort, das ich überhaupt rede, steht unter der Bestimmung, wahr zu sein; ganz abgesehen von der Wahrheitsgemäßheit seines Inhaltes, ist schon das in ihm ausgedrückte Verhältnis von mir zu einem anderen Menschen wahr oder | unwahr [...] Das einzelne Wort ist immer Teil eines Wirklichkeitsganzen, das im Wort zum Ausdruck kommen will. Je nach dem, zu wem ich spreche, von wem ich gefragt bin, worüber ich spreche, muß mein Wort, wenn es wahrheitsgemäß sein will, ein verschiedenes sein [...] Wo es sich vom Leben und von der Beziehung zum konkreten anderen

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menschen löst, wo die ‚Wahrheit gesagt wird' ohne Beachtung dessen, zum wem ich sie sage, dort hat sie nur den Schein, aber nicht das Wesen der Wahrheit."

Auch wenn Bonhoeffers Ausführungen über die Wahrheit bemerkenswerte Schnittflächen mit dem Wahrheitsbegriff der Burji aufweisen, so besteht doch ein erheblicher Unterschied. Unter „Wirklichkeit" versteht Bonhoeffer „das Wirkliche, wie es in Gott ist" (ibid.: 392). Diese Wirklichkeit finden wir aufgrund des Sündenfalls aber nicht als „einheitliches Ganzes", sondern „in einem Zustand der Zerissenheit und des Widerspruchs mit sich selbst" vor. Dieser Zustand bedarf der „Versöhnung" und „Heilung", doch wird das menschliche Wort, das sich darum bemüht, immer wieder in den Strudel dieses Widerspruchs hineingerissen (ibid.). Deshalb muss das menschliche Wort, wenn es wahr sein will, der Zerissenheit der fragmentierten Wirklichkeit Rechnung tragen, d. h. es darf den „Sündenfall [...] nicht verleugnen", ebensowenig aber „das schöpferische Wort Gottes, in dem alle Entzweiung überwunden ist" (ibid: 393). Ankerpunkt für Bonhoeffers dynamischen Wahrheitsbegriff ist also letztendlich doch eine (göttliche) Wahrheit, die, obgleich die Menschen sie niemals gänzlich zu erfassen vermögen, die durch die Vielfalt der Lebenszusammenhänge bedingten Widersprüche wieder aussöhnt. Die abendländische Suche nach universalen Wahrheiten, die partikulare Sprechereignisse und -kontexte transzendieren, wurzelt im philosophischen Erbe der griechischen Antike, wo der Übergang von der mündlichen zur schriftlichen Repräsentation des Wissens mit einem radikalen Wandel des Wahrheitsbegriffs einherging.[14]

Ein kohärentes traditionelles philosophisches oder theologisches System haben die Burji nicht entwickelt. Statt dessen finden wir eine

„[...] Vielzahl von Synkretismen unterschiedlicher Provenienz; Synkretismen, von denen die einen so wahr sind wie die anderen (was aber keineswegs dazu berechtigt, die losen Verknüpfungen als willkürlich anzusehen). Die Gestaltung der Welt wird nicht mit einer einigen Wahrheit erfaßt, und das Numinose nimmt mannigfaltige Formen an." (Amborn 1998: 357)

Das Zulassen differenter Glaubensvorstellungen wurde für mich in Marsabit in der Wohnstube eines vom Christentum zum Islam konvertierten Burji visuell greifbar: An der Wand hingen ein Wandteppich mit der Kaaba in Mekka, ein Bildnis von der Jungfrau Maria mit Jesuskind und eine Photographie vom Felsen des Killiccoo-Platzes, einem heiligen Ort in Burji. In den synkretistischen Kosmologien der Burji stehen die verschiedenen Glaubensvorstellungen (sieht man von strenggläubigen Christen oder Moslems unter den Burji einmal ab) jedoch nicht in einem hierarchischen Verhältnis der Über- oder Unterordnung;

14 Zu betonen ist, dass das neue Wahrheitsverständnis nicht auf die Technik der Schrift allein zurückzuführen ist. Durchsetzung der Schriftkultur und neues Wahrheitsverständnis verbanden sich vielmehr zu einem „Prozeß wechselseitiger Bedingung und Verstärkung" (Assmann 1997: 300f.). S. hierzu auch Goody/ Watt 1968, Havelock 1963, Ong 1982 und Détienne 1990.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie sind vielmehr als „permanente Möglichkeit des Wirksamwerdens" aufzufassen (Amborn 1998: 357).

Die Bereitschaft zur spirituellen Vielfalt darf jedoch nicht mit libertärer Beliebigkeit verwechselt werden. Moralischer Impetus und ethische Verpflichtung menschlichen Handelns ist die Aufrechterhaltung und Teilhaftigkeit am Zyklus des Lebens, der die ‚Noch-nicht-Geborenen' mit einschließt: Leben, Tod, Transformation in einen Ahnen und neues Leben (Filiation). Weil der Fortgang der Welt nicht von einem göttlichen Plan bestimmt ist, müssen die Menschen sich auf die Dynamik des Seins einlassen, Wege finden, wie der Zyklus des Lebens unter Bezugnahme auf die von den Ahnen begründete und von Gott sanktionierte moralische Ordnung im Kontext sich wandelnder Bedingungen perpetuiert werden kann.

Dass man mit Worten nicht nur Sachverhalte feststellt, sondern auch ‚Dinge tut', wissen wir spätestens seit der pragmatischen Sprachphilosophie von Ludwig Wittgenstein und Paul Austin. Es war zu zeigen, dass die Burji sich der schöpferischen Macht der Rede sehr bewusst sind und sie in ihrem Sprechverhalten reflektieren.

Der grundlegende Unterschied zwischen dem westlichen Lügenbegriff und dem der Burji besteht darin, dass der unsere vom Individuum her begründet wird, und zwar insofern, als er bei der verdeckten Absicht des Lügners ansetzt. Wesentlich ist die Einstellung des Lügners. Lügen heißt, den Adressaten bewusst täuschen zu wollen. (Dass man in bestimmen Situationen dazu durchaus berechtigt ist, haben wir bei Dietz gesehen.) In der Vorstellung der Burji hingegen sind die ‚inneren' Absichten eines Sprechers letzten Endes unerheblich für die Frage, ob dessen Sprechakt als Lüge zu bewerten sei. Maßgeblich sind die tatsächlichen oder eventuellen Folgen seiner Rede für das menschliche Zusammenleben. Die Absicht allein entscheidet nicht über das moralische Tun. Wahrhaftig zu sprechen heißt bei den Burji, den Kontext zu erkennen, in dem man steht, seine Worte in diesen Zusammenhang zu stellen und ihre mögliche Wirkung auf den Anderen zu bedenken.

Anhang: Die Erzählung im Originallaut

Die im Burji-Text verwendete Orthographie folgt der von Sasse (1982). Lediglich das Zeichen für den stimmlosen palatalen Frikativ wurde geändert: statt *š* verwendete ich *sh*. Mehr als zwei Vokale in Folge markieren expressive Vokaldehnungen (Bsp. ‚maahinaaa' in Satz 50).

Die Gliederungseinheiten des Textes bilden die so genannten Sprechtakte (1-107). Hierbei handelt es sich um Einheiten, die sich aus der originären mündlichen Rede gewinnen lassen, im Unterschied zu den Systemsätzen, die aus einem Schrift-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verständnis von außen an den mündlichen Text herangetragen werden.[15] Wenn im vorliegenden Aufsatz von „Satz" die Rede war, so war damit immer der Sprechtakt gemeint.

Mündliche Rede zeichnet sich dadurch aus, dass Bedeutung nicht nur über die Lexeme, sondern auch über prosodische Merkmale wie Intonation und Lautstärke sowie nicht-verbale Merkmale wie Lachen, Räuspern und Gesten vermittelt wird (s. die Beispiele in den Abschnitten „Varianten" und „Die Macht des Wortes"). Aus diesem Grund wurde der Text nach der Methode der sprechorientierten Feintranskription verschriftet, die entsprechende Phänomene in das Transkript aufnimmt.[16] Auch eine sprechorientierte Transkription kann die Realität natürlich nicht vollständig abbilden. Für die Feintranskription ausgewählt wurden solche prosodischen bzw. nicht-sprachlichen Elemente, die ich für bedeutsam hielt.

Zeichen *in* der Zeile

.	Sprechtaktende.[17] Absenken der Stimme auf den phonetischen Nullpunkt plus Atempause.
?	Fragesatz (bzw. Sprechtakt); Heben der Stimme; interrogativer Melodietypus. Oft weisen Fragesätze aber auch einen terminalen Melodietypus auf. In solchen Fällen wird das Ende eines Fragesatzes mit einem . markiert.
–	kurze Staupause innerhalb eines Sprechtaktes
– –	mittellange Staupause innerhalb eines Sprechtaktes
[...]	unverständliche und nicht zu rekonstruierende Sprachlaute
[... Wort ...]	unverständliches Wort, das rekonstruiert wurde. Bsp.: [… bok'ad'itaaddi …]
( )	deskriptive Angaben zu prosodischen und nichtsprachlichen Elementen.

Zeichen *über* der Zeile:

<<<<<	lauter werdende Stimme
>>>>>	leiser werdende Stimme
~~	Singsang
,,,

(1)	Erzähler:	labbeeyyaa d'ugaanaa wollicci duultuwaa baanna.
	Zuhörer A:	baanni.
(2)	Erzähler:	baashi itaaddinaa – saaraweyt isakka – ohollee soorobeynni goonna.[18]
	Zuhörer A:	goonna.
(3)	Erzähler:	bokkoonni goonna.
	Zuhörer A:	goonna.
(4)	Erzähler:	waanni goonna.
(5)	Zuhörer A:	goonna.
(6)	Erzähler:	jiiranni goonna.
	Zuhörer A:	goonna.
		(Es folgt eine längere Pause. Erzähler: räuspert sich.)
(7)	Erzähler:	ondaa d'iginad'anninoohu
	Zuhörer A:	urra ishi yed'antu.
(8)	Erzähler:	urranni goonna.
	Zuhörer A:	goonna. – urra.
(9)	Erzähler:	labbee
	Zuhörer A:	labbee
	Erzähler:	d'ugaa
	Zuhörer A:	d'ugaa
	Erzähler:	wolliga tanee
	Zuhörer A:	lia.
	Erzähler:	d'iginaaddi mi'asimik'aa ihannoo.
(10)	Alle Zuhörer:	lia.
(11)	Erzähler:	mmh?
(12)	Alle Zuhörer:	lia – lia – lia d'igantu.
(13)	Erzähler:	lia d'igannoo.
(14)	Zuhörer B:	bokkoo
	Erzähler:	bokkoo micca.
	2 Zuhörer:	micca.
(15)	Erzähler:	waa
	Zuhörer A:	waa
	Erzähler:	soorobey
	Zuhörer A:	soorobey
	Erzähler:	haffa
	Zuhörer A:	haffa

18 *saaraweyt* ist ein amharisches Lehnwort (s. Leslau 1976: 52; *särawit* = army, military).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

	Erzähler:	waa
	Zuhörer A:	waa – – labbee
	Erzähler:	labbee
	Zuhörer B:	labbee
	Erzähler:	d'ugaa
	Zuhörer B:	lia
	Zuhörer A:	jiirashi yetta.
(16)	Erzähler:	jiira.
	Zuhörer A:	lamala.
(17)	2 Zuhörer:	liamik'aa – liamaa – –
	Erzähler:	häh?
	Zuhörer C:	liamaa.
	Zuhörer B:	liamaa.
	Zuhörer A:	ishshi.
(18)	Zuhörer A:	haya ora shiidda.
(19)	Erzähler:	o meenak'aa wollicci duula baanninku.
	Zuhörer A:	ba'inku. (Kleinkind spricht im Hintergrund.)
(20)	Erzähler:	marinkik'aa ad'inku. (Mutter lacht wegen des Kindes.)
	Zuhörer A:	ad'inku.
(21)	Erzähler:	ad'inkik'aa duula maranninkoo o lali gad'inki galinkoo.
	Zuhörer A:	galinkoo.
(22)	Erzähler:	gali gaarinkik'aa – soorobey kand'uhu – ondallee ka hajjitta k'afahu. (Kleinkind spricht weiter im Hintergrund. Mutter ermahnt es.)
	Vater zu Kind:	baani
(23)	Erzähler:	ninsi – band'ihaa – ka waa – ka lali ninsa gabi ondallee ninsi soorobeyhu d'oora bokkoo – – d'ugaa – d'ugaa iyik'aa[19] labbeeshi d'ugaagaa shiidda.
	Zuhörer A:	shiidda.
(24)	Erzähler:	maahinaarey.
(25)	Erzähler:	bokooga waariyi – bokkoo muugaddi galci soorobey kand'iha seennoni soorobey ninsaddee d'oruwwaa iyinkoo.
	Zuhörer A:	iyinkoo.
(26)	Erzähler:	soorobey bokkoshi rik'ishi – soorobey muugaddi nat't'a.
	Zuhörer A:	nat't'a.
(27)	Erzähler:	muugaddi nak'inkooddi soorobeyhu inaa reynaa.
	Zuhörer A:	reyni.
(28)	Erzähler:	inaa baanninku – inaa mara gaaranninku

19 Die korrekte Form lautet *ishik'aa*.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

	Zuhörer A:	gaaranninku.
(29)	Erzähler:	>>>>

	Zuhörer A:	d'uginkoo.
(46)	Erzähler:	d'ugaashi d'ugoo ora duree amboo iyinkad'anninkoo.
	Zuhörer A:	aah haffa dani ba'i.
(47)	Erzähler:	haffa dani weyhu ba'a waanna.
	Zuhörer A:	wanni
(48)	Erzähler:	inna d'ugaashi – waa d'areyshi d'udduwwaa.
	Zuhörer A:	aah
(49)	Erzähler:	miiya d'ugaa innoo.
	Zuhörer A:	innoo.
(50)	Erzähler:	weyhu naanu d'ugoo inteyoo inaa daninoohu inaa ninsi gabi hook'annoo maahinaaa labbee (Frau lacht im Hintergrund wegen Kind)
	Zuhörer A:	mmh.
(51)	Erzähler:	ani shee gagaraaddi yed'oomi.
	Zuhörer A:	yed'oomi.
(52)	Erzähler:	ka shuuncuhuni ani shee kalabaaddi hiid'i gagaraaddi. (Kleinkind weint im Hintergrund)
	Zuhörer A:	gagaraaddi.
(53)	Erzähler:	marshi d'ujji […] ani hogolga shee – –
	Zuhörer A:	did'a.
	Erzähler:	did'a goyuwwaa
	Zuhörer A:	goyuwwaa
	Erzähler:	labbeeshi innoo.
	Zuhörer A:	iita.
(54)	Erzähler:	inaa oh – kalabaddi d'uga hiid'anni
	Zuhörer A:	hiid'anni
	Erzähler:	d'ugaa waaddi maranna.
	Zuhörer A:	maranna.
(55)	Erzähler:	d'ujji inaa hogolga ee goyi innoo.
	Zuhörer A:	goonna. goyi ita.
	Erzähler:	ee
(56)	Erzähler:	goyuwwaa garaaddi waa d'uwantoo tannacci
	Zuhörer A:	k'urk'eed'annoo
	Erzähler:	k'urk'eecci inteya waantoo.
	Zuhörer A:	waantoo
(57)	Erzähler:	inaa banni hind'a habaranna.
	Zuhörer A:	habaranna.
(58)	Erzähler:	hook'anna.
	Zuhörer A:	hook'anna.
(59)	Erzähler:	lali guurik'aa galannoo.
	Zuhörer A:	galannoo.
(60)	Erzähler:	d'ugaa labbeeshi
	Zuhörer A:	labbeeshi
	Erzähler:	duulanka godoo galannoo.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zuhörer A: galannoo.

(61) Erzähler: haballa mara – haani sheesacci mareed'annoo joori?

(62) Erzähler: wolli t'ibbussingi oloossanninka.
Zuhörer A: oloossanninka.

(63) Erzähler: maassinki
Zuhörer A: maassinki.

(64) Erzähler: inteyaaddi [...] galaaddi yennooni – soorobey kand'uhu – ninsi bassaa bassaa – d'ugaa iyinkooddi d'ugaashi – – bokkoo waartaaddi bokkuhu d'ugaa
Zuhörer A: seenna.
Erzähler: seenna.

(65) Erzähler: soorobey.
Zuhörer A: soorobey.

(66) Erzähler: soorobey […] galaddeed'iyinkoomi bassa soorobey bassanoo bokkuhu ninsi d'eebataa ninsi d'eebataa d'eedda inna.
Zuhörer A: inna.

(67) Erzähler: jiirashi
Zuhörer A: bokkoo bassa.
Erzähler: bokkoo itanna

(68) Erzähler: jiirashi bokkoo itannooshi ninsi inaa d'eedda iyiniki waagaa waarenninkaa.
Zuhörer A: waarenninkaa.

(69) Erzähler: weyhu
Zuhörer A: jiira bassanna.
Erzähler: jiira bassanna.
Zuhörer A: bassanna.

(70) Erzähler: haffa gala gaaranninaa.
Zuhörer A: gaaranninaa.

(71) Erzähler: weyhu beenna.
Zuhörer A: beenna.

(72) Erzähler: d'ugaa gaaraaddi d'ugi inninaa.
Zuhörer A: d'ugi inninaa.

(73) Erzähler: d'ugaashi d'uddaa basi d'abannaa.
Zuhörer A: d'abannaa.

(74) Erzähler: […] inaa urra baannaaddi d'uguwwaa waaddi goddanna.
Zuhörer A: goddanna.

(75) Erzähler: gooddeed'aakalli hogolga inteya wanna.
Zuhörer A: wanna.

(76) Erzähler: iyaaddiyyaa – kardiyi sakk'i ani micci gad'i galannoo. issinka wolli oloossanninku.
Zuhörer A: oloossanninkoo.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(77) Erzähler: eemaa kand'i galannoo eemaa giddee d'ugaa d'ugaa k'afoo galannoo. labbeenku bubbaa oloobannoo.
Zuhörer A: oloobannoo.

(78) Erzähler: kaydunni ka baya waasheettaa labbeenoo.
Zuhörer A: aah.

(79) Erzähler: uuungutaa.
Zuhörer A: ungutaa.

(80) Erzähler: <<<<<<<<<<
haa godoo karanni haa godoo d'ugaashi halannoooo – biyyashi ora tayd'acci yaa tayd'acci.

(81) Erzähler: haa godoo d'ugaashi halannoo godoo ninsi d'iseyi.
Zuhörer A: d'iseyi.

(82) Erzähler: <<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<
maamma d'ugaashi bayitaaddi ashiii
Zuhörer A: labbeeshi
Erzähler: labbeeshi.
Zuhörer A: galtaa?
Erzähler: galta.

(83) Erzähler: <<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<
d'ugaa maacci beennoo
Zuhörer A: beennoo.

(84) Erzähler: <<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<<
labbeeshi ashi maacci hurshi galantoo
Zuhörer A: galantoo.

(85) Erzähler: <<<<<<<<<<
o d'ugaa halannoo godoo ninsi d'iseyi.
Zuhörer A: d'iseyi.

(86) Erzähler: inninku.
Zuhörer A: inninku.

(87) Erzähler: inaa gad'i d'isanna.
Zuhörer A: d'isaanna.

(88) Erzähler: urra baanninkaa.
Zuhörer A: baanninkaa.

(89) Erzähler: kand'i d'ugaa hind'a mikkishinhu – haffa ba'a sakk'ishi
Zuhörer A: o godumi yetta.
Erzähler: o godumi yetta.
Zuhörer A: yetta.

(90) Erzähler: c'eehanninku.
Zuhörer A: c'eehanninku.

(91) Erzähler: mittaa?

(92) Erzähler: labbee ee ninsi bassannoo.
Zuhörer A: bassanni.

(93) Erzähler: k'and'i ka ninka basi ninsi nagadannooshi labbeehaa
Zuhörer A: labbeehaa
Erzähler: maranninoo hujee hujinniyaa ad'anni aani galaaddeed'anninu.
Zuhörer A: galaaddeed'anninu.

(94) Erzähler: soorobeyhunni ninsi d'eebey – ninsi uuwweyi.
Zuhörer A: uuwweyi.

(95) Erzähler: iii soorobey seennoo bokkuhunni ninsa uuteyi.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

	Zuhörer A:	uuteyi.
(96)	Erzähler:	eeee – jiira – soorobey seennoha ashi ishshaa – iyinkoooni bubba oloossinkooddimaa – waa d'aareynaaddi waaddi godduwwaa – ani iyaaddimaa – hiiiishi – kalabaaddi ee gagarshi – ani goddi ungu – hogolga ba'uwwaa ee goytaa iyaaddimaa – hind'a ee kari issa galannoo.
(97)	Erzähler:	labbeemaa ninsi bassannoo.
(98)	Erzähler:	iyinkooddi biyyashi inteyshi ee d'ugaa lubboo baassanni.
	Zuhörer A:	baassanni.
(99)	Erzähler:	oholleettaa labbeek'aa kaydu baya waashi
	Zuhörer A:	baya waashi.
	Erzähler:	lammuhuni weyda uumamacci
	Zuhörer A:	uumamacci
	Erzähler:	kaydu
	Zuhörer A:	kaydu
	Erzähler:	kaydu kaydunni labbeeshi lammiddey bayiteyshi.
	Zuhörer A:	bayiteyshi.
(100)	Erzähler:	labbeeshi lammi – labbeed'akkad'i lammuhu [… yed'aaha daney …] lammuhu [... d'aggeysheed'a ...].
(101)	Erzähler:	kaydu d'ugaashi wontooshini labbee bassaa gartaaddi – baya waashi yettayi – labbeeshi iccik'aa weyda lammi bassitad'annoo ek'aa behoo.
	Zuhörer A:	ishshi.
(102)	Zuhörer C:	eek'aa Asootee Ankunni.
(103)	Erzähler:	(feierlich:) eenaa Asootee Ankoo mammaahoo beehi – weyda waarenninkooddi mommaahannoohu eenaa. (Zuhörer lacht)
(104)	Zuhörer C:	iyaaddik'aa d'ugaashi mirga nageyitaaddi – labbi bitaa nageennoo.
(105)	Zuhörer C:	taneenno d'ugaamik'aa mirga k'aat't'aa – i labbi k'adi baya waatooni mali – ishi bitaatteek'aa – d'ugaashi mirgitteek'aa.
(106)	Zuhörer C:	iccik'aa yettaa.

Literatur

Amadou, Hampâté Bâ (1993): *Von Mund zu Ohr. Initiation, Oralität, Gedächtnis: Afrikas lebende Traditionen.* In: *Lettre International* 21, 46-54.

Amborn, Hermann (1990): *Differenzierung und Integration. Vergleichende Untersuchungen zu Spezialisten und Handwerkern in südäthiopischen Agrargesellschaften.* München.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Amborn, Hermann (1994): *Rethinking One's Own Culture (Emic and Etic Considerations)*. In: H. G. Marcus (Hg.), *New Trends in Ethiopian Studies* vol. 2. Lawrenceville, 773-90.

Amborn, Hermann (1995): *Von der Stadt zur sakralen Landschaft. Bóohee Burji. Eine städtische Siedlung in Südäthiopien. Von Helmut Straube, bearbeitet von Hermann Amborn; Helmut Straube zum 10. Todestag gewidmet*. In: Tribus 44, 65-99.

Amborn, Hermann (1997): *Hunde Gottes: Eisenhandwerker und Demiurgen*. In: Reinhard Klein-Arendt (Hg.), *Traditionelles Eisenhandwerk in Afrika*. Colloquium Africanum 3. Köln, 146-73.

Amborn, Hermann (1998): *Die zerfranste Ethnie. Zum analytischen Umgang mit komplexen Gesellschaften*. In: *Anthropos* 93, 349-361.

Amborn, Hermann (2002): *Augleichsprinzipien in polykephalen Gesellschaften Afrikas*. In: Bernd Schünemann, Jörg Paul Müller, Lothar Philipps (Hg.), *Das Menschenbild im Wandel der Grundrechte*. Berlin, 273-90.

Amborn, Hermann (2004): *Fährten der Erinnerung: Die Verknüpfung von Vergangenheit und Gegenwart in Südwestäthiopien*. In: V. Böll/D. Nosnitsin/Th. Rave/W. Smidt/E. Sokolinskaia (Hg.), *Studia Aethiopica: In Honor of Siegbert Uhlig on the Occasion of his 65th Birthday*. Wiesbaden, 383-404.

Amborn, Hermann (2005): *Ausgehandeltes Ethos. Eine Form afrikanischer Diskursethik*. In: *Recht in Afrika* 1, 1-21.

Amborn, Hermann/Kellner, Alexander (1999): *Burji Vocabulary of Cultural Items. An Insight into Burji Culture. Based on the Field Notes of Helmut Straube*. In: *Afrikanistische Arbeitspapiere* 58, 5-67.

Assmann, Jan (1997): *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München.

Augustinus, Aurelius (395): *Über die Lüge (De mendacio). Übertragen und erläutert von Paul Keseling*. Würzburg 1986, 1-61.

Bettetini, Maria (2003): *Eine kleine Geschichte der Lüge. Von Odysseus bis Pinocchio*. Berlin (Original: *Breve storia della bugia. Da Ulisse a Pinocchio*. Milano).

Bonhoeffer, Dietrich (1981): *Ethik. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge*. München.

Bujo, Benézet (2000): *Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik*. Freiburg im Breisgau/Basel/Wien.

Courlander, Harold/Leslau, Wolf (1950): *The Fire on the Mountain and Other Ethiopian Stories*. New York.

Détienne, Marcel (1990): *Les Maîtres de Verité dans la Grèce archaique*. Paris.

Dietz, Simone (2000): *Der Wert der Lüge. Über das Verhältnis von Sprache und Moral*. Habilitationsschrift: Rostock.

Geider, Thomas (1990): *Die Figur des Oger in der traditionellen Literatur und Lebenswelt der Pokomo in Ost-Kenya*. Wortkunst und Dokumentartexte in afrikanischen Sprachen. 2 Bde. Köln.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gluckman, Max Herman (1963): *Order and Rebellion in Tribal Africa. Collected Essays with an Autobiographical Introduction*. London.

Goody, Jack/Watt, Ian (1968): *The Consequences of Literacy*. In: Jack Goody (Hg.), *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge, 27-68.

Haberland, Eike (1963): *Galla Süd-Äthiopiens. Ergebnisse der Frobenius-Expeditionen 1950-52 und 1954-56*. Stuttgart.

Haberland, Eike (1965): *Untersuchungen zum äthiopischen Königtum*. Studien zur Kulturkunde. Bd. 18. Wiesbaden.

Havelock, Eric A. (1963): *Preface to Plato*. Oxford.

Hobart, Marc (2000): *After culture. Anthropology as radical metaphysical critique*. Yogyakarta.

Hornbacher, Annette (1993): *Von der Freiheit eines Ethnologen. Überlegungen zu einer Ethik des Grenzgangs*. In: Hermann Amborn (Hg.), *Unbequeme Ethik. Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie*. Berlin, 39-49.

Hornbacher, Annette (2005): *Zuschreibung und Befremden. Postmoderne Repräsentationskrise und verkörpertes Wissen im balinesischen Tanz*. Berlin.

Jacobs, Alan (1979): *Maasai Inter-Tribal Relations: Belligerent Herdsmen or Peacable Pastoralists?* In: K. Fukui/D. Turton (Hg.), *Warfare among East African Herders*. Osaka, 33-52.

Jensen, Adolf E. (1936): *Im Lande des Gada. Wanderungen zwischen Volkstrümmern Südabessiniens. Unter Mitarbeit von H. Wohlenberg und A. Bayerle*. Stuttgart.

Jensen, Adolf E. (1950): *Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung*. In: *Paideuma* 4, 23-38.

Kellner, Alexander (2001): *"The Lazy Baboon". A linguistic analysis and anthropological interpretation of a Burji tale*. In: *Afrikanistische Arbeitspapiere* 65, 41-69.

Kellner, Alexander (2005): *Mit den Mythen denken. Die Mythen der Burji als Ausdrucksform ihres Habitus*. München (Dissertationsschrift, erscheint 2006 im LIT Verlag Hamburg).

Leslau, Wolf (1976): *Concise Amharic Dictionary. Amharic-English, English-Amharic*. Wiesbaden.

Minker, Gunter (1986): *Burji-Konso-Gidole-Dullay. Materialien zur Demographie, Landwirtschaft und Siedlungsstruktur eines südäthiopischen Kulturareals*. Veröffentlichungen aus dem Übersee-Museum Bremen, Reihe F, Bremer Afrika Archiv. Bd. 22. Bremen.

Ong, Walter (1982): *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London/New York.

Osamba, Joshia O. (2000): *The Sociology of Insecurity: Cattle Rustling and Banditry in North-Western Kenya*. www.eldis.org/static/DOC9097.htm (Zugriff 17.3.2006).

Salle, C'ootta (1995): *Introduction to Burji Music* (unveröffentlichtes Manuskript).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sasse, Hans-Jürgen/Straube, Helmut (1977): *Kultur und Sprache der Burji in Süd-Äthiopien. Ein Abriß*. In: Wilhelm J. G. Möhlig/Franz Rottland/Bernd Heine (Hg.), *Zur Sprachgeschichte und Ethnohistorie in Afrika*. Berlin, 239-66.

Straube, Helmut (1974): *Feldjournale Burji* (unveröffentlichtes Manuskript).

Toelken, Barre (1984): *Langfristige Feldforschung: Vorteile und Enttäuschungen*. In: Utz Jeggle (Hg.), *Feldforschung*. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse. Bd. 62. Tübingen, 81-91.

Uhlig, Siegbert (Hg.) (2003): *Encyclopaedia Aethiopica*. Volume 1 A-C. Wiesbaden.

Wagner, Dagmar (1970): *Die Schlange in Kult, Mythos und Vorstellung der nordostafrikanischen Stämme*. München (unveröffentlichte Dissertation).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frank Heidemann

KONSENS NUR IN DER VIELSTIMMIGKEIT
Eine südindische NGO und ihre Klientel im Rückblick

Einleitung

Wie jedes Jahr, so wollte ich auch im Frühjahr 2005 die Sozialarbeiter einer indischen NGO besuchen. Die Organisation, kurz Mandram genannt, hatte ihr Büro an einer Ausfallstraße von Kotagiri und ich kannte es als geschäftigen Ort, an dem landlose Tagelöhner Rat und Hilfe suchten. Doch die Türen ihres Bürogebäudes blieben versperrt. Ein schweres Schloss und eine dicke Eisenkette waren derart fest verankert, dass eine baldige Öffnung unwahrscheinlich erschien. Der Eindruck, der mir vermittelt wurde, beinhaltete neben der offenkundigen Gebäudesicherung zugleich die Botschaft einer endgültigen – oder zumindest längerfristigen – Schließung. An diesem Tag sollte ich erfahren, dass nach dem Tod eines charismatischen Gründungsmitgliedes die Organisation faktisch zusammengebrochen sei und wegen eines Disputs über die Besitzverhältnisse bis zum richterlichen Entscheid keiner der Konfliktpartner das Gebäude nutzen dürfe. Die meisten Mitarbeiter waren nach dem Ausbleiben der Gehaltszahlungen abgewandert, andere hatten sich als Ein-Mann-Gewerkschaften selbständig gemacht und boten nun der alten Klientel neue Dienste an. So unerwartet wie das Mandram seine Aktivitäten einst aufgenommen hatte, so plötzlich verschwand die Organisation aus dem öffentlichen Leben.

In den folgenden Tagen hörte ich viele Stimmen zur Schließung der Hilfsorganisation, zu ihren Projekten und zu ihrer Bedeutung für die Lokalgesellschaft. Die Vielfalt an Bewertungen und Interpretationen, die hier zum Ausdruck kam, hätte keinen Ethnologen auf der Suche nach Polyphonie und Multivokalität enttäuscht. Ich muss gestehen, dass mir dieser Aspekt bei der Forschung vor Ort keinesfalls bemerkenswert erschien, im Gegenteil. Warum sollte in meiner Gastgesellschaft nicht die gleiche Vielfalt an Deutungsmöglichkeiten vorherrschen wie in meiner eigenen Gesellschaft? Bei jedem größeren Ritual, das ich in Südasien besuchte, wurde um die richtige Form gerungen. Auf den Ratsversammlungen in Dörfern lassen sich Meinungsverschiedenheiten oft auf eine Dichotomie von (idealisierter) Tradition und (pragmatischer) Moderne zurückführen. So gehört auch Umstrittenheit bei Entwicklungsprojekten zum Tagesgeschäft und zählt meist zu den notwendigen Voraussetzungen für ein erfolgreiches Unterfangen. Der oft an Ethnologen gerichtete Vor-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wurf, sie hätten in ihrer Monografie die lokale Vielstimmigkeit übersehen, geht (irrtümlicherweise?) von einem Leser aus, der eine systematisch beschriebene Wertorientierung als monolithische Handlungsgrundlage versteht und soziale Interaktion nicht situativ begreift.

Die erst spät, am Schreibtisch gewonnene Aufmerksamkeit für das breite Spektrum der Interpretationen mag an einer gewissen Vertrautheit liegen. Seit 1980 reise ich jedes Jahr in diese Region und führte dort von 1988 bis 1989, als das Mandram gegründet wurde, eine einjährige Feldforschung durch. Ich lebte mit meiner Frau und unserer ersten, damals einjährigen Tochter Lena, im direkt angrenzenden Haus und kannte einige der Aktivisten bereits aus meiner früheren Tätigkeit in einem Entwicklungsprojekt in Sri Lanka (Keller 1980). Genau genommen hatte mich die Solidarität mit der Klientel der NGO, den aus Sri Lanka ausgewiesenen Hochland-Tamilen, nicht nur in die Bergregion geführt, sondern zum Studium der Ethnologie gebracht. Diese Entwurzelten werden vor Ort dem offiziellen Sprachgebrauch folgend „Repatrianten" genannt und sollen daher auch hier so bezeichnet werden. Bereits vor der Gründung des Mandrams hatte ich meine Dissertation über diese Tagelöhner verfasst und die Siedlungen, in denen geholfen werden sollte, in ihrer Entstehungsgeschichte beobachten können. Im Gründungsjahr verlagerte ich jedoch meinen Forschungsschwerpunkt und beschäftigte mich mit Badaga, den Bauern der Region, die von der Hilfsorganisation als Arbeitgeber und somit als Gegner verstanden wurden. In den 1990er Jahren sammelte ich weitere Daten für meine Habilitation über die Badaga und pflegte meine alten Kontakte zu den Repatrianten. Es erübrigt sich zu erwähnen, dass ich bei Vermittlungsversuchen oft zwischen den Fronten stand. Unüberwindbare Barrieren, bedingt durch grundsätzlich verschiedene Weltsichten, gehören zum Alltag in der Kleinstadt Kotagiri, die in Indien keine Ausnahme unter den migrationsbedingt polyglotten Orten bildet.

Was heißt jedoch hier Vielstimmigkeit? Wenn die Sozialarbeiter darüber debattieren, ob eine Siedlung besser am Ort A oder Ort B gebaut werden soll, weil der kurzen Wegstecke zur nächsten Straße oder der besseren Wasserversorgung der Vorzug zu geben ist, so handelt es sich in beiden Fällen um lebenspraktische Aspekte, die einem gemeinsamen Ordnungsrahmen zuzuordnen sind. Wenn jedoch Wasserversorgung gegenüber Bildungsarbeit abzuwägen ist, so steht bereits das Selbstverständnis der Akteure zur Debatte. Die divergenten Zielorientierungen innerhalb der Erwachsenenbildung weisen ebenso in diametral unterschiedliche Richtungen. Mit der Förderung von formalen Fähigkeiten kann eine Integration in den Mainstream angestrebt werden, während politische Bewusstseinsarbeit oft antagonistische Interessen der Zielgruppen gegenüber dem Mittelstand und den Landbesitzern suggeriert. Die Aktivisten befinden sich in einem Gravitationsfeld von scheinbar widersprüchlichen ethischen Wertorientierungen, zu denen sowohl ein ritualisiertes Kastensystem, eine bäuerliche Pragmatik, eine korrupte Demokratie und ein westlich geprägtes Gewerkschaftsverständnis zählen.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jenseits der Projektrealität eröffnet sich ein noch viel weiteres Spektrum an Wertvorstellungen, da der eher egalitären Ethik der Sozialarbeiter ein durchaus hierarchisches Weltverständnis der Landbesitzer gegenübersteht. Bei genauerer Betrachtung lässt sich diese Polarität jedoch nicht pauschal beiden Gruppen zuschreiben, sondern ist auch innerhalb der jeweiligen Sphären zu finden.

Ich möchte im Folgenden nachzeichnen, wie lokale Gruppen mit ökonomisch antagonistischen Interessen und interkulturellen Spannungen umgehen. Dabei soll das Augenmerk auf zwei Prozessen liegen: Erstens auf dem Siedlungsbau der Repatrianten, der die Sozialstruktur und das Erscheinungsbild der Region nachhaltig veränderte, und zweitens auf den Aktivitäten einer Hilfsorganisation, die fast zwei Jahrzehnte das öffentliche Leben in der Kleinstadt mitbestimmte. Beide Prozesse führten von einer diffusen Stimmenvielfalt zu einer geordneten Vielstimmigkeit, die ich als reflektierte Pluralität begreife.

Somit unterscheidet sich der hier gewählte Fokus und sein Resultat von der These Dirks' (2001), der das gegenwärtige indische Gesellschaftssystem als Kontinuität der britischen Kolonialherrschaft begreift. Nach Dirks hat die Fremdherrschaft das Kastensystem in seiner heutigen Form geschaffen, indem Volkszählungen, historische und kulturelle Forschung und die Veröffentlichung in Distrikthandbüchern aus den einst offenen und flexiblen Kategorien ein starres Kastengefüge geschaffen hat. Obwohl die beiden hier vorgestellten Gruppen überdeutlich in koloniale Kontexte verstrickt waren, erweist sich die jüngere Lokalgeschichte als Resultat eines Annäherungs- und Aushandlungsprozesses, in dem die eigene Gestaltungsmacht wirkmächtiger ist als die Ideen und Normen europäischen Ursprungs. Stattdessen unterstreicht die vorliegende Untersuchung die positive Wirkkraft dessen, was Shalini Randeria (2003) im Rahmen des indischen Rechtspluralismus beschrieben hat.

Die Vielstimmigkeit entstand vor Ort und kann nur prozessual beschrieben werden. Die eingewanderten Tagelöhner waren zwar entwurzelt und mittellos, verfügten jedoch über ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein als Arbeiter und entwickelten schnell Perspektiven für ihre eigene Zukunft. Zu dem Arbeiterethos fügte sich die politisierende Kraft des Mandrams; die Sozialarbeiter riefen zum Klassenkampf auf. Eine Vielzahl an Handlungsorientierungen eröffnete sich und die meistgenutzte Option war der Bau eigener Siedlungen.

Siedlungsgründungen: Stimmenvielfalt in den 1970er und 1980er Jahren

Als sich 1988 die Türen des heute verschlossenen Bürogebäudes erstmals für das Klientel öffneten, lebten über fünfzehntausend Repatrianten aus Sri Lanka im Kotagiri-Bezirk, im Osten des Nilgiris Distrikts. Ihre Vorfahren wurden unter britischer Kolonialregierung aus Südindien in die damalige Kronkolonie Ceylon zur Plantagenarbeit angeworben, lebten mehrere Generationen auf den Plantagen und wurden de facto nach der politischen Unabhängigkeit der Insel zu Staatenlosen. Im Rahmen der so genannten Repatriierungsabkommen (Ku-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mar 1977) erfolgte von 1968 bis in die 1980er Jahre die Umsiedlung von fast 500.000 Hochland-Tamilen nach Indien. Diese Repatrianten blieben jedoch heimatlos in der tamilischen Ebene, und über einhunderttausend zogen in die Nilgiris, wo sie neben einem kühlen Hochlandklima vor allem auf Arbeit in den Teeplantagen hofften. Auf den kleinbäuerlichen Teebetrieben der Badaga fanden sie schließlich informelle Anstellungen und bezogen die Arbeiterunterkünfte in den Teefeldern. Aus Sri Lanka kannten sie die Arbeitsweisen von Gewerkschaften und wandten sich mit ihren Problemen an Interessenvertreter, die jedoch bei ihren Verhandlungen mit den arbeitgebenden Badaga wenig erfolgreich waren. Die Bauern behandelten ihre Tagelöhner mit einem wohlmeinenden Paternalismus und sahen keinen Bedarf für die Vermittlung durch Dritte. Die „United Front Federation for Repatriates", eine überregionale Hilfsorganisation, schloss ihr Büro in Kotagiri bereits in den frühen 1980er Jahren.

Einer der wesentlichen Gründe für die erfolgreiche Etablierung des Mandrams war der vorausgegangene Siedlungsbau. In diesen *colonies*, wie sie genannt wurden, hatten sich bereits Führerschaft und eine soziale Organisation entwickelt. Die Sozialarbeiter konnten sich in diese Siedlungen begeben, ihr Unterstützung beim Umgang mit den Behörden anbieten, über öffentliche Förderungsmaßnahmen informieren und nun auch bei Konflikten zwischen den Arbeitgebern und Arbeitnehmern vermitteln. Sie verfügten über eine klar definierbare und auch erreichbare Klientel. Es war jedoch nicht allein die Pragmatik, Siedler an einem Versammlungsplatz vereinen zu können, sondern die Existenz von *vote banks*. Aktivisten wollen in einer Arena vermitteln, in der nicht nur Behörden, sondern auch Parteipolitiker wirkungsmächtig agieren, und letztgenannte wollen sich durch ihr Engagement zuverlässige Wählerstimmen in einem markierten Raum und empirisch nachweislich an einer Stimmabgabestelle sichern. Ohne *vote bank* keine Stimme bei der Aneignung von öffentlichen Ressourcen. Die Männer des Mandrams kamen also zur rechten Zeit an den richtigen Ort, oder, wie andere sagten: sie setzten sich ins gemachte Nest.

Die Gründung der Siedlungen war keinesfalls unproblematisch. Im Gegenteil, höchst dramatische Szenen, bei denen nicht nur Tränen, sondern auch Schweiß und gelegentlich Blut flossen, gehörten zu diesem bis heute umstrittenen Kapitel der Lokalgeschichte. Auch für mich als ansässigen Ethnologen blieben zahlreiche Fragen offen. Warum verließen Tagelöhner eine ihnen kostenlos gebotene, meist solide konstruierte Unterkunft in den Teefeldern der Badaga, um sich mit Stöcken und Lehm eigene Häuser zu bauen, zumal dies weitere Konsequenzen nach sich zog? In den Steinhäusern hatten sie regelmäßig Arbeit für ein oder zwei Personen, und zu Haupterntezeiten wurden alle arbeitsfähigen Familienmitglieder beschäftigt. Die Lehmhütten standen auf Flächen, die den Bewohnern nicht gehörten, und vielfach wurden die Siedler von der Polizei, der Forstbehörde oder von Badaga vertrieben. Als Siedler mussten sie täglich neue Arbeit suchen, die – so betonten sie – jedoch ein höheres Lohnpotential bot. Die Möglichkeit, ihren Lohn auszuhandeln, bedeutete

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwar kein höheres Monatseinkommen, doch ein Stück Unabhängigkeit und das Leben mit Gleichgesinnten in den selbstgebauten Hütten bot eine Perspektive, für die es sich zu kämpfen lohnte. Die Repatrianten legten kleine Gärten an, hoben Brunnen aus, bauten kleine Tempel und schafften sich eine eigene Welt.

Die ersten Siedlungen wurden Anfang der 1970er Jahre vor den Toren der großen Teeplantagen als Übergangslösung errichtet, um eine strategisch gute Position als Anwärter auf einen festen Arbeitsplatz mit staatlich garantiertem Mindestlohn zu haben. In den späten 1970er Jahren entstanden im Kotagiri-Bezirk mehr als die Hälfte der über 20 *colonies*, in denen in den 1980er Jahren dann bis zu jeweils zweihundert Familien lebten (Heidemann 1989: 167-237). Selbsternannte Führer besetzten Land, von dem sie glaubten, es handele sich um freies *revenue land*, dessen Nutzung gegen eine als Steuer verstandene Gebühr geduldet wurde. Wer als Landloser viele Jahre diese Zahlungsbelege sammelt, hat eine faire Chance, das Land überschrieben zu bekommen. Heute sind viele Siedlungen mit Strom und fließendem Wasser versorgt und zahlreiche Siedler haben *patta*, Landtitel, über jeweils 80 qm, das übliche Maß bei staatlichen Hausprojekten für Landlose.

Die Meinungen zum Siedlungsbau waren unter den Repatrianten in der Gründungsphase durchaus gespalten. Eine keinesfalls kleine Fraktion, in der sich meist Migranten der ersten Stunde befanden, wollte nicht aus dem dauerhaften Arbeitsverhältnis austreten. Sie hatten sich eingelebt und schätzten die bodenständige und pragmatische Art der Badaga, denn sie hatten nach ihrer Ankunft in der tamilischen Ebene ein rigides Kastensystem und soziale Diskriminierung aufgrund von Reinheitskonzepten erfahren müssen. Die späteren Migranten zogen hingegen direkt in die Nilgiris und teilten diese Erfahrung nicht. Sie trafen mit kämpferischer Grundstimmung auf ihre „Landsleute" und fühlten sich zu dem berufen, was James Scott (1985) als verdeckten Widerstand beschrieben hat. Sobald die Aufsicht fehlte, ruhten die Arbeiter und stärkten sich mit Orangen, die in den Teefeldern an kleinen Schattenbäumen wuchsen. Selbstredend kann zwischen den frühen und späten Migranten keine klare Trennlinie gezogen werden, die Meinungen divergierten auch innerhalb von Familien. Ein Stimmungswandel war während der 80er Jahre jedoch offensichtlich, der als Tendenz festgehalten werden kann: Die späten Migranten forcierten den Siedlungsbau und sagten den anderen Feigheit nach, während die frühen Migranten die Nachzügler als Unruhestifter titulierten. Nicht wenige suchten einen Ausweg darin, dass sie in den Arbeiterunterkünften blieben und zusätzlich eine Hütte in einer *colony* bauten.

Die Repatrianten waren nicht die einzigen Tagelöhner in der Region. Aus Kerala und Tamil Nadu kamen Dienstleister und Arbeitssuchende, einige wanderten bereits vor ein oder zwei Generationen in die Bergregion, aus Andhra Pradesh und Karnataka stammen viele spezialisierte Handwerker, und Plantagengesellschaften rekrutierten aus allen vier südindischen Bundesstaaten. Es gab kaum klar markierte Gruppen, da die Kinder von Maurern Gemüse ernteten, Familienmitglieder der Plantagenarbeiter im Basar arbeiteten und fliegende Händler oder fahrende Eisverkäufer ohnehin keiner Örtlichkeit zuzuordnen

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

waren. Einige Harijans lebten zwar in Siedlungen, die vorangegangene Regierungen als Einlösung von Wahlversprechen (meist direkt vor der nächsten Wahl) errichtet hatten, doch neben den Dörfern der Badaga und den Weilern der demographisch kleinen Gruppen der Kota und Toda war keine feste Siedlungs- oder Sozialstruktur erkennbar. So vielfältig wie die Gruppen, so komplex waren ihre Meinungen über Repatrianten und den Siedlungsbau. Die Mehrheit empfand den Migrationsprozess als Ursache für Unruhe und offene Spannungen, andere lobten die schnell wachsende Ökonomie, denn ohne Repatrianten hätte die Teeindustrie keinesfalls ein so rapides Wachstum aufweisen können. Es dürfte wenig erstaunen, dass unter den Repatrianten die Meinung vertreten war, dass sie – im Gegensatz zu allen anderen – nicht nur ökonomischen Fortschritt, sondern auch das Gewerkschaftswesen, die Demokratie und somit Gleichheit und Fortschritt gefördert hatten. Die Aktivisten unter ihnen bezeichneten sich gerne als Entwicklungshelfer dieser rückständigen Bergregion, auf dessen Modernität andere besonders stolz waren.

Auf den ersten Blick schienen Badaga in direkter und offener Opposition zum Siedlungsbau zu stehen, da ihre öffentlichen Auftritte stets Ablehnung erkennen ließen. In der offiziellen Rhetorik wurde der illegale Akt der Landbesetzung angeklagt und besonders die Fälle betont, in denen sie selbst Rechtsansprüche auf die besetzten Flächen erhoben. Im kleineren Kreis galten besonders die hoch gelegenen Siedlungen als Ärgernis, da diese andere Wohnorte mit kontaminiertem Wasser oder mit dem Müll belästigen und zudem über einen höher gelegenen Tempel verfügen. Die wenigen Großbauern unter den Badaga befürchteten, was später eintrat, eine gewerkschaftliche Organisation des informellen Sektors. Die Politiker unter ihnen prophezeiten ebenfalls zu Recht, dass nun *vote banks* der Tagelöhner eine eingefahrene Ordnung aufbrechen könnten, in der Badaga die Hauptunterstützer der Congress-Partei und zugleich Wahlsieger waren.

Es gab auch andere Stimmen unter den Badaga, die jedoch wegen des öffentlichen Drucks der eigenen Gruppe kaum an die Öffentlichkeit drangen. Vertreter einer eher auf rituelle Reinheit bedachten Ordnung, die gelegentlich Dienste auch von Brahmanen in Anspruch nahmen, betrachteten die zunehmende Distanz zur Arbeiterschaft mit stiller Zufriedenheit. Teefabrikanten und Gemüsebauern mit saisonalem Arbeitskräftebedarf begrüßten stillschweigend eine wachsende Zahl von freien Tagelöhnern. Die Minderheit der Badaga-Politiker, die zu den Kommunisten oder zu den drawidischen Parteien zählten, hofften nun auf neu verteilte Karten am parteipolitischen Pokertisch. Individuelle Stimmen, die mir in den 1980er Jahren zu Ohren kamen, begrüßten, dass nun die Frauen der Badaga und der Repatrianten an unterschiedlichen Wasserstellen waschen und zeigten sich erleichtert, da nun zotige Kommentare in Gegenwart ihrer Frauen ausblieben. Doch all diese Stimmen blieben Privatmeinungen, da in der öffentlichen Rede mit dem Siedlungsbau stets eine Opposition zur Dominanz der Bauern verbunden wurde.

Meine eigene Rolle in diesem Konflikt war alles andere als erfreulich. Jeder Versuch, zwischen den Gruppen zu vermitteln, baute Distanz auf, die we-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der meiner Psyche noch meinem Forschungsprozess und erst recht nicht meinen Versuchen des Ausgleichs dienlich waren. In Gesprächen mit den Badaga versuchte ich den Hintergrund der Repatrianten zu erklären, die aufgrund der indischen Regierung ihre Heimat verlassen mussten, die unverschuldet alles verloren hatten und nun mit den ihnen bekannten, gewerkschaftlichen Methoden eine Eingliederung als hart arbeitende Tagelöhner anstrebten. Schließlich wären die Repatrianten nur in den Kotagiri-Bezirk gekommen, weil Badaga sie zunehmend beschäftigen würden. In den Gesprächen mit den Repatrianten-Führern versuchte ich Verständnis für Badaga zu wecken, die ihre Tagelöhner meist generationsübergreifend beschäftigen und einen informellen Umgangston wählen. In den Ohren der Eingewanderten klang die Anrede mit *ni* (etwa „du") respektlos, da sie in Arbeitsverhältnissen mit *ninge* (etwa „Sie") gerufen werden wollten. Als ich in den ersten Jahren über die Migrationsbewegung arbeitete, bedeuteten mir die Badaga, dass ich ihre Position nicht verstehen könne, und als ich später über die Kultur der Landbesitzer forschte, wurde mir von einigen Repatrianten der Vorwurf gemacht, ich hätte nun die Seiten gewechselt. Aus meiner Sicht konnte man jedoch nicht von zwei Lagern im Sinne einer ethnischen Zugehörigkeit sprechen, da die interne Differenzierung eine enorme Spannbreite aufwies. Ich zählte mich zu den moderaten und vermittlungsbereiten Flügeln, die auf beiden Seiten existierten. Mein Vorteil war, dass ich die Interna der beiden Gruppen besser kannte als andere Außenseiter und diesen Umstand gelegentlich nutzen konnte. Ein Ereignis kann dies verdeutlichen:

Als ich eines Tages in einem Kopierladen einen Bekannten besuchte, reichte dieser mir ein Manuskript, dessen Autor sowie seine Gruppenzugehörigkeit hier nicht genannt werden sollen. Mein Bekannter deutete an, dass mich der Inhalt wohl interessieren dürfte. Es war eine Abhandlung zur Geschichte der eigenen Gruppe und ihrer kontemporären Positionierung in der Lokalgesellschaft. Der Text war aus meiner Sicht sachlich falsch, polemisch formuliert und zudem überdeutlich hetzerisch. Eine solche Brandbombe hätte im angespannten Klima der späten 80er Jahre zweifellos zur Eskalation der Spannungen geführt. Ich trug das Manuskript zu einem befreundeten Politiker, der der gleichen Gruppe wie der Autor angehörte und überzeugte ihn von meinen Bedenken. Sein Einfluss reichte zwar aus, den Verfasser von der Veröffentlichung abzuhalten, doch folgten weitere Schriftstücke aus der gleichen Quelle in den Folgejahren. Meine Vermittlungsversuche erstreckten sich über viele Jahre. Zum einen versuchte ich über die jeweils andere Gruppe zu informieren, zum anderen versuchte ich die ‚Falken' auf beiden Seiten zur Mäßigung zu bewegen. Ich kann nicht beurteilen, welche Wirkung meine Bemühungen auf den Konfliktverlauf hatten, sondern weiß nur, dass sie mich oft zermürbten. Es waren später nur gute Vertraute auf beiden Seiten, mit denen ich mich austauschen konnte und wollte.

Rückblickend erweisen sich die Themen, die den öffentlichen Konflikt am nachhaltigsten antrieben, als Eckpfeiler der jeweiligen Identifikationsprozesse. Löhne und Land bildeten dabei weniger Konfliktstoff als Ritual und Respekt.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So konnte man sich über die Höhe der Löhne meist einvernehmlich einigen, doch eine verspätete Lohnzahlung wurde als respektlos bewertet. Es begab sich an einem Samstagnachmittag, dass ein Badaga nach der Vergütung für seine Teeblattlieferungen mit der Barschaft nicht auf dem direkten Weg in sein Dorf zurückkehrte, da ihn Freunde zu einem ausgiebigen Umtrunk eingeladen hatten. Seine Ehefrau wollte die Tagelöhner vertrösten, doch diese kannten aus den staatlichen Teeplantagen in Sri Lanka nur ein Mittel, um ausbleibende Löhne einzufordern: eine lautstarke Demonstration mit möglichst vielen Beteiligten. Es dürfte wenig erstaunen, dass Badaga dies als ein Angriff auf ihre Integrität verstanden. Die Gegenreaktionen erwiesen sich als vehement, ein kollektiver Arbeitsboykott folgte und erst ein hochrangiges Schlichtungskomitee konnte nach Wochen die Normalität wieder herstellen.

Auch die Differenzierung in Arbeitszeit und Freizeit, die auf den srilankanischen Plantagen den Tag strukturierten, erwies sich als eine kulturelle Differenz, die nicht ohne Folgen blieb. Der Respekt, der einem Arbeitgeber entgegengebracht wird, beschränkt sich aus der Sicht der Repatrianten auf die Arbeitszeit (vgl. Heidemann 1997: 157). Folglich behandeln sie ihre Arbeitgeber nach Feierabend am Teestand und in Basaren mit einem deutlich egalitären Unterton und fordern für Gefälligkeiten eine zusätzliche Entlohnung. Dies irritierte die Landbesitzer ebenso wie der Kampf um Sitzplätze in öffentlichen Bussen, bei denen sie ihren Arbeitnehmern oft unterlagen. Für Repatrianten galt es hingegen als Affront, auf dem Rückweg ins Dorf für den Arbeitgeber einen Sack Reis schleppen zu sollen und im Bus zu stehen. Besonders heikel waren die Vorbereitungen für die rituell reinen und somit vegetarischen Jahresfeste, da hier von den Tagelöhnern konformes Verhalten, also Abstinenz von Fleisch und Alkohol, erwartet wurde.

In den Jahren vor der Eröffnung des Mandrams gab es also eine Vielzahl von Irritationen mit einem deutlichen Potential zu offenen Konflikten. Zu den schwerwiegenden Vorwürfen gegenüber den Repatrianten zählen Eigentumsdelikte und eine damit einhergehende Störung des öffentlichen Friedens, während den Badaga sexuelle Belästigungen der Arbeiterinnen vorgeworfen wurden. Diese gegenseitigen Unterstellungen blieben jedoch stets vage und entsprechen den Stereotypen, die Landbesitzern und Tagelöhnern auch jenseits der Nilgiris zugeschrieben werden. Sie führten nicht zum Ausbruch von offener Gewalt, obwohl eine solche Gefahr durchaus gegeben war. Als Beleg möchte ich eine an Lynchjustiz erinnernde Szene anführen, als einem in Kotagiri praktizierenden Arzt, einem eingewanderten Brahmanen, von einer Patientin nach ihrem Freitod in ihrem Abschiedsbrief sexuelle Übergriffe unterstellt wurden. Sein Haus wurde von aufgebrachten Badaga umstellt und abgebrannt, wobei dem Arzt die Flucht durch die Hintertür gelang.

Wesentlich häufiger und nach meiner Einschätzung nachhaltiger wirkten subtile Formen des Alltäglichen. Ein häufig erwähntes interkulturelles Missverständnis soll abschließend erwähnt werden. Badaga tragen die schweren Arbeitsmesser zum Beschneiden der Teebüsche mit gestrecktem, nach unten gehaltenen Arm und der Schneide nach hinten. Repatrianten hingegen halten

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihr Messer stets mit angewinkeltem Arm und der Messerschneide nach vorne gerichtet, so dass das Gewicht des schweren Eisens zum Teil auf der Schulter ruht. Bei den häufigen Begegnungen auf den engen Pfaden in den Teefeldern führte dies bei den Arbeitgebern oft zu mulmigen Gefühlen bis zu Angstzuständen. Diese Tendenz wurde durch die Zuversicht der kürzlich eingewanderten Tagelöhner erhöht, dass sich zwei Personen durchaus aneinander vorbeischlängeln können und somit kein Anlass zum Warten besteht, um dem Arbeitgeber den Vortritt zu geben. Kulturelle Konzepte und habituelle Handlungsweisen trugen also zu einer spannungsgeladenen Grundstimmung in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren bei. Es war jedoch nicht allein die interkulturelle Deutungsvielfalt, sondern auch die Vielzahl der Orientierungen unter den Bauern und Tagelöhnern, die eine Pluralität individueller Interpretationen und Haltungen erzeugte. Vor der Gründung des Mandrams erfüllte somit eine beeindruckende Stimmenvielfalt den öffentlichen Raum an den Teeständen und in den Basaren, auf den Busbahnhöfen und den Wochenmärkten.

Vereinsgründung: Einstimmigkeit in den späten 1980er Jahren

Die Geschichte des Mandrams, offiziell „Malayaha Makkal Maruvahvu Mandram", nach eigener Übersetzung „Hill Peoples' Rehabilitation Organisation", beginnt – wie die der Repatrianten – in Sri Lanka. Die drei Gründungsmitglieder waren bereits im Nachbarstaat in soziale und politische Projekte involviert, die dem Wohl der Hochland-Tamilen gewidmet waren. Nach den landesweiten Unruhen in Sri Lanka im Sommer 1983 zogen sie nach Indien, um hier für die Repatrianten zu arbeiten. Keine der drei Personen kann mit einer einzigen Kategorie beschrieben werden, doch hatte jeder seine eigene feste Verankerung. Einer von ihnen war kirchlich organisiert und gefördert, der Zweite studierte Jura in Indien, war Analyst, Stratege und Politiker und den Dritten möchte ich als Kommunikator und Sozialarbeiter bezeichnen. Der Erste kümmerte sich um die finanzielle Förderung aus Europa, der Zweite pflegte die Kontakte zu indischen Politikern und der Dritte zur Basis vor Ort. Gemeinsam bildeten sie ein erfolgreiches Team, das zunächst den „Island Trust" und später das Mandram gründete.

Die Bezeichnung „Island Trust" ist ein Akronym und steht für „Indo-Sri Lankan Development Trust" und wurde nach der Übersiedlung der drei genannten Herren in der tamilischen Ebene in Dindigul im Jahr 1984 als Rechtsform eingetragen. Nach ersten Untersuchungen zur Situation der Repatrianten eröffneten sie ein Büro in Kotagiri. Ein Jahr später entstand auf einem Workshop die Idee, die lokalen Aktivitäten von den überregionalen Belangen zu trennen. Daraufhin erfolgte die Gründung des Mandrams, das sich um den Kotagiri-Bezirk und nach Möglichkeit später um den ganzen Nilgiris Distrikt kümmern sollte. Unter einem Dach pflegte der Trust die Außenkontakte und warb Projektmittel ein, während die lokale Sozialarbeit von den Mitarbeitern

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Mandrams durchgeführt wurde. Ein dritter Pfeiler in der Organisation war das „Repatriates Rehabilitation Research and Information Centre". Die Verflechtung dieser Institutionen sowie weitere kurzlebige Gründungen im Umkreis dieses Aktionsfeldes waren jedoch in der lokalen Öffentlichkeit nicht bekannt, wo man die Gesamtheit als „das Mandram" bezeichnete. Nachdem zwei der Gründer die Region verlassen hatten und der dritte verstarb, entfachte der Streit darüber, ob der Trust oder das Mandram rechtmäßiger Eigentümer des Bürogebäudes sei.

Die Arbeit der Organisation wurde abhängig von den Perspektiven durchaus unterschiedlich beurteilt. Europäische Besucher, meist Repräsentanten von Hilfswerken, machten sich während der kurzen Aufenthalte ein uneingeschränkt positives Bild vom Wirken des Mandrams. Sie interessierten sich zunächst für Aspekte, die aus lokaler Sicht völlig belanglos waren, wie beispielsweise das Beziehungsgeflecht von Trust, Research Centre und Mandram, für die zahlreichen empirischen Untersuchungen zu Bildung, Gesundheit und Wohnsituation der Tagelöhner, für die Finanzbuchführung und für eine – zumindest theoretische – Erweiterung der Zielgruppen jenseits der Kategorie „Repatrianten", um Klassensolidarität unter den Ausgebeuteten zu ermöglichen. Vor dem Hintergrund der zahlreichen Hilfsorganisationen, die sich in Südindien für das Wohl und die Rechte der Repatrianten einsetzten, beeindruckten Trust und Mandram durch ihre Professionalität und durch die auf die Geldgeber ausgerichtete Selbstrepräsentation. Bei den Ortsterminen konnte augenscheinlich genau das vorgeführt werden, was die empirischen Untersuchungen bereits statistisch belegten. Die aus Sri Lanka vertriebenen Teepflücker leben in erbärmlichen, selbstgebauten Hütten, ohne Wasser- und Stromversorgung, ohne Zugang zu Bildung und in völliger Abhängigkeit von Landbesitzern und – abgesehen von Trust und Mandram – ohne Fürsprecher. Kritische Fragen der Besucher konnten von den Aktivisten faktenbezogen und politisch korrekt beantwortet werden und so entstand bei den Besuchern ein Bild, das durchaus homogener war, als es innerhalb der Gruppen vor Ort vorherrschte.

Ich kann natürlich nicht beurteilen, was die europäischen Besucher tatsächlich dachten, sondern orientiere mich an dem, was sie mir vermittelten. Ohne Zweifel zeigten sie sich vom Schicksal der Repatrianten und von der Arbeit der NGO tief beeindruckt. Für eine gewisse Nachhaltigkeit der positiven Einschätzung von der geleisteten Hilfe sprechen auch die finanziellen Förderungen, die den Besuchen folgten. In der Tat realisierten die Mitarbeiter des Mandrams zahlreiche Projekte mit beachtlichem Erfolg, vor allem in den Bereichen Gesundheit, Bildung, Förderung von Frauenprojekten und Hausbaumaßnahmen und der Öffentlichkeitsarbeit. Nach meiner Einschätzung lief hier vieles sehr viel besser als in anderen Projekten und der gute Eindruck der Besucher entstand nicht zu Unrecht. Im Folgenden geht es mir jedoch nicht um eine Projektevaluierung, sondern um die Darlegung meiner Sicht als Ethnologe. Ziel ist ein kritischer Rückblick auf die Lokalgeschichte des letzten Vierteljahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der genannten NGOs. Somit

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist es wenig erstaunlich, dass sich meine Einschätzungen der Gesamtsituation von denen der Besucher unterscheiden.

Meine Kritik, die sicherlich auch in die folgende Beschreibung einfließt, kann mit zwei Punkten kurz zusammengefasst werden. Erstens nahmen die Vertreter des Mandrams die Aufbruchstimmung unter den Repatrianten, die vor der Vereinsgründung erfolgte, für sich in Anspruch und entmündigten ihre Klientel. Dabei wurde die Pluralität der Stimmen unterdrückt, da man – so die Logik – mit „einer Stimme" sprechen muss, um erfolgreich zu sein. Zweitens übertrugen sie Methoden des Arbeitskampfes aus Sri Lanka, wo die Gegner staatliche Behörden waren, auf den Kotagiri-Bezirk, wo eine Bauerngemeinschaft als Opponent agierte. Eine Gemeinschaft identifiziert sich jedoch wesentlich stärker mit ihrem öffentlichen Bild als Vertreter staatlicher Behörden. Anschuldigungen und (symbolische) Angriffe rufen somit andere Reaktionen hervor. Die strategische Polarisierung, die beim Arbeitskampf im öffentlichen Sektor Erfolg versprach, verhinderte eine Integration in eine Lokalkultur und drohte zur Grundlage für offene Gewalt zu werden. Bekanntlich sind diese als *communal violence* bezeichneten Konflikte meist langjährig und führen auch dann nicht zu einvernehmlichen Lösungen, wenn die konkreten Anlässe beseitigt sind.

Auf Seminaren des Mandrams habe ich diese Bedenken mehrfach zum Ausdruck gebracht. Nach vorangegangener Projektarbeit in Sri Lanka gefiel ich mir selbst nicht in der Rolle des Bedenkenträgers und Zauderers. In öffentlichen Diskussionen mit den Leitern konnte ich vor ihrer Klientel dem charismatischen Aufruf zum Klassenkampf wenig entgegensetzen. Mehr Gehör fand ich in kleinen Runden, wo ich versucht habe, die Außensicht in der Lokalbevölkerung zu vermitteln. Meinem Argument, dass die eigenen Aktionen jeweils Gegenaktionen hervorrufen und so eine wachsende Konfrontation entsteht, wurde meist zugestimmt, doch darauf verwiesen, dass die andere Seite zuerst einlenken solle. Auf der „anderen Seite", wo ich gleichermaßen vermittelnd tätig werden wollte, erfuhr ich die gleiche Zustimmung und die korrespondierenden Hinweise auf die jeweilige Gegenseite. Meine Bedenken richteten sich vor allem gegen eine verschärfte öffentliche Rhetorik.

Große Demonstrationen der Tagelöhner an Mahatma Gandhis Geburtstag, öffentlichkeitswirksam organisiert vom Mandram, riefen auf der Seite der Badaga Eigeninitiativen hervor. Die Landbesitzer fanden sich in einem Dachverband, der „Federation of Badaga Organisations", zusammen und formierten sich ebenfalls öffentlich zu Demonstrationen. Es kann retrospektiv nicht beurteilt werden, ob Badaga oder Repatrianten öffentlich die Rückwanderung der Gegner zuerst gefordert haben. Badaga forderten die Tagelöhner auf, sich wieder in die tamilische Ebene, die Heimat ihrer Vorfahren, zurückzuziehen. Repatrianten beharrten darauf, dass der Nilgiri-Distrikt zu Tamil Nadu (Tamilisches Land) gehöre, und Badaga, deren Sprache mit dem Kannada verwandt ist und deren Vorfahren vor Jahrhunderten aus dem Norden einwanderten (Badaga heißt „die Nördlichen"), dorthin, in den heutigen Bundesstaat Karnataka, zurückgehen sollten. Repatrianten, die bereits aus Sri Lanka vertrieben

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wurden, sahen sich ebenso in der Opferrolle wie Badaga, die aus ihrer Sicht die Heimatlosen zunächst wohlwollend aufgenommen hatten und nun als blutsaugende und profitgierige Landbesitzer tituliert wurden.

Ohne Zweifel gelang es dem Mandram durch öffentliche Veranstaltungen die Identität der Repatrianten als klassenbewusste und kämpferische Arbeiterschaft in der Öffentlichkeit zu verankern. Zugleich monopolisierte das Mandram die Selbstrepräsentation, die in ihren Schattierungen nicht von allen Betroffenen geteilt wurde. So gefiel es einigen Repatrianten nicht, dass ihre Gruppe kollektiv als Harijan bezeichnet wurde. Dies hatte zwar strategische Vorteile, da für die niedrigsten Kasten und für Stammesangehörige staatliche Förderungsmaßnahmen zur Verfügung standen, doch entsprach dies weder der tatsächlichen Kastenzugehörigkeit noch dem Selbstbild vieler Repatrianten. Sie wollten nicht als Unberührbare klassifiziert werden. Die öffentliche Wahrnehmung als kampfesmutige und konfliktfreudige Zeitgenossen führte dazu, dass tätlichen Auseinandersetzungen im kollektiven Gedächtnis ein besonderes Augenmerk geschenkt wurde. Als sich der ethnische Konflikt in Sri Lanka zuspitzte, wurden die Repatrianten mit den kämpfenden Einheiten der Separatistengruppe *Tamil Tigers* assoziiert. Gerüchte gingen dann so weit, im Bürogebäude des Mandrams Waffenlager und eine finanzielle Förderung aus illegalen Geschäften der *Tigers* zu vermuten. Gerüchte um Lagerbildung und machtvolle Allianzen betrafen selbstredend auch Badaga, denen ebenfalls unheilvolle Verbindungen zu korruptionsbedingten Missständen nachgesagt wurden.

Als Resultat dieser Identifikationsprozesse kann festgehalten werden, dass die Fremdwahrnehmung der beiden Gruppen jeweils stereotype Bilder schuf, die keinesfalls der internen Differenzierung gerecht wurden. Zugleich wurden die Interessen der beiden Gruppen als antagonistisch betrachtet, der jeweils Andere als kulturell Fremder beschrieben und als potentielle Gefahr dargestellt. Bei der Selbstwahrnehmung bewirkte die vermeintliche Homogenität eine die Lokalität übergreifende Solidarität. Ein Angriff auf die eigene Gruppe an einem fernen Ort wurde als Angriff auf sich selbst verstanden. Die Konfliktlinien, die anfangs zwischen den landbesitzenden Familien und ihren Tagelöhnern verlief, hatten sich durch den Siedlungsbau verlängert und trennten Dorf und *colony*. Nun standen sich *communities* gegenüber, die zunächst imaginiert und dennoch sehr real waren. Dieser Prozess soll am folgenden Fallbeispiel verdeutlicht werden, das über mehrere Jahre als Sinnbild für die Beziehung der beiden Gruppen stand.

Alakkorai: Stimmengewirr im März 1990

Alakkorai ist eine Ortsbezeichnung, die im umstrittenen Prozess um eine Siedlungsgründung zum Symbol des Konflikts selbst wurde. Der Konfliktverlauf ist schnell berichtet. Am 9. März 1990 errichteten 67 Familien in einer Blitzaktion Hütten auf einem etwa vier *acre* großen Brachland in der Annahme, es würde sich um *revenue land* handeln. Am nächsten Tag behauptete ein Bada-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ga-Führer, dass dieses Land sein Privateigentum sei und forderte die Räumung dieses Grundstücks. In den folgenden Tagen konnte der rechtliche Status der Eigentumsverhältnisse jedoch nicht geklärt werden. Am 21. März wurden mit Schlagstöcken und Ketten bewaffnete Badaga auf vier Lkws zum umstrittenen Ort gefahren und vertrieben die Siedler, wobei auch zwei oder drei Gewehrschüsse fielen. Am gleichen Tag wurde der Jeep eines Badaga beschädigt und eine Sammelstelle für Teeblätter ging in Flammen auf. Zwei Tage später, am 23. März 1990, kam der Polizeichef aus Coimbatore in die Region, rief die Konfliktparteien zu einem *peace talk* zusammen und ermahnte und warnte beide Konfliktparteien. Während des Gesprächs wurde unweit von Kotagiri nahe einer Repatrianten-Siedlung der Pkw eines prominenten, bisher unbeteiligen Badaga angehalten und angegriffen. Der Polizeichef ließ 40 Männer dieser Siedlung festnehmen. Am nächsten Tag erfolgten weitere Festnahmen von Badaga wegen der gewaltsamen Vertreibung der Siedler.

Im März 1990 war ich nicht in Kotagiri, doch sprach ich in den folgenden Jahren mit zahlreichen Personen, die am Konflikt beteiligt waren. Fünfzehn Jahre später lese ich anlässlich dieses Beitrags für Hermanns Festschrift meine Aufzeichnungen. Die Vehemenz, mit der die Vorfälle vor Ort erinnert wurden, nahm nur langsam im Laufe der Jahre ab. Auch in diesem Jahr kam in Gesprächen über die Schließung des Mandrams die Rede auf Alakkorai. Die ehemaligen Mitarbeiter und einige Repatrianten-Führer erinnern die Ereignisse als einen Höhepunkt aus der guten alten Zeit, wo für die eigene Sache gekämpft wurde. Repatrianten in den Siedlungen, Badaga in den nahe gelegenen Dörfern und die heutigen Führer der Badaga äußern sich hingegen mehrheitlich positiv zur friedvollen Entwicklung *nach* 1990. Damals wie heute zeugen die Interpretationen von unvereinbaren Blickwinkeln, doch ist beiden Seiten heute gemeinsam, dass sie dem Konflikt einen positiven Aspekt zuordnen: Nach dem Vorfall sei die jeweils andere Seite zur Vernunft gekommen. Doch zunächst der Reihe nach:

Die Darstellung der Mandram-Mitarbeiter entsprach dem, was Herr Sivalingam in dem 16 Seiten umfassenden, in kleiner Auflage gedruckten Heft zu den Vorfällen dargelegt hat. Es trägt den Titel *Alakkarai Atrocities. Outrages violations of human rights by Badaga Landlords in the Nilgiris district* und wurde veröffentlicht von „The DARES Centre", einer seiner Organisationen, die mit einem Akrnoym bezeichnet werden. Nach meiner Erinnerung steht die Bezeichnung für „Dalit Action and Research Centre". Den Badaga wird hier in drastischen Worten die Ausbeutung von Tagelöhnern vorgeworfen, von „slavery" und einem „Little South Africa" ist die Rede sowie von systematischer und organisierter Behinderung des Freiheitskampfes der Repatrianten. Der Polizei wird in diesem Bericht Parteilichkeit unterstellt (und nicht wie in öffentlichen Reden: Bestechlichkeit), da er im Gegensatz zur unrechtmäßigen Landbesetzung die gewaltsame Vertreibung nicht kritisiert habe. Die Repatrianten, die den Pkw des prominenten Badaga angegriffen haben, wären eine längere Zeit in Untersuchungshaft geblieben, während die inhaftierten Badaga am nächsten Tag nach Kautionszahlungen wieder auf freien Fuß gesetzt worden

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seien. Sivalingam schreibt – analog zur öffentlichen Rhetorik – den Badaga die Täterrolle und den Repatrianten die Opferrolle zu und beklagt eine Allianz der Macht, die Badaga und den Staat vereinen.

Badaga unterstellten den Mandram-Führern, dass sie eine friedliche Lösung willentlich verhindert hätten. Der Badaga, der sich als Eigentümer des Landes bezeichnete, sei mehrfach mit entsprechenden Dokumenten in das Mandram-Büro gekommen und wäre nicht von den Verantwortlichen empfangen worden. Einige Stimmen werfen den Mandram-Führern vor, die Landbesetzer über die Besitzverhältnisse bewusst falsch informiert zu haben, um eine offene Konfrontation zu schaffen. Die Siedler wären nicht autorisiert worden, mit den Badaga über das von ihnen besetzte Land zu verhandeln. Badaga betonten, dass sie keine Einwände gegen den Bau von Siedlungen auf Staatsland hätten, doch ihr eigenes Land schützen müssten. Die Rollen von Täter und Opfer verkehren sich offensichtlich.

Die Vertreibung der Siedler wurde von den Badaga höchst unterschiedlich erfahren. Einige bestiegen die Lkws auf Zuruf ohne Kenntnis des Anlasses. Manche erinnern sich, gehört zu haben, dass ein Badaga-Dorf angegriffen wurde, und nahmen daher Gerätschaften zur Verteidigung mit. Andere hatten erfahren, dass der Konvoi die Siedler einschüchtern sollte, damit sie das besetzte Land räumen. Als sie dann bei der Ankunft mit Steinen beworfen wurden, hätten sich offene Kampfhandlungen angebahnt, zu denen es jedoch wegen der Flucht der Landbesetzer nach den ersten Gewehrschüssen erst gar nicht gekommen sei. Um eine weitere Eskalation zu vermeiden, hätte man kein Feuer gelegt, sondern die Baumaterialien der temporären Hütten auf den Lkws abtransportiert. Die ganze Siedlungsgründung, so der Vorwurf, sei eine Farce gewesen, da sie weder persönliche Dinge noch Kochutensilien vorgefunden hätten. Alles sei, so der Vorwurf, vom Mandram inszeniert worden. Die Mandram-Vertreter berichteten hingegen, dass bewegliches Gut bereits zuvor in Sicherheit gebracht und auch Frauen und Kinder evakuiert worden wären. In ihren Darstellungen war von Verletzungen die Rede, die den Besetzern von der Übermacht der Landbesitzer zugefügt worden seien.

Der Kampf um Alakkorai war nicht die erste Vertreibung von Siedlern. Ich erinnere mich an kleinere Siedlungen, die ohne öffentliches Aufsehen abgebrannt wurden und an große, mehrtägige Schlachten von Repatrianten gegen die lokalen Polizeieinheiten, nach denen sich ein *circle inspector* ins Krankenhaus begeben musste. Neu an Alakkorai war die durch das Mandram hergestellte Öffentlichkeit und die Komplexität der Gerüchte über die Motivationen für die Schachzüge der jeweils gegnerischen Parteien. Neu war auch, dass auf öffentlichen Plätzen oder an Straßenrändern mit überzeichneten Slogans zum Kampf gegen einzelne namentlich genannte Badaga aufgerufen wurde.

Es wird zwar für immer offen bleiben, ob die Mandram-Vertreter die Siedler bewusst auf Privatland geschickt hatten und ob der Polizeichef von den Badaga bestochen worden war, doch die Perspektiven der einzelnen Akteure erscheinen post factum logisch und konsistent. Die Eigentumsverhältnisse des Landes blieben wegen eines komplizierten Erbfalles strittig, doch ohne Zweifel

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

handelte es sich um Badaga-Land. Eine Frage blieb für mich jedoch ungeklärt. Warum erfolgte die Vertreibung spontan und ohne logistische Vorbereitung? Ich hatte den Badaga-Führer, der sich als Eigentümer des Landes sah und die Lkws auf den Weg geschickt hatte, als besonnenen Unternehmer und Politiker kennen gelernt. Seinem persönlichen Stil entsprachen langfristig und strategisch geschickte Planungen und keine chaotische und unkalkulierbare Vertreibung. Viele Jahre nach dem Vorfall stellte ich ihm diese Frage und erwähne die Antwort, weil sie auf die Komplexität von Loyalitäten verweist, die oft übersehen wird. Er berichtete mir, dass er am Vormittag des 9. März einen Anruf erhielt, dass sein langjähriger Vorarbeiter aus Alakkorai, ein Tamile (jedoch kein Repatriant), angegriffen worden sei und nun im Krankenhaus liege. (Als Arbeitgeber komme er üblicherweise für die Behandlungskosten auf.) Mittags erhielt er die Nachricht, dass der Zustand des Vorarbeiters kritisch sei. Daraufhin habe er sich spontan zur Räumung der Siedlung entschlossen. Er habe dies jedoch in der Öffentlichkeit nicht als Anlass genannt, da es um die Sache der Badaga gehen sollte, um ihr Land, um ihre Zukunft. Was M. N. Srinivas zur Zeit der politischen Unabhängigkeit als vertikale Solidarität für indische Dörfer beschrieben hat, dient auch mehr als ein halbes Jahrhundert später in der kleinbäuerlichen Teeindustrie als Handlungsgrundlage. Die Repatrianten, die der hier zitierte Landbesitzer seit drei Jahrzehnten beschäftigt, sehen in ihm ihren Führer jenseits oberflächlicher Solidaritätsbekundungen. Selbst zu Zeiten des offenen Konflikts entsprach das in der öffentlichen Rhetorik vermittelte Bild einer absoluten Dichotomie von Repatrianten und Badaga nicht der sozialen Praxis.

Nach Alakkorai: Vielstimmigkeit in den 1990er Jahren

In den Jahren nach der Vertreibung aus Alakkorai wuchsen die einzelnen Repatrianten-Siedlungen und in ihnen entwickelten sich soziale und rituelle Formen. Die Bewohner standen in langjährigem Arbeitsverhältnis zu den Badaga der umliegenden Dörfer und erarbeiteten sich den Ruf von verlässlichen Tagelöhnern. Man gewöhnte sich an die kulturellen Formen der jeweils anderen: Repatrianten lebten mit dem „Du" der Arbeitgeber und Badaga mit dem „erhobenen Arbeitsmesser" der Arbeiter. Ein gutes Verhältnis von *colony* und Dorf zeichnete sich auch durch die Teilnahme an den Tempelfesten aus. Wie in Indien üblich, so kamen auch hier die Statushöheren zu den Übergangsritualen ihrer Partner und drückten mit finanziellen Zuwendungen das positive Verhältnis aus. In den *colonies* entstand Führerschaft, Tempel wurden errichtet und Jahresfeste organisiert, Lokalverbände von politischen Parteien gegründet. Es bildeten sich verbindliche Ordnungsmuster, denn die Siedler wollten nach außen repräsentiert werden und ihre internen Belange geklärt wissen: Wer schlichtet Nachbarschaftskonflikte, wo sollen die Verstorbenen begraben werden, wer führt das Ritual durch und wer ist für den Tempel zuständig?

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Mandram-Mitarbeiter waren an einigen dieser positiven Entwicklungen beteiligt. Ihr Wirkungskreis umfasste jedoch keinesfalls alle Siedlungen und die Nähe zwischen Siedlungsführer und Mandram bestimmte das Maß der Einflussnahme. Von den drei Gründungsmitgliedern des Vereins zog einer nach Skandinavien, ein weiterer nach Coimbatore und der Dritte pendelte zwischen seiner Familie in der tamilischen Ebene und Kotagiri. Die großen Demonstrationen blieben aus und die Arbeit erfolgte als tägliche Routine. Die Sozialarbeiter führten ihre Programme in den *colonies* durch und ihre Bewohner kamen wegen Behördengängen oder ähnlichen Problemen zum Mandram-Büro. Die Organisation schlug leisere Töne an, wie es in einem internen Evaluierungsreport von G. J. Mukkath bereits ein Jahr vor Alakkorai angedeutet wurde. Nach einer Bestandsaufnahme in der bekannten polarisierenden Form kommt er zu den „animosities between the repatriate community and others". Dazu schreibt er: „This may have intensified as a result of negative fall-out from mobilisation work" (1989:41). Ob die verminderte Mobilisation mit der Abwanderung der Vereinsgründer oder eher mit einer veränderten Strategie zu tun hat, kann hier nicht abschließend gesagt werden. In jedem Fall wurde es ruhiger um das Mandram.

In den Vordergrund rückten die Identitäten der einzelnen Siedlungen und auch der Badaga-Dörfer, denen im Laufe der Jahre meist ein spezifischer Charakter zugeschrieben wurde. Ein solider Tempelbau deutete auf eine gefüllte Tempelkasse hin und diese verwies auf Prosperität und Solidarität. Nur eine geeinte Siedlergemeinschaft kann ein Tempelfest feiern. Den Charakter eines Dorfes oder einer Siedlung, so sagt man, kann man bereits aus einiger Distanz wahrnehmen, weil der Zustand der Häuser auf das Maß der Nachbarschaftshilfe schließen lässt und man laute Konflikte bis auf die andere Seite des Tals hören kann. Mit anderen Worten: In den 1990er Jahren nahm die Differenzierung der Fremdwahrnehmung deutlich zu.

Mit den Siedlungen und Dörfern wurden auch ihre Führer assoziiert – und umgekehrt.

Ein anerkannter Führer vermittelte gelegentlich in Konflikten jenseits seines Zuständigkeitsbereichs. Er garantierte die zweckgebundene Verwendung von Spenden an die Tempelkasse und konnte auch eine *vote bank* für sich in Anspruch nehmen. Ein guter Führer bedeutete zudem Rechtssicherheit, die sich mit Beginn der bis heute andauernden Teekrise von 1999 von besonderem Wert erwies. Nach dem drastischen Fall der Teepreise ergab sich die Notwendigkeit zum Umdenken, denn nach Abzug der Tageslöhner blieben den Bauern kaum oder keine Profite. Man einigte sich mit den Repatrianten auf neue Arbeitsverfassungen. Anstatt des Tageslohnes wurden Kilopreise bezahlt oder Repatrianten pachteten Teefelder monats- oder jahresweise. In den vergangenen fünf Jahren häuften sich die Fälle, in denen Badaga an Repatrianten für den halben Marktwert kleinere Teefelder verpfändeten. Sie übertragen damit die Nutzungsrechte, bis der Betrag zinslos zurückgezahlt wird. Die Tagelöhner werden so zu potentiellen Geschäftspartnern.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch in der Parteipolitik verschwanden die klaren Trennlinien zwischen den großen Gruppen. In den ersten Dekaden nach der politischen Unabhängigkeit wählte die überwiegende Mehrheit der Badaga die Congress-Partei und die der Tamilen eine der beiden drawidischen Parteien, die DMK oder die ADMK. Heute sind Badaga sowie Repatrianten und andere Tamilen in allen großen Parteien vertreten und finden sich zu Wahlkampfzeiten fahnenschwenkend auf den Ladeflächen der Lkws vereint und rufen die Slogans gemeinsam in Tamil und in Badaga. Zu diesem Szenario hat interessanterweise eine Forderung geführt, die die beiden Gruppen trennen sollte. Als die Badaga ihr Privileg verloren hatten, den Congress-Kandidaten zu stellen, forderten ihre Führer, dass man diejenige Partei wählen solle, die einen Badaga als Direktkandidaten nominiert. „Badaga First" war der Slogan, mit dem man in allen Parteien vorstellig wurde, und schließlich eine Auffächerung auf das ganze Parteienspektrum bewirkte.

Die Mandram-Führer haben sich verdient gemacht, indem sie für die Aufnahme der Repatrianten in den Wählerlisten Sorge trugen. Zudem wurde Führerschaft als wichtige Basis einer umfassenden Entwicklung verstanden und vielerorts der Mut vermittelt, die eigenen Belange in den öffentlichen Diskurs zu bringen. Die Vermittlung von lokalem Wissen über die Wirkweisen der Administration der Lokalpolitik zählt ebenfalls zu den Pfeilern der selbstbestimmten Entwicklung. Die beschriebene Annäherung der beiden großen Gruppen, der Badaga und der Repatrianten, kann jedoch keinesfalls als Resultat der Mandram-Politik beschrieben werden. Ich halte vielmehr die Vielstimmigkeit, die mit der Abnahme der Projektarbeit zunahm, für entscheidend.

Heute können Repatrianten im Kotagiri-Bezirk kaum über einen Kamm geschert werden. Einige leben seit einer Generation in stabilen Arbeitsverhältnissen in den Unterkünften der Badaga, andere emigrierten mit Beginn der Teekrise und schicken ihren daheimgebliebenen Familienmitgliedern Geld, und einige schlugen aus der Krise Kapital, indem sie Teefelder nun selbständig bewirtschaften. Die Bewohner der *colonies* unterscheiden sich hinsichtlich ihrer politischen, sozialen und religiösen Orientierung. Das Spektrum reicht von einer Hinwendung zum brahmanischen Hinduismus einschließlich rigider Reinheitskonzepte bis zu normativ atheistischer Haltung mit Anbindung an kommunistische Parteien. Diese Differenzierungen werden durch Äußerlichkeiten zur Schau getragen und signalisieren höchst unterschiedliche Haltungen, die auch jenseits der eigenen Gruppe erkannt werden. So finden sich Badaga und Repatrianten nicht nur im Wahlkampf, sondern auch im Basar und auf Pilgerreisen im selben Kontext wieder. Die Sozialarbeiter und Gewerkschaftler nahe dem Busstand, die zuvor für das Mandram tätig waren, bilden nun eine der vielen Stimmen ihrer Gemeinschaft.

Die Vielstimmigkeit, mit der sich Badaga und Repatrianten in der Öffentlichkeit äußern, bedeutet einen entspannenden Kontrast zu den Identitäten, die in Indien durch Geburt, Religion, Sprache, berufliche Tätigkeit und Wohnort relativ fest verankert sind. Repatrianten und Badaga sind durch ihre Sprache sowie durch ihre Vorlieben für bestimmte Moden, Frisuren und andere Äußer-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichkeiten in der Öffentlichkeit leicht zu erkennen. Badaga bilden endogame Einheiten und leben in ihren eigenen Dörfern. Eine Generation nach ihrer Einwanderung sind nun auch Repatrianten spezifischen Siedlungsschwerpunkten zuzuordnen. Die Identifikation in der Öffentlichkeit fällt der Lokalbevölkerung leicht und die Polarisierung durch die Interessenvertreter war keinesfalls notwendig, um Gruppengrenzen erkennbar zu machen. Die Kommunikation zwischen den Gruppen, die in den 1980er und frühen 1990er Jahren durch ihre Interessenvertreter erfolgte, zwang zur Einstimmigkeit, die keine Einigkeit, sondern Engstirnigkeit forderte und förderte. Das Aufbrechen der trennenden Kontexte und die situative Durchlässigkeit der Polarität brachten neue Handlungsfelder hervor, die zu einer differenzierten Fremdwahrnehmung führten.

Der Konsens, der sich derzeit im Kotagiri-Bezirk über Kooperation und Koexistenz der beiden Gruppen abzeichnet, ist der Vielstimmigkeit geschuldet, die innerhalb der eigenen Gruppe vorherrscht, und somit eine differenziertere Fremdwahrnehmung ermöglicht. In der Vielstimmigkeit können und müssen sich die Sprecher aufeinander beziehen, weil sie sich kennen und voneinander abgrenzen wollen. Sie ist ein geordnetes Ensemble und nicht mit der Stimmenvielfalt nach der Einwanderung der Repatrianten zu verwechseln. Anfänglich waren die Äußerungen eher leise und drangen von den Dörfern nur zu den Arbeiterunterkünften oder zu den Siedlungen und vice versa. Mit der Gründung des Mandrams wurden die Stimmen lauter und schallten von den zentralen Orten über das ganze Nilgiri-Plateau. Nach seiner Schließung dringen die Stimmen nun von der Peripherie in die Stadt und erfüllen den öffentlichen Raum. Die Zukunft bleibt, wie sie war, ungewiss. Das derzeitige Einvernehmen über den Zwang zum Zusammenleben erweist sich als Grundlage für eine gemeinsame Geschichte, in der vieles geteilt, in der aber auch über vieles gestritten wird. Der Rückblick auf die Projektarbeit illustriert den Konsens in der Vielstimmigkeit, weil an der großen Bedeutung dieser Organisation kein Zweifel besteht und die Wertung innerhalb jeder Gruppe umstritten bleibt. Der Dissens unterstreicht nicht die Grenzen der Lager, sondern zeigt mit der internen Meinungspluralität einen möglichen Weg aus der konfliktreichen Vergangenheit.

Wenn ich hier von Konsens spreche, so ist nicht der ideologische Konsens gemeint, von dem einst Michael Moffatt (1979) sprach, der damit geteilte Ontologien von Unberührbaren und Hochkastigen meinte. Er schloss von der Replikation von Ämtern und Institutionen sowie von religiösen Mustern in einer Harijan-Siedlung auf einen ideologischen Konsens und wurde dafür kritisiert. Der hier beschriebene Konsens erweist sich als pragmatische Haltung, mit der weltanschauliche Divergenzen überbrückt werden. Er beruht auf der Erfahrung von gelebter Koexistenz und von erlittenen Konflikten. Dieser Konsens entspricht eher der von Kertzer (1988:11) hervorgehobenen Multivokalität des Symbols, das somit auch solche vereint, die sich nicht einig sind. Ich möchte behaupten, dass im Gesellschaftsbild der Repatrianten und der Badaga der Imperativ der Kooperation vorherrscht und zudem jeweils Nischen für den kulturell Fremden bestehen. Viele Repatrianten distanzieren sich von der paternalistischen Grundhaltung der Badaga ebenso, wie diese den egalitären Un-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

terton der Tagelöhner zurückweisen. Doch die ökonomische Kooperation erfährt eine höhere Priorität.

Somit erweist sich der Konsens als Prozess, an dem ich als teilnehmender Ethnologe nur marginal beteiligt war. Meine langjährigen Vermittlungsversuche haben sicherlich nicht zu dem hier beschriebenen Ergebnis geführt, auch wenn ich dies herbeigewünscht habe. Ich schätze die Möglichkeiten des Ethnologen, in ethnischen Konflikten zu vermitteln, als überschaubar ein. Das Grundproblem war, dass beide Konfliktparteien in kleineren oder auch größeren Gesprächsrunden offensichtlich ein größeres Bedürfnis zeigten, ihre eigenen Sichtweisen darzulegen, als den jeweils Anderen zu verstehen. Der Annäherungsprozess verlief über Jahre und basierte nach meinem Eindruck vornehmlich auf positiver (emotionaler) Erfahrung und weniger auf (kognitiven) Einsichten. Ähnliche Erfahrungen mache ich in meiner eigenen Gesellschaft. Gelegentlich erweist sich der Blick aus der Fremde als erhellend und schärft Konturen des Eigenen. In diesem Fall vermindert die Selbstwahrnehmung die Distanz zu den Anderen, die mir im Prozess des Schreibens zunächst fremder und dann doch wieder vertrauter wurden.

Literatur

Dirks, Nicholas B. (2001): *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India.* Princeton, New Jersey.

Heidemann, Frank (1989): *Die Hochland-Tamilen in Sri Lanka und ihre Repatriierung nach Indien.* Göttingen.

Heidemann, Frank (1994): *Ethnische Alleinvertretungen. Probleme gesellschaftlicher Polarisierung und physischer Gewalt an einem Beispiel in Südindien.* In: Matthias Laubscher/Bertram Turner (Hg.), *Völkerkunde Tagung München 1991.* München, 115-129.

Heidemann, Frank (1997): *Immigrant Labourers and Local Networks in the Nilgiris.* In: Paul Hockings (Hg.), *Blue Mountains Revisited.* Delhi, 148-163.

Keller, Walter (1980): *Sri Lanka. Der Garten von Broke Bond und Liptons.* In: *Trickster* 6/7, 92-103.

Kertzer, David I. 1988: *Ritual, Politics and Power.* New Haven.

Kumar, Lalit (1977): *India and Sri Lanka. Sirimavo-Shastri Pact.* New Delhi.

Moffatt, Michael (1979): *An Untouchable Community in South India. Structure and Consensus.* Princeton.

Mukkath, George J. (1989): *A Base-line Study of Island Trust* (ohne Ortsangabe, mimo).

Randeria, Shalini (2003): *(Post-)Koloniale Moderne: Kastensolidarität und Rechtspluralismus in Indien.* In: *Berliner Debatte Initial* 14, 4-17.

Scott, James (1985): *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasants Resistance.* New Haven.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sivalingam, S. S. (o. J.): *Alakkarai Atrocities. Outrageous Violations of Human Rights by Badaga Landlords in the Nilgiris District*. Coimbatore (The DARES Centre).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bertram Turner

Lokales Ethos – doktrinaler Islam in Südwest-Marokko

Einleitung und Fragestellung: Konkurrenz um die Kontrolle juridischer Praxis und der lokale Diskurs über Moral und die ethischen Prinzipien menschlichen Handelns

Ethik spielt im ethnologischen Diskurs eine zunehmend prominente Rolle. Im Vordergrund steht einerseits aus gegebenen Anlässen Ethik im Sinne eines ethischen Kodex der ethnologischen Forschung, also eine Art ethnologische Deontologie (Amborn 1993, Sheper-Hughes 2006), und andererseits eine Ethnologie der Moral und lokaler Wertkonzeptionen (z. B. Howell 1997). Diese Tendenz lässt zumindest einen verstärkten Beitrag der Ethnologie auf dem Weg zu einer Reflexion über die Ethik als allgemeiner Theorie der Variabilität moralischer Handlungsanleitung erwarten.

Im vorliegenden Text wird ein Beitrag aus der Perspektive der ethnologischen Rechts- und Konfliktforschung zur Identifikation lokaler ethischer Prinzipien durch Analyse einer Konkurrenzsituation zwischen Anbietern unterschiedlicher Begründungs- und Reflexionskontexte im ländlichen Raum im Südwesten Marokkos geleistet. Diese Konkurrenzsituation evozierte eine kontroverse und öffentliche Debatte über die den Handlungsorientierungen in der Regelung des Zugangs zu Ressourcen und in der Konfliktverwaltung zugrunde liegenden Wertmaßstäbe, die im Folgenden als lokale Ethik verstanden wird, und deren Rückkoppelung mit lokal, respektive transnational verorteten Vorstellungen von religiös sanktionierten Ordnungen.

Hintergrund der Analyse ist folgender empirische Befund: Für einen Zeitraum von einigen Jahren gewannen die Aktivisten der konservativen islamischen Bewegung der Salafiyya zunehmenden Einfluss in den ländlichen Regionen Marokkos. Ihr erklärtes Ziel war es, die lokale Bevölkerung zu einer Rückkehr zu den Wurzeln des Islam als einzig verbindliche Grundlage allen Rechts und zu einer Neuordnung des gesamten sozialen Lebens nach den islamischen Grundprinzipien zu bewegen. Dabei stellten sie die Fähigkeiten aller anderen Rechtsakteure infrage, die für eine Aufrechterhaltung lokaler Ordnung im Allgemeinen und für eine Ausrichtung des sozialen Lebens nach islamischen Regeln im Speziellen notwendigen Bedingungen überhaupt gewährleisten zu können. Gerade diejenigen Akteure in der Arena des Rechts, deren juri-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dische Handlungsmuster lokale religiöse Wertvorstellungen reflektieren, wurden zur Zielscheibe dieser Agitation.

Es kam also zu einer Konfrontation mit einem als universal gültig und unverhandelbar gekennzeichneten Wertekanon, einer islamischen Ethik des Verhaltens, des Zusammenlebens und der Konfliktbewältigung.[1] Die ganz offensichtlichen Spannungen zwischen diesem externen Modell einer islamischen Ethik und den lokalen Entwürfen einer Handlungsmoral, die sich gleichfalls religiöser Begründungsmuster bedient, gab den Anlass zu einem öffentlichen Diskurs über die weltanschaulichen Grundlagen lokaler Handlungsorientierungen, den ich als lokalen Ethikdiskurs verstanden wissen will. Es geht also um den Zusammenhang des Normativen mit dem Ethischen aus der Perspektive lokaler Akteure. Es wird demzufolge nicht der Versuch unternommen, das elaborierte Konzept einer komplexen lokalen Ethik zu skizzieren und dieses mit dem einer islamischen Ethik der Salafiyya zu kontrastieren, die universale Gültigkeit beansprucht. Es werden nur diejenigen Züge aus dem Repertoire kollektiver Wertvorstellungen identifiziert, die im Rahmen der geschilderten Kontroverse im Kontext mit den Mobilisierungsstrategien und Konfliktinterventionen der Salafiyya hervorgetreten waren.[2]

Die empirischen Daten aus Marokko werden aus analytischen Gründen unter drei verschiedenen Perspektiven, die verschiedene, aber miteinander korrespondierende theoretische Diskurse reflektieren, betrachtet: Einmal wird die Salafiyya als islamische Bewegung unter Aspekten der Theorie sozialer Bewegungen betrachtet. Damit verknüpft tritt das wechselseitige Verhältnis zwischen Konfliktregulierung und kollektiver Identität in den Vordergrund, das im Diskurs über Ethik und Wertkonzeption im oben gekennzeichneten Sinne entscheidend ist. Die dritte Komponente fokussiert die Wechselwirkung zwischen der transnationalen und der lokalen Sphäre des Rechts.

Gefragt wird nach den internen Dynamiken, Widersprüchen und nach außen zielenden Strategien der Mobilisierung und inhaltlichen Rahmensetzung (*framing*) einer islamischen Bewegung als soziale Bewegung in einem ländlichen Umfeld. Das führt zu der zentralen Frage, wie eine externe Intervention in lokale Konfliktfelder zu einem Überdenken und Neubewerten der Kriterien führt, nach denen soziales Verhalten als ethisch, religiös und rechtlich vertretbar eingestuft wird. Davon abhängig ist die Frage, wie sich diese Intervention auf die Prozesse der Aushandlung des Aktionsspektrums auswirkt, das als sozial deviant angesehen wird. Es wird gezeigt, wie transnationale religiöse In-

1 Ausgangspunkt für alle hier geäußerten Überlegungen über die Grundlagen einer islamischen Ethik ist Cook 2000; 2003 über den Grundsatz: *‚commanding right and forbidding wrong‘*.

2 Weitere Aspekte des Themas wie die Reflexion weltanschaulicher und kosmischer Prinzipien in Abhängigkeit von sozialer Nähe bzw. Distanz wurden im Rahmen der Analyse lokaler Konzeptionen von Ordnung in den Blick genommen; vgl. Turner (forthcoming). Der mit ethischen Aspekten assoziierte Ehrdiskurs wurde an anderer Stelle kritisch behandelt, s. Turner 2005c, v. a. 416-432.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vestition in eine Konstellation pluraler Rechtsverhältnisse mehr Pluralität generiert und eine Neubestimmung juridischer Identität und sozialer Zugehörigkeit zur Folge hat, anstatt zu einer Homogenisierung juridischer Praxis im Einklang mit dem religiösen Dogma zu führen.

Historischer Kontext der Neo-Salafiyya und ihr Verhältnis zu lokalen Feldern

Es erscheint geboten, eingangs kurz auf eine gewisse Konfusion über die Differenzen zwischen der zeitgenössischen islamistischen Salafiyya in Marokko und andernorts und ihrem Vorläufer, der neo-orthodoxen Reformbewegung dieses Namens, einzugehen. Letztere verfolgte Ende des 19. Jh.s eine Modernisierung der islamischen Welt und war einige Jahrzehnte später in die Unabhängigkeitsbestrebungen vor allem in nordafrikanischen Ländern involviert, die das Ende der Kolonialzeit mit sich brachten (Michaux-Bellaire 1928; Abun Nasr 1963; Halstead 1964; Shinar 1995: 904). Dieser Hintergrund verdient Beachtung, wenn rezente Handlungsorientierungen der Bewegung in den Blick genommen werden. Aktuelle Entwicklungen können nicht als erster Reformversuch des marokkanischen Islam mit stillschweigender staatlicher Billigung beschrieben werden. Aus orthodoxer Perspektive bedeutet dies, die Religion von allen häretischen Abweichungen und Verunreinigungen durch die Variabilität lokaler Frömmigkeit und niederen Sufitums zu befreien. Wallfahrten zu den Gräbern Heiliger (*mawasim*), Sufi-Praktiken und Trance-Techniken, säkulare Erziehung und Tendenzen in Richtung eines westlich orientierten Lebensstils waren einige der Hauptangriffspunkte in der Vergangenheit und wurden es wieder in den letzten Jahren.

Im Folgenden geht es um die rezente islamische Bewegung. Intellektuelle Beziehungen zwischen diesen beiden verschiedenen und ungleichzeitigen Straten des islamischen Aktivismus lassen sich nur in einem begrenzten Umfang erkennen, wenn man einmal von der Tatsache absieht, dass sich beide auf die gleichen Vorväter berufen wie Ibn Hanbal (gest. 855), Ibn Tayimiyya (gest. 328) und Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (gest. 1792).[3] Die Salafiyya ist zwar eng verbunden mit dem saudiarabischen Wahhabismus, jedoch weit davon entfernt, eine kohärente Einheit zu bilden. Der wesentliche Grund für die Uneinigkeit zwischen den diversen Subtypen der Bewegung kann in den jeweils unterschiedlichen Haltungen zur Frage der Legitimität von gewaltsamer Aktion gesehen werden, dem so genannten Diskurs über den *jihad*.[4] Während eine

3 Eigennamen, Toponyme etc. werden in geläufiger Schreibweise angegeben; arab. Termini werden vereinfacht ohne diakritische Zeichen wiedergegeben.

4 Hier ist nicht der Platz, um auf die immense Literatur der letzten Jahre über die verschiedenen Aspekte des *jihad*-Diskurses im Islam im Allgemeinen und in seiner Verbindung zu terroristischen Aktionen einzugehen. Vgl. dazu Lit. in Turner 2005b.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Richtung *jihad*-orientierte Methoden präferiert, um hinreichende Bedingungen für einen islamischen Lebensstil zu erreichen, bevorzugen es andere, in spezifischen Aktionsfeldern und Arenen zu intervenieren, wodurch sie sich die gezielte Mobilisierung von Anhängern versprechen. Aus diesen Gründen akzeptieren sie in einem gewissen Umfang die vom Staat vorgegebenen allgemeinen Rahmenbedingungen. Diese Differenzierungen waren jedoch in der hier untersuchten Zeitspanne noch nicht sonderlich offensichtlich (Wiktorowicz 2004b: 34f.; Halldén 2003: 38). In Marokko haben beide Tendenzen ihre Verwicklung in die Verhältnisse der ländlichen Peripherie unter Beweis gestellt. In diesem Sinne mag der wachsende Einfluss der Salafiyya in den ruralen Zonen des Souss in Marokko zwischen Mai 1999 und Mai 2003 als externes und transnationales Phänomen interpretiert werden. Diese Entwicklung erwuchs nicht aus dem marokkanischen Islam und wurde anfangs von nicht-marokkanischen Akteuren getragen. Die ländlichen Regionen des Souss waren nicht die einzigen Zonen der Welt, wo die Salafiyya ihre Aktivitäten startete, und ihr Einfluss auf die lokale Arena war nicht der einzige transnationale Faktor, der in lokale Angelegenheiten eingriff (Roy 2004).

Methodische und theoretische Annäherungen an islamistische Bewegungen

Es gibt eine relativ junge Tendenz und viel versprechende Versuche, islamische Organisationen als soziale Bewegungen zu fassen (Wiktorowicz 2004a, 2004b; Singerman 2004; Bayat 2005; Toth 2005). Organisationsstrukturen, Mobilisierungsfaktoren und Prozesse der Netzwerkbildung stehen dabei im Mittelpunkt des Interesses.[5] Insofern stellt der vorliegende Text einen Beitrag zu den Specifica des islamischen Aktivismus dar. Nimmt man die zentralen Anliegen und Intentionen islamischer Aktivisten in den Blick, stellt man unweigerlich die dominante Rolle des Rechts als Praxeologie einer universalen islamischen Ethik fest. Islamische Belange werden in der Sprache des Rechts formuliert und das ultimative Ziel bleibt die Etablierung der Herrschaft des islamischen Rechts.

Vor dem Hintergrund dieser ersten theoretischen Orientierung und ausgehend von dieser generellen Aussage über eine islamische Perspektive auf die Rechtssphäre wird der Frage nachgegangen, was eigentlich in praxi die Auswirkungen islamistischer Rechtsauffassung und ihrer moralischen Legitimierung auf das soziale Leben sind. Dabei geht es nicht um die Identifizierung absoluter Kriterien der sozialen Mobilisierung, sondern um den Blick auf das Juridische als Transmitter einer religiösen Verhaltensethik und seines Beitrags zur Konstruktion sozialer Kohäsion. Das soziale Feld islamischer Intervention

5 Elwert 2003 mit Blick auf den islamischen Terrorismus.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird als generierter Aktionsrahmen aufgefasst. Das liefert Erklärungsansätze für den Interventionserfolg.

Bestimmte herrschende soziale Bedingungen werden als problematisch erkannt. Im konkreten Fall ging es um die offensichtliche Kluft zwischen herrschender Rechtspraxis und religiöser Ethik. Der angepeilte Aktionsrahmen bietet eine Lösung für das Problem. Insofern soll er Anhängerschaft mobilisieren und Unterstützung freisetzen, muss also die Zielgruppe ansprechen. Die strategische Wahl des Aktionsrahmens sollte also im vorliegenden Fall die Salafiyya als Mediator zwischen dem Wortlaut der reinen Lehre dessen, was rechtens und moralisch geboten sei und der Praxis ihrer Anwendung etablieren. Insofern war die Arena des Rechts ein generierter Aktionsrahmen (*frame*). Die Salafiyya waren davon fest überzeugt, dass die herrschende Rechtsunsicherheit und die Kluft, die sie zwischen der nach herrschender Rechtspraxis tolerierten Lebensweise und islamischer Moralkonzeption ausgemacht hatten, ihnen großen Zulauf bescheren würden. Damit ist aber auch schon das Dilemma vorgezeichnet, das darin begründet liegt, die Unveränderbarkeit einer Rechtsdoktrin zu wahren und dennoch unter den verschiedensten sozialen Bedingungen damit identische Standards zu generieren. Dieser *‚gap approach'* illustriert jedoch schon die Unvereinbarkeit zwischen einem Modell ethisch korrekten menschlichen Verhaltens und der empirischen Variabilität von Lebensentwürfen, die mit pluralen Rechtsverhältnissen korrespondieren (vgl. F. & K. v. Benda-Beckmann, Eckert, Turner 2001). Gleichzeitig ignoriert er die vielfältigen Wechselbeziehungen zwischen religiöser und juridischer Sphäre. Die Ausgangslage führt unvermeidlich zu Prozessen der Anpassung an lokale Parameter, ob nun kontrolliert und gesteuert oder unbewusst und selbst unempfindlich gegenüber Korrekturmaßnahmen. Damit sind nun zwar nur einige Aspekte einer transnationalen Annäherung an lokale Verhältnisse kurz angesprochen. Das mag aber ausreichen, um den Analysefokus nachvollziehbar zu machen, der sich auf die flexiblen Anpassungsleistungen richtet, die typisch sind für plurale Rechtskonstellationen und die nicht notwendig strategische Reaktionen auf transnationalen Einfluss darstellen.

Die Herausforderung der lokalen Rechtskapazitäten durch die Salafiyya berührte, wie schon angedeutet, ein weiteres Feld. In einer Atmosphäre sozialer und rechtlicher Unsicherheit aktivierten die Salafi bestehende Konfliktpotenziale und kreierten weitere. Auf diese Weise stellten sie lokale Modelle der Zugehörigkeit infrage und offerierten gleichzeitig ihre eigene Alternative. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie das soziale Leben juridischer Repertoires und ethischer Standards Prozesse der Reproduktion und Bestätigung lokaler Identität und der sozialen Konstruktion von Idealvorstellungen von Zugehörigkeit reflektiert (Melucci 2004; Schlee 2002). Gruppen mit kollektiver Identität entwickeln eine spezifische, Sinn stiftende Verpflichtung zu rechtlicher Verantwortlichkeit und entwerfen eine Vorstellung von normativer Ordnung, die sie von anderen Gruppen unterscheidet. Wie individuelle Akteure sich selbst als Teil eines Kollektivs perzipieren und auf welchem sozialen Niveau, hat also Konsequenzen, die sich in juridischen Handlungsorientierun-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen manifestieren und im Diskurs einer lokalen Verhaltensethik kenntlich gemacht werden. Das lässt Raum für theoretische Aussagen über die Interdependenzen von normativen und moralischen Repertoires und Identität. Im konkreten Fall bedeutet das: Ist eine lokale Identität mit einer islamischen kompatibel, bestehen sie gleichzeitig, verschmelzen sie oder schließen sie sich gegenseitig aus? Kann Identität erfasst werden durch Analyse eines ihr korrespondierenden juridischen Repertoires? Weiterhin, kann die Analyse der Rechtssphäre als Arena der Konfliktaustragung zwischen den Verteidigern eines komplexen *folk model* einerseits und den Multiplikatoren eines Salafi-Modells einer ethisch vertretbaren und moralisch begründeten juridischen Ordnung andererseits die integrativen Kapazitäten lokaler Rechtsfelder und ihres ethischen Hintergrundes augenscheinlich machen? Um diesen Zusammenhängen nachzugehen, wird die Tauglichkeit der Konzeption pluraler Rechtsverhältnisse als analytisches Instrument demonstriert, das lokale Adaptions- und Transformationsleistungen aufzeigt (F. v. Benda-Beckmann 2002; Moore 2000a in Verbindung mit der Konzeption semi-autonomer juridischer Felder). Theoretische Modelle der Ressourcenmobilisierung, der sozialen Bewegungen und der politischen Prozesse, die die Literatur über Islamismus durchziehen (z. B. Sullivan 1994; Clark 2003 über islamische NGOs; Robinson 1997; Langhor 2001 über politische Prozesse), werden mit Blick auf die Schnittstellen zwischen juridischen Repertoires und Prozessen der Identitätskonstruktion modifiziert. In diesem Kontext wird die Salafiyya als ein transnationaler Intervent neben anderen gesehen, der nur aus analytischen Gründen separat betrachtet wird.[6] Insofern kann der rechtliche Einfluss islamistischer Kreise nicht als Ausnahmeerscheinung angesehen werden, die aus dem Rahmen sozio-juridischer Theorie über die Interaktionsparameter zwischen lokalen Feldern und der transnationalen Arena des Rechts herausfiele.

Bevor das empirische Material vorgestellt wird, auf das hier Bezug genommen ist, wird die Szene beleuchtet, auf der diese Ereignisse stattfanden. In einem zweiten Schritt wird die Intervention der Salafiyya in diese soziale und rechtliche Umwelt beschrieben. Anhand der konkreten Fallbeschreibung eines lokalen Konfliktes wird gezeigt, wie die verschiedenen juridischen Referenzsphären innerhalb eines *folk model* miteinander interagieren und ineinandergreifen. Konfliktregulierung erweist sich als Anlass, lokale Identität und soziale Kohäsion neu zu verhandeln und das Repertoire lokaler Handlungsorientierung zwischen sozialer Transgression und deviantem Verhalten einerseits und Moral und Ethik andererseits zu überprüfen.

6 Bezügl. der transnationalen Dimension s. K. v. Benda-Beckmann 2001. Thema ist also nicht die Frage, welche transnationalen Impulse zur Formierung bzw. Artikulation fundamentalistischer Tendenzen oder terroristischer Ideen beigetragen haben. Vgl. dazu Burgat & Dowell 1993; Burgat 2004.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ethnographische Skizze des marokkanischen Souss

Empirische Daten aus verschiedenen Dörfern der Soussebene wurden in der vorliegenden Studie verwendet.[7] Die Ebene verdankt ihren Namen dem *oued* (Fluss) Souss, der sie in ost-westlicher Richtung entwässert. Im Westen erstreckt sie sich bis zum Atlantik, im Norden bis zum Atlasgebirge, im Süden bis zum Antiatlas. Der Souss gehört zum Verbreitungsgebiet des Arganwaldes, eines weltweit einzigartigen Ökosystems und Objekt vielfältiger transnationaler Interventionen der Entwicklungskooperation. Die meisten Souassa sind *fellahin*, Farmer und Kleinbauern. Die lokale Variabilität landwirtschaftlicher Aktivitäten, kombiniert mit Kleinviehhaltung, ist groß. Es gibt Zonen konventioneller und Zonen hypermoderner Agrarproduktion, Bewässerungslandwirtschaft sowie Regenfeldbau. Abgesehen von der Landwirtschaft liefert der Arganwald die Lebensgrundlage für große Teile der einheimischen Bevölkerung. Die Produktpalette reicht von Gerste und Arganöl als Grundnahrungsmitteln bis zu Zitrusfrüchten und Frühgemüse für den Export.

Die Souassa sind mehrheitlich Berber, Tachelhait-Sprecher. Ihre Selbstbezeichnung ist *Ishilhayen*. Es gibt allerdings einen hohen Anteil an arabischsprachiger Bevölkerung in der Ebene, vor allem in urbanen Siedlungszentren und verstreuten Enklaven.

Klanzugehörigkeit in Verbindung mit Patrilinearität und segmentärem System sowie das komplexe Allianzsystem der Souassa waren Anlass für intensive Debatten im Verlaufe der ethnologischen Forschung (Montagne 1930; Hatt 1996). Deszendenzkriterien sind jedoch heutzutage in ihrer Bedeutung für die Regelung sozialer Beziehungen etwas in den Hintergrund getreten. Dazu haben eine erhöhte Mobilität, Migration und Heiratsarrangements über weite Distanzen hinweg beigetragen. In Krisenzeiten mögen sie jedoch als Referenzeinheiten sozialer Interaktion wieder in den Vordergrund gerückt und reaktiviert werden. Weitere Kriterien der sozialen Inklusion und Exklusion wie Territorialbeziehungen und Nachbarschaftssolidarität tragen zur Komposition jener sozialen Einheiten bei, die als Resonanzkörper juridischer Ordnung ethische Maßstäbe reflektieren. Dieser Typ der sozio-politischen Organisation, *taqbilt* (berb.) oder *qabila* (arab.) genannt, repräsentiert den grundlegenden Referenzrahmen lokaler Identität. *Taqbilt* oder *qabila* bezeichnet eine nament-

7 Aus Gründen der Deontologie werden keine konkreten Lokalisierungen vorgenommen und die Daten anonym gehalten. Über die Frage weiter gehender Korrespondenzen zwischen der Analyse von Akteursentscheidungen über konfligierende und interagierende Wertestandards und der Wahl angemessener Forschungsstandards vgl. Amborn 1993; Sheper-Hughes' (2006) Feldforschungen über die Salafiyya wurden jährlich zwischen 1999 und 2005 jeweils über mehrere Wochen hinweg durchgeführt. Seit 2001 ist die Datenerhebung im Souss Teil eines Projektes der Projektgruppe „Rechtspluralismus" am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung in Halle über „Lokales Recht, Ressourcenzugang und den Einfluss transnationaler Rechtsakteure in Südwest-Marokko".

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lich gekennzeichnete Territorialgruppe, die sich selbst als diejenige soziale Formation auffasst, in der Solidarobligationen existieren, die über den Rahmen von Deszendenzgruppen hinausgehen. Diese Einheiten werden bisweilen als „Stamm" bezeichnet, manchmal als „Stammesfraktion", manchmal werden sie auch als völlig anderer Gesellungstyp klassifiziert. Als Basiseinheiten zur Einteilung der ländlichen Distrikte wurden sie in das Verwaltungssystem des marokkanischen Staates integriert und bestehen daher im Rahmen stetiger Prozesse des Wandels weiter fort, ohne die Rolle als soziale Referenzeinheit kollektiver Wertmaßstäbe und lokaler Identität verloren zu haben. Ein ländlicher Bezirk im Souss besteht aus einer Anzahl von Dörfern und Weilern. Ein dominantes Muster der internen sozialen Organisation auf Dorfebene ist kaum auszumachen. Manche Dörfer bestehen aus Mitgliedern nur einer Lineage oder werden von einer Lineage dominiert, während in anderen Angehörige mehrerer Lineages gleich stark vertreten sind.

Die politische Organisation in diesen ländlichen Bezirken oszilliert in der Praxis zwischen Tendenzen in Richtung einer Zentralisierung und einer Streuung der politischen Macht. Das trifft auf offizielle staatliche Institutionen wie auf informelle in gleicher Weise zu. Unabhängig davon, ob Machtansprüche auf informeller Organisation beruhen oder über staatliche Institutionen transportiert werden: In manchen Gemeinden dominieren exponierte Persönlichkeiten oder Oligarchien vermögender Großgrundbesitzer das politische Geschehen, in anderen übernehmen informelle kollektive Gremien die Verantwortung für die Leitung und die Organisation ihrer Belange.

Historisch gesehen war der staatliche Einfluss im Souss über Jahrhunderte hinweg stets spürbar und die Region über Handel und Migration weitreichend vernetzt (Jacques-Meunié 1982). Sie war und ist gleichzeitig intellektuelles Zentrum eines gelehrten, friedlichen Sufismus, dessen Repräsentanten sich auch als Vermittler zwischen lokalen Wertekodizes und orthodoxer Lehre einer universalen religiösen Ethik profiliert haben. Gewaltsame Aufstände und Revolten bis weit in die Zeit nach der Unabhängigkeit 1956 hinein zeigen, dass von außen initiierte Transformationsprozesse der lokalen juridischen Handlungsspielräume und ihrer Begründungsrepertoires nicht unter allen Umständen kommentarlos zur Kenntnis genommen wurden. Auch in den letzten Jahrzehnten kam es wiederholt zu religiös motivierten Unruhen. Die Kontrolle über die Arena des Rechts und der Diskurs über gemeinsame Wertmaßstäbe spielten dabei stets eine Rolle. Ereignisse, die diese Verhältnisse widerspiegeln, sind im kollektiven Gedächtnis gespeichert und werden zu gegebenen Anlässen memoriert. Bedenkt man diese regionalen Besonderheiten, kann man davon ausgehen, dass die Intervention der Salafiyya kein den Souassa völlig unbekanntes Phänomen gewesen ist.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Arena des Rechts

Die Arena des Rechts basiert auf einem *folk legal model* mit partiell kolonial geprägter Vergangenheit, die bis in die Gegenwart ausstrahlt. Eine Vielzahl konstitutiver Elemente unterschiedlichster Provenienz ist in juridischen Repertoires mit jeweils spezifischer und limitierter Reichweite in Raum und Zeit kondensiert. Aus der Perspektive des individuellen Akteurs erscheinen verschiedene Rechtsinstitutionen zugänglich, die ihre Legitimation auf jeweils unterschiedliche Rechtsreferenzrahmen stützen. Manche dieser Institutionen scheinen einander überlappende Kompetenzen bzw. Wirkungsbereiche zu haben, andere sind mehr spezifischer Natur. *Forum shopping* stellt nur in begrenztem Umfang eine realistische Option dar (vgl. K. v. Benda-Beckmann 1981). In manchen Rechtskontexten schließt sich die Aktivierung unterschiedlichen Institutionen gegenseitig aus, in anderen ist mehr juridischer Handlungsspielraum verfügbar und strategische Entscheidungen über die Kombinationen verschiedener institutioneller Ressourcen und rechtlicher Maßnahmen mögen etwa zu höchst unterschiedlichen Konfliktverläufen führen.

Die lokale Tradition (*'urf*) stellt für die Variabilität lokaler Repertoires einen flexiblen und dynamischen Rahmen mit fließenden Übergängen zu den Bereichen des staatlichen und religiösen Rechts zur Verfügung. Die hohe Variabilität lokaler Ordnungsentwürfe reflektiert die komplexen Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen konstitutiven Elementen in der Arena. Anders gesagt: sie liegen in unterschiedlicher raum-zeitlicher Intensität und in unterschiedlichen Aggregatzuständen vor.

Einen starken Einfluss übte das offizielle islamische Recht in malekitischer Version auf gewohnheitsrechtliche Regelungen aus. Das führte zu Verschmelzungen beider Rechtsbereiche in verschiedenen Abstufungen, was die Konturen des offiziellen islamischen Rechts in einem lokalen Rechtsumfeld bisweilen kaum feststellbar werden ließ. Hier liegen auch die Überlappungsbereiche zwischen einer islamisch orientierten und einer lokale Wertmaßstäbe reflektierenden Ethik des Verhaltens im Konfliktgeschehen.

In Kontrast dazu bietet das – nicht kontaminierte – offizielle islamische Recht als von lokalen Bedingungen unabhängiger Rechtsreferenzrahmen nur wenig Handlungsspielraum zur Bewältigung lokaler Probleme. Dennoch gibt es da einen Ausweg, der es erlaubt, auf das offizielle islamische Recht zu verweisen und gleichzeitig Handlungsspielräume auszuloten. Die *chra'*, wie das islamische Recht in Marokko bezeichnet wird, verfügt grundsätzlich über drei Rechtsquellen, den *qur'an* und die *sunna* und eben auch den *'urf*, das lokale Recht, das überall da zum Tragen kommt, wo die beiden anderen Quellen schweigen. Voraussetzung ist, dass die gewohnheitsrechtlichen Regelungen nicht gegen Grundprinzipien des islamischen Rechts verstoßen. Das ist eine entscheidende Schnittstelle zwischen Ethik und normativer Ordnung. Damit ist

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausreichend Raum zur Entwicklung juridischer Arrangements und institutioneller Flexibilität gegeben.[8]

Den zweiten islamischen Beitrag zur juridischen Arena liefert die starke und einflussreiche Sufitradition lokaler Gelehrter, deren besondere Fähigkeiten weit über die Region hinaus bekannt sind. Diese Gelehrten agieren als Makler zwischen der juridischen Orthodoxie des Islam, die mit den urbanen Zentren verbunden ist, und der gewohnheitsrechtlichen Praxis an der Peripherie der juridischen Landkarte. Die oft als ‚Volksislam' oder *tribal Islam* bezeichnete lokale Variabilität islamischer Frömmigkeit als dritte Komponente ist insbesondere mit islamischen Bruderschaften verbunden und spielt eine entscheidende Rolle in der Organisation der sozialen Ordnung. Die im sozialen Beziehungsgeflecht enorm wichtige Redistribution von Gütern ist gleichfalls in einen rituellen Rahmen eingebettet. Hier lässt sich die Wechselbeziehung von lokalem Ethos und Handlungsorientierung besonders prägnant fassen. In etlichen Disputfeldern werden Konflikte, wenn schon nicht in Einklang mit, dann doch, so weit möglich, mit Referenz auf islamische Vorstellungen reguliert. Dennoch ist Gewalteinsatz in der Konfliktverwaltung keineswegs unüblich, wenn auch in aller Regel durch Intervention lokaler Instanzen oder durch staatliche Institutionen kontrolliert und limitiert.

Transnationale Rechtseinflüsse sind vielfältig, insbesondere da eine ultramoderne Landwirtschaft einerseits und ein UNESCO Biosphärenreservat bzw. ein weltweit einzigartiges Ökosystem andererseits internationale Kooperationspartner und Entwicklungsexperten verschiedenster Richtungen aktiv werden lassen. Gleichzeitig führten rezente Liberalisierungen der staatlichen Regulierung der Organisation einer Zivilgesellschaft zu neuen Dynamiken in der Arena des Rechts. Das führte seit 1997 zu einer wahren Welle von NGO-Gründungen (*jema'iyya)* und dem Aufbau von Kooperativen (*ta'a'uniyya).*[9] Maßgeblich für die lokale Reaktion auf diese Herausforderungen der lokalen Ordnung war eine gewisse Routine in der institutionellen Organisation kollektiven Handelns auf unterschiedlichen sozialen Ebenen. In den Dörfern wurden diese Zusammenschlüsse als analoge Institutionen zu den Kollektiven sozial konstruiert, die traditionell mit der Organisation des Religiösen und des Politischen befasst waren.

8 Da lokale Repertoires dynamisch und adaptiv sind, ist es nur in begrenztem Maße möglich, rezente Verhältnisse allein auf der Basis älterer Quellen zu analysieren, auch wenn diese eine exzellente Basis bieten mögen, eine quellenkritische Distanz vorausgesetzt. Vgl. Montagne 1930; Ben Daoud 1924; 1927; Marcy 1954.

9 Vgl. Mernissi 1998; Turner 2003b; Roque 2004; allg. über den Mangel an bürgerlicher Infrastruktur und eingeschränkte Versammlungsrechte: Singerman 2004: 149.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Intervention der Salafiyya als Herausforderung der sozialen und juridischen Ordnung

Islamische Aktivisten tauchten erstmals 1999 in der ländlichen Region des mittleren Souss auf. Sie kamen aus dem nächsten Städtchen, wo einige Zeit vorher eine Salafi-Schule (*madrasa*) gegründet worden war. Sie unterschieden sich in ihrem Erscheinungsbild völlig von den dort lebenden Menschen. Sie trugen Bärte, traditionelle Kleidung (*gandura*) und Kopfbedeckungen. Diese Aufmachung, insbesondere die Pluderhosen, deren Beine nicht die Knöchel bedecken durften, gaben reichlich Anlass zu spöttischen Kommentaren. Vor allem ihre Bärte wurden als Zeichen der Differenz gewertet. Daher nannte man sie Shablhi (*as-shab al-lihi*), die Bartträger. Der Ausdruck hatte bisher keine pejorative Konnotation gehabt. Aber ab jetzt war er klar festgelegt. Die meisten dieser Ankömmlinge waren Marokkaner. Zu dieser Zeit erreichten die ausländischen Initiatoren dieser neuen Welle islamistischer Aktivität nur selten diese abgelegenen Gebiete. Später jedoch, nach dem Aufbau lokaler Unterstützergruppen, kamen regelmäßig islamische Prediger selbst bis in die entlegensten Winkel.

Bald wurde den Souassa klar, dass die Shablhi ein völlig neues Phänomen waren. Sie hatten offensichtlich keine Verbindung zu der islamischen Bewegung von *shih* Yassin, dessen kritische Haltung gegenüber dem marokkanischen politischen Establishment und dem König allseits bekannt war, selbst draußen auf dem Land. Diese neue Gruppe hatte, soweit man das sagen konnte, auch weder engere Beziehungen zu den so genannten Islamisten des Königs von der Partei ‚Gerechtigkeit und Wohlfahrt' (PJD) noch zu einer der Gruppen islamischer Aktivisten, die eng mit dem marokkanischen Islam verwurzelt sind.[10] Von all dem hatten die meisten Souassa, mit denen ich sprach, zudem nur eher undeutliche Vorstellungen. Studenten aus der Gegend berichteten zwar, wenn sie nach Hause kamen, was an den Universitäten in den Städten los war, und auch andere Rückkehrer aus den Ballungsräumen hatten Erfahrungen mit islamischen Gruppen gesammelt. Bisher hatte sich aber niemals eine dieser Gruppen in die Angelegenheiten der Landbewohner eingemischt. Das machte den Unterschied zur Salafiyya aus.

Der Zugang, den die Salafi zu ihrem neuen Betätigungsfeld wählten, war das Recht als normative Fassung einer universalen Ethik. Recht ist ein mächtiges Instrument der sozialen Kontrolle und Einflussnahme auf Verhaltensweisen und insofern geeignet, unstete Seelen auf den rechten Weg zu führen. Sie sprachen pausenlos über Recht und Gesetz und dass kein anderes Recht gelten dürfe als die *sunna*, die Rechtstradition, die auf den Worten des Propheten selbst basiere. Deswegen wurden sie sehr bald auch Sunniyyine genannt, die

10 Das mag sich aus einer übergeordneten Perspektive etwas anders darstellen, da es durchaus Berührungspunkte zwischen der Salafiyya und anderen Gruppen islamischer Aktivisten gab. Vgl. Chaarani 2004.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leute der *sunna*.[11] Sie vertraten die Überzeugung, dass soziale Gerechtigkeit ausschließlich durch *qur'an* und *shari'a* erreicht werden könnte.[12] Sie forderten die offizielle staatliche Anerkennung der Rechtsorientierung nach Ibn Hanbal. Ihre eigenen rechtlichen Interventionen hingegen beruhten auf Strategien des kollektiven Handelns und waren genauso informell wie alle anderen Komponenten des lokalen juridischen Repertoires, die nicht gleichzeitig Teil des staatlichen Rechtsrahmens oder staatlich anerkannt waren und gegen die sie kämpften. Darüber hinaus lehnten sie es ab, eine offizielle Zulassung als Organisation zu erwirken, um sich staatlicher Aufsicht zu entziehen, und wählten also den Status der Illegalität.

Ihre vorherrschende Missionsmethode war eine Art von unablässiger Indoktrination über den rechten Weg nach der Wahhabi-Interpretation des Islam. Sie sahen darin eine universale Ethik des Islam, der zu folgen allen Muslimen vorgeschrieben sei. Sie taten das nicht nur während ihrer Versammlungen oder der Gebetszeit in ihren Gebetshäusern und Moscheen. Sie erteilten ihre Ratschläge jedermann und überall, verfolgten die Leute auf der Straße und erklärten zum Beispiel Männern, dass Rauchen nicht akzeptabel sei oder Frauen, dass das Tragen des Schleiers und das Fernhalten von Männern ihnen den Weg zur Erlösung ebnen würde. Grundsätzlich intervenierten sie in alle Bereiche des täglichen Lebens. Es ging ihnen nicht allein um Hegemonie in der sozialen Sphäre, sondern erklärtermaßen um absolute Kontrolle. Sie stellten damit die allgemein anerkannten Konturen zwischen öffentlicher und privater Sphäre infrage (Singerman 2004: 150-152).[13] Alle Aspekte des menschlichen Lebens sollten in Einklang mit ihren Glaubensvorstellungen stehen. Die einzige nicht öffentlich thematisierte Sphäre blieb die interne Struktur der Bewegung selbst.

Eine weitere Mobilisierungsstrategie waren persönliche Einladungen zu abendlichen Banketts. Es wurde von den Menschen erwartet, dass sie in der *gandura* erschienen, wenn sie der Einladung wirklich nachkamen. Zu diesen Anlässen wurden stapelweise Exemplare des *qur'an* an die Lesekundigen verteilt sowie eine Broschüre, in der die Grundprinzipien der Salafiyya und der Wahhabi-Interpretation des Islam erläutert sind. Manche der Gäste waren über diese Gaben hoch erfreut, andere warfen sie schlicht weg. Auf die Frage, ob das überhaupt ethisch angehen könne, antworteten vielen von ihnen, dass Geschenke von Islamisten anzunehmen verwerflich sei, selbst wenn es sich dabei um Exemplare des *qur'an* handele. Dorfbewohner, die bei den abendlichen Gastmahlen ihr Interesse an der Bewegung bekundeten, wurden eingeladen,

11 Die Bezeichnung ‚Sunniyyine' ist im hier beschriebenen Kontext eine lokale Anspielung auf die unablässige juridische Rhetorik und Bezugnahme der Salafi-Aktivisten auf das islamische Recht und eher unabhängig von anderen Verwendungen und Konnotationen des Begriffs gemäß islamischer Terminologie.

12 S. z. Vgl. mit den Zielvorstellungen der ‚klassischen' Salafiyya: Michaux-Bellaire 1928; Abun Nasr 1963; Halstead 1964; Shinar 1995: 904; Buskens 2003: 81; Chaarani 2004.

13 Für eine weitere Perspektive s. F. v. Benda-Beckmann 2000.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum Morgengebet um 4:00 Uhr[14] zu erscheinen und anschließend am gemeinsamen Frühstück teilzunehmen. Die Sunniyyine zeigten große Genugtuung über jeden der Gäste, der wirklich am nächsten Morgen zum Gebet erschien. Sich der Bewegung anzuschließen wurde in der Rhetorik der neuen Ethik bürgerlicher Eigeninitiative verhandelt in sprachlicher Anlehnung an den vorherrschenden offiziellen staatlichen Diskurs über die ethische Verpflichtung, sich für den Aufbau zivilgesellschaftlicher Strukturen im Land zu engagieren (s. a. Wickham 2002). Islamischer Aktivismus wurde als moralische Verpflichtung hingestellt, und die Glaubwürdigkeit und Effizienz der Bewegung sollte durch einen bisher nicht da gewesenen Zugang zu Gerechtigkeit unter Beweis gestellt werden. Durch die Aussicht auf Wohltätigkeit und ökonomische Vorteile sollte eine breite Akzeptanz der propagierten Wertorientierung gefördert werden. Die angestrebten Ziele eines gesellschaftlichen Umbaus nach den Richtlinien der Religion unterschieden sich kategorisch nicht von dem, was frühere islamische Revitalisierungsbewegungen wahhabischer Orientierung propagiert hatten.[15]

Wohltätigkeitsarbeit, die Organisation der islamischen Bewegung und die Rekrutierung neuer Anhänger

Ein Aktionsfeld, in dem die Verbindung zwischen der Implementierung neuer normativer Standards und ethischen Prinzipien besonders evident wird, ist das Geflecht zwischen individuellen und kollektiven Distributionsverpflichtungen und sozialer Wohlfahrt. Das Selbstverständnis der Salafiyya als soziale Bewegung ist daher einer der zentralen Aspekte, der in den Blick genommen werden muss. Nichts war für die Aktivisten leichter, als Vorteile aus der Mischung von Unfähigkeit und Widerwillen zu ziehen, die unter den Souassa als typisch für das Engagement staatlicher Akteure für die soziale Sicherung in den ländlichen Randzonen gilt. Die Wohltätigkeitsarbeit der lokalen Salafi-Gruppe stellte eine echte Herausforderung für die lokalen Machthalter dar, zu deren Aufgaben es eigentlich zählt, ihrer Klientel, die für sie in Wahlen die Stimme abgibt, zumindest einen Überlebensstandard zu gewährleisten. Eliten kompensieren ihren privilegierten, aber nicht unbedingt in jeder Hinsicht rechtlich abge-

14 Gerechnet wird es als das abschließende Gebet eines Zyklus.

15 Die dringende Notwendigkeit des Schutzes der islamischen Familie vor negativen Einflüssen als eine der letzten Hochburgen des Islam war eines der gewichtigen Argumente der Salafiyya-Missionare. Die islamische Familie ist jedoch keine exklusive Domäne der Salafiyya und spielt in sehr unterschiedlichen islamischen Argumentationslinien eine Rolle. Vgl. z. B. Buskens 2003: 97 über die Agitation der PJD gegen die Reform des Familienstandrechts (*mudawwana*) im Jahre 2000 und die Polemik gegen die reformierte *mudawwana* heute. Gender-Aspekte des Themas bleiben im hier untersuchten Zusammenhang weitgehend unberücksichtigt.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sicherten und ethisch vertretbaren Zugang zu natürlichen Ressourcen mit Almosengaben und vermeiden so, eine adäquate Kompensation leisten zu müssen. Die durch moderne Transformationen entstandene enorme Vermögenskonzentration in den Händen der ruralen Elite bei gleichzeitiger steter Zunahme der negativen Begleiterscheinungen ihrer radikalen Ressourcenausbeutung lässt sich jedoch nicht mehr mit traditionellen Redistributionsverpflichtungen neutralisieren.

Hierin liegt ein Versagen der lokalen politischen Eliten nach der Unabhängigkeit in Marokko. Sie konzentrierten sich mit Vorliebe auf Machterhaltung durch Manipulation lokaler Gefolgschaft und gleichzeitiger Maximierung der Ressourcenausbeutung, sind also insofern die größten Befürworter der Beibehaltung eines Status quo, der oft als Tradition und lokale Kultur vermarktet wird. Dabei übersahen sie die Herausforderung durch neue Akteure in der Arena. Es wurde erst relativ zögerlich deutlich, dass mit ihrem schwindenden Engagement in der Wohlfahrtsarbeit auch ihre ökonomischen Privilegien infrage gestellt würden.

Aber da war noch eine weitere Dimension der Wohltätigkeitsarbeit. Mit den erwähnten, in den ländlichen Wertvorstellungen fest verwurzelten Strukturen der gegenseitigen Hilfe und Güterredistribution zu konkurrieren, war für die Salafiyya weit anspruchsvoller als sich gegenüber der Elite abzugrenzen. Die Islamisten lehnten jegliche Beteiligung am lokalen Redistributionssystem und seiner rituellen Einbettung als unislamisch ab. Ein weiteres Argument war, dass die staatliche Institutionalisierung sozialer Ungleichheit auf diese Weise auf dem Rücken der Landbevölkerung ausgeglichen würde. Dem ließ sich kaum widersprechen. In der Tat wird Bedürftigen in diesem sozialen Umfeld quasi ein legitimer, gewohnheitsrechtlicher Anspruch eingeräumt, im Falle existenzieller Not die Unterstützung der Gemeinschaft zu verlangen. In früheren Zeiten limitierten lokale Akteure mit diesen sozialen Mechanismen gleichzeitig die Macht ökonomisch exponierter Individuen. Das gilt trotz der oben gemachten Einschränkungen für das soziale Selbstverständnis auf Dorfebene auch heute. Teilnahme am religiösen öffentlichen Leben setzt soziale Gleichheit der Teilnehmer voraus. Widerstand gegen übertriebenes Machtstreben Einzelner wurde in einen religiösen Diskurs transformiert. Diese sensiblen Mechanismen sozialer Interaktion konnten durch islamische Wohlfahrtsarbeit nicht ersetzt werden, allein schon deshalb, weil ihre Unterstützung an die Bedingung geknüpft war, ihre religiöse Autorität anzuerkennen.

Die Sunniyyine versuchten nun, ein alternatives Netz sozialer Sicherung zu spannen. Am allerwichtigsten daran war für die Souassa die Aussicht auf eine beständige Einnahmequelle durch die Bewegung. Man fasste das eher als Investition der Salafiyya in ihr neues Umfeld denn als Wohlfahrt auf und verglich es mit den Investitionen, die, wie gesagt, Politiker zu tätigen haben, wenn sie sich die Unterstützung der Bevölkerung bei Wahlen sichern wollen. Andere Aktivitäten machten den Anspruch der Salafiyya, eine soziale islamische Bewegung zu sein, dagegen sehr viel deutlicher. Sie etablierten ein Basisnetzwerk, das sich über mehr als 20 Dörfer erstreckte, und boten ihre Dienste und

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unterstützung quasi als Kompensation für all diejenigen an, die sich ihnen anschließen und daher auf die erwähnten konventionellen Optionen verzichten würden. Die wöchentlichen Zuwendungen von etwa 10 €, die die meisten der neuen Mitglieder erhielten, mag zur Erklärung des Mobilisierungserfolgs beitragen. Das ist ein ansehnlicher Betrag in den Augen einer pauperisierten Landbevölkerung. Besonders beigetragen haben wohl auch die legendären Abendveranstaltungen zu religiösen Unterweisungen in Verbindung mit einer ausgesprochen üppigen Bewirtung. Sie verhießen für unabsehbare Zeit Zugriff auf ausreichend Nahrung und erweckten neue Hoffnung auf stabile soziale Sicherung.

Mit ihrem sozialen Engagement, basierend auf einem rechtgeleiteten Modell der Redistribution gewährten die Shablhi aber gleichsam Einblick in ihr eigenes, den Souassa fremdes Verständnis von islamischer Ethik und Moral. Gewisse Diskrepanzen zwischen dem lokalen Verständnis von Wohlfahrt und sozialer Gerechtigkeit und dem der Sunniyyine wurden offensichtlich. Nach ihrer Auffassung von moralisch vertretbarem, wirtschaftlichem Handeln war es durchaus zulässig, einen schlechten Muslim, also einen, der nicht zu ihnen gehörte, zu betrügen. Gleichzeitig wiederholten sie aber unbeirrt ihren Hauptvorwurf gegen alle anderen Konkurrenten, insbesondere staatliche Repräsentanten, in der lokalen Arena, nämlich den der Korruption, die sie mit allem Nachdruck verdammten. Ein Beispiel für diese eher opportunistische Interpretation lieferte die Familie des örtlichen Lebensmittelhändlers. Alle Familienmitglieder waren eifrigste Sunniyyine. Die Öffnungszeiten ihres Ladens waren nach den Gebetszeiten geregelt. Gleichzeitig waren sie aber auch die wichtigsten Kreditgeber im Dorf. Kredit- und Zinsgewinne zu erzielen, kann kaum mit den Grundprinzipien des islamischen Rechts und islamischen Werten in Einklang gebracht werden. Obendrein waren die Geschäftsräume der informelle Treffpunkt der Alkoholkonsumenten. Alkohol zu konsumieren ist, wie später noch einmal näher zu beleuchten ist, ebenfalls im Widerspruch zu einer islamischen Lebensführung. Die Lebensmittelhändler verkauften den Schnaps nicht selbst, sie überließen aber ihre Räumlichkeiten den Schnapsverkäufern gegen Provision. Abgesehen von all dem waren sie auch ausgemachte Betrüger. Sie streckten Nahrungsmittel und trieben Schwarzhandel mit den staatlichen Lebensmittelmarken. Als wir darüber diskutierten, beriefen sie sich darauf, dass die Betrogenen selbst ihr Geld nicht auf korrekte Weise verdient hätten. Deswegen sei es auch [noch] nicht *halal* (rein, erlaubt). Nach ihren transformativen Eingriffen jedoch sei es gereinigt und könne daher auch für die Unterstützung der Armen verwendet werden. Ihr betrügerisches Verhalten sei also in höchstem Maße ethisch.

So lässt sich resümieren, dass trotz aller Inkonsistenzen und Kontradiktionen, die das ökonomische Modell der Salafiyya aufwies, es ihre Wohltätigkeitsarbeit war, die es ihnen erlaubte, fundamentalistische Ideologie als Beigabe zu offerieren. Was das Salafi-System betrifft, wirtschaftliche Vergünstigungen für ein gefordertes Verhalten in Aussicht zu stellen, so wurden sie von vielen Leuten im mittleren Souss als ein neuer transnationaler Investor im Wett-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bewerb mit anderen akzeptiert. Schließlich boten diese gleichfalls für all diejenigen finanzielle Anreize oder versprachen andere Vorteile für die, die willens waren, neue Regeln zu akzeptieren, sich also letztlich einer neuen sozialen und juridischen Ordnung zu öffnen (Turner 2005a).

Mobilisierung im ländlichen Raum – Salafiyya zwischen Anhängerschaft und Widerstand

Offensichtlich spielten im Zusammenhang mit der Mobilisierung auch Deszendenzverhältnisse und Clanzugehörigkeiten eine Rolle. Das bedeutet aber nicht, dass die Shablhi besonderen Erfolg in der Rekrutierung neuer Mitglieder über Deszendenzlinien gehabt hätten, was nach der einschlägigen Literatur in anderen Konstellationen relativ oft der Fall ist.[16] Dem steht eine andere Strategie entgegen. Nach lokalen Vorstellungen der Risikominimierung durch Diversifizierung des Aktionsspektrums einer Deszendenzgruppe delegierten viele Familien eines oder mehrere ihrer Mitglieder, um sich der Bewegung aus diesen taktischen Erwägungen anzuschließen und die neue Ressource so weit als möglich abzuschöpfen. Diese Strategie wird ausdrücklich mit einer ethischen Verpflichtung assoziiert, den Lebensunterhalt im Rahmen eines Kollektivs durch Verteilung der Aufgaben zu sichern. Insgesamt lässt sich erkennen, dass gezielte Mobilisierungsmuster, Taktiken und Rekrutierungsstrategien der Salafiyya mit spezifischen lokalen Rahmenbedingungen und Handlungsorientierungen wie Arbeits- und Risikoteilung in Deszendenzverbänden reagierten und sich zu den empirisch feststellbaren Mobilisierungserfolgen verdichteten. Andere lokale Netzwerke wie die Tagelöhnerbrigaden oder die Agrarproduktionsgemeinschaften spielten kaum eine Rolle in diesem Zusammenhang. Einzelne Repräsentanten solcher Zusammenschlüsse vertraten dagegen mit Nachdruck auch Partikularinteressen ihrer Netzwerke innerhalb der islamischen Bewegung. Auf diese Weise kam es in der Tat zu filigranen Verflechtungen der neuen Salafiyya-Gruppen auf Dorfebene selbst mit politischen Parteien, NGOs und anderen lokal aktiven, formellen wie informellen Netzwerken. Die Salafiyya-Zellen nutzten dieses Potenzial aber kaum, um im Laufe der Zeit eine stärkere lokale Einbindung zu erreichen oder zu einem der Faktoren zu werden, die bei der Justierung kollektiver Identität Berücksichtigung finden. Sie betonten vielmehr ihre Distanz zu lokalen Identitätsmustern und den kollektiven Wertvorstellungen, die sie reflektieren. Manche Einheimische, die ich seit mehr als 10 Jahren kenne, erklärten mir ihre Gründe, sich der Bewegung anzuschließen. Es wurden dabei ganz unterschiedliche, nicht nur ökonomische Argumente dafür vorgebracht, die, wie schon gesagt, nicht immer frei von Widersprüchlichkeiten waren. Insgesamt ist es nicht einfach zu beurteilen, in welchem Umfang auch bestehende soziale Spannungen und Ungleichheiten

16 Lit. in Singerman 1995, 2004.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum Erfolg der Islamisten beitrugen. Die ganz offensichtliche Verschiebung der Machtverhältnisse in Dörfern, in denen die Sunniyyine die Mehrheit erreicht hatten, und das gute Gefühl, einem mächtigen internationalen Netzwerk anzugehören, war attraktiv für jene, die vom Zugang zu den grundlegenden Ressourcen ausgeschlossen waren. Sie hatten ihrer Ansicht nach wenig dabei zu verlieren, wenn sie für eine Alternative zur bestehenden Blockade ihrer sozialen Mobilität votierten.

Wie auch immer, die Sunniyyine schafften es im Laufe der Zeit, immer mehr Mitglieder anzuwerben. Nach einigen Monaten hatten sie einen regelrechten neuen regionalen Ableger errichtet. Über die Organisation wussten auch die neuen Mitglieder nicht allzu viel zu berichten. Eine Lokalgruppe war um einen Anführer geschart, der sich *amir* nannte und über die Einhaltung des Salafi-Kodex wachte. Eine solche Zelle war darüber hinaus einem losen regionalen Netzwerk angeschlossen und unterlag offensichtlich externer Kontrolle. Extern meint Kontrolle durch Marokkaner und Nichtmarokkaner aus dem urbanen Milieu. Die institutionelle Infrastruktur der lokalen Zellen war eher rudimentär. Etwa im Mai 2002 hatte die Salafiyya in annähernd der Hälfte der Dörfer in den drei Landkreisen des Untersuchungsgebietes die Mehrheit der Leute hinter sich gebracht.

Wenn man die Gründe dafür untersucht, warum die Mobilisierungsarbeit der Sunniyyine auf dem Land so erfolgreich war, darf man nicht übersehen, dass die Fluktuation der Mitglieder beträchtlich war und die Mitgliedschaftsdauer vergleichsweise kurz. Es gab einige beträchtliche Mobilisierungshemmnisse. Die Bedingungen, unter denen sich die Ressource Salafiyya von den Einheimischen profitabel erschließen ließ, waren für jeden, der nicht gerade als glühender religiöser Enthusiast zu bezeichnen ist, Schwerstarbeit. Es war ja nicht nur erforderlich, sich den Bart wachsen zu lassen und traditionelle Kleidung zu tragen. Probleme machte auch die Vorschrift, den eigenen Namen zu ändern, wenn er nicht in Einklang mit Salafiyya-Vorstellungen stand. Wenn jemand keinen akzeptablen religiösen Namen trug, konnte er den Namen seiner Kinder mit dem Zusatz ‚Vater von' (*abu*) oder ‚Mutter von' (*umm*) verwenden. Die Sunniyyine redeten die Leute stets mit ihrem vollen religiösen Namen an. Spitznamen waren verboten. Kinder, die noch keinen korrekten Namen hatten, wurden im Rahmen von feierlichen Festmahlen ‚umgetauft'. Diese Praktiken waren Gegenstand heftiger Debatten und wurden nicht nur von erklärten Gegnern der Bewegung als ernsthafter Angriff auf die Grundfesten lokaler Identität gewertet.

Besonders lästig und beschwerlich war aber die Erfüllung der täglichen religiösen Pflichten, die den gesamten Alltag beherrschte. Viele, gerade unter den jungen Neumitgliedern, beschwerten sich über die fünf täglichen Gebete, vor allem das Frühgebet um 4:00 Uhr und überhaupt über den immensen Zeitaufwand, den die Religion nun in ihrem Alltag erforderte. Insbesondere die Jungen klagten über ständige Müdigkeit und das Fehlen jeglicher Ablenkung und Unterhaltung. Diese Einschränkungen erklären auch, warum trotz der lukrativen Einnahmen die Fluktuation unter den Mitgliedern beträchtlich war.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Andere widerstanden den Verlockungen der Salafiyya unter allen Umständen. Etliche der überzeugten Widerständler erklärten mir ihre Strategie, wie man sich den unaufhörlichen Indoktrinationen entziehen könne. Eine fast schon automatische Reaktion stellte die Übertragung des gesamten lokalen Repertoires an Hohn- und Spottgeschichten auf die neue Zielgruppe dar. Die gleichen Geschichten, die früher über andere prominente, oft ortsfremde Akteure als nichts als die reine Wahrheit erzählt wurden, wurden nun in Geschichten über die dummen, unehrlichen und raffgierigen Islamisten umgewandelt. Thema war also stets ein lokalen Maßstäben verpflichteter Verhaltenskodex. Es gab aber auch eine ganze Kollektion von völlig neuen Persiflagen und parodistischen Darbietungen über sie. Ihre jüngst eingerichtete Sportgruppe war so ein Ziel allgemeiner Belustigung. Die Witze über die Art und Weise, wie man in Pluderhosen Fußball spielt, können hier nicht wiedergegeben werden. Eine ganze Gattung von Erzählungen ist der Enthüllung des zwielichtigen Doppellebens von Shablhi gewidmet. Schenkt man diesen Geschichten Glauben, so wurden einige der Islamisten erwischt, als sie beim Viehhandel betrogen haben – ein Vergehen, das nach den Maßstäben des lokalen Handelsrechts selbst eine Tötung des Übeltäters auf dem Marktplatz rechtfertigen würde. Die Gegner der Sunniyyine behaupteten sogar, den ortsüblichen Ehrlichkeitstest mit den ersten Missionaren, die aufgetaucht waren, durchgeführt zu haben, und mehrere Bekannte schwuren mir alle heiligen Eide, dies bezeugen zu können. Der Test geht folgendermaßen: Es wird eine Situation arrangiert, in der einer der Hauptdarsteller wie zufällig eine 100-Dirham-Banknote verliert, die vorher unmerklich markiert worden ist. Er setzt seinen Weg fort, so als hätte er den Verlust nicht bemerkt. Der als Ziel anvisierte Salafiyya-Missionar erkennt die Chance, ergreift unauffällig den Schein und lässt ihn in der Tasche seiner *gandura* verschwinden. Unmittelbar darauf dreht sich der Hauptdarsteller plötzlich um und gibt vor, den Verlust gerade festgestellt zu haben. Er fragt die Zielperson, ob sie etwas bemerkt habe. Im konkreten Fall verneinte der Salafi dies und begann selbst dem armen Mann bei der Suche nach seinen 100 Dirham zu helfen. In diesem Augenblick tauchen die versteckten Zeugen auf und fordern die Herausgabe des Geldes. Der Missionar tat völlig unschuldig, aber die Zeugen zwangen ihn öffentlich, seine Taschen zu leeren, wobei unweigerlich die markierte Banknote auftauchte. Der Missionar wurde nie mehr in der Gegend gesehen …

Auch der Schuhklautest wurde – unter Bedingungen der nicht teilnehmenden Beobachtung – ausprobiert, um die Glaubensstärke der Islamisten zu testen. Dabei steht folgende Regel auf dem Prüfstand, die auch in der lokalen Frömmigkeit einen hohen Stellenwert besitzt: Nichts kann so wichtig sein, dass es dafür wert wäre, die Freitagspredigt in der Moschee zu unterbrechen. Diese Regel ist allgemein unbestritten. Es gab in der Vergangenheit selbst Fälle von Homizid in der Mosche, die nicht zu einer Unterbrechung des Ritus führten. Obendrein ist die Freitagspredigt stets mit sozio-politischen Kommentaren angereichert, was den religiösen Eifer der Teilnehmer entsprechend aufheizt. Der Verlauf der Ereignisse war wie folgt: Während der Predigt versuchte eine

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gruppe maskierter Männer die Schuhe der Gläubigen zu stehlen, die auf einem Regal im Eingangsbereich der Moschee aufbewahrt werden. Die Gläubigen dürfen während der Predigt nicht reagieren, selbst wenn sie von dem Verbrechen Notiz nehmen. Außerdem würde eine Reaktion die Unaufmerksamkeit des Gläubigen während der Predigt offensichtlich machen. Das Ergebnis im konkreten Fall lässt sich als ein klares Unentschieden werten. Etwa die Hälfte der Versammlung rannte sofort aus der Mosche und nahm die Verfolgung der Übeltäter auf. Diese stoppten ihre Flucht nach einer Weile und begannen lauthals zu zählen, wie viele gute Muslime sich barfuss aufgemacht gemacht hatten, um sie zu fangen.

In diesem Zusammenhang ist es der Erwähnung wert, dass die Salafiyya im Souss begann, eine interne, sanktionsbasierte normative Ordnung zu entwickeln, die die islamischen Prinzipien frommen korrekten Verhaltens konkretisieren und der Korrektur abweichenden Verhaltens dienen sollte. Dieses Modell wurde jedoch nicht als juridische Alternative zum bestehenden *folk model* der Öffentlichkeit präsentiert. Es wurde ganz im Gegenteil geheim gehalten und die Kenntnis darüber wurde lediglich von abgesprungenen Mitgliedern verbreitet, die sich teilweise als Opfer dieser Restriktionen sahen. Wenn etwa ein Gläubiger morgens um 4:00 Uhr zu spät oder gar nicht zum Gebet erschien, wurde er zu fünfzehn zusätzlichen *raka'at* verurteilt oder [!] dazu, den gehorsamen Gläubigen eine Kiste Coca Cola zu spendieren oder [!] für einen Tag als Gebetsrufer zu fungieren.[17] Die Instrumentalisierung religiöser Pflichten als Sanktionen und die Vermischung dieser Kategorie mit der Strafzahlung durch das begehrte Getränk aus der Produktion des Erbfeindes wurde von vielen Souassa als paradox charakterisiert. Zudem waren diese Strafen mehr oder minder unvermeidlich, da zwischen dem ersten Ruf und dem Beginn des Gebets gerade einmal fünfzehn Minuten blieben, um aufzustehen und in die Moschee zu rennen. Nach unaufhörlicher Akkumulation religiöser Verpflichtungen durch fortwährende Verstöße blieb den Übertätern nicht anderes übrig, als Cola zu kaufen. Es fand also eine Transformation des Gebots religiöser Disziplin in eine lukrative Einnahmequelle über den Umweg der Akkumulation religiöser Pflichten statt. Diese Praxis wurde von etlichen Kommentatoren mit den lokalen Erfahrungen verglichen, die man mit staatlichen Regulierungen in anderen sozialen Kontexten gemacht hatte.

Der Fall des Schwarzbrenners

Im Folgenden wird ein repräsentatives Beispiel dafür vorgestellt, wie sich die Sunniyyine in lokale Angelegenheiten einmischten und ihre Vorstellungen eines an den richtigen Werten orientierten Verhaltens einbrachten. Auf den ers-

17 *Rak'a* bezeichnet das Beugen des Körpers nach der vorhergehenden aufrechten Position und den zwei folgenden Kniefällen während des Gebets.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Blick erscheint das Geschehen nicht gerade als ein Paradebeispiel für einen Diskurs über Ethik. Aber es geht genau um die Frage, welche Werte welche Handlungsspielräume erschließen. Der Fall ereignete sich im Sommer 2002, als die Salafiyya im Souss ihren Höhepunkt erlebte. In einem Dorf in der mittleren Soussebene hatten die Bartträger fast die Mehrheit der Bevölkerung hinter sich. Nach der religiösen Landschaftsstruktur war das Dorf in eine ganz besondere spirituelle Umwelt eingebettet und hatte den Status eines respektierten Platzes. Gleichzeitig war es aber auch weithin bekannt als Stätte der illegalen Produktion eines exzellenten Schnapses. Dieser Schnaps namens *mahiyya* ist eine populäre und traditionelle lokale Droge in den Arabisch sprechenden Regionen des Souss. Es gibt auch eine offizielle staatlich monopolisierte oder kontrollierte Alkoholproduktion in Marokko, aber der Stoff ist teuer und die nächste offizielle Verkaufsstelle liegt 45 km entfernt. Es gibt eine klare staatliche Politik der beschränkten Zulassung von Alkohol für Marokkaner, um die negativen sozialen Folgen des Konsums einzudämmen und staatliche Gesetzgebung mit religiösem Gebot irgendwie ins Benehmen zu setzen. Dennoch ist die Institution der illegalen Schnapsproduktion weit verbreitet und praktisch jede Landgemeinde verfügt über einige Produzenten. Wie auch immer, auch ein Schnapsbrenner muss sich an das lokale Repertoire kollektiver Werte halten. Das gilt ganz besonders auch für seine Kundschaft und damit hätten wir schon eine der Quellen lokaler Spannung identifiziert.

Ein weiterer Akteur in diesem Fall war der informelle Dorfrat. Informell bedeutet, nicht Bestandteil des staatlichen administrativen Apparates zu sein. Die Einheimischen sahen in ihm die Fortführung des früheren, traditionellen repräsentativen Gremiums der Dorfgemeinschaft. Heute fällt eine solche Institution in die Kategorie der lokalen NGOs nach den neuen Regeln der Struktur einer Zivilgesellschaft (Roque 2004). Im konkreten Fall nannte man dieses Gremium, wie schon immer, die *jma'a*, das heißt, den Rat. Dessen Existenz war nicht das Ergebnis des jüngsten transnationalen Engagements in der Entwicklungszusammenarbeit, die zur Einrichtung unzähliger neuer Dorf-NGOs geführt hatte und die das organisatorische Netz der Zivilgesellschaft bildeten. Dieser Rat verdankte seine Gründung als selbstständiges Organ der staatlichen Förderung der Selbstverwaltung der Trinkwasserversorgung vor etwa fünfzehn Jahren. Alle Familien bzw. Haushalte des Dorfes waren im Rat vertreten. Er war auch insofern eine mächtige Organisation, als er über beträchtliche finanzielle Mittel verfügte. Diese Organisation war für die Kollekte der entsprechenden Beiträge der einzelnen Haushalte zur Wasserversorgung und zur Instandhaltung des Systems zuständig. Aber als quasi einzige funktionierende Struktur auf Dorfniveau akkumulierte der Rat im Laufe der Jahre immer mehr Aufgaben und Verantwortlichkeiten. Dazu zählte die Organisation der regelmäßigen Finanzierung der religiösen Infrastruktur wie der Moschee und des Vorbeters (*fqih*). Darüber hinaus hatte die *jma'a* die vernachlässigten Aufgaben der offiziell gewählten staatlichen Vertreter auf lokaler Ebene übernom-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men.[18] Alle das Dorf betreffenden wichtigen Entscheidungen wurden nach Verhandlungen im Rat getroffen. Dabei wurde stets angestrebt, sich im Einvernehmen auf eine Entscheidung zu einigen. Das Prinzip der Konsensfähigkeit gehört zu den Grundelementen eines lokalen Verständnisses von Ethik und Moral. Mit dem Rat verwoben war der dritte Akteur im Geschehen, die lokale Salafiyya-Gemeinde. Fast die Hälfte der Ratsmitglieder waren islamische Aktivisten. Die vierte bedeutende Gruppe von Akteuren auf der Bühne waren die verschiedenen Repräsentanten staatlicher Institutionen, genauer einige unbekannte ‚höhere Stellen' in der Provinzverwaltung, die Gendarmerie, das Landgericht mit seinem Richter und den Advokaten sowie das Staatsgefängnis.

Der Schwarzbrenner hatte erst vor einiger Zeit sein Unternehmen als eine Art Familienbetrieb gegründet. Die drei erwachsenen Söhne halfen zwar in der Firma mit, aber der Vater trug die gesamte Verantwortung. Er war früher Haschischdealer gewesen und hatte deswegen auch einige Jahre im Gefängnis verbracht. Die Schwarzbrennerei war ein florierender Betrieb, und das monatliche Einkommen seines Besitzers dürfte wohl das höchste in der ganzen Gegend gewesen sein. Ein sensationelles Preis-Leistungsverhältnis war sein Markenzeichen. Der Schwarzbrenner versorgte eine weitläufige Kundschaft, die Dorfbewohner mit eingeschlossen. Ein solcher Unternehmer ist irgendwie schon Teil der lokalen Infrastruktur, jemand, den man wohl braucht, aber deswegen nicht unbedingt schätzt, so wie den Kredit gewährenden Zwischenhändler oder den Totengräber. Schließlich ist sein Handwerk nach ethischen Maßstäben zumindest fragwürdig.

Der Mann war aus dem Dorf gebürtig. Das Problem war, dass dies ihn nicht davon abhielt, sich über den lokalen Verhaltenskodex ganz einfach hinwegzusetzen, wenn es ihm passte. Besonders bedenklich war die Tatsache, dass er seinen Schnapsverkauf buchstäblich mitten im Dorf, ganz in der Nähe der Mosche betrieb. Ein Schnapsproduzent sollte aber seinen Stoff außerhalb des Dorfes verkaufen. Andernfalls werden die klaren Differenzierungen zwischen Dazugehörenden und Außenstehenden durcheinander gebracht. Das Benehmen der Kundschaft gab recht häufig Anlass zur Klage, da manche Kunden schon reichlich angetrunken waren, wenn sie ins Dorfzentrum kamen, um Nachschub zu besorgen. Es kam sogar dazu, dass Frauen auf offener Strasse angesprochen wurden, ausgerechnet in dieser Zone, in der Frauen und Kinder unter dem besonderen Schutz der Gemeinde stehen und wo ihnen daher vergleichsweise große Bewegungsfreiheit eingeräumt wird. Darüber hinaus provozierten die Kunden mit ihrem üblen Benehmen mehrmals, dass die Gendarmen sie bis ins Dorf verfolgten. Die Gendarmen im Dorf zu haben, gehört zu den am wenigsten erstrebenswerten Zuständen. Entsprechend war die Stimmung im Dorf.

18 Der Rat organisierte z. B. die Verteilung der staatlich subventionierten Grundnahrungsmittel und entschied über die Zulässigkeit der erhobenen Ansprüche.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Den Sunniyyine war der Schwarzbrenner schon seit langem ein Dorn im Auge. Sie erkannten die günstige Situation und starteten eine Kampagne gegen ihn. Sie machten dem Mann schwere Vorhaltungen wegen seines unislamischen Verhaltens und verlangten die unverzügliche Einstellung seiner Tätigkeit. Der Beschuldigte zeigte sich reichlich unbeeindruckt. Selbst die Drohung, ihn an die Polizei zu verpfeifen, konnte ihn nicht aus der Ruhe bringen. Schließlich hatte er die besten Beziehungen zu den Gesetzeshütern, zahlte pünktlich jede Woche seinen Solidarbeitrag und versorgte sie obendrein mit einem Qualitätsprodukt, das im Volksmund mit einem Begriff bezeichnet wurde, der sich vielleicht mit ‚Bullenfusel' wiedergeben lässt. Der Brenner drohte im Gegenzug den Sunniyyine mit Expansion und äußerte Überlegungen, weitere Partner in sein Unternehmen einsteigen zu lassen. Er selbst wollte seine Reaktion als Widerstand gegen den wachsenden Einfluss der Aktivisten generell verstanden wissen und begann, sich nach Verbündeten umzusehen. Die Shablhi forderten die *jma'a* als Dezisionsorgan des Dorfes auf zu intervenieren. Aber trotz der einhelligen Missbilligung der durch die Kundschaft des Schnapsbrenners verursachten inakzeptablen Zustände waren die nicht der Bewegung angehörigen Ratsmitglieder nicht willens, wegen einer dreimonatigen Unterbrechung der Schnapsproduktion aus dem Dorfvermögen Investitionen zu tätigen. Um der Forderung der Salafiyya nachzukommen, hätte man nämlich eine gewisse Summe in Verbindung mit einer offiziellen Klage an einen Adressaten auf hohem Niveau in der staatlichen Hierarchie der Provinzverwaltung leiten müssen. Das Ergebnis wäre dann eine Verurteilung des Brenners gewesen, der nach einer dreimonatigen Zwangspause im Gefängnis seine Geschäfte wieder in Angriff nehmen würde.[19] Es gab aber noch andere Gründe für die Entscheidung des Rates. Es wurde kontrovers darüber diskutiert, welche Prioritäten man setzen müsse, wenn die lokalen Wertvorstellungen gleichzeitig von zwei Seiten bedroht würden, und man befand, sich zunächst einmal gründlicher darüber austauschen zu müssen. Die den Islamisten gegenüber kritische Fraktion in dem Gremium hatte die Frage aufgeworfen, wie die etablierten Wertmaßstäbe der Gemeinde gegen zwei ganz unterschiedliche Verletzer der Ordnung verteidigt werden könnten, nämlich den Schwarzbrenner *und* die Sunniyyine. Alle Genannten nahmen übrigens aktiv an der Debatte teil.

Da also sowohl der Schwarzbrenner als auch die Gemeindevertretung nicht willens waren, den Forderungen der Sunniyyine nachzukommen, verlegten diese sich darauf, das Geschäft des Schwarzbrenners zu sabotieren. Jeder Fremde, der ins Dorf kam, wurde verdächtigt, ein *mahiyya*-Konsument zu sein. Jeder Kunde wurde zur Zielscheibe ihrer Verfolgungen. Sie ließen die Kunden gewähren, bis sie sich mit Schnaps versorgt hatten. Was dann folgte, waren gewaltsame Angriffe mit Schlägen ins Gesicht und anschließender Konfiskation und selbstverständlich Vernichtung des Alkohols. Die Aggressionen fanden

19 Drei Monate Haft ist die vorgesehene Ersttäterstrafe in diesem Fall.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vor allem nachts statt. Deswegen begann der Brenner, seine Klienten nachts durch das Dorf zu begleiten. Unbekannte in der Nacht im Dorfzentrum zu stellen, auch mit Gewalt dingfest zu machen, wurde grundsätzlich von allen befürwortet, auch von den Gendarmen, und galt als übliche Maßnahme zur Gewährleistung der dörflichen Sicherheit. Nach lokalen Wertmaßstäben gehört es sich vielmehr, in einer solchen Situation zu intervenieren, um den Dorffrieden zu schützen. Aber diese Regel war nicht anwendbar, wenn ein Fremder in der Begleitung eines Einheimischen war. Wenn die Sunniyyine es wagen würden, einen begleiteten Klienten anzugreifen, würde der Brenner den *mahiyya* schnell wegwerfen und die Aktivisten des versuchten Raubüberfalls beschuldigen. Gleichzeitig kann er den Kunden ja auch als Freund der Familie oder Verwandten von außerhalb ausgeben. Obendrein waren in einigen Fällen die Angegriffenen in der Tat Dorfmitglieder, die Schnaps kaufen wollten, und keine Außenstehenden. Die ganze Entwicklung führte zu verstärkten Spannungen innerhalb der Gemeinde und intensivierte die bestehenden antagonistischen Tendenzen. Daher befand die Mehrheit der *jma'a*, dass die Aktivitäten der Sunniyyine dem lokalen Frieden abträglicher seien als die des Schwarzbrenners. Dass sich die Situation so zugespitzt hatte, wurde auch darauf zurückgeführt, dass die Aktivisten nicht die geringste Kompromissbereitschaft zeigten.

Die Sunniyyine erweiterten daraufhin ihren Maßnahmenkatalog und investierten in eine offizielle Klage gegen den Schwarzbrenner – ohne das Einverständnis des Rates dafür eingeholt zu haben! Praktisch die Gesamtheit der Nicht-Sunniyyine des Dorfes sah darin einen weiteren illegalen Akt der Islamisten. Die Gendarmen kamen und nahmen den Brenner fest. Als sie ankamen, fragte der Mann sie, ob sie denn diese Woche noch nicht ihren Solidarbeitrag und ihre Ration Bullenfusel bekommen hätten. Die Gendarmen antworteten, dass sie gekommen seien, um ihn zu verhaften und dass sie nichts für ihn tun könnten, da sie auf höhere Anweisung so zu handeln hätten. Sie bedauerten ausdrücklich den Verlust ihrer Einnahmequelle für drei Monate, stritten mit dem Verhafteten und warfen ihm vor, das ganze Dorf gegen sich aufgebracht zu haben. Der *mahiyya*-Produzent reagierte prompt und erwiderte, er habe sich nicht mit der ganzen Dorfgemeinschaft überworfen. Außerdem würde er gar nicht allein arbeiten und hätte einen Kompagnon: ‚Er ist der Gebetsrufer der Salafiyya-Gruppe, der jüngere Bruder ihres *shih*, der mit mir zusammenarbeitet und mich mit Feigen und anderem Brennergut versorgt. Er hat einen Pick-up und arbeitet als Fahrer und Zusteller für mich.' Die Gendarmen waren entzückt darüber, diese Denunziation zu hören. Sie wussten, dass der Schwarzbrenner in drei Monaten zurück sein würde. In der Zwischenzeit würde ihnen der denunzierte Aktivist eine beträchtliche Summe zukommen lassen müssen, um die Sache vergessen zu machen. Wie wir sehen werden, hatten sie sich jedoch in diesem Punkt getäuscht. Man muss wohl hinzufügen, dass die Gendarmen überhaupt nicht mit der Salafiyya sympathisierten. Sie kamen also ihrer Aufgabe umgehend nach und legten dem beschuldigten Salafi mit einer gewissen Genugtuung die Handschellen an. Sie waren in der Tat dazu verpflichtet, so zu handeln. Andernfalls würden sie in Schwierigkeiten kommen

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

können, sollte der Schwarzbrenner seine Beschuldigungen vor dem Richter wiederholen und sie, die Gendarmen, hätten keinen verdächtigen Komplizen vorzuführen. In dieser Phase eines Konfliktverlaufes ist es in aller Regel noch nicht absehbar, wer eigentlich von einer Verhaftung profitieren wird, die Gendarmen oder der Richter. Das hängt von der Strategie des Beschuldigten ab, von welcher Seite er sich die preiswerteste – oder sicherste – Möglichkeit, die Freiheit wieder zu erlangen, erhofft. Nur, in diesem Fall kam alles anders.

Die Sunniyyine waren völlig außer sich über die Festnahme, wiesen es aber weit von sich, auf das bewährte Schmiergeldverfahren zurückzugreifen. Stattdessen bedrängten sie die *jma'a*, zu intervenieren und die Kosten für ein reguläres Verfahren zu übernehmen. Die Mehrheit des Rates lehnte das mit dem Argument ab, die Sunniyyine hätten das Problem selbst provoziert und seien daher auch allein dafür verantwortlich. Sie hätten eigenmächtig in Dorfangelegenheiten eingegriffen. Daher könne die Gemeinschaft auch nicht zur Verantwortung gezogen werden. Es wurde also die dem Konfliktverlauf zugrunde liegenden Wertekollisionen ausdrücklich thematisiert. Es werde also weder einen Beitrag der *jma'a* zur Verteidigung des Angeklagten Salafi geben noch zu dessen Versorgung während der Haft und schon gar nicht zu dessen späterer Freilassungsparty. Nach den lokalen Spielregeln trägt der Rat zur Unterstützung inhaftierter Dorfbewohner bei, wenn die ihnen zur Last gelegten Taten in Einklang mit dem lokalen Rechtsverständnis stehen, aber dem staatlichen Recht zuwiderlaufen. Die Familien dieser Verurteilten stehen unter dem Schutz der *jma'a* und werden während deren Haftzeit mit dem Lebensnotwendigen versorgt. Die verwendeten Mittel stammen aus der von der *jma'a* organisierten Parallelverwaltung und den Rücklagen aus der Trinkwasserversorgung. Auch diese Solidarleistungen reflektieren lokale Werte.

Die Salafisten starteten also eine Kollekte unter ihren Mitgliedern und engagierten einen Anwalt zur Verteidigung ihres Mitbruders. Man wollte über eine reguläre Verteidigung den Prozess als Plattform nutzen, um implizit Kritik an der staatlichen Korruption zu demonstrieren. Es blieb also bei ihrer Ablehnung der allgemein akzeptierten Umgangspraxis mit staatlichen Institutionen des Rechts, was bedeutet hätte, den Richter geneigt zu machen, das Verfahren gegen den Angeklagten niederzuschlagen. Die Sunniyyine wollten sich als Kämpfer gegen Korruption profilieren. Es kam zur Verhandlung.

Jedermann war klar, dass die ganze Angelegenheit eigentlich eine Farce war, und alle wollten an dem Spektakel teilnehmen und einen Islamisten mit seinem langen Bart und in der *gandura* vor Gericht erscheinen sehen, als Angeklagten in einem Schwarzbrennerprozess. Die Sunniyyine mobilisierten um die 100 Zeugen, die des Angeklagten Unschuld beweisen sollten. Es war ein denkwürdiger Aufmarsch von lokaler salafistischer Prominenz im Gerichtssaal. Sie trugen alle übereinstimmend vor, der Angeklagte habe nicht nur niemals in seinem Leben Alkohol produziert, er habe auch niemals in seinem Leben überhaupt auch nur welchen angerührt und würde seinen Lebenswandel nach islamischen Idealen ausrichten. Dabei wurde die unterschwellige Botschaft mitgeliefert, dass der Staat Alkoholkonsum zumindest in gewissem Um-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fang toleriere, obwohl es doch nach islamischem Recht verboten sei. Gleichzeitig verlangten sie für den Hauptangeklagten, den Schwarzbrenner, die härtesten Strafen, die das islamische Recht vorschreibt.

Der Schnapsbrenner jedoch bestand zur allergrößten Belustigung des Publikums im Gerichtssaal auf seiner ursprünglichen Aussage und fiel dem Anwalt des Aktivisten immer wieder ins Wort. Er fragte ihn, ob er denn dabei gewesen sei, wie er denn all die Dinge, die er behaupte, wissen könne usw. Der angeklagte Gebetsrufer sah sich selbst schon als Märtyrer im Gefängnis. Niemand außer seinen Mitbrüdern war bereit gewesen, zugunsten des Salafi auszusagen.[20] Am Ende einer langen Verhandlung jedoch entschied der Richter zu seinen Gunsten und er wurde freigelassen. Der Schwarzbrenner bekam drei Monate Gefängnis zuerkannt. Der Richter ahndete also nicht die offensichtliche Falschaussage des Mannes, obwohl er es sehr wohl hätte tun können. Eine weitere Gunst war die richterliche Entscheidung, ihn in den so genannten ‚Komfortknast' nahe der Provinzhauptstadt Taroudant einzuweisen, der vor einiger Zeit erbaut worden war, und nicht nach Inezgane, wo sich eines der gefürchtetsten Gefängnisse des gesamten Südens befindet. Nach der Urteilsverkündung erklärte der Schwarzbrenner vor dem Richter seine Absicht, in drei Monaten zurück zu sein, sein Gewerbe wieder aufzunehmen und zu expandieren. Er kündigte an, zukünftig seinen *mahiyya* direkt vor dem Treffpunkt der Sunniyyine zu verkaufen. Alle Anwesenden, einschließlich des Richters und mit Ausnahme der Sunniyyine, brachen bei dieser Ankündigung in tumultartiges Gelächter aus. Alles in allem war die Doppelstrategie der Salafiyya gescheitert, Staatkonformität zu signalisieren und gleichzeitig staatliche Gesetzgebung und das stillschweigende staatliche Tolerieren mancher vielleicht nicht ganz legaler lokaler Praktiken zu kritisieren.

Drei Monate später gab es eine traditionelle Freilassungsparty. Üblicherweise steht, wie schon gesagt, auch bei diesen Ereignissen der Rat in der Pflicht. Das wäre aber im Falle des Schwarzbrenners wohl doch etwas zu weit gegangen. Er war nach der in der *jma'a* vorherrschenden Meinung Opfer und Täter zugleich und deshalb auch nicht gleichzusetzen mit jemandem, der die Wertmaßstäbe und Interessen des Dorfes gegen staatliche oder andere externe Intervention verteidigt. Der Freigelassene selbst ließ es sich aber nicht nehmen, die Dorfbewohner einzuladen. Er stellte eine beträchtliche Menge seines besten *mahiyya* zur Verfügung. Die Party wurde zu einem unvergleichlichen Ereignis exzessiven Rauchens und Trinkens. Der Schwarzbrenner kam zu ei-

20 Zu diesem Zeitpunkt wusste man hier auf dem Land noch nichts über die staatlichen Planungen zur Verabschiedung einer neuen Anti-Terror-Gesetzgebung, und der Schwarzbrenner berief sich nicht auf den Kampf gegen den internationalen Terrorismus. Vgl. dazu: Bendourou 2004; Lariège 2004. Insofern blieb die Tür für spätere Ausgleichsverhandlungen stets offen. Damit wurde implizit anerkannt, dass die meisten der islamischen Aktivisten Mitglieder der Dorfgemeinschaft waren wie alle anderen auch und, wie es der Schwarzbrenner ausdrückte, vielleicht ja eines Tages mental wiederhergestellt werden könnten.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ner Übereinkunft mit der *jma'a* und versprach, in Zukunft die Schutzzone des Dorfzentrums zu respektieren, unter der Bedingung, dass die Sunniyyine ihn in Ruhe ließen. Andernfalls würde er sofort reagieren. Der Produktionsort blieb gegenüber ihrer Moschee.

Welche Schlüsse können aus diesem Beispiel gezogen werden? Unterschiedliche Konstellationen von Konfliktbeziehungen spielen eine Rolle. Beziehungen zwischen lokalen Akteuren, zwischen lokalen und staatlichen, zwischen lokalen und Sunniyyine und endlich zwischen Sunniyyine und wieder staatlichen Akteuren müssen betrachtet werden. Ganz deutlich wurde, dass staatliches Recht in der lokalen Arena juridischer Praxis einen wichtigen Faktor darstellt, dessen Vernetzungen mit anderen juridischen Reservoirs Akteure zu vielfältigen Handlungsoptionen nutzen. Einerseits sind sich die Leute auf dem Land der staatlichen Korruption durchaus bewusst und des beschränkten Handlungsspielraums, den man in der Konfrontation mit manchen Repräsentanten des staatlichen Rechtsapparates hat. Andererseits verfügen sie über ein Repertoire sozialer Routinen der Manipulation staatlicher Institutionen zur Durchsetzung konkreter Ziele in anderen Kontexten. Dieser Interaktionsrahmen wird von den Akteuren nicht notwendigerweise in Kollision mit ihren Wertvorstellungen gesehen. Als verwerflich gilt es zu übertreiben. Es geht also um die schwer bestimmbaren Schwellenwerte, die eine Handlung erst in einem größeren Kontext bewertbar machen.

In der Auseinandersetzung mit der Salafiyya kam es zu einer Kooperation mit dem Ziel, den Einfluss der Islamisten zu beschränken. Um dies zu erreichen, wurde ein ganzes Arsenal von juridischen Tricks und Taktiken der Disputmanipulation zur Anwendung gebracht. Offizielle und inoffizielle Institutionen arrangierten die Interaktion formeller und informeller Strategien der Konfliktbearbeitung. Dagegengesetzt war die Strategie der Salafiyya, Konformität mit der offiziellen staatlichen Haltung zu demonstrieren bei gleichzeitiger Kritik auf verschiedenen Ebenen und gleichzeitiger Ablehnung der eigentlichen Praxis generierenden pluralen Rechtskonfiguration. Ihr Ziel war es, den Staat zur Intervention in lokale Angelegenheiten zu verwickeln, um islamische Moralvorstellungen gegen verderbte lokale durchzusetzen. Deswegen investierten sie Unsummen in die Verteidigung ihres Mitbruders, anstatt den für richterliches Wohlwollen vorgesehen Betrag zu entrichten. Deshalb wurden sie zur Lachnummer für die anderen, ihre lokalen Rivalen und die staatlichen Repräsentanten. Das Vorhaben, ihre islamischen Wertvorstellungen und die damit konformen Methoden der Konfliktverwaltung durch formelle staatliche Urteilsverkündung anerkennen und institutionalisieren zu lassen, ging daneben.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fazit 1: Recht und Ethik als Parameter lokaler Identität – soziale Kohäsion und die Kollision unterschiedlicher Wertestandards

Was ist die Metaebene dieser Geschichte? Während der Disputphase stand die lokale Identität auf dem Spiel. Interne Spannungen nahmen zu und ein schon fortschreitender Prozess der Aufspaltung lokalen Zugehörigkeitsgefühls und territorialer Loyalität entlang der Trennlinie des rechten Glaubens fand seine Kumulation in diesem speziellen Ereignis. Es konnte wohl nicht länger ignoriert werden, dass ein beträchtlicher Teil der Dorfbewohner den Solidarbanden mit anderen Mitgliedern der islamischen Bewegung außerhalb des Dorfes erheblich mehr köhäsive Kraft zusprach als denen innerhalb des lokalen Umfelds, Deszendenzverbindungen eingeschlossen. Die Sunniyyine erkannten einen aufkeimenden internen Konflikt als einen Anlass, um eine Fission der *jma'a* herbeizuführen. Die Tatsache, dass der Rat selbst eine Teilverantwortung und jeden finanziellen Solidarbeitrag ablehnte, beschleunigte den Prozess des sozialen Splittings. Es wurde sehr schnell offensichtlich, dass sich nunmehr nicht Individuen, sondern Vertreter von Interessensverbänden gegenüberstanden. Nach dem Geschmack der Dorfbewohner vermischten die Sunniyyine mit ihren Außenkontakten viel zu sehr lokale Angelegenheiten mit völlig anderen Konfliktfeldern. Die Islamisten sabotierten die routinemäßigen Prozesse der Identitätsrückkoppelung und Affirmation von Solidarbeziehungen, wie sie im Rahmen lokaler Konfliktverwaltung oder nach der Regulierung sozialer Transgression stattfinden. Wie man mit Überschreitungen umgeht, durch die Angemessenheit der Konfliktbeilegungsinstrumente etwa, wird als Lackmustest für die Tragfähigkeit sozialer Bindung verstanden. Im vorliegenden Fall zeigten sich Brüche im Solidarnetz und Identitäten wurden auf der Basis unterschiedlicher Wertkonzeptionen neu justiert. Zu dieser Entwicklung hatte eine allgemeine, im gesamten Souss bestehende Atmosphäre des Verdachts und Misstrauens beigetragen. Die distinktiven Attribute der Islamisten, die sich in der Kleidung und vielen anderen Dingen zeigten, wurden oft als Symbole der Separation gedeutet.

Dennoch wurde die Herausforderung, einem neuen oder doch wenigstens modifizierten Solidarnetz im Dorf Leben einzuhauchen, gemeistert. Das mag durchaus auch als Teilerfolg der Salafiyya angesehen werden, Grenzen zwischen den eigenen Anhängern und den anderen zu markieren. Dennoch wurde durch den Konfliktverlauf das lokale Repertoire an juridischen Strategien bestätigt. Die informelle *jma'a* kam gestärkt aus der Affäre heraus. Ein wichtiges Resultat war, dass die Dorfbewohner weder bereit waren, dem staatlichen Gericht noch sonst irgendjemandem die Kontrolle darüber abzutreten, wer dazugehört und wer nicht.[21] Der Diskurs über die Kriterien ihrer sozialen Zugehö-

21 Für Analogien zu Gerichten als Mittel der Outsider-Kontrolle s. z. B. Yngvesson 2002.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rigkeit und Identität als Dorfgemeinschaft beherrschte das öffentliche Leben. Debatten über die Notwendigkeit, die lokale Ordnung am Laufen zu halten, über die Regelung des Zugangs zu den natürlichen Ressourcen, über Kriterien der Territorialität und Deszendenz kamen immer wieder auf. In diesem Zusammenhang wurde ein gemeinsamer Referenzrahmen des Juridischen betont, dessen Legitimität aus spirituellen, traditionellen und linguistischen Gemeinsamkeiten resultiere. Darin zeigt sich der Beitrag geteilter Wertvorstellungen als Basis der Konfliktverwaltung und lokaler Identität. Das durch die Salafiyya-Indoktrination infrage gestellte *folk legal model* erfuhr so eine Art rituelle Rückversicherung als fortwährende Gemeinschaftsaufgabe. Das sollte auch dann gelten, wenn die Arena der Austragung von einem staatlichen Gericht gestellt würde. In diesem Diskurs wurde der Anspruch der Salafiyya auf alleinige Anerkennung als höchste Rechtsinstanz und exklusiver Ethikrat zurückgewiesen, aber gleichzeitig angeboten, sie auf gleicher Augenhöhe als Impulsgeber für den lokalen Diskurs über das Recht zu akzeptieren wie andere Akteure auch. Die Islamisten wurden in den lokalen Kontext zurückgeholt, auch wenn sie sich dabei nicht immer kooperativ verhielten. Es kamen immer wieder Unverträglichkeiten zwischen ihrer transnationalen Rückkoppelung und ihrer lokalen Einbettung, die sie als Souassa auch nicht verleugnen konnten oder wollten, zum Vorschein. Die Dilemmasituation der Unvereinbarkeit lokaler und transnationaler Distributionskreisläufe gehört, wie oben geschildert, in diesen Kontext. Der religiöse Aspekt von Identität und Zugehörigkeit wurde, wie im Vorhergehenden gezeigt, dabei nicht ausgespart. Es blieb dabei, dass gerade bei unübersichtlichen Konstellationen bzw. in Phasen rechtlicher Unsicherheit die Verwurzelung der Akteure in der religiösen Sphäre juridische Relevanz hatte. Das typische Merkmal einer islamischen Identität nach lokaler Vorstellung, nämlich die Eigenschaft, wertekonforme Rechtsbeziehungen in Zeiten rechtlicher Unsicherheit zu unterhalten, hatten die Islamisten nicht entwerten können.

Fazit 2: Das Verhandeln sozialer Transgression und die Evaluierung individuellen Verhaltens – Prinzipien einer lokalen Ethik?

Ein letzter Punkt, der in diesem Kontext erörtert werden muss, betrifft die infrage gestellte Haltung sozialer Transgression, wie sie sich in lokalen Wertvorstellungen widerspiegelt. Das ist die Domäne lokaler Spekulation über allgemein gültige ethische Grundsätze. Die klare Trennung zwischen deviantem und konformem Verhalten war für die Sunniyyine von alles entscheidender Bedeutung. Nach ihrer Auslegung des islamischen Gebots, konnte es keinen Spielraum bei der Beurteilung einer Tat geben. Alles wurde auf die Frage reduziert, ob ein Verhalten als erlaubt (*halal*) oder verboten (*haram*) zu klassifizieren sei. Die Beurteilung einer Tat als Transgression war also in hohem Maße davon abhängig, welches Modell von Ordnung und Vorstellung von Wert-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

orientierung zugrunde gelegt wurde. In gewissem Sinne erinnerte die automatische Anwendung islamischer Normen auf konkrete Fälle, ohne die sozialen Begleitumstände zu berücksichtigen, an das Aufeinanderprallen von lokaler Variabilität und staatlichen Ordnungskategorien in der Vergangenheit. In der aktuellen Situation empfanden die Menschen allerdings die islamische Klassifikation von richtig und falsch als weitaus apodiktischer als die des staatlichen Rechts, das immer noch Raum für Interpretation und Einflussnahme aufwies und sich auch durch Investitionen elastischer machen ließ. Die Sunniyyine vermochten Devianz nur als objektiven Tatbestand zu erkennen. Es gibt nach ihrer Auffassung keine Spielräume und keinen menschlichen Faktor zu berücksichtigen. Die Konsequenzen, die sich aus der Identifikation eines Verhaltens als ‚falsch' ergeben, sind stets eindeutig und müssen akzeptiert werden. Die Souassa legen dagegen besonders großen Wert auf die Einschätzung der ethischen Konsequenzen eines Abweichens von der Norm. Ihre Ethik fragt, wie weit die Wahl der richtigen Handlungsoption kontextgebunden ist. Nach Überzeugung oder Erfahrung der lokalen Rechtsexperten beinhaltet Devianz eine Komponente, die nur individuell bestimmt werden kann. Das wird unter Zuhilfenahme einer ganzen Reihe von Variablen erörtert, die den Hintergrund einer Handlung erhellen sollen, die sozialen Bedingungen und Umstände usw. Ein Ereignis, so heißt es, sollte aus den Umständen seiner Entstehung heraus erklärbar sein. Motiv und Ergebnis einer Handlung werden nach dem Prinzip des angemessenen Handelns anhand dieser Variablen beurteilt. Dazu betreibt man soziale Anamnese im Rahmen der ortsgebundenen Konfliktbeilegung. Das hat auch Gültigkeit trotz aller Vorstellungen über kollektive Verantwortlichkeiten und die rechtliche Stellung individueller Akteure als Repräsentanten korporativer Einheiten.[22] Allgemeiner ausgedrückt beinhaltet die individuelle Konfliktanamnese eine Art personenbezogene Bilanz der Bewegungen auf einem individuellen sozio-juridischen Konto, ist also eine Art moralische Bilanzkalkulation. Es wird darüber debattiert, ob das individuelle Konto eines Konfliktpartners ausgeglichen ist oder nicht. Es geht also nicht nur darum festzustellen, ob ein Individuum die Verantwortung für einen konkreten Regelverstoß zu übernehmen hat, vielmehr gilt es zu überprüfen, ob der Betreffende mit der Tat seinen persönlichen Kredit überzogen hat oder nicht. In anderen Worten heißt das, zu klären, ob gutes, ethisches Verhalten wie das Beitragen zu einer *sadaqa*-Kollekte oder Engagement in der Wohlfahrtsarbeit in einem Maße geleistet wurden, so dass sie moralisch unakzeptables oder sozial abweichendes Verhalten in bestimmtem Umfang neutralisieren.[23] Die lokalen Konzepte lassen Raum für mehr als eine Version dessen, was wahr oder richtig genannt werden darf. Die Sunniyyine dagegen sahen keine Verbindung zwischen

22 Vgl. die Debatte von Gellner 1969 bis Moore 2000b über kollektive Verantwortlichkeit, Haftbarkeit und korporative Verbände.

23 Die Betrachtung der *sadaqa* als Sühnestrafe oder als Maßnahme, um Vergebung für Sünden zu erlangen, ist islamischen Rechtsstudien keineswegs fremd. Vgl. Weir 1995: 711,714 u. ö.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abweichung und individueller sozialer Vergangenheit. Als Eckpfeiler einer lokalen Konzeption gemeinsamer Wertvorstellungen traten im vorgestellten empirischen Material insbesondere Entscheidungseinvernehmlichkeit, die Bereitschaft, andere an Ressourcen teilhaben zu lassen, sowie Interventionsbereitschaft hervor, wenn es um die Regulierung des lokalen Konfliktpotenzials ging.

Literatur

Abun-Nasr, Jamil M. (1963): *The Salafiyya Movement in Morocco: The Religious basis of the Moroccan Nationalist Movement* (= *St Anthony's Papers* 16). In: *Middle Eastern Affairs* 3, 90-105.

Amborn, Hermann (Hg.) (1993): *Unbequeme Ethik. Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie*. Berlin.

Bayat, Asef (2005): *Islamism and Social Movement Theory* In: *Third World Quarterly* 26 (6), 891-908.

Benda-Beckmann, Franz von (2000): *Relative Publics and Property Rights: A Cross-Cultural Perspective*. In: Charles C. Geisler/Gail Daneker (Hg.) *Property and Values. Alternatives to Public and Private Ownership*. Washington, 151-173.

Benda-Beckmann, Franz von (2002): *Who's afraid of legal pluralism?* In: *Journal of Legal Pluralism and unofficial Law* 47: 37-82.

Benda-Beckmann, Keebet von (1981): *Forum shopping and shopping forums*. In: *Journal of Legal Pluralism* 19, 117-159.

Benda-Beckmann, Keebet von (2001): *Transnational Dimensions of Legal Pluralism*. In: Fikentscher 2001, 33-48.

Benda-Beckmann, Franz von/Benda-Beckmann, Keebet von & Eckert/Turner, Bertram/Turner, Julia (2001): *Legal Pluralism*. In: *MPI for Social Anthropology* (Hg.): *Report 1999–2001*, 129-165.

Ben Daoud (1924): *Recueil du droit coutumier de Massat*. In: *Hespéris* 4 (3), 405-439.

Ben Daoud (1927): *Documents pour servir à l'étude du droit coutumier Sud-Marocain*. In: *Hespéris* 7, 401-445.

Bendourou, Omar (2004): *Libertés publiques et état de droit au Maroc*. Fes.

Burgat, François (2004): *A propos du „terrorisme islamique" et du „camp des démocraties". Quelques repères sur l'avenir d'Al Qaïda*. In: *Confluences Méditerranée* 49, 73-79.

Burgat, François/Dowell, William (1993): *The Islamic Movement in North Africa*. Austin.

Buskens, Léon (2003): *Recent Debates on Family Law Reform in Morocco: Islamic Law as Politics in an Emerging Public Sphere*. In: *Islamic Law and Society* 10 (1), 70-131.

Chaarani, Ahmed (2004): *La mouvance islamiste au Maroc. Du 11 septembre 2001 aux attentats de Casablanca du 16 mai 2003*. Paris.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Clark, Janine (2003): *Faith, Networks, and Charity: Islamic Social Welfare Activism and the Middle Class in Egypt, Jemen and Jordan.* Bloomington, IN.

Cook, Michael (2000): *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought.* Cambridge.

Cook, Michael (2003): *Forbidding Wrong in Islam.* Cambridge.

Elwert, Georg (2003): *Charismatische Mobilisierung und Gewaltmärkte. Die Basis der Attentäter des 11. September.* In: Wolfgang Schluchter (Hg.), *Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg.* Weilerswist, 111-134.

Fikentscher, Wolfgang (Hg.) (2001), *Begegnung und Konflikt – eine kulturanthropologische Bestandsaufnahme.* Bayerische Akademie der Wiss., Phil.-Hist. Kl., Abhandlungen, N.F., H.120. München.

Gellner, Ernest (1969): *Saints of the Atlas.* London.

Halldén, Philip (2003): *Salafi in Virtual and Physical Reality.* In: *ISIM Newsletter* 13, 38.

Halstead, John P. (1964): *The Changing Character of Moroccan Reformism, 1921-1934.* In: *Journal of African History* 5 (3), 435-447.

Hatt, Doyle G. (1996): *Establishing Tradition: The development of chiefly authority in the Western High Atlas.* In: *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 37/38, 123-153.

Howell, Signe (1997): *The Ethnography of Moralities.* London et al.

Jacques-Meunié, Dominique (1982): *Le Maroc Saharien des origines à 1670.* 2 vols. Paris.

Langhor, Vicki (2001): *Of Islamists and Ballot Boxes: Rethinking the Relationship between Islamism and Electoral Politics.* In: *International Journal of Middle East Studies* 33 (4), 591-610.

Larième, Julien (2004): *Les process de Casablanca et la piste Al-Qaïda.* In: *Les Cahiers de l'Orient* 74 (2), 83-91.

Marcy, Georges (1954): *Le Problème du Droit Coutumier.* In: *Revue Algerienne, Tuniienne et Maroaine. de Légisation. et de Jurisprudence*, 1-44.

Melucci, Alberto (2004): *The Process of Collective Identity.* In: Hank Johnston/Bert Klandermans (Hg.) *Social Movements and Culture.* Minneapolis, 41-63.

Mernissi, Fatima (1998): *ONG Rurales du Haut-Atlas. Les Ait Débrouille.* Casablanca.

Michaux-Bellaire, Édouard (1928): Le Wahabisme au Maroc. In: *Bulletin du Comité de l'Afrique Française. Renseigenemts Coloniaux* XCXXVIII/7 (= Juli), 489-492.

Montagne, Robert (1989 [1930]): *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc.* Paris.

Moore, Sally F. (2000a): *Law and Social Change: the semi-autonomous social field as an appropriate subject of* study [1978]. In: Sally F. Moore (Hg.): *Law as a Process.* Hamburg/Oxford, 54-81.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Moore, Sally F. (2000b): *Collective responsibility and corporateness: collectivities inside and outside* [1972]. In: Sally F. Moore (Hg.): *Law as a Process*. Hamburg/Oxford, 111-134.

Robinson, Glenn (1997): *Can Islamists be Democrats? The Case of Jordan*. In: *Middle East Journal* 51 (3), 373-388.

Roque, Maria-Àngels (Hg.) (2004): *La Société civile au Maroc*. Barcelona.

Roy, Olivier (2004): *Globalised Islam. The search for a New Ummah*. London.

Schlee, Günther (Hg.) (2002): *Imagined Differences: Hatred and the Construction of Identity*.

Sheper-Hughes, Nancy (2006)): *The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology*. In: Henrietta L. Moore/Todd Sanders (Hg.), *Anthropology in Theory*. Oxford et al., 506-512.

Shinar, Pessah: *Salafiyya*. In: *Encyclopaedia of Islam*, vol. VIII. 1995: 900-906.

Singerman, Diane (1995): *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo*. Princeton.

Singerman, Diane: *The Networked World of Islamist Social Movements*. In: Quintan Wiktorowicz (Hg.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington 1995: 143-163.

Sullivan, Denis J. (1994): *Private Voluntary Organizations in Egypt: Islamic Development, Private Initiative, and State Control*. Gainesville.

Toth, James (2005): *Local Islam Gone Global. The Roots of Religious Militancy in Egypt and its Transnational Tranformation*. In: June C. Nash (Hg.), *Social Movements*. Oxford et al., 117-145.

Turner, Bertram (2001): *Die Persistenz traditioneller Konfliktregelungsverfahren im Souss, Marokko*. In: Fikentscher 2001, 187-202.

Turner, Bertram (2003a): *Chr'ka in Southwest Morocco: Forms of Agrarian Cooperation between Khammessat System and Legal Pluralism*. In: Rajendra Pradhan (Hg.): *Legal Pluralism and Unofficial Law in Social, Economic and Political Development*. Papers of the XIIIth International Congress, 7-10 April, 2002, Chiang Mai, Thailand. Vol. III. Kathmandu, 227-255.

Turner, Bertram (2003b): *Legal Dimensions of Natural Resource Management in the Argan Zone in Southwestern Morocco: between sustainable development and 'taking the best from nature'*. In: *MPI for Social Anthropology* (Hg.), *Report 2002 – 2003*, 283-386.

Turner, Bertram (2005a): *Der Wald im Dickicht der Gesetze: Transnationales Recht und lokale Rechtspraxis im Arganwald (Marokko)*. In: *Zeitschrift für Entwicklungsethnologie* 14 (1), 97-117.

Turner, Bertram (2005b): *Überlappende Gewalträume. Christlich-islamische Gewaltwahrnehmung zwischen Polemik und Alltagsrationalität*. In: Manuel Braun/Cornelia Herberichs (Hg.), *Gewalt im Mittelalter: Realitäten – Imaginationen*. München, 225-249.

Turner, Bertram (2005c): *Asyl und Konflikt*. Berlin 2005c.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Turner, Bertram: *Imposing new concepts of order in rural Morocco: Violence and transnational challenges to local order*. In: Keebet von Benda-Beckmann/Fernanda Pirie (Hg.), *Order and Disorder: Anthropological perspectives*. Oxford (forthcoming).

Weir, Thomas H. [Zysow, Aaron] (1995): *Sadaqa*. In: *Encyclopaedia of Islam*, vol. VIII, 708-716.

Wickham, Carry R. (2002): *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*. New York.

Wiktorowicz, Quintan (Hg.) (2004a): *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington.

Wiktorowicz, Quintan (2004b): *Conceptualizing Islamic Activism*. In: *ISIM Newsletter* 13, 34f.

Yngvesson, Barbara (2002): *Inventing Law in Local Settings: Rethinking Popular Legal Culture*. In: Martha Mundy (Hg.), *Law and Anthropology*. Aldershot, 187-207.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wolbert G. C. Smidt

Friedensräume in Tigray unter Druck von kriegerischer Gewalt und Reform[1]

Ethos

Der frohgemut-optimistische Anspruch des Projektes „Weltethos" auf weltweiten Erfolg folgt der naiven Annahme, alle Gesellschaften und deren Religionen beruhten auf einem allen gemeinsamen Streben nach *dem Guten*. Doch, „das Gute" ist eine leere Hülle – wenn es überhaupt vorkommt. Oft ist es allenfalls *ein* Gutes. Ethnologen können lediglich bestätigen, dass es *Ethos* überall gibt, also sozial gewachsene Systeme, die ein Sollen vorgeben. Dieses Sollen kennt manchmal ein absolut Gutes (das dann den Ursprung[2] in einer göttlichen Wer-

1 Überarbeitete Fassung des Vortrages „Friedensräume in Tigray", gehalten am 6. Oktober 2005 in Halle/Saale im Rahmen des von Hermann Amborn organisierten Workshops „Lokale Weltentwürfe und Ethiken im Spannungsfeld globaler Interaktion" auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde (unter dem Gesamttitel „Konflikte – Menschenrechte – Interventionen"). Diesen Text widme ich Hermann Amborn in gemeinsamer Verbundenheit mit der Forschungsregion Äthiopien.

2 Der Begriff des Ursprungs ist weit zu fassen, nämlich historisch. Auch die säkularisierte Moderne ist geprägt von theoretisch-philosophischen Versuchen, eine absolut geltende (universelle) Ethik zu begründen, und übernahm damit das uralte Muster einer absolut geltenden göttlichen Ethik, nur dass Gott als Urgrund ausgetauscht werden musste. Es ist eine geistesgeschichtlich allgemein bekannte Tatsache, dass solche Theorien in der abendländischen Welt in eben dem historischen Moment eine bedeutende Anhängerschaft fanden, als sich im Zuge der Aufklärung der Glaube an ein von Gott gesetztes „Sollen" auflöste und nach neuen Begründungen für eine Ethik gesucht wurde. Eine absolut geltende Begründung wurde eilends durch eine andere ersetzt – seither wechselten die theoretischen Begründungen jedoch periodisch, dem jeweiligen Scheitern ihrer Vorgänger folgend, doch immer in der Tradition der Suche nach absoluter Geltung. Der Status der Sanktizität, den die Habermas'sche Diskursethik in der intellektuellen Diskussion in Deutschland zu erlangen schien, ist ein Zeichen dafür, dass auch diese Theorie noch in diese Reihe (uneingelöster) universeller Heilversprechungen gehört – will sagen: in jene abendländische Tradition, die sich ethische Ordnung aus einer *letztgültigen* Begründung ethischer Regelwerke verspricht. – Um eine endgültige Aufgabe von Ethik geht es mir allerdings nicht, sondern um eine neue Re-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tehierarchie hat), manchmal nur ein Gutes *für Einzelne* oder *für Gruppen* – also ein schlechterdings relativ Gutes, das auf einen metaphysischen Überbau im Sinne eines positiv ausformulierbaren, immer gültigen Regelkatalogs verzichtet. In welche Richtung dieser Ethos geht, ist ganz von lokalen Gegebenheiten abhängig. Eine echte Ethik, die allen Menschen gemeinsam wäre, also in die universalistischen Traditionen des monotheistisch bzw. aufklärerisch geprägten Europa passt, lässt sich daraus nicht konstruieren – und auch kein Weltethos, das gewissermaßen die Keimzelle einer solchen Ethik wäre.

Dieser Aufsatz wählt eine Beispielregion, die mit dem Christentum (seit der Konversion des Herrscherhauses im 4. Jahrhundert im Rahmen eines Bündnisses mit Rom) scheinbar eine besondere ideologische Nähe zum Ethos Europas hat. Die in diesem Aufsatz vorgestellten Beispiele zeigen verschiedene Grade der Annahme bzw. Ablehnung ideologischer Grundprämissen aus dem Westen[3], aber in allen Fällen einen Widerspruch zwischen lokalen und vermeintlich „universellen" Regelsystemen. Sowohl die praktischen Auswirkungen dieser Konfrontation – die potentiell blutig und katastrophisch sind – als auch die Analyse der Grundprämissen zeigen Unvereinbarkeit und auch eine lokal gepflegte Verweigerung einer Universalisierung. Ihr eigenes System ist im eigenen Sinne universell und damit nicht anpassbar. Damit folgt es formell genau denselben Grundideen wie das christlich geprägte Wertesystem Europas, mit inhaltlich anderer Ausgestaltung. Weitere lokal entwickelte Wertesysteme kommen hinzu, die keiner ethischen Ausformulierung unterliegen, keinen universalistischen Anspruch besitzen, und die zusammenfassbar sind in der Idee der Wahrung einer nach innen friedlich organisierten Gemeinschaft.

Ein Ergebnis dieser Untersuchung sei zu Beginn bereits vorweggenommen, da es die Problematik des Gedankens universeller Geltung von Regelwerken auf besonders tragische Weise illustriert: Im Falle des eritreisch-äthiopischen Krieges 1998-2001 spielte ausgerechnet das geltende friedensorientierte Völkerrecht eine konfliktverschärfende, wenn nicht gar -auslösende Rolle. Dieses Beispiel steht für eine allgemeine, durchaus dramatische Beobachtung – dass nämlich gerade das Streben nach einer Universalisierung ethisch begründeter Regelwerke[4] ein Faktor in der Schaffung neuer Konfliktlinien ist, da dieses

flexion der Rolle von Ethik in dem Prozess der Globalisierung (vgl. Amborn 1993).

3 Ein sehr großes Wort; „der Westen" wird in einem Fall (unten: B) nur von mir, dem eindringenden Feldforscher, repräsentiert.

4 Mit einem anderen Fall einer solchen Universalisierung beschäftige ich mich in einem Buch über Immanuel Kant als Formulierer einer die gesamte Menschheit und Menschheitsgeschichte umfassenden neuen ethnologischen Theorie – quasi einer ethnologischen „Weltformel"; Kant als Mitbegründer der Sozialanthropologie ist bisher kaum bekannt (siehe aber: Petermann 2004: 317-27), aber wegen seiner Wirkung von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Kulturen kennt Kant nicht im Plural; es gibt nur Völker, die auf dem Weg der Zivilisierung, der Unterstellung aller Menschen unter vernunftgeleitete Gesetze, vorangeschritten sind, und solche, die auf läppische oder brutale („tierische") Weise dieses in der Natur

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Streben – immer schon das Ziel kennend – die Existenz inkompatibler Systeme zu übersehen geneigt ist oder diese direkt zu zerstören sucht. Die Durchsetzung dieser Regelwerke ist dann oft nach außen hin scheinbar sehr erfolgreich: Auf den Zusammenbruch von Diktaturen folgen demokratische Wahlen[5]; grausame Traditionen werden geächtet; auf den erzwungenen Konsens folgen Pressefreiheit und Pluralismus. Es wird auch bei uns aber noch viel zu wenig darüber nachgedacht, wie weitgehend diese Erfolge auf direktem und indirektem Interventionismus beruhen und damit von der Fortdauer der Intervention abhängen. Der Irakkrieg, über den man sich auch wegen des missionarischen Eifers der Eroberer empört, hat seine sanftere Entsprechung[6] in dem Engage-

---

des Menschen vorgegebene Ziel verfehlen. Die Kant'sche Aufklärung, die sich von der Dunkelheit des Nicht-Aufgeklärten zu befreien sucht, formuliert eine neue ethnologische Theorie der Hierarchie der Völker; diejenigen, die das Ziel der Menschheitsgeschichte verfehlen, also gewissermaßen nicht-aufklärbar sind, werden ausgerottet werden – nicht, weil dies wünschenswert sei, sondern aus der Natur folgend –, denn sie haben das Ziel ihrer Existenz verfehlt (Smidt 2006a). Vgl. zum Problem des Kant'schen Universalismus auch den Beitrag von Annette Hornbacher.

5 In Bezug auf Afrika wurde bereits gut beschrieben, wie sehr demokratische Reformprozesse ebenso (oder mehr) durch äußere Faktoren angestoßen werden wie durch innere; kürzlich wies Tetzlaff erneut darauf hin: „Freie und faire Wahlen sind [...] zum festen Bestandteil von ‚good governance' geworden, ohne deren Befolgung eine afrikanische Regierung nicht auf die heiß begehrten Rentenzahlungen in harter Währung aus den Ländern der internationalen ‚Gebergemeinschaft' rechnen kann (womit sogenannte Entwicklungshilfe-Renten eingeschlossen sind)." (Tetzlaff 2005). Vgl. auch Hauck, der anhand eines Beispiels darauf hinweist, dass die Entstehung der von der politischen Theorie idealisierten „Zivilgesellschaft" in Afrika stark von äußerer Hilfe („Renten") beeinflusst sein dürfte und in einer sich wandelnden Lage ebenso schnell wieder verschwindet wie sie entstand (Hauck 2001: 254-55).

6 Der Leser sei gebeten, sich keine zu schnelle Empörung über diese Formulierung zu erlauben. Die Parallele besteht darin, dass in beiden Fällen eine interventionistische *Grundstruktur* zugrunde liegt: In beiden Fällen wird von außen ein neues System angeboten, verbunden mit Zwangsmitteln (Militär im Falle des Irak /wirtschaftliche Sicherheit im Falle von Entwicklungshilfe). Und nicht immer verhindert die gute Intention, unter allen Umständen gewaltfrei vorzugehen, dass in der Folge aus dem gewollten Umbau vorhandener gesellschaftlicher Strukturen nicht doch erhebliche Gewalt resultiert. Ein zeitlich nicht allzu entferntes Beispiel ist die Errichtung von Lagern durch *médecins sans frontières* während der Hungersnot in Nordäthiopien 1983; ein solches zog zahlreiche Hungerflüchtlinge an, worauf die Regierung in der Nähe einen Flugplatz errichtete; von diesem wurden unzählige Personen in den Süden Äthiopiens in fruchtbare, kaum besiedelte Gebiete umgesiedelt, mit der Folge hoher Zahlen neuer Opfer, da diese auf die neue Umwelt nicht eingerichtet waren und landwirtschaftliche Erträge sich in der noch unerschlossenen Gegend erst langsam einstellten. Die Liste solcher „Nebenwirkungen" ließe sich wahrscheinlich beliebig verlängern. – Ich intendiere mit die-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ment von NGOs, Staaten und Weltbank in allen wirtschaftlich weniger mächtigen, nicht-abendländischen Staaten der Welt[7].

Der Begriff Friedensräume

Der Begriff der Friedensräume ist im Rahmen eines interdisziplinären DFG-Forschungsprojektes[8] an der Universität Hamburg entwickelt worden. Diesen Begriff will ich hier ausdrücklich in Abgrenzung zum bereits eingeführten Begriff der „Friedenszonen" gebrauchen, den wir aber auch noch für unser

sem Hinweis keine Fundamentalkritik an jeglicher Hilfe, will aber auf deren häufig interventionistischen Charakter hinweisen und damit auf die Schwierigkeit, die Folgen zu kalkulieren. Eine systematische nicht von vornherein affirmative Untersuchung der tatsächlichen Folgen von Reformprojekten in der „Dritten Welt" ist wegen der Masse und Unübersichtlichkeit nicht zu erwarten; sie bleibt aber für einzelne Bereiche zumindest im Ansatz möglich und darum sehr wünschenswert (unzählige Beispiele von der Abschaffung der nordostafrikanischen Sklaverei bis zur Genitalverstümmelung sind denkbar, von der Abschaffung feudaler Strukturen in Äthiopien durch Kaiser Haile Sellassie I. bis, zuletzt, zur Schaffung moderner Parteien – hier mündete ein zunächst erfolgversprechender Versuch der Demokratisierung zuletzt, im Juni/November 2005, in blutige Gewalt; vgl. zu den Parlamentswahlen u. a. Smidt 2005b; zu den ersten Wahlen Tetzlaff 1994).

7 Es ist mir unmöglich, den Begriff „unterentwickelt" oder dessen euphemistische Entsprechung „entwickelnd" zu verwenden, die Ausdruck einer Hierarchie sind, die die höhere oder niedere Stellung von Staaten (und mit ihnen, bedingt, Kulturen) definiert. Damit will ich nicht die Existenz dieser Hierarchie, die durch die wirtschaftliche Globalisierung inzwischen fest etabliert ist, leugnen, aber doch die Notwendigkeit, eine Rangordnung nach eben dem nackten Kriterium globalisierter Wirtschaft aufzustellen. Der „Unterentwickelte" ist der direkte Nachfolger des „Unzivilisierten" (dieser Gedanke beherrschte noch die Charta des Völkerbundes), des „Wilden" und, vor diesem, des „Heiden".

8 DFG-Forschungsprojekt „Friedenszonen in Tigray und Eritrea unter Druck – Identitätskonstruktion, soziale Kohäsion und politische Stabilität", unter Leitung von Rainer Tetzlaff, in dem Methoden und Erkenntnisse der Politologie, der politischen und historischen Ethnologie sowie der Äthiopistik verbunden werden. Die DFG, der ich hiermit ebenso wie dem Projektleiter Rainer Tetzlaff und meiner Kollegin Nicole Hirt danken möchte, ermöglichte mit ihrer Unterstützung meine Feldforschungsaufenthalte in Tigray und Addis Abeba von April 2004 bis Dezember 2005. Die Idee zum Begriff der Friedensräume stammt von Nicole Hirt (posthum möchte ich meinem Lehrer Georg Elwert besonders danken, der die Antragstellung von Anfang an interessiert begleitet hat). Ergebnisse der Untersuchungen sollen in dem von Rainer Tetzlaff, Nicole Hirt und mir herauszugebenden Buch mit dem Arbeitstitel *‚Friedensräume' in Tigray und Eritrea unter Druck – Identitätskonstruktion, soziale Kohäsion und politische Stabilität* vorgestellt werden.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Projekt verwendet haben (siehe vorige Fußnote). Friedenszonen haben die eindeutige Konnotation des geographisch abgegrenzten bzw. abgrenzbaren Bezirkes (Zone); für diesen Sprachgebrauch gibt es zahlreiche Beispiele – beginnend mit der atomwaffenfreien Zone bis hin zu den Friedenszonen in Bürgerkriegsgebieten, in denen es gelang, die kämpfenden Parteien in Verhandlungen davon zu überzeugen, bestimmte Dörfer (Zonen) aus dem Bereich der Kampfhandlungen herauszunehmen.[9] Dieses DFG-Projekt jedoch beschäftigt sich mit einer ganz anderen Form von Friedenszonen, auf die der Begriff der „Friedensräume"[10] besser zu passen scheint: Es handelt sich bei den Forschungsregionen nicht um geographisch klar abgrenzbare Bereiche, um die gewaltsamer Konflikt quasi herumfließt – eben um keine Zonen.

9 Vgl. Wörtz 2005: 30-35: „Das Konzept der Peace Zones auf den Philippinen entstand 1988. Damals setzte der Ältestenrat der Stadt Naga City auf der nördlichen Insel Luzon durch, dass weder Regierungstruppen noch Rebellen [...] die Stadt bewaffnet betreten durften. Das Unglaubliche geschah: Rebellen und Armee hielten sich an die Abmachung. [...] Inzwischen haben 40 Gemeinden das Rezept kopiert. [...] Der Erfolg einer Friedenszone hängt wesentlich davon ab, ob sich Institutionen wie der Ältestenrat oder die Kirche mit aller Kraft dafür einsetzen."

10 Ich lehne mich hier an eine Formulierung von Elwert an, in der es um die entgegengesetzte Situation geht: „Gewaltmärkte können in gewaltoffenen Räumen – vor allem bei Abwesenheit eines Gewaltmonopols – entstehen. [...] Gewaltoffen nenne ich Räume, in denen keine festen Regeln den Gebrauch von Gewalt begrenzen. [...] Kaum eine Sanktion stabilisiert sie; was bleibt, ist die Angst vor der Eskalation." (Elwert 1997: 88). – Wichtig ist der Hinweis auf das Gewaltmonopol; ganz parallel zu diesem Gedanken Elwerts spielt dieser Gedanke auch bei unserer Diskussion des Friedensraumes eine wichtige Rolle: In der politischen Theorie wird vorausgesetzt, dass ein staatliches Gewaltmonopol existieren müsse, da ohne dieses ein ständiger Zustand der Unsicherheit und Destabilisierung bestünde: Gewalt steht gegen Gewalt – es besteht keine Klarheit darüber, wer legitimer Gewinner ist im Konflikt. Bei dieser Analyse wird jedoch oft übersehen, dass es auch staatsferne stabilisierende Gewaltmonopole gibt. Besonders in afrikanischen Staaten existieren sehr alte lokale Gesellschaftssysteme, deren Wurzeln vorkolonial sind (oder im Fall Äthiopiens: aus der Zeit vor dem Aufbau des modernen Staates stammen) und die die Frage der Zuständigkeit für Gewalt schon lange vor dem Auftauchen kolonialer Beamter geklärt haben (z. B. konnte diese in der Hand von Ältestenversammlungen liegen bzw. eines traditionellen Richters). In zahlreichen afrikanischen Gesellschaften existieren lokal gewachsene Gewaltmonopole – und damit: Friedensräume –, die heute allerdings in Konkurrenz zum Alleinvertretungsanspruch des modernen Staates stehen können. Die Frage ist, wie diese Konkurrenz ausgelebt wird: durch langsame Integration in den Staatsapparat oder durch Beseitigung der Konkurrenz. In letzterem Fall ist eine Destabilisierung vorauszusagen, da zur Durchsetzung des Gewaltmonopols auch Legitimität gehört; diese aber geht bei der Durchsetzung gegen ein als legitim erlebtes lokales Gewaltmonopol verloren. Der Versuch der Durchsetzung eines staatlichen Gewaltmonopols ist in solchen Fällen also potentiell destabilisierend.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Theorie (ausgehend von Thomas Hobbes) lässt in einer Situation verknappter Ressourcen und dem häufigen Aufflammen von Kriegen Zerfall erwarten: soziale Anomie. Jahrelange Beobachtung der Untersuchungsregion zeigt jedoch, dass lokal – auf Provinzebene in Tigray[11] – eine besonders ausgeprägte Form von sozialem Frieden (hoher sozialer Kohäsion) vorherrscht, und zwar über lange Perioden schwerer ökonomischer und kriegerischer Katastrophen hinweg. Diese Beobachtung gilt auch für die jüngste Zeit, die von dem eritreisch-äthiopischen Krieg der Jahre 1998 bis 2000 geprägt ist. Dieser lokale Frieden, der im Gegensatz zum Krieg auf staatlicher Ebene steht, ist nicht ausgehandelt wie im Falle der Friedenszonen; der Krieg kann überall stattfinden (durch Bombardierung, Frontverlagerungen etc.). Dennoch existiert ein hoher Grad lokaler Stabilität: Die Katastrophe findet keine Entsprechung im sozialen Raum – es ist auch in der Krise keine Auflösung sozialer Strukturen zu beobachten, kein Kampf um Ressourcen. Der Krieg liegt „geordnet" in den Händen der Soldaten, d. h. in einem abgegrenzten „Zuständigkeitsbereich" (bzw., vor 1991, der streng durchorganisierten Guerilla, die sich in Tigray auf ein funktionierendes soziales Netzwerk verlassen konnte, das ihr eine geduldige und zielstrebige Kriegsführung mit einem Minimum an Ressourcen erlaubte); nach der Hungersnot rekonstituieren sich Dorfstrukturen weitgehend, garantiert durch Verwandtschaftsnetzwerke; es gibt einen sozialen Raum, der trotz großen Druckes stabil bleibt. Dieses lässt die These zu, dass erstens ausgefeilte Systeme des Austauschs bzw. der Verteilung von Ressourcen existieren, die trotz Knappheit als legitim („gerecht") erlebt werden[12], zweitens effektive und weitgehend inklusive Systeme der Schaffung sozialer Bindungen[13],

11 Zur Umschrift der äthiopischen Begriffe, die in einer seit der Spätantike im christlichen Staat entwickelten Schrift geschrieben werden: Aus technischen Gründen werden diese hier nicht in der wissenschaftlichen Transliteration wiedergegeben, wie sie z. B. von der *Encyclopaedia Aethiopica* verwendet wird, sondern in einer vereinfachten. Verschiedene Vokale werden hier, der deutschen Aussprache angenähert, mit dem gleichen Buchstaben geschrieben (z. B. „e"); außerdem werden bekanntere Namen und geographische Begriffe in der in Europa bekannteren Schreibung verwendet (z. B. Tigray statt Tegray).

12 Dies muss nicht Gerechtigkeit im Sinne des modernen Sozialstaates heißen; es kann auch die Gerechtigkeit des gottgegebenen Lehnssystems bedeuten. Gerechtigkeit beruht auf einem kulturell abhängigen subjektiven Urteil. Stabilität existiert, wo die wesentlichen gesellschaftlichen Akteure in ihrem Urteil übereinstimmen.

Im ruralen Tigray (aber teilweise auch im Bereich der Stadt, bis hinein in die teilweise verwandtschaftlich untereinander verbundene Führungsriege des modernen Staates Äthiopien) regeln mehrere Vereinigungen fast alle Lebensbereiche – innerhalb dieser werden Ressourcen kontinuierlich gleichmäßig verteilt, sie schützen vor wirtschaftlicher Not, sorgen für die Anbahnung von Heiraten, helfen beim Hausbau ebenso wie im Trauerfall. Besonders wichtig sind dabei die *hawennet* („Bruderschaft" – ein weit gefasstes Verwandtschaftsnetzwerk, das meist auf der Patrilinie beruht) und die *sewwa' senbet* (die Sonntags-Bier-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und drittens die Existenz von ethischen Normsystemen, die idealerweise als Grundlage der eigenen Existenz angesehen werden. Es ist der letztere Punkt, der im Mittelpunkt dieses Aufsatzes steht – und die Frage, ob eine Zerstörung (oder Störung) dieser Normsysteme zu einer Auflösung der bisherigen lokalen Stabilität führt.

Alle drei Bereiche müssen so zusammenwirken, dass Konflikte entweder nicht entstehen oder effektiv gelöst werden. Bei ungerechter Verteilung von Ressourcen treten soziale Netzwerke in den Vordergrund, die korrigierend eingreifen können – unter Berufung auf Freundschaft, Verwandtschaft –, oder die dritte Ebene: das für alle geltende Normsystem, eine universell gemeinte, von allen anerkannte Ethik. Die Erforschung von Friedensräumen setzt also auch die Erforschung von Konfliktlösungsmechanismen voraus und, oft vergessen: Mechanismen der Konfliktmeidung, die in einer auf Konsens orientierten Gesellschaft von besonderer Bedeutung sind.[14] Diese Mechanismen können auf lokaler Ebene funktionieren, aber auf höherer Ebene völlig versagen oder gewollt außer Kraft gesetzt sein. Ein Friedensraum als Netzwerk von Vereinigungen und komplexen „gerechten" Austauschverhältnissen kann nicht sehr groß sein, da er eine gewisse Nähe aller Beteiligten voraussetzt (kon-

vereinigung, die meist einem Heiligen gewidmet ist und nichtverwandte Dorfbewohner lebenslang aneinander bindet). Diese Systeme werden in einer kommenden Publikation detaillierter behandelt. In diesem Kontext ist nur noch der Hinweis wichtig, dass auch der Gedanke der „Freundschaft" (im Tigrinnischen meist unterstützt durch eine im übertragenen Sinn gebrauchte Verwandtschaftsterminologie und ein Vokabular ausgeprägter Zuneigung) in der Gesellschaft äußerst wichtig ist; ein sehr hoher Grad von Konsens wird gefordert und lokal oft erreicht. Vgl. dazu Smidt 2006b (in Vorbereitung); Grätz/Meier/Pelican 2003.

14 Es ist hier auf eine neue, wichtige Theorie der Konfliktmeidung von Georg Elwert zu verweisen, auf die ich mich auch noch weiter unten beziehen werde. Elwert weist darauf hin, dass Konflikt (mithin Gewalt) soziales Handeln ist. Nun gibt es aber verschiedene Formen des Umgangs mit und der Nutzung von Gewalt – bzw. deren Vermeidung. Gewalt ist immer auch einem gesellschaftlichen Ordnungssystem unterworfen. Eine Gesellschaft kann Gewalt nach innen weitgehend ausschließen; dies kann einerseits durch effektive Ausgleichs- und Vermittlungssysteme geschehen („Verfahren") oder durch „Meidung": Konflikte werden nicht gelöst, sondern verdrängt, gemieden. Elwert stellt nun eine interessante Parallele auf: Gesellschaften der ersteren Form pflegen ein konstruktives Verhältnis zu Konflikt bzw. Gewalt (Gewalt ist „stärker eingebettet"), während eine sich auf Meidung konzentrierende, also stark vom Erlebnis des Konsenses geprägte Gesellschaft weitaus weniger Regelungsmechanismen zur Kanalisierung von Gewalt besitzt. Elwert sagt daher voraus, dass letztere Gesellschaft im Falle der Eskalation von Gewalt eher zur regellosen Zerstörung neige („Zerstörerisch"), während erstere, mehr regelgebunden, auch die Gewalteskalation Regeln unterwirft („Kriegerisch") (Elwert 2004: 26-38, hier S. 30f.). – In meinem oben genannten Aufsatz „Conflict avoidance as a means of conflict management in the Ethiopian society" (in Vorbereitung) diskutiere ich eine Anwendung dieser Theorie auf die tigrayische Gesellschaft.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

struiert), die mit wachsender kultureller oder/und wirtschaftlicher Differenz unmöglich wird[15]. Nach innen wird jedoch ein hoher Grad an konsensuellem Zusammenleben erreicht, ganz unter Missachtung der globalisierten Welt und gar des Staates. Ein ethnologischer Reisender fühlt sich zeitweise (dem Irrtum von den Entwicklungsstufen der Menschheit verfallend) in eine Zeit zurückversetzt, in der Neuerungen weder mechanisch noch sprachlich existierten, die Nachkommen immer dasselbe taten wie zuvor ihre Eltern, die Geräte immer die gleichen blieben und ebenso das Land, die gesellschaftlichen Regeln, das Essen.

Drei Beispielfälle: Bauern, Kirche, Staat

Lokale Weltentwürfe geraten auf ganz verschiedene Weisen und auf ganz verschiedenen Ebenen in Konflikt mit globalen, ethisch begründeten Regelwerken; drei Beispiele für solche Konflikte werden im Folgenden genannt: Ein Beispiel aus dem Bereich der Bauern, eines aus dem Bereich der Kirche und eines für die staatliche Ebene. Alle wesentlichen Bereiche des Lebens in Tigray sind längst in intensiven Kontakt mit aus dem „Westen" stammenden Ideologien und Regelsystemen getreten. Eine Frage, die die Feldforschung nicht endgültig beantworten konnte, ist die, ob sich der Friedensraum in Konfrontation mit Regelsystemen, die den lokal „immer" gültig gewesenen entgegenstehen, destabilisiere. Es kann aber festgehalten werden, dass ein hohes Konfliktpotential existiert, das im Zuge der immer intensiver betriebenen Durchsetzung des Gewaltmonopols und der ideologischen Präsenz des Staates noch erheblich anwachsen kann[16].

15 Interviews insbesondere in den alten ost-tigrayischen Provinzen Wejjerat, Enderta und 'Agame zeigten, dass die als sehr positiv empfundene Gemeinschaft aller Tigrayer (früher „aller 'Agame" o.ä.) sich auch als exklusiv verstand: In regelmäßigen, autonom organisierten Kriegszügen (*gaz*) konnten junge Tigrayer ihren Mut beweisen; diese Kriegszüge richteten sich gegen die benachbarten muslimischen Nomaden ('Afar), die wegen ihrer Religion und Lebensweise die schlechterdings „Anderen" waren, die zu töten ein Dienst an der Gemeinschaft war (die wiederum selbst von ganz ähnlich strukturierten Kriegszügen junger 'Afar bedroht war). Nicht überall in Tigray ist dieses Muster anzutreffen, aber hier ist der externalisierte Konflikt ein weiteres Stabilisierungselement.

16 Diese Bemerkung gilt für alle äthiopischen Regionen, aber in unterschiedlichem Ausmaß. Die seit dem Sturz der Diktatur Colonel Mengistus 1991 von der TPLF unter Meles (Tigrayische Volksbefreiungsfront) dominierte Regierung Äthiopiens hat seither die Macht des Zentralstaates reduziert und Äthiopien in Bundesstaaten mit eigenen Regierungen und Parlamenten aufgeteilt – im Namen der Befreiung der unterdrückten Völker Äthiopiens. Jedoch hat die Regierungspartei gleichzeitig dafür gesorgt, dass alle wesentlichen Institutionen unter ihrer Kontrolle bleiben (bzw. unter Kontrolle von ihr abhängiger Parteien). Indirekt ist damit die Regierungspartei bei der Durchdringung aller Entscheidungsebenen im Land sehr

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

A. Bauern

Tigray gehört historisch zu einem der Kernbereiche des äthiopischen christlichen Staates, jedoch wurden seine Provinzen meist weitgehend autonom von lokalen Feudalherren regiert, die manchmal vom äthiopischen König der Könige[17] eingesetzt wurden und manchmal eigene halb-selbständige Dynastien gründeten. Die Meinung ist weit verbreitet, dass Tigray feudal organisiert gewesen sei[18]. Dies trifft jedoch nur einen Teil der Wahrheit. Versammlungen von Dorfältesten bestimmten das soziale und politische Leben; nicht nur in Peripherien Tigrays, sondern auch in Aksum selbst, der Krönungshauptstadt der Herrscher Äthiopiens, wurden dabei Amtsträger durch Wahlen bestimmt (z. B. Richter[19]). In zahlreichen Regionen war der Landbesitz relativ gleichmäßig verteilt; Feudalherren waren meist weniger aufgrund ihrer Macht oder ihres Einflusses beim König der Könige zu viel Land gekommen, sondern durch Erbschaften und eine geschickte Politik (u. a. der Ressourcenverteilung), mit der sie Solidarität und Gefolgschaft der Landbevölkerung erlangten – woraus erst ihre Macht erwuchs. In einigen Regionen Tigrays dominierte Adelsland,

erfolgreich, erfolgreicher als das gestürzte Regime Mengistus. In Tigray besteht, trotz kleinerer Proteste und Enttäuschungen, eine gewisse Nähe zur Regierungspartei, die im Sinne der Wir-Gruppe („Wir haben uns befreit!") als die „eigene" angesehen wird – die wesentlichen Politiker sind Tigrayer! (Vgl. Tetzlaff 1991: 5-28; Elwert 1989: 440-64). Daher ist zu erwarten, dass Konflikte zwischen der Regierungspartei und lokalen Bedürfnissen in Tigray im Rahmen geregelter „Verfahren" bleiben. Weitgehend regellos geworden ist jedoch der Konflikt mit großen Teilen der Oromo-Bevölkerung im größten Bundesstaat Oromiyaa. Dort wird die Regierung oft nicht als legitim angesehen; Kontrolle wird durch Polizei- und Militärkräfte erreicht, wenig durch Verfahren; eine der früher populärsten Parteien (OLF) ist seit langem als terroristische Organisation kriminalisiert. Eine vergleichbare Eskalation fand seit dem Misslingen fairer Wahlen im Mai 2005 in den zentraläthiopischen, amharisch dominierten Städten statt; seither versucht die Regierungspartei ein neues Bündnis mit Oromo-Gruppierungen zu erreichen, das jedoch weithin als bloß taktisch angesehen wird. Der Prozess der Delegitimierung der Staatsgewalt, die mit einer „illegitim" herrschenden Minderheitengruppe verbunden wird, schreitet voran.

17 *Neguse negest*, oft mit „Kaiser" übersetzt – eine Übersetzung, die sich aber erst mit Haile Sellassie I. durchsetzte, der europäische feudal-romantische Vorstellungen hervorragend zu bedienen wusste. – Der König der Könige residierte hauptsächlich in amharischen Provinzen, aus denen er auch stammte.

18 Die Hochlandgesellschaft Äthiopiens ist bisher kaum Gegenstand ethnologischer Untersuchungen gewesen, in erster Linie, da sie als Kerngebiet eines alten, hierarchisch organisierten Staatswesens weniger Formen autonomer gesellschaftlicher Selbstorganisation zu bieten schien als die (oft spät erst dazu eroberten) Peripherien des Reiches. Das ist aber insbesondere für Tigray ein Irrtum.

19 Dazu im Detail Muluwork Kidanemariam 2006.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf dem Bauern mit hohen Abgaben-Pflichten arbeiteten[20], vielfach aber war die Verteilung von Land ausschließlich abhängig von lokalen Ältestenversammlungen, die es in Zyklen von mehreren Jahren gleichmäßig unter allen Dorfeinwohnern verteilten (dieser Landverteilungstypus heißt *shehenna*).

Das Feudalland ist als *gulti*[21] bekannt; dies sind ursprünglich vom König der Könige verliehene größere Areale (in der Größe von mehreren Feldern bis zu einer Region mit mehreren Dörfern), deren Bauern dem somit über sie gesetzten Lehnsherrn Abgaben leisten mussten. Dieser Landtitel war im strengen Sinne nicht erblich, konnte aber de facto erblich werden. Das Land konnte auch einer Kirche oder einem Kloster verliehen worden sein; dann waren die Abgaben dorthin zu entrichten.

Das dominierende Landverteilungssystem war das System des *risti*. Ein Ahnherr (der erste Siedler) hatte ein großes Landstück in Besitz genommen; seine Nachfahren teilen das Land seither in Erbgängen unter sich auf. Damit hängt zusammen, dass der in Dorfnamen häufig auftauchende Begriff *`addi* („Land") immer das ganze Land einer Siedlung meint und nie nur die Siedlung allein. Tigray ist in vielen Gebieten so dicht besiedelt, dass aufgrund der Erbteilungen das Land inzwischen oft in sehr kleine Parzellen aufgeteilt ist. Zu mehr Gleichheit in der Landverteilung führt das schon genannte egalitäre System des *shehenna*. In allen Fällen sind aber die Erträge klein, da alles bebaubare Land inzwischen vielfach verteilt ist. Neben der Abschaffung der Lehnsabgaben zuerst durch die Revolutionsregierung Mengistus, dann bestätigt durch deren Nachfolger, wurde daher eine Neuordnung notwendig: Das *risti*-System wurde nun gewissermaßen allgemeinverbindlich und eingefroren[22]. Durch Landumverteilung wurde zunächst weitgehende Gleichheit des Landbesitzes (nicht aber des Viehbesitzes) hergestellt und anschließend festgelegt, dass die Parzellen nur noch als Ganzes weitervererbt werden könnten (z. B. an den ältesten Sohn) und unverkäuflich seien – der Tradition entsprechend.

20 In der Untersuchungsregion waren dies vor allem Enticcho nahe Adwa, westlich der Provinz `Agame, und die Provinz Temben.

21 Dies ist die tigrinnische Form des amharischen Begriffes „gult"; vgl. dazu Crummey 2005: 941-43. Zu einer Gesamtdarstellung der alten Landverteilungssysteme siehe Crummey 2000; vgl. auch mein Vortrag Smidt 2006b.

22 Eine welch zentrale Rolle das alte Landsystem für die Gesellschaft spielt, wird besonders dort deutlich, wo inoffiziell von den Ältestenversammlungen wieder Teile des alten Systems eingeführt wurden – gegen den Wortlaut des Gesetzes. In Kwiha ebenso wie in Wuqro stieß ich auf verschiedene Systeme des eigentlich abgeschafften Kirchenlandes; in beiden Fällen erhielten die Priester Abgaben von wieder neu eingeführtem Kirchenland – scheinbar in Abkehr von einem gerechteren zurück zu einem ungerechteren System. Die Rolle der Kirche als für die Dorfgesellschaft zentrale Lebensinstanz (wichtig für alle Bereiche des Lebens bis hin zur Konstituierung der oben genannten Gruppen wie der Biervereinigung) und damit der Gegensatz zum Dogma der Reformer, wird dadurch gut illustriert.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Reform von Landeigentum war immer ein Kernstück revolutionärer Ideologien. Deshalb ist es nicht überraschend, dass auch die sich im Zuge der Parlamentswahlen neu formierende Opposition eine völlige Neuformulierung der Landpolitik vornahm. In den Städten dominiert seit langem eine monetäre Wirtschaft, die aus Sicht der Städter von Addis Abeba die Landpolitik der Regierung als archaisch erscheinen lässt. In den Städten wurde die Kritik der führenden Oppositionspartei CUD[23] an der Landpolitik der Regierung geschickt als – sehr populäre – Sozialismus-Kritik verpackt: Die Tatsache, dass Bauern ihr eigenes Land nicht wirklich gehöre, sondern der Regierung, und diese ihr Land nicht verkaufen dürften, wurde als Skandalon ausgemacht. Dies sei ein Überbleibsel einer kommunistischen Ideologie, die das Land an Entwicklung behindere, in einer Welt, in der Kapital und Eigeninitiative das Leben bestimmen und voranbringen können.

Der ideologische Charakter auch dieses Konzeptes ist bei aller Offensichtlichkeit innerhalb der CUD offenbar nie hinterfragt worden; das Konzept der städtisch und stark von der US-amerikanischen Diaspora geprägten CUD zeigt deutlich, wie sehr die tatsächlich stark marktwirtschaftlich organisierten Städte inzwischen intellektuell Teil einer globalisierten Welt und ihrer herrschenden Ideologie geworden sind – mit desto weniger Verständnis für die Realitäten in wenigen Kilometern Entfernung: Bei der allgemeinen Armut der Landbevölkerung würde die bisher unbekannte Verkäuflichkeit von Land zügig zu einer Neuverteilung dieser zentralsten Ressource führen, mit einem rapiden Anwachsen einer landlosen Bevölkerung, von denen wenige die Chance hätten, ihr geringes Kapital auch marktwirtschaftlich sinnvoll anzulegen. – Es zeichnet sich somit nach den bereits vielfach durchgeführten Reformen ein neues Modell ab, das, wenn jemals durchgeführt, auf eine völlige Zerstörung des bisherigen Landverteilungssystems und damit der sozialen und wirtschaftlichen Grundlage des Lebens, hinausliefe.

B. Kirche

Äthiopien ist durch die seit spätestens dem 6. Jahrhundert im nördlichen Hochland fest verankerte christliche Religion geprägt, die damals durch die legendären „Neun Heiligen", die als Missionare aus dem Römischen Reich gekommen waren, gefestigt wurde. Um das Jahr 340 war der junge Herrscher des Aksumitischen Reiches, 'Ezana, bereits durch den syrischen Kaufmannssohn Frumentius (äthiopisch: Fremnat'os) bekehrt worden und hatte das Christentum zur Staatsreligion gemacht. Die Kirche, die über Jahrhunderte eine eigene Theologie entwickelt hat und eine der vielen Zweige der orientalischen Kirchen darstellt, wird heute die *Ye'Ityop'ya Ortodoks Tewahedo Beta Kristyan* genannt, die Äthiopisch-orthodoxe Tewahedo-Kirche. Tigray war das Kernland des spätantiken Aksumitischen Reiches. In Tigray finden sich alle neun

23 Coalition for Unity and Democracy, amharisch als *qinijit* bekannt.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kirchen- bzw. Klostergründungen der „Neun Heiligen", wovon ich einige während meiner Feldforschung besucht habe, sowie das besonders abgelegene Kloster des Gründers des äthiopischen Christentums, Fremnat'os, genannt „Abba Selama" („Vater des Friedens"). Abba Selama liegt in der historischen Provinz Temben, westlich der Provinz Enderta, in der die tigrayische Hauptstadt Meqele liegt. Im Gegensatz zu Enderta ist Temben aber kaum an das Straßen- und Elektrizitätsnetz angeschlossen. In der Distriktshauptstadt Hagere Selam in Hoch-Temben liefert lediglich ein Generator Strom für ein Hotel. Im Zentrum von Temben, erreichbar nur über einen Tagesmarsch über die Berge von Hoch-Temben bis ins Tiefland, liegt ein schwer zugängliches Plateau und auf diesem das Kloster Abba Selama – rundum erinnern die steilen, nach unten abfallenden Felswände daran, dass besinnende Einsamkeit und Einöde Gottes Welt sind. Das Kloster kann nur über einen Felsgrat erreicht werden, von dem aus der Pilger eine steile Felswand entlanglaufen (tasten) muss, bis er an einer steilen Felsspalte steht; dort muss er am Abgrund eine lange Leiter emporklimmen und zuletzt noch, von Mönchen unterstützt, an einer Kette hochklettern.

Das Kloster Abba Selama ist vielfach vor dem Eindringen Unbefugter geschützt, physisch durch die Felsen sowie durch wachende Mönche. Der sakrale Raum, den mehrere Ringe des Schutzes umgeben, ist eine zentrale Figur des äthiopischen Christentums. Während die Klöster sich in ganz Tigray befinden, über alle Kernprovinzen verstreut, und damit das Land mit einem Netz von heiligsten Stätten überzogen ist, sind doch alle diese Stätten mehr oder weniger schwer zu erreichen. In ihrem Zentrum ist jeweils das Tabot, doch dieses ist immer in einer Art Einöde. Heiligkeit dokumentiert sich durch Rückzug von der Welt. Die relative Nähe zu Wegen und Siedlungen führt aber zu einer ständigen, gedachten Präsenz dieser Stätten. Es herrscht eine unablässige Bewegung – von den geweihten Stätten in die Welt und umgekehrt. Das Netzwerk, das die Neun Heiligen über Tigray gezogen haben, ist nach wie vor sehr lebendig: Täglich kommen Gläubige, und besonders an den ein- bis zweimal jährlich stattfindenden Pilgertagen hunderte. An solchen Tagen ist die Einsamkeit der heiligen Stätten der Anziehungspunkt für zahlreiche Gläubige aller Altersstufen und beider Geschlechter. Man möchte die These aufstellen, dass die Pilgerwege zwar eine weniger sichtbare, doch eine für das Leben der Bevölkerung möglicherweise bedeutendere Infrastruktur auch des modernen Tigray darstellen als die gerade für Europäer (die meist zu NGOs oder anderen Entwicklungsorganisationen gehören) so sichtbaren modernen Handelsstraßen fern dieser Klöster. Es existieren parallele Welten und nicht-parallele Wege: Die gefährlichen oder mühsamen Wege über Felsen und Berge, die von den großen Siedlungen wegführen, und die modernen Autostraßen, die die Städte miteinander verbinden[24]. Diese parallele, Europäern halb verborgene, Infra-

24 In diesem Zusammenhang scheint es nicht unwichtig, dass die Parallelität dieser Welten auch im Volksglauben thematisiert wird: Ein besonderer Erd- und Baumgeist, die *deqqe-hidirtena* (in Tigray auch oft als *zarti* bekannt), ist in ruralen Ge-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

struktur ist keine Infrastruktur des Austausches von Waren, sondern eine Infrastruktur des Seelenheils.

Ich besuchte dieses Zentrum des äthiopischen Christentums am Jahrestag von Abba Selama, an dem regelmäßig aus ganz Tigray, besonders aber Temben, hunderte von Pilgern den langen Weg in die Abgeschiedenheit des Felsenklosters auf sich nehmen[25]. Dem Plateau vorgelagert lag ein kleineres Plateau, mit einem lang gestreckten Bau am Rand der Klippe, der für rastende Pilger gedacht war – und zum Konsum von viel *sewa* (lokales Bier). Ihm werden heilende Fähigkeiten zugesprochen und wird, da aus dem Kloster stammend, auch nicht als Bier bezeichnet, sondern als heiliges Wasser (*tsebel*). Pilger fragten uns sofort, was wir hier machten. Innerhalb kurzer Zeit entstand ein Disput unter mehreren Pilgern über mich; meine weiße Hautfarbe deute darauf hin, dass ich ein Ketzer sein müsse – vielleicht ein Muslim (einer sagte, er wisse, dass Weiße Araber seien) – oder ein *Tsara-Maryam* (ein Feind Marias, ein alter Schimpfname für Protestanten). Eine Pilgerin, die sich schnell zur informellen Sprecherin machte[26], begann mit einer ersten Prüfung: Was ist mein Glaube? – Ich (meine protestantische Herkunft verbergend): Das Heilige Buch (*metsehaf qeddus* – die Bibel) – was auf eine gewisse Ratlosigkeit stieß[27], da dies zwar keine klassische Antwort ist, aber natürlich auch das äthiopische Christentum auf der Bibel beruht. – Wer hat Dir erlaubt, hierher zu kommen? Dieser Boden ist heilig und verboten für Fremde! – Ich: Die Regierung (mein *feqad* – Erlaubnisschreiben – aus Meqele vorzeigend)! – Die überraschende Antwort war: Die Regierung kann es dir nicht erlauben, sie hat keine Autorität für uns. Mir wurde umständlich erklärt, dass nur eine Erlaubnis der lokalen religiösen Behörden zusammen mit der Distriktsverwaltung diese Erlaubnis erteilen könnte. Einige Pilger forderten inzwischen, ich solle zur weiteren Prozedur den Milizen übergeben werden.

Inzwischen hatten mehrere jüngere Pilger die Geduld verloren und führten mich, da ich versprach, nicht bis nach ganz oben klettern zu wollen, bis zur

genden in Tigray und Tigrinnya-sprachigen Teilen Eritreas allgemein bekannt. Erzählungen von Salzhändlern (Interviews Meqele, Juli 2004), die aufgrund ihres Berufes zwischen extrem unwirtlichen Gegenden und den Städten pendeln, verweisen darauf, dass die *deqqe-hidirtena* alle modernen Straßen, Städte, besonders Metallisches, verabscheuen und meiden. Sie sind nur auf den alten Wegen anzutreffen. Eine Gruppe von Salzhändlern, die mit diesen *deqqe-hidirtena* zusammenleben, haben aus diesem Grund alle Städte und alles Moderne zu meiden. Es gibt also hier eine klar ausgesprochene Trennung der beiden Welten.

25 Ich danke hiermit noch einmal meinem Field Assistant Gere Nguse, der mein Klagen angesichts der ungeheuren Anstrengungen insbesondere auf dem Rückweg geduldig hinnahm und half, dass wir nicht in den fast menschenleeren Bergen verloren gingen.

26 Frauen werden wegen Unreinheit nicht bis zum Kloster selbst gelassen, aber bis zu dieser Klippe; sie bilden eine bedeutende Gruppe unter den Pilgern.

27 Meine darin versteckte Anspielung auf den Protestantismus wurde glücklicherweise nicht bemerkt.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Felsspalte am Abgrund, in der der senkrechte Aufstieg zum Kloster lag. Zunächst warnte mich ein Mönch, der am Felsen an mir vorbeikam, dass ich, wenn ich ein Ketzer sei, hier sterben werde und wies auf die Blutflecken am Felsen – in der Nacht zuvor war ein Diakon, der mit den Pilgern die Felswand hochgeklettert war, abgestürzt und gestorben. Dann begann eine zweite Prüfung: Ein Mönch kam die Kette und Leiter herab und fragte mich: Wer ist Gott (*egzi'abher*)? – Ich antwortete mit *amlak* (eine andere Bezeichnung Gottes) – eine nicht ganz befriedigende Antwort, denn er fragte nach: Was ist der Name Gottes? Was ich mit *Yesus Kristos* beantwortete, zur großen Zufriedenheit des Mönchs. – Und wer hat Jesus Christus geboren? – Woraufhin ich zunächst, nicht ganz dogmenfest, wieder mit *amlak* antwortete, mich dann aber schnell in *Maryam* korrigierte (ganz unprotestantisch und unbiblisch: die Gottesmutter). Den wichtigsten Teil der Prüfung hatte ich bestanden. – Im weiteren Gespräch verwies ich auf die Neun Heiligen und zählte auf, in welchen ihrer Klöster und Kirchen ich schon gewesen sei; formales Wissen und die Aufzählung der körperlich bewältigten Kletterstrecken und Pilgerwege sollte meine Rechtgläubigkeit demonstrieren[28]. – Es war mir ganz klar gemacht worden, dass ich mich in einem besonders geschützten Bereich aufhielt, weshalb ich beschloss, umzukehren. Allerdings waren mir von der genannten Pilgerin Milizionäre nachgeschickt worden, die mich vom Felsen holen sollten und denen ich nun begegnete. Es folgte eine längere Verhandlung vor dem Pilgerhaus, in der es erneut um die Gültigkeit meines *feqad* ging. Ich berief mich darauf, dass ich „auf der Grundlage von Recht und Gesetz" (*beheggi*) gekommen sei. Interessant war wieder die Antwort der Pilgerin: Ja, ich sei legal hier, doch es sei nicht ihr Gesetz; ihr Gesetz sei nur das der Kirche.

Eine kasuistische Diskussion führte schließlich dazu, dass mir gesagt wurde, ich sei für ein anderes Mal willkommen und müsse den Ort nun verlassen – zur Enttäuschung eines wortführenden Milizionärs, der auf eine Art Lösegeld gehofft hatte. Interessant an der Begegnung war zweierlei: erstens die fast vollständige Verweigerung irgendeiner staatlichen Autorität, auf die ich mich berufen konnte (und zwar nicht inmitten eines Rebellenzentrums, sondern eines stabilen Kerngebietes des christlichen Staates); zweitens die Tatsache, dass alle Autorität des Urteils der spontan zusammengekommenen Pilgerversammlung zukam, der sich auch die Milizionäre beugten. Ich als Schützling der Staatsgewalt und Vertreter eines wahrscheinlich ketzerischen ausländischen Glaubens musste mich dem Urteil beugen. Der religiöse Raum hatte mich nicht aufgenommen.

28 Schon das für einen Weißen ungewöhnliche Sprechen der tigrinnischen Sprache und Kenntnis einiger zentraler Eigenheiten der äthiopischen Hochlandkultur genügt sonst meist als Ausweis, doch hier waren die Schutzmechanismen offenbar stärker.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

C. Staat

Ein besonders dramatisches Beispiel des nicht kommunizierenden Nebeneinanders lokaler und „internationaler" (ethisch fundierter) Regelwerke ist der zwischenstaatliche, eritreisch-äthiopische Krieg der Jahre 1998 bis 2000, einer der blutigsten Kriege der Moderne[29]. In diesem Abschnitt soll auf einen Teilaspekt dieses Konfliktes hingewiesen werden, der erstaunlicherweise trotz seiner zentralen konfliktverschärfenden Rolle in internationalen Publikationen zum Thema nicht erörtert wird. Sehr wohl wurde der umstrittene Grenzverlauf, der den Krieg auslöste[30], vielfach thematisiert – nicht jedoch der Hintergrund des eingängigen, aber vereinfachenden Begriffes „umstritten", der Unklarheit des Grenzverlaufes schon voraussetzt. Es handelt sich hier nun aber um einen Sonderfall, in dem eine solche Unklarheit nicht wirklich existiert und existierte. Das Problem ist nämlich, dass nach parallel (nämlich lokal bzw. auf staatlicher/internationaler Ebene) existierenden Regelsystemen sich jeweils verschiedene, aber völlig „eindeutige" Grenzverläufe ergeben. Beide sind auf je

29 Oft wird dieser Krieg als besonders unsinnig beschrieben, da er vor allem zwischen Völkern gleicher Sprache und Kultur ausgetragen wurde, den Tigrinnya-Sprechern Eritreas und Tigrays (als seien andere Kriege sinniger); dieser Gedanke übersieht im Übrigen, dass gerade ähnliche Gruppen in besonders intensive Konflikte geraten können (Kain und Abel). Der Gedanke der „Gleichheit" setzt außerdem eine objektive Größe voraus, die so objektiv nicht ist. Am Beispiel der auf komplizierte Weise divergierenden ethnischen Selbstbezeichnungen lässt sich die Konstruktion von sich gleichzeitig aufeinander beziehenden und sich gegenseitig ablehnenden Identitäten innerhalb der „selben" ethnischen Gruppe beschreiben: Smidt 2005a: 385-404.

30 Es geht hier nicht darum, die komplexen Ursachen des Krieges zu erörtern. Dies wurde schon oft versucht, jedoch m. E. bis heute äußerst bruchstückhaft. Es gibt insgesamt einen zu ausgeprägten Fokus auf „Kriegsschuld", der die Analyse eher zu behindern scheint, sowie auf bloße Chronologie. Erfolgversprechender scheint mir eine Analyse der einzelnen Akteursgruppen und Akteursebenen, die mit je verschieden gelagerten Zielen, Interessen und Regelsystemen agierten. Der Staat ist hier eine nur scheinbare Einheit; in Wirklichkeit war jeder der beiden Staaten in diesem Krieg unbewusster Gefangener vieler den Krieg befördernder Handlungsstränge, die von verschiedenen, von außen kaum erkennbaren Teilgruppen dominiert wurden. Die Idee der *Verteidigung der bedrohten Nation* funktionierte auf beiden Seiten so gut, dass auch in der internationalen Analyse dieses ideologische Bindungsmittel noch seine Überzeugungskraft entfaltet. – In diesem Abschnitt wird lediglich ein Aspekt des Krieges analysiert: Ein Konflikt wird desto unlösbarer, auch über den offiziellen Friedensschluss hinaus (wie wir es derzeit beobachten), desto fester die Kontrahenten von der *Richtigkeit* ihrer Position überzeugt sind (verstärkt noch durch das Gefühl der möglichen eigenen Vernichtung, wie es auf die Minderheitenregierung von Meles Zenawi in Äthiopien zutrifft ebenso wie auf die Regierung Eritreas und sogar auf breite Teile der eritreischen Bevölkerung, die geprägt ist von der Terrorerfahrung des äthiopischen Mengistu-Regimes der 1970er Jahre bis 1991).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihre Weise unbestreitbar, objektiv und – „richtig" (was besonders deutlich die Relativität des „Richtigen" zeigt).

Kurz zum Kriegsablauf: Anfang Mai 1998 wurden bei einem Scharmützel von Grenzpatrouillen in der eritreisch-äthiopischen Grenzregion einzelne Soldaten verletzt. Daraufhin marschierte eine eritreische Armee-Einheit in der Siedlung Badime ein. Diese war äthiopisch verwaltet, lag jedoch nach äthiopischen wie eritreischen Karten auf eritreischem Staatsgebiet. Vorherige Geheimverhandlungen zwischen beiden Regierungen über die eritreische Forderung, die äthiopische Verwaltung abzuziehen, waren ergebnislos verlaufen. Nach dem Einmarsch – der durchaus einer regionalen „Tradition" folgt, nämlich des Unterstützens von Verhandlungen durch Militärbewegungen[31] – protestierte die äthiopische Regierung gegen die Invasion und Verletzung der Souveränität Äthiopiens. Eritrea bot eine Einigung über den Abzug der Truppen an, wenn Äthiopien der Vermittlung Dritter zustimme. Äthiopien forderte den sofortigen Abzug und lehnte jegliche Vorbedingungen ab; denn ein Eingehen auf diese würde nur das „Recht des Dschungels" bestätigen. Kurz darauf, im Juni, erfolgte eine Eskalation, als äthiopische Flieger den Flughafen Asmaras bombardierten und kurz darauf eritreische Bomber in Meqele eine Schule angriffen (nach späteren Verlautbarungen versehentlich). Damit war die Eskalation unausweichlich geworden.[32] Nach mehreren großen Feldzügen und im internationalen Vergleich extrem blutigen Schlachten[33] endete der Krieg nach

31 Dieser Aspekt, der natürlich völkerrechtlichen Gepflogenheiten nicht entspricht, wird gewöhnlich nicht erwähnt. Doch kann diese Aussage auf praktisch jeden Staat der Region angewendet werden; auch von Äthiopien ist bekannt, dass gelegentlich Truppen zu Ordnungsmaßnahmen auch über Grenzen (Somalia, Sudan) hinweg agieren; im internationalen Vergleich ist dabei das Hegemoniestreben der USA Vorbild. Im Fall Eritreas verstärkte vermutlich das Gefühl, als kleiner und neuer Staat diplomatisch schwach zu sein und sich erst Anerkennung erkämpfen zu müssen, dieses ohnehin vorhandene Muster (Anerkennung nicht ohne Stärke). Vgl. zur Entwicklung Eritreas bis zum Krieg Hirt 2001.

32 Dokumente aus der Anfangsphase des Krieges siehe Zimmermann/Smidt 1998.

33 Der insgesamt als klassischer Frontenkrieg geführte Krieg war ein Beispiel für eine schnelle, fast explosionsartige Eskalation, der immer weitere Eskalationen folgten. Blieb der Krieg zwar weitgehend auf Armeen beschränkt, insofern ausgesprochen regelhaft, drängt sich doch der Gedanke an Elwerts Theorie von der Eskalation hin zur „Zerstörung" auf: Zwischen Eritrea und Äthiopien gab es bis 1998 zahlreiche eher informelle Gesprächs- und Verhandlungskontakte, doch waren die nicht bzw. kaum institutionalisiert. Es gab vor allem keine Institution der Konfliktschlichtung. Schon mehrere Monate zuvor standen Eritrea und Äthiopien in einem kalten Wirtschaftskrieg kommunikationslos gegeneinander (seit Dezember 1997). Elwerts Theorie, dass bei mangelnder Einbettung von Gewalt (d. h. Mangel an Konfliktlösungsmechanismen) einer großen Harmonie – geprägt von Konfliktmeidung – bei veränderter Situation eine vernichtende Gewalteskalation entspricht, scheint hier ein gutes Erklärungsmodell für die Heftigkeit des Konfliktes zwischen den beiden „Brüdern".

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer zeitweiligen Besetzung großer Teile Eritreas mit einem Friedensschluss zwischen beiden Staaten, unterzeichnet am 12. Dezember 2000 in Algiers, erzwungen insbesondere durch die Drohung, internationale Hilfsgelder für (das siegreiche) Äthiopien zu streichen. Dieser Friedensschluss sah eine Entscheidung über den genauen Grenzverlauf (Demarkierung und anschließende Delimitierung) durch ein Schiedsgericht am Internationalen Gerichtshof in Den Haag vor, der *Eritrea-Ethiopia Boundary Commission* (EEBC), die von beiden Seiten paritätisch besetzt würde, mit einem gemeinsam eingesetzten Vorsitzenden.

Am 13. April 2002 veröffentlichte dieses Schiedsgericht seine Entscheidung. Die Grenze, wie sie bisher auf internationalen Karten dargestellt wurde, wurde in zahlreichen Details korrigiert, zum Teil zu Lasten der eritreischen Position. Die Details sollen uns hier nicht interessieren[34]. Entscheidend ist für den Fortgang nur, dass nach ersten positiven Erklärungen beider Seiten die äthiopische Regierung die Anerkennung der Entscheidung verweigerte (der inzwischen symbolisch hoch aufgeladene Kriegsauslöser, Badime, lag nach der Feststellung des Schiedsgerichts auf eritreischer Seite). Dieser Zustand dauert im Wesentlichen bis heute an (im Widerspruch zum Wortlaut der Vereinbarung vom 12. Dezember 2000, die Entscheidung werde „final and binding" sein).

Was war geschehen? Ein Blick auf Grenzziehungen auf äthiopischen und eritreischen Karten sollte helfen – muss zu Beginn aber noch mehr verwirren: Egal, welche Karte des modernen Eritrea und Äthiopien bis 1997 herangezogen wird, bleibt das Ergebnis gleich – die Grenzziehungen unterscheiden sich nicht. Dies gilt für offizielle äthiopische Karten bis weit in den Krieg hinein; erst ganz neue äthiopische Karten zeigen Grenzkorrekturen zu Lasten Eritreas. Der Augenschein deutet damit darauf hin, dass die Grenzen erst nach Kriegsbeginn umstritten gewesen wären – ein widersinniger Befund. Oder hatte Äthiopien bei der Produktion der Karten früher etwas übersehen? Gewissermaßen war es so. Die staatlich veranlassten Karten waren von europäisch ausgebildeten Kartographen erstellt worden, die die italienischen und anderen kolonialen Karten (und völkerrechtliche Grenzverträge) zu Grunde legten, mithin europäische Überlieferung, europäisches Rechtsverständnis – ebenso wie Eritrea. Im Jahr 1997 aber wurde eine Detailkarte Tigrays in Verantwortung des Bundesstaates Tigray erstellt und veröffentlicht. Diese entsprach in ihrem eritreisch-äthiopischen Grenzverlauf nicht den international bekannten Karten. Späterer eritreischer Protest (erst nach Kriegsbeginn[35]) interpretierte dies als

34 Die Entscheidung kann im vollen Wortlaut, mit Dokumenten, im Internet nachgelesen werden: http://www.eritrea-hilfswerk.de/PDFs/eebc_decision-l.pdf

35 Dieser späte Protest entspricht der im Hochland fest etablierten Regel, die von der familiären Ebene bis zur Staatsebene zu beobachten ist, nämlich dass Kritik zwischen Freunden und Verwandten niemals nach außen getragen werden dürfe; „intern" kann es recht hart zugehen, aber eine ungeschriebene Regel verbietet eine öffentliche Kommunikation über das Problem. Diese Kommunikation, die im

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einen Akt der Annektion. Alle Karten tigrayischer Produktion[36] zeigten seither die korrigierten Grenzen – ohne offizielle Erklärung. Tatsächlich hatte Tigray als Entität ja nun erstmals überhaupt Karten produziert. Die Interpretation, dass Tigray hier quasi autonom handelt, ja sogar andere Grenzen als der äthiopische Staat selbst postuliert, ist richtig. Es handelt sich allerdings nicht eigentlich – aus der Sicht lokalen Grenzrechts[37] – um einen Annektionsvorgang. Aus tigrayischer Sicht werden lediglich die seit jeher falschen Karten des äthiopischen Zentralstaates korrigiert. Äthiopien, das in einer tigrayischen Grenzfrage Krieg führte, zog mit seinen Karten bemerkenswert spät nach (nationale Karten mit Grenzkorrektur im tigrayischen Sinne kenne ich erst aus der Zeit nach dem Krieg).

Wenn Eritrea auf der Umsetzung des Beschlusses beharrt, ist es formal im Recht. Die umstrittene Grenze ist qua Rechtsakt zu einer unumstrittenen Grenze geworden. Doch das internationale Regelwerk schafft keinen Frieden. Ein lokales Regelwerk, mit dessen Vertretern nie kommuniziert wurde, steht dem entgegen. Interviews in Tigray, bei Bauern wie Verwaltungsbeamten, lassen völkerrechts-gleiche Regeln erkennen, die doch längst vom international seit der Kolonialzeit durchgesetzten Völkerrecht abgelöst worden sein müssten. Eine Grenzziehung durch Kaiser Menelik II und die italienische Kolonialmacht, obwohl Basis des heutigen Grenzverlaufes, wird nicht als relevant angesehen. Entscheidend ist nur das lokale Grenz- und Siedlungsrecht, das nie aufgehoben worden ist.

Dieses Problem lässt sich am Beispiel der Kernregion Badime am besten schildern: In der Mitte des 19. Jahrhunderts war dieses unbesiedelte Flachland (Weidegebiet der eritreischen Kunama-Semipastoralisten) in den Herrschaftsbereich des Gouverneurs des nahe gelegenen äthiopischen `Adyabo im Hochland einbezogen worden; aufgrund von Waffenlieferungen von der Küste war er in der Lage, auch mehrere Kunama-Gebiete (jenseits von Badime, im heutigen Eritrea) in seine Abhängigkeit zu bringen. Als die Italiener im frühen 20. Jahrhundert die Region übernahmen, übernahmen sie auch in etwa die überlieferten Grenzziehungen und machten auf ihren Karten genauere Grenzlinien daraus. Vor Ort jedoch hatten tigrayische Siedler begonnen, die Badime-Region zu bebauen. In der äthiopischen Tradition ist vielfach zu beobachten, wie Kolonisten ihr traditionelles Recht, mit den Verwandtschaftsbindungen, in ihr neues Gebiet mitnehmen. Jedenfalls wurde so das Badime-Gebiet, das dann auch von eritreischen Hochländern besiedelt wurde, sukzessive in den Steuer- und Rechtssprechungsbereich von `Adyabo eingegliedert. Kurz: Als Tigray

westlichen Diskurs als grundlegend für eine pluralistische Demokratie angesehen wird, ist im lokalen Kontext ein radikaler Bruch von Bündnis und Freundschaft und damit Übergang zur Feindschaft (vgl. meinen Vortrag über „Conflict avoidance", Smidt 2006c, in Vorbereitung).

36 Vgl. National Regional State of Tigray: *Atlas of Tigray*. Mekelle 1998.

37 Dieses lässt sich durch Befragung traditioneller tigrayischer Historiker und *shmagille* (Ältester) recht zweifelsfrei feststellen.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1997 genaue Karten des Grenzverlaufes herausgab, dokumentierte es eine lokale Rechtsrealität.

Eritrea als völkerrechtlich begründeter, weniger historisch gewachsener Staat musste dagegen, der inneren Logik einer staatlichen Neugründung folgend, auf der Gültigkeit der völkerrechtlich gegebenen Grenzen bestehen. Das Völkerrecht sieht nun aber die Existenz konkurrierender Systeme nicht vor. Es besitzt lediglich Instrumente zur Klärung von Grenzstreitigkeiten, die aber hier nicht genutzt wurden. Die Tradition, die Grenzstreitigkeiten kennt, hält ebenfalls ein Instrument zur Verfügung – die Vermittlung lokaler Ältestengruppen; in Wejjerat gibt es sogar bis heute traditionelle Ämter mit genau dieser Funktion – den *Abo Gereb* („Vater des [Grenz-]Flusses")[38]. Diese Gruppen sind zu jeder Einigung fähig – jedoch nur innerhalb der Logik der ihnen bekannten Rechtssysteme. Der völkerrechtlich anerkannte Kolonialvertrag kommt in diesem System nicht vor[39]. – Es stehen somit zwei Systeme gegeneinander, die beide „letztinstanzlich" sind, beide potentiell friedenswahrend (nämlich durch die Schaffung von Klarheit, wo Grenzen verlaufen) – jedoch durch den Widerspruch zwischen beiden eine Quelle unlösbaren[40] Konflikts.

Analyse: Ethos und tigrayische Sonderwege

Alle drei Beispiele geben einen besonderen Aspekt der Herausbildung lokaler Ordnungs- und Wertvorstellungen wider, die in mehr oder weniger krisenhafter Kommunikation mit von außen kommenden Systemen stehen.

38 Vgl. Tarekegn Gebreyesus Kaba 2005: 717-18.

39 Zur Verdeutlichung: Er ist schon darum „illegal", da er von im Sinne des Landrechts (aus dem sich jede Grenzziehung ableitet) *Außenstehenden* gemacht ist: dem äthiopischen König der Könige (Kaiser), dem man als Vasall zu folgen hatte, aber dessen Rechtshoheit sich insbesondere in Tigray nur bedingt auch auf Landrechte erstreckte, und dessen Partnern, den Italienern, die Eritrea seit 1885 schrittweise kolonisiert hatten.

40 Eine Lösung würde von beiden Seiten bis zu einem gewissen Grad Systemaufgabe, und das heißt auch: Aufgabe von Recht, verlangen. – Hier ist nicht der Ort für eine Erarbeitung von Lösungskonzepten. Da die Frage sich aber aufdrängt, soll ein Lösungsvorschlag angedeutet werden: Dieser kann wohl nur in die Richtung gehen, dass eine neue Verhandlungsebene in das Völkerrechtssystem eingeführt wird. Lokale Ältestengruppen (oder andere Träger und etablierte Mediatoren lokalen Rechts) sollten in einer Situation inkompatibler Rechtsauffassungen *nach* Scheitern staatlicher und völkerrechtlicher Instanzen herangezogen werden können und die Frage auf lokaler Ebene untereinander klären – mit staats- und völkerrechtlicher Bindungskraft und unter internationalem Schutz. Dieser Gedanke entspricht strukturell auch der impliziten Forderung des hier vorliegenden Buches, die Realität von lokalem Ethos (Grundbedingung der „Friedensräume") anzuerkennen, im Gegensatz zu einer universalistischen Ethik.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

A (Bauern): Reform und Reformforderungen begegnen dem traditionellen Landrecht in zweierlei Form: zunächst als eine Synthese aus der traditionellen Form (Land als Besitz von Abstammungsgruppen) und einer vom Sozialismus inspirierten Idee („Land to the tiller"). Das Land wurde von gewählten Bauernräten (die weitgehend den traditionellen Ältestengruppen entsprechen) so umverteilt, dass eine größere Gleichheit zwischen den Landbesitzern gewährleistet wurde, bei gleichzeitig dekretierter Unverkäuflichkeit und Bindung an eine Familie. Hierbei ist aber eine heimliche Rück-Reform zu beobachten, nämlich die Wiedereinsetzung von Kirchen in den Besitz von Kirchengrund – was auf den Punkt der Reform deutet, der aus lokaler Sicht als nicht akzeptabel angesehen wird. Das scheinbar gerechtere System, inspiriert von dem universalistisch auftretenden sozialistischen Gedanken, die Kirche sei Teil eines Ausbeutersystems, wird nicht anerkannt. Zum Schutz der auch spirituell-religiös getragenen Bindung der Landbewohner untereinander muss auch die diese Bindung tragende Instanz, die lokale Kirche, geschützt und gefördert werden. – Einen weitaus radikaleren Einbruch in dieses lokale Ethos der Identität von Landbewohner, Kirche und Land würde der Reformgedanke der urbanen Opposition, dieses Mal inspiriert vom universalistischen Heilsversprechen des Kapitalismus, bedeuten: Die Dorfgemeinschaft, deren Netzwerke durch Kirche und familiären Landbesitz bedingt sind, würde eine bloße Wirtschaftsgemeinschaft, die Bindungen je nach wirtschaftlicher Erfordernis eingeht und löst (Land verkauft).

B (Kirche): Der Abgelegenheit von heiligen Zentren entspricht ihre große Anziehungskraft. Insofern jene einen, wenn auch schwer erreichbaren, Mittelpunkt darstellen, ist aber auch die Außenwelt in sie einbezogen. Neben der allgemein sichtbaren Infrastruktur von Straßen, Städten, Verwaltungszentren und Märkten existiert eine weniger sichtbare, die sich nach einem alten christlichen Modell von der „Welt" abkehrt und dennoch diese organisiert. Hier werden die richtigen und die falschen Anhänger des Glaubens voneinander geschieden (praktisch demonstriert an einem Todesfall). Von hier geht aber auch der Segen aus, den Pilger sich für ihr Leben in der Welt abholen. Es drückt sich in der damit angelegten Struktur zweierlei aus: Die Welt, zu der insbesondere der Ausländer zu gehören scheint, ist der Raum einer Vielzahl von Verirrungen; es existiert aber ein System, das physisch erwanderbar ist, das jedem die Möglichkeit gibt, sich von den Verirrungen zu befreien – nicht durch intellektuelle Debatte, nicht durch dogmatische Lehre, sondern durch den Segen des Ortes, erfahren durch gemeinsame Pilgerschaft. Es wird hier eine spirituell definierte Gemeinschaft erlaufen und zelebriert und damit gefestigt.

C (Staat): Ebenso wie Bauernland offiziell reformiert wurde, während lokal eigene Regeln modifiziert weiterexistieren, steht der Ziehung offizieller Grenzen durch ein modernes Völkerrecht ein lokales Bewusstsein anderer, nach lokalen Regeln gezogener Grenzen gegenüber (basierend auf Verhandlung und Überlieferung durch Vertreter der Bevölkerung). Das Völkerrecht, das dem univer-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sell-ethischen Gedanken folgt, durch klare Regelung (getragen durch den Staat) Konflikt zu vermeiden, sieht ein verstecktes, parallel existierendes System (getragen durch eine lokale Bevölkerung) nicht vor. Der Bruch des Völkerrechts ist Bruch des Friedens. Tatsächlich greift aber das Völkerrecht einen lokalen Rechtsbestand an und trägt so zum Bruch des Friedens erst bei – es handelt sich hier um die Unvereinbarkeit zwischen einem universalistischen Rechtsmodell (und seinen universellen ethischen Normen) und einem lokalen, aber praktisch tragfähigen Ethos.

Schluss

Aus allen Erörterungen ergibt sich für Tigray eine allgemeine Tendenz – auf allen Ebenen der Gesellschaft – des Widerstandes gegen eine Vereinheitlichung der Welt, die den Wandel der tigrayischen Regelungs- und Wertesysteme voraussetzt. Gegenüber dem von außen kommenden System wird ein traditionelles System lokal vor Veränderung geschützt. Am deutlichsten wird dies im gotteszentrischen (äthiozentrischen) Weltbild der Pilger in Temben, die schon an der Hautfarbe des Fremden dessen Ketzertum erkennen. Nur der Rechtgläubige hat Zugang zur heiligen Stätte. Diese religiöse Exklusivität spricht besonders deutlich die Sprache der Verweigerung von Globalisierung im westlichen Sinne.

Der Exklusivität steht gleichzeitig ein hoher Grad an Inklusivität gegenüber: Wer sich innerhalb der Gesellschaft, in ihrer Sprache, ihren Solidaritätsnetzwerken bewegt, ist Teil eines ausgesprochen starken Friedensraumes, der Erschütterungen abfedert und dem Einzelnen einen Schutzraum gewährt. Eine Nivellierung oder eine harmonische Angleichung von Wertevorstellungen im Zuge weiterer Globalisierung ist von solchen Gesellschaften nicht zu erwarten, eher eine gesteigerte Bereitschaft zum sich verteidigenden Konflikt, ein sich weiter verstärkendes Versteckspiel nur scheinbarer Anpassung oder – als Alternative – ein krisenhaftes Zerbrechen.

Literatur

Amborn, Hermann (Hg.) (1993): *Unbequeme Ethik: Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie*. Berlin.

Crummey, Donald (2000): *Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia: from the Thirteenth to the Twentieth Century*. Oxford.

Crummey, Donald (2005): *Gwelt*. In: Siegbert Uhlig (Hg.), *Encyclopaedia Aethiopica* Bd. 2: D-Ha. Wiesbaden, 941-43.

Elwert, Georg (1989): *Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, 440-64.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Elwert, Georg (1997): *Gewaltmärkte, Beobachtungen zur Zweckrationalität der Gewalt.* In: Trutz von Trotha (Hg.), *Soziologie der Gewalt.* Opladen/Wiesbaden, 86-101.

Elwert, Georg (2004): *Anthropologische Perspektiven auf Konflikt.* In: Julia Eckert (Hg.), *Anthropologie der Konflikte, Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion.* Bielefeld, 26-38.

Grätz, Tilo/Meier, Barbara/Pelican, Michaela (2003): *Zur sozialen Konstruktion von Freundschaft. Überlegungen zu einem vernachlässigten Thema der Sozialanthropologie (Schwerpunkt Afrika).* Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Paper No. 53. Halle/Saale.

Hauck, Gerhard (2001): *Staat und Gesellschaft in Afrika.* Frankfurt/Main.

Hirt, Nicole (2001): *Eritrea zwischen Krieg und Frieden. Die Entwicklung seit der Unabhängigkeit.* Hamburger Beiträge zur Afrikakunde 62. Hamburg.

Muluwork Kidanemariam (2006): *The Traditional Rule of the Aksumite.* Vortrag auf der 2nd International Littmann Conference, Aksum/Tigray, 7. Januar 2006 (Veröffentlichung in Vorbereitung).

Petermann, Werner (2004): *Die Geschichte der Ethnologie.* Wuppertal 2004.

National Regional State of Tigray (1998): *Atlas of Tigray.* Mekelle.

Smidt, Wolbert G. C. (2005a): *Selbstbezeichnungen von Tégréññа-Sprechern (Habäša, Tägaru, Tégréññа u. a.).* In: Bogdan Burtea/Josef Tropper/Helen Younansardaroud (Hg.), *Studia Semitica et Semitohamitica. Festschrift Rainer Voigt.* Münster, 385-404.

Smidt, Wolbert G. C. (2005b): *Parlamentswahlen in Äthiopien.* In: *afrika spectrum* 2, 319-330.

Smidt, Wolbert G. C. (2006a): *Afrika im Schatten der Aufklärung. Das Afrikabild bei Kant und Herder.* Münster (in Vorbereitung; überarbeitete Fassung von *Afrika im Schatten der Aufklärung.* Bonn 2000).

Smidt, Wolbert G. C. (2006b): *Land tenure as a key for the understanding of Tigrayan society.* Vortrag auf der 2nd International Littmann Conference, Aksum/Tigray, 10. Januar 2006 (Veröffentlichung in Vorbereitung).

Smidt, Wolbert G. C. (2006c): *Conflict avoidance as a means of conflict management in the Ethiopian society.* In: Wolbert G. C. Smidt/Kinfe Abraham (Hg.), *Discussing Conflict. Proceedings of the Ethio-German Conference on Conflict Management and Resolution, Addis Ababa 11 to 12 November 2005.* Münster (in Vorbereitung).

Tarekegn Gebreyesus Kaba (2005): *Gaz.* In: Siegbert Uhlig (Hg.), *Encyclopaedia Aethiopica.* Bd. 2: D-Ha. Wiesbaden, 717-18.

Tetzlaff, Rainer (1994): *Demokratierung unter Bedingungen von Armut und Unterentwicklung: Probleme und Perspektiven der demokratischen Transition in Afrika. Das Beispiel Äthiopien – das erzwungene Experiment einer verfrühten Demokratie.* In: Gunter Schubert/Rainer Tetzlaff/Werner Vennewald (Hg.), *Demokratisierung und politischer Wandel. Theorie und Anwendung des Konzepts der strategischen und konfliktfähigen Gruppen (SKOG).* Münster/Hamburg, 351-408.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tetzlaff, Rainer (2005): *Demokratie und Entwicklung in Afrika – enttäuschende Bilanz?* Vortrag auf der Fachtagung des INEF, Duisburg, 20. Juli 2005, zu Ehren von Prof. Dr. Peter Meyns.

Tetzlaff, Rainer (zusammen mit Christian Peters und Regina Wegemund) (1991): *Politisierte Ethnizität – eine unterschätzte Realität im nachkolonialen Afrika.* In: *afrika spectrum* 1, 5-28.

Wörtz, Tilman (2005): *Der kleine Friede von Mindanao. Im Bürgerkriegsgebiet der südlichen Philippinen schützt ein Netzwerk von Bauern, Geistlichen und Politikern Zivilisten vor Tod und Vertreibung.* In: *chrismon. Das evangelische Magazin* 09, 30-35.

Zimmermann, Martin/Smidt, Wolbert (Bearbeitung) (1998): *Dokumentation des Grenzkonfliktes zwischen Äthiopien und Eritrea.* Köln/Selam Eritrea.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Annette Hornbacher

ABSCHIED VOM WELTETHOS?

Terror und „War on Terror" im Licht kosmologischer und ethischer Selbstbesinnung auf Bali

Die ökonomische Vernetzung unterschiedlichster Kulturen wird häufig als „Prozess der weltweiten Imitation des westlichen kapitalistischen Modells" beschrieben und als die Übernahme westlicher Denk- und Lebensformen interpretiert, die „im Prinzip von der großen Mehrheit der Weltbevölkerung angestrebt, also gewollt" seien (von Weizsäcker 2003: 811).

Zweifel an dieser eurozentrischen Deutung der ‚Globalisierung' entstehen jedoch, wenn man die parallel dazu eingetretene Verschärfung religiöser und ethnischer Konflikte betrachtet. Angesichts dieser ambivalenten Situation hat in den letzten Jahren verstärkt eine Suche nach interkulturell gültigen ethischen Prinzipien eingesetzt, die das friedliche Zusammenleben verschiedener Kulturen in einer globalen Zivilgesellschaft garantieren sollen.

Doch welche Theorie vom Menschen könnte eine interkulturelle Ethik begründen? Welcher Art ist die Beziehung zwischen kulturspezifischen Weltentwürfen und universellen ethischen Normen? Oder existiert gar ein universelles „Weltethos" jenseits aller Auslegungsdifferenzen?

Ich möchte diesen komplexen Problemzusammenhang im Folgenden exemplarisch anhand des Aufeinandertreffens von islamistischem Terror, westlichem Anti-Terror-Krieg und beider Interpretation auf der Basis der balinesischen Kosmologie erläutern. Dabei geht es mir um keine Erklärung des Konflikts an sich, als vielmehr um den Hinweis, dass auch globale Konflikte wie dieser unterschiedliche Deutungen und Bewältigungsstrategien aus der Perspektive verschiedener religiöser und ethischer Traditionen provozieren. Fluchtpunkt bei deren Gegenüberstellung ist nicht das Plädoyer für einen beziehungslosen Relativismus, sondern die Frage, auf welchen begrifflichen Implikationen und Wissenstraditionen die jeweiligen Konzepte von Ethik und Verantwortung beruhen und welche Ergänzungsmöglichkeiten sich – auch in der Praxis der Konfliktbewältigung – gerade durch diese Unterschiede ergeben.

Die folgenden Überlegungen verbinden dazu verschiedene Aspekte: Zunächst sollen die kulturellen und begrifflichen Voraussetzungen umrissen werden, auf denen – explizit oder implizit – die universalistischen Ethik-Modelle der westlichen Moderne beruhen. In einem zweiten Schritt sollen die Unterschiede zwischen christlichem, islamischem und balinesischem Verständnis von ‚Gut und Böse' untersucht werden, die nach dem islamistischen Terroran-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schlag vom 11.9.2001 auf New York und im Blick auf die moralische Legitimation des westlichen „War on Terror" auf Bali Gegenstand öffentlicher Diskussionen wurden. Abschließend soll skizziert werden, wie die balinesische Auseinandersetzung mit dem zweiten Terroranschlag vom 12.10.2002 auf Bali selbst eine kritische Besinnung auf das eigene Konzept kosmischer Verantwortung in Abgrenzung von religiösem Fundamentalismus und moderner säkularer Ethik initiierte.

Modelle universalistischer Ethik

Die Frage nach einer allgemein gültigen Ethik und ihrem Verhältnis zu lokalen Ethe erfordert zunächst eine Klärung des eigenen Vorverständnisses: Jede Gesellschaft kennt bestimmte Werte und Normen, die – wenn nicht als *Ethik* und das heißt: als explizit formulierte Theorie des rechten Handelns – so doch als implizites *Ethos*, als kollektiv bevorzugte oder gebotene Lebensweise, tradiert werden. Als Wissenschaft von unterschiedlichen Lebensformen ist Ethnologie daher zunächst und vor allem ein Wissen um die verschiedenen *Ethe*.

Demgegenüber sind theoretische Entwürfe einer Ethik mit universellem Geltungsanspruch kennzeichnend für die Geschichte der abendländischen Philosophie und insbesondere für die moderne Aufklärung. Deren Ziel ist es nicht, die traditionellen Werte oder Normen der eigenen Kultur zu beschreiben oder gewaltsam durchzusetzen, sondern jene Kriterien und Prinzipien aufzudecken, die für menschliches Handeln insgesamt und damit unabhängig von individuellen, geschichtlichen und kulturellen Differenzen bindend sind. Der daran geknüpfte normative Anspruch ist nur dann rational zu begründen, wenn Ethik auf ein universelles Prinzip zurückgeführt und logisch daraus abgeleitet werden kann. Die Aufklärungsphilosophie findet dieses Prinzip in der menschlichen Vernunft, die nicht als Privileg oder gar ‚Konstrukt' der abendländischen Kultur gedacht wird, sondern als Wesen des Menschen schlechthin. Vernunft ist demnach eine jenseits von geschichtlichen, kulturellen oder individuellen Besonderheiten liegende Größe, die sich u. a. in der spezifisch menschlichen Fähigkeit äußert, instinktives Verhalten willentlich durch rational einsehbare Zwecke zu ersetzen. In der Praxis äußert sich Vernunft daher in der Fähigkeit zur freien Entscheidung und wird in der praktischen Philosophie Immanuel Kants als individuelle Autonomie oder freier Wille bestimmt (Kant 1785: BA 97f.).

Diese Identifikation von Vernunft und Freiheit findet jedoch nicht nur in der Aufklärungsphilosophie statt, auf ihr beruhen die Rechtsauffassung und das Demokratieverständnis aller modernen westlichen Gesellschaften, und mit ihr erhebt sich erstmals die Forderung nach einer universell gültigen Ethik für alle Menschen, deren unmittelbarer politischer Ausdruck heute die Forderung nach der weltweiten Durchsetzung von Menschenrechten ist. Auch deren Prinzip ist jene schlechthin unableitbare „Würde", die bereits Kant dem Menschen auf Grund seiner prinzipiell vorausgesetzten Willensfreiheit zugesteht, da eben

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet (Kant 1785: BA 77).

Und wie die modernen Menschenrechte speziell die Würde des Menschen und nicht die anderer Lebewesen sichern sollen, so sieht auch Kant den Menschen als Prinzip und eigentlichen Adressaten aller Ethik. Menschliche Freiheit findet ihre rationale Grenze nicht gegenüber Naturwesen, die höchstens einen „Wert" *für* den Menschen, aber keine eigene „Würde" besitzen können, sondern nur gegenüber anderen Vernunftwesen, die selbst Autonomie beanspruchen können.

Unter dieser Voraussetzung stellt sich Ethik in der abendländischen Moderne generell als Humanismus dar und dies bedeutet zugleich: sie impliziert eine Grundentscheidung über die Wirklichkeit im Ganzen, zu der unter anderem die Überzeugung gehört, dass Tiere oder gar Pflanzen grundsätzlich nur Objekte sind, denen weder Freiheit noch „Würde" zukommt. Sie unterstehen einzig Naturgesetzen und können – aus heutiger Sicht – vielleicht Anspruch auf „artgerechte" Haltung zuerkannt bekommen, nicht jedoch auf Individualität und Autonomie.[1]

Trotz – oder vielmehr wegen – dieser kategorialen Trennung von den naturhaften Bedingungen menschlicher Existenz ist Kants Konzept menschlicher Willensfreiheit nicht mit Willkür zu verwechseln. Gerade durch ihre Gleichsetzung mit allgemeiner Vernunft wird Freiheit für Kant zur Instanz einer Selbstreflexion, die es dem Menschen erlaubt, nicht nur eigene Interessen zu verfolgen, sondern darüber hinaus auch sich und anderen Rechenschaft über die Gründe und Kriterien seines Handelns abzulegen. Kants Begriff der Freiheit enthält daher, in Abgrenzung vom bloß instinktiven – und darin fremd bestimmten – Begehren, die spezifisch menschliche Fähigkeit, subjektive Interessen im Blick auf andere, ebenfalls autonome Wesen oder allgemeinere Zwecke zu transzendieren. Die dabei zur Geltung gelangende vernünftige Willensautonomie ist der schlechthin vorauszusetzende begriffliche „Schlußstein" (Kant 1788: A 4) von Kants Ethik, da ohne sie keine Transzendierung subjektiver Instinkte und Bedürfnisse möglich wäre und mithin keine allgemeineren Normen gefunden oder befolgt werden könnten.

Das universelle Prinzip dieser Vernunftethik besteht nun nicht in einzelnen moralischen Normen oer Wertvorstellungen, sondern einzig in einer formalen Maxime, die die Einsicht festhält, dass individuelle Freiheit nur in dem Maß ethisch legitimierbar ist, wie sie in reflexivem Bezug zur Freiheit anderer Vernunftwesen steht: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit

1 Die zentrale Bedeutung dieses kategorialen Gegensatzes von Mensch und Natur prägt das neuzeitliche Weltbild von Grund auf. Versuche, diesen Gegensatz zu überwinden, wie sie etwa Nietzsche oder Freud vorgeführt haben, werden daher als bedrohliche Identitätskrisen erlebt und nehmen in den aktuellen Theorien der Sozio- und Neurobiologie oft den Charakter einer Naturalisierung des Menschen bzw. einer grundsätzlichen Leugnung von Freiheit an (Wuketits 2002; Singer 2003).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." (Kant 1788: A 54). Diese universelle ethische Maxime bestimmt keinerlei Handlungsziele, sie garantiert nur die Wechselbeziehung zwischen gleichberechtigten Subjekten, die bei allen möglichen individuellen und kulturellen Unterschieden wenigstens eines gemein haben: ihre Vernünftigkeit und damit die Fähigkeit, eigene Interessen mit jenen anderer Vernunftwesen zu vermitteln.

Das in Kants Ethik erreichte Maximum an Universalität wirft freilich ein erhebliches Problem auf: seine abstrakte Formalität, die zu zahlreichen inhaltlichen Konkretisierungsversuchen geführt hat. Ich möchte hier nur Jürgen Habermas' Diskursethik erwähnen, die Kants formalethische Maxime am Leitfaden einer unbegrenzten vernünftig argumentierenden Kommunikationsgemeinschaft zum gesellschaftlichen Prozess umdeutet.[2] Vernunft wird hier nicht als transzendentale Eigenschaft des einzelnen Subjekts vorausgesetzt, sie soll im Rahmen eines rationalen Argumentationsverfahrens, des herrschaftsfreien Diskurses, zwischen verschiedenen Parteien von Fall zu Fall ausgehandelt und so geschichtlich realisiert werden.

In Form dieser Diskursethik hat die Ethik Kants auf die selbstkritische Ethnologie der sechziger Jahre entscheidenden Einfluss ausgeübt und deren epistemologisches Selbstverständnis neu bestimmt. Ethnologen wie Dell Hymes oder Bob Scholte haben gerade die diskursethische Variante der Aufklärungsethik aufgegriffen, um sie zur Grundlage jedes ethisch legitimen interkulturellen Verstehensprozesses zu machen. Hier soll nicht mehr „das" Fremde passives Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis sein, vielmehr soll „der" Fremde als gleichberechtigtes Subjekt am diskursiven Aushandeln dieser Erkenntnis beteiligt werden (Hymes 2002; Scholte 2002).

Dennoch wirft die Konkretisierung universeller Vernunft im Diskurs interkulturelle Probleme auf. Fragwürdig ist nicht nur die praktische Realisierbarkeit eines herrschaftsfreien Diskurses, schwierig ist bereits die Tatsache, dass es von Kultur zu Kultur höchst umstritten ist, wer überhaupt an einem solchen Diskurs teilnehmen soll, da die Bestimmung dessen, was ein mit Vernunft und Würde ausgestattetes verantwortliches Wesen ist, erheblich variiert und mit ihr sowohl die Zusammensetzung der idealen Kommunikationsgemeinschaft wie auch und vor allem deren Kommunikationsform selbst.

Dieses Problem diskutiert z. B. der afrikanische Philosoph und Theologe Bénézet Bujo, der geltend macht, dass aus afrikanischer Sicht nicht nur der radikal individualistische moderne Freiheitsbegriff modifiziert werden müsse, sondern auch die Definition dessen, wer autonomer Selbstzweck und damit Adressat ethischer Verantwortung ist. In vielen traditionellen Gesellschaften Afrikas sind dies nach Bujo nicht allein argumentationsfähige menschliche Vernunftsubjekte, sondern ebenso die Seelen der Ungeborenen und Ahnen sowie letztlich des ganzen Kosmos: „Der Mensch ist ein Teil des Kosmos und

2 Vgl. zu Habermas auch den Beitrag von Wolfgang Habermeyer.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann nicht er selbst werden und bleiben, wenn er sein Leben nicht in diesem Zusammenhang zu gestalten versucht." (Bujo 2000: 84f.). Würde, Freiheit und selbst die Identität des Menschen können aus dieser Sicht nicht allein auf der Basis eines abstrakten Vernunftbegriffs bestimmt werden und kommen zudem nicht nur menschlichen Zeitgenossen zu, sondern ebenso jenen Formen eines geistig-spirituellen Lebens, das unsichtbar, aber nicht bewusstlos ist und für das dem westlichen Denken schlicht die Begriffe fehlen.

Eine weitere Schwierigkeit betrifft die Form des Dialogs selbst. Die diskursethische Restriktion auf die rationale Form der Argumentation ist nach Bujo einseitig kognitivistisch. Sie schließt weite Teile der menschlichen Gemeinschaft, vor allem aber nicht-menschliche Wesen prinzipiell aus ethischen Entscheidungsprozessen aus und kennt zudem zur Konfliktbewältigung nur die wechselseitige Verständigung, nicht aber Formen der Sühne oder Versöhnung. Ihr stellt Bujo „non-verbale Dialogformen" afrikanischer Gesellschaften gegenüber, die über den kognitiven Aspekt der Verständigung hinaus Schuld gerade da durch Sühne- und Vergebungsrituale kompensieren können, wo das Verstehen versagt (Bujo 2000: 80). Die entscheidende Schwäche des diskursethischen Modells liegt aus Bujos Sicht also in ihrem einseitig intellektualistischen Kommunikationsmodell und in ihrer eurozentrischen Definition von ethischen Schlüsselbegriffen wie Würde, Freiheit, Individualität und Gemeinschaft.

Wir werden auf einzelne dieser Aspekte im Zusammenhang balinesischer Selbstbesinnung zurückkommen, wenden uns vorerst jedoch westlichen Kritikern der Aufklärungsethik zu.

Kosmopolitisches Ethos – Weltethos: Kritik oder Fortsetzung der Aufklärungsethik?

Postmoderne Autoren wie Paul Rabinow (1986) und Stephen Tyler (1986, 1991) haben den universellen Vernunftbegriff der Aufklärung aus erkenntniskritischer Perspektive zurückgewiesen und diese Kritik hat direkte Konsequenzen für die Frage nach ethischen Universalien. So führt die postmoderne Ethnologie das westliche Ideal universeller Vernunft auf soziale Machtverhältnisse zurück, die die „social facts" der westlichen Gesellschaft und Wissenschaft zum Ausdruck bringen, nicht aber ein universelles Prinzip, durch das das Wesen des Menschen oder gar interkulturelle Erkenntnis begründet werden könnte (Rabinow 1986).

Bezogen auf die Frage nach universellen ethischen Richtlinien gerät die postmoderne Ethnologie dadurch in erhebliche Begründungsnot: Da sie trotz ihrer radikalen Ablehnung jeder universellen Definition von Vernunft keine nihilistischen Konsequenzen ziehen will und am modernen Humanitätsideal festzuhalten versucht, muss sie nun ihrerseits – ersatzweise – ein universelles ‚Ethos' postulieren, das nicht mehr rational begründbar ist und darum nur noch als Glaubensgegenstand beschworen wird.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So entsteht ein sonderbarer Widerspruch zwischen der radikalen Kritik an allen theoretischen Erkenntnissen und dem nach wie vor verteidigten Ideal universeller Humanität, in dem Paul Rabinow jenes kosmopolitische „Ethos" erblickt, das angeblich bereits „alle Weltbürger" vereint. Dieses weltumspannende „Ethos" soll sogar den Leitbegriff einer künftigen Ethnologie bilden, deren Objektivitätsansprüche zusammen mit der Idee einer universellen Vernunft endgültig als Ideologie entlarvt worden sind (Rabinow 1986: 258). Was Rabinow freilich verschweigt, ist der Umstand, dass mit der Forderung dieses kritisch-liberalen Ethos das theoretisch destruierte Aufklärungsideal universeller Vernunft als Glaubensgegenstand interkultureller Praxis wieder eingeführt wird.

In dieser Doppelkstrategie von theoretischem Relativismus und praktischem Universalismus entspricht Rabinows Wendung von der rationalen Begründung ethischer Universalien zur bloßen Behauptung eines vortheoretischen globalen Ethos einem postmodernen Trend, der heute im kommunitarischen Versuch, eine „dünne" universelle ethische Verständigung jenseits „dichter", kulturspezifischer Moral zu behaupten (Walzer 1996), ebenso begegnet wie in Clifford Geertz' ethnologischer Theorie der Globalisierung (Geertz 2000: 258) oder im einflussreichen „Projekt Weltethos" des Theologen Hans Küng, dem der Uno-Planungsstab derzeit weltpolitische Geltung zu verschaffen sucht.

Trotz seinem Anspruch, eine Lösung für globale und namentlich interkulturelle Konflikte anzubieten, bezeichnet daher auch das von Küng entworfene „Weltethos" keine rational begründete Ethik, da diese als normative Theorie des rechten Handelns nur im Rahmen besonderer Wissenstraditionen definiert werden könnte und damit interkulturell widersprüchlich bliebe. Das „Weltethos" zielt vielmehr, ganz ähnlich wie Rabinows kosmopolitisches Ethos, auf einen spontanen und nicht weiter begründbaren Minimalkonsens bezüglich humaner „Werte, unwiderruflicher Standards und ethischer Haltungen", dem nach Küng im Grunde alle Weltreligionen und Kulturen zustimmen können (Küng 1999: 27f.).

Die entscheidende Pointe von Küngs Entwurfs besteht also – auch aus der Sicht der Unesco – gerade darin, dass er ein anscheindend vortheoretisches Ethos der Humanität formuliert, das – so die Hoffnung – unabhängig von kulturspezifischen Auslegungen des Menschen und der Wirklichkeit Geltung besitzt (Wiesner 1999: 147). Dieses „Weltethos" wird als unmittelbare moralische Substanz vorgestellt, die sich nach Küng vor allem in der universellen „Grundeinstellung zu Gut und Böse" spiegelt, die allen Weltreligionen gemein ist.[3]

Auf dieser Basis soll das „Weltethos" als kleinster gemeinsamer Nenner sämtlicher Weltreligionen fungieren, es findet seine Bedeutung nach Küng also darin, die politisch nur schleppend umgesetzten Menschenrechtserklärun-

3 Vgl. Küngs Rede vor der Unesco in Paris am 15.11.1991: *Für eine „universale Weltethos-Erklärung"*, www.humanistische-aktion.de/weltetho.htm. 4.2.2004.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen moralisch zu legitimieren und zu befördern.[4] Die „Schwäche" der Menschenrechtskonzeption liegt nach Küngs Überzeugung nämlich nicht in ihrem eurozentrischen Charakter, sondern einzig im „mangelnden politischen und moralischen Willen" bei ihrer Durchsetzung, dem die Besinnung auf das gemeinsame „Weltethos" aller Weltreligionen abhelfen soll (Küng 1999: 33).

Dennoch scheint angesichts der seit Jahren eher zunehmenden religiös motivierten Gewalt die Hoffnung auf ein tragfähiges und im Grunde überall identisches Ethos sämtlicher Weltreligionen zumindest verfrüht. Umgekehrt hat es eher den Anschein, dass sich die kritische und mitunter gewaltsame Distanzierung von westlichen Lebensformen, Moralvorstellungen und Weltdeutungen parallel zur ökonomischen Globalisierung wieder bevorzugt in der Form religiöser Abgrenzung aritkuliert (Riesebrodt 2001).

Die Zuversicht, ein „Weltethos" könne am Leitfaden der Weltreligionen gefunden und jenseits aller theoretischen Auslegungsdifferenzen definiert werden, um globale Harmonie zu stiften, erweist sich gerade in der Praxis als Problem. Grund dafür sind keineswegs nur religiöse Extremisten, sondern ebenso der Umstand, dass selbst allgemein anerkannte ethische Schlüsselbegriffe wie *Freiheit* oder *Humanität* zu ihrer Realisierung auf lokale Deutungen und damit zuletzt doch wieder auf theoretische Vorgaben angewiesen sind.

Weltentwurf und Ethos auf Bali

Aufschlussreich ist an dieser Stelle ein Perspektivwechsel, der die Beziehung von kulturspezifischem Weltentwurf und Ethos aus nicht-westlicher Sicht zu betrachten erlaubt. Exemplarisch soll dazu jene öffentliche Diskussion beschrieben werden, die sich auf Bali in der Auseinandersetzung mit dem islamistischen Terror und der westlichen Terrorbekämpfung formiert hat und deren konkreter Anlass die beiden Anschläge auf New York und Kuta in den Jahren 2001 und 2002 waren. Bezugspunkt dieser balinesischen Debatte ist also eben jener Konflikt zwischen religiösem Fundamentalismus und säkularem Liberalismus, der heute die Suche nach ethischen Universalien in der Aufklärungstradition motiviert und den Autoren wie Hardt und Negri als gewaltsame „Zurückweisung der Moderne als europäisch-amerikanischer Hegemonie" deuten (Hardt/Negri 2003: 161).

Obwohl die balinesischen Kommentare dieses Konflikts, soweit sie mir zugänglich wurden, mit keiner Grundsatzkritik an ‚der' Globalisierung verbunden waren, können auch sie als kritische Reflexion der religiösen, kulturellen und moralischen Identität Balis im Spannungsfeld globaler Modernisierungsprozesse verstanden werden. Ausgelotet wurde dabei jedenfalls nichts Geringeres als die Tragfähigkeit traditioneller, religiös geprägter Welt- und Selbstdeutungen unter Bedingungen der Moderne.

4 Ebd.: www.humanistische-aktion.de/weltetho.htm, 4.2.2004

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mir liegt in diesem Zusammenhang weder an einer erschöpfenden Erklärung des islamistischen Terrors noch an der Konstruktion ‚der balinesischen Ethik' – die als geschlossene Theorie nicht existiert –, wohl aber an der Beschreibung jenes *Ethos,* jener praktischen Einstellung, das in der Auseinandersetzung mit dem Terror in verschiedenen südbalinesischen Dorfgemeinschaften während meiner Feldforschungsaufenthalte eigens thematisiert wurde.

Von Interesse ist zunächst, dass dieses Ethos auch aus Sicht der Akteure keine vortheoretische Gegebenheit darstellt, sondern eine besondere Weltdeutung impliziert, die in zentralen Punkten von jener der westlichen Moderne abweicht. Obwohl sich also das balinesische Ethos nicht als systematische Theorie formiert, lässt es sich ebenso wenig als rein unbewusste Habitualisierung religiöser Traditionen oder praktischer Normen begreifen. Eher handelt es sich um ein begriffliches Potential, das eine charakteristische reflexive Deutung von Konflikten ebenso ermöglicht wie besondere praktische Umgangsformen mit ihnen. Der Aspekt der Interpretation und Reflexion gehört diesem Ethos ebenso wesentlich an wie ein charakteristischer Handlungsspielraum. Dieser reflexive Aspekt zeigte sich – methodisch aufschlussreich – an meiner eigenen Stellung im Kontext einschlägiger Diskussionen: Ich wurde in den öffentlichen Diskurs gerade darum einbezogen, weil ich als Exponentin einer anderen Weltsicht und Vorstellung von Ethik galt und damit gewissermaßen als dialektisches Gegenüber balinesischer Selbstbesinnung.

Wichtig erscheint ferner der Umstand, dass die Auseinandersetzung mit diesen Fragen trotz ihres reflexiven Charakters nicht nur diskursiv geführt wurde. Ebenso große Bedeutung kam der performativen Vermittlung des Ethos im Rahmen von rituellen Theateraufführungen zu, die den islamistischen Terror kommentierten. Darüber hinaus fungierten aber auch neu entstandene Mythen, auf die ich abschließend zurückkommen möchte, als Medien dieser ethisch-religiösen Selbstreflexion.

Beachtung verdient also ganz grundsätzlich der reflexive und bewusste Umgang mit ethischen Fragen und dies zumal, da die balinesische Kultur von namhaften Ethnologen zum Inbegriff einer ästhetischen Lebensform stilisiert worden ist, der jegliches Bewusstsein für Ethik abgeht: „Alle gesellschaftlichen Handlungen sollen in erster Linie gefallen, [...] Wie etwas Schönes, [...] nicht so wie Tugend [...]" (Geertz 1986: 186). Das balinesische Ethos wäre demnach reiner Ästhetizismus, was Clifford Geertz' bekannter These entspricht, Balinesen betrachteten sich und ihre Mitmenschen als anonyme Träger festgelegter sozialer Rollen, nicht aber als moralisch verantwortliche Individuen.

Diese Behauptung ist nach meiner Erfahrung unhaltbar. In dem mir zugänglichen dörflichen Alltag war ganz im Gegenteil ein lebhaftes Interesse an ethischen Fragen zu beobachten, das sich durch alle Teile und Generationen der Bevölkerung zog, gleichzeitig aber in zentralen Aspekten von den Prinzipien der abendländischen Aufklärungsethik abwich.

Dabei wurden durchaus nicht nur die Mitglieder der eigenen Sozialgemeinschaft gemäß moralischen Kriterien beurteilt, sondern auch die Vertreter der

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nationalen und internationalen Politik. Das balinesische Ethos wurde also nicht als bloß lokaler Brauch verstanden, sondern durchaus als gültiger Beurteilungsmaßstab transkultureller Konflikte und implizierte damit die Frage nach der Tragfähigkeit balinesischer Traditionen im globalen Kontext.

Besondere Brisanz entfalteten Diskusionen über ethische Fragen anlässlich des islamistischen Terroranschlags von New York am 11.9.2001, dem – nur ein Jahr später, am 12.10.2002 – ein weiterer Anschlag auf den balinesischen Touristenort Kuta folgte. Mit diesen Anschlägen hatte eine, Indonesien selbst bedrohende, Tendenz zum gewaltbereiten muslimischen Fundamentalismus globale Ausmaße erreicht, was auf Bali, der einzigen hinduistischen Insel Indonesiens, mit besonderer Aufmerksamkeit registriert wurde.

Die in diesem Zusammenhang geäußerten ethischen Urteile und ihre Verankerung in der Tradition der balinesischen Welt- und Selbstdeutung verdienen in zweierlei Hinsicht Beachtung: Zum einen reflektieren sie die prekäre Position der balinesischen Bevölkerung, die als hinduistische Minderheit im bevölkerungsreichsten muslimischen Land der Welt lebt, zum andern aber artikuliert sich in ihnen eine Selbstbesinnung auf eigene religiöse und kosmologische Traditionen, die zugleich als balinesische Antwort auf eine weitgehend eurozentrisch verfasste Moderne und ihre ethischen Prinzipien verstanden werden kann.

Die Dringlichkeit dieser Selbstbesinnung erklärt sich nicht zuletzt dadurch, dass Bali politisch vom muslimisch geprägten indonesischen Staat abhängt, während es ökonomisch auf den westlich dominierten Massentourismus angewiesen ist. Forschungen der vergangenen Jahre zeigen, dass die Religionspolitik der indonesischen Regierung trotz nomineller Religionsfreiheit eine radikale Umprägung von Balis vielschichtigen und vorwiegend rituell oder mündlich tradierten kosmologischen Überlieferungen erzwungen hat, deren Ziel die Ausbildung einer theoretisch formulierten und damit kontrollierbaren orthodoxen Religion (*agama*) nach dem Vorbild der großen Schriftreligionen und insbesondere des Islam ist (Bakker 1993; Picard 1999; Ramstedt 2004). Dem enstpricht, dass sich die verfassungsmäßig garantierte Religionsfreiheit sowie der Begriff von Religion überhaupt in Indonesien von vornherein auf jene Weltreligionen beschränken, die eine allgemein definierbare Lehre und eine transzendente Gottesvorstellung vorweisen können. Obwohl die Vereinigung der indonesischen Hindus (*PHDI)* diesem Anpassungsdruck durch die Propagierung offizieller Richtlinien der religiösen Praxis weitgehend folgt und dem indonesischen Hinduismus dadurch politische Anerkennung sichert, wird die dominierende Rolle des Islam und der muslimischen Bevölkerung im indonesischen Staat und auf Bali selbst von vielen Balinesen zunehmend als Bedrohung der eigenen religiösen und kulturellen Autonomie empfunden.

Diese Beunruhigung hat – auch unabhängig vom ideologischen Anpassungszwang ans Konzept der *agama* – eine durchaus realpolitische und ökonomische Dimension, die sich z. B. zeigt, wenn balinesisches Land – und besonders als heilig erachtetes Land – von javanischen Politikern im angeblich

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nationalen Interesse verkauft und gegen erbitterten balinesischen Widerstand zu kommerziellen Zwecken genutzt wird. Die traditionelle innerweltliche Spiritualität Balis, zu der unter anderem die Verehrung heiliger Orte, Quellen oder Bäume gehört, findet keinen politischen Rückhalt, weil das Konzept von Religion (*agama*) als orthodoxer Lehre nur schriftliche Offenbarungen anerkennt, innerweltliche Spiritualität hingegen als rückständiges Brauchtum (*adat*) disqualifiziert.[5] Die staatliche Definition von Religion als einer schriftlich fixierbaren Lehre dringt also auf die systematische Entflechtung von lokalen Formen immanenter Spiritualität und erweist sich eben darin als Funktion staatlicher Wirtschaftsinteressen im Rahmen einer eurozentrisch ausgelegten Modernisierung, deren ideologische Grundlage die Vorstellung von Natur als materieller Ressource in einem säkularen Raum menschlicher Herrschaft und Ausbeutung ist.[6]

Balinesischer Präzedenzfall für das aus dieser zugleich ökonomischen und religiösen Enteignung erwachsende Konfliktpotential ist der in den neunziger Jahren heftig umstrittene, aber schließlich von Suharto selbst angeordnete Bau eines riesigen Hotelkomplexes auf heiligem Land um den Tempel Tanah Lot, der aus balinesischer Sicht eine spirituelle Verunreinigung zur Folge hatte und anhaltende Proteste der balinesischen Bevölkerung nach sich zog (Suasta/Connor 1999).

So liberal die indonesische Staatsdoktrin also scheint und so multireligiös die *Pancasila,* die fünf staatstragenden Prinzipien klingen, deren oberstes das Bekenntnis zu einem Gott in verschiedenen Religionen vorsieht: der dabei vorausgesetzte Begriff der Religion als *agama* privilegiert nicht nur systematisch die orthodoxen monotheistischen Buchreligionen, sondern dadurch auch das moderne säkulare Weltbild gegenüber traditionellen Formen innerweltlicher Spiritualität.

Die aus dieser Konzentration auf die monotheistischen Weltreligionen erwachsenden religiösen und ethnischen Konflikte trennen nicht nur die Anhänger tribaler Religiosität von den Repräsentanten staatlich anerkannter Religion, sie führen ebenso und besonders erbittert zu Konflikten zwischen den Vertretern verschiedener Formen von *agama* und namentlich zwischen Muslimen

5 Auf dieser Basis wird auch anderen ethnischen Minderheiten mit innerweltlichen spirituellen Überlieferungen der mythische Geschichtsraum ihrer religiösen Tradition und damit ihr praktischer Weltbezug – meist zusammen mit den letzten Regionen des Regenwaldes – zerstört (z. B. Stüben 1988; Graf 1988; Persoon 2004).

6 Die jüngst von Clifford Geertz vorgetragene These, dass Indonesien auf Grund seiner verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit das Paradigma einer freiheitlich-pluralistischen, multikulturellen Weltgesellschaft jenseits ethnozentrischer Festlegungen abgeben könne, muss sich seitens der marginalisierten ethnischen Gruppen und ihrer gewaltsam unterdrückten religiösen Überlieferungen Einseitigkeit, wenn nicht Zynismus vorhalten lassen (Geertz 2000).

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und einer christlichen Minderheit, die in vielen Teilen Indonesiens und vor allem seit dem Zusammenbruch von Suhartos autoritärem Regime gewalttätige Auseinandersetzungen austragen.

Es ist vor dem Hintergrund dieser Spannungen kaum verwunderlich, dass der islamistische Terroranschlag auf New York in Bali zur spontanen, uneingeschränkten Solidarisierung und sogar Identifikation mit den Opfern sowie zur scharfen Verurteilung der islamistischen Täter führte. Das Attentat zog, zumal angesichts blutiger Konflikte zwischen Muslimen und Christen auf Balis Nachbarinseln Java und Lombok, eine polarisierende Annäherung an das Christentum und die damit assoziierten westlichen Besucher nach sich. Mehrfach wurde ich in dieser Zeit von mir fremden Balinesen auf der Straße angesprochen, die mich ihrer Sympathie für das Christentum und westliche Besucher versicherten. Nicht selten mündeten solche spontanen Solidaritätsbekundungen sogar in eine explizite Distanzierung – nicht nur vom gewalttätigen Islamismus, sondern vom Islam überhaupt, der doch ‚immer Probleme' bereite, wie mich eine junge Balinesin spontan wissen ließ. Auch sie hatte mich auf der Straße angesprochen, um mir zu beteuern, dass die Religionsauffassung Balis jener des Christentums weit näher stünde als dem Islam. Dieser war aus ihrer Sicht dogmatisch und, wie man auch an den vielen Anschlägen auf indonesische Kirchen deutlich sehen könne, latent gewaltbereit, während Christen dieselbe freie Einstellung zur Religion hätten wie Balinesen.

Äußerungen wie diese könnten durchaus den Eindruck erwecken, Balinesen teilten die liberalistische Religions- und Weltauffassung seiner westlichen Besucher. Wie ‚dünn' der hier aufscheinende interkulturelle Konsens über gemeinsame Normen und Werte aber eigentlich war, zeigte sich schon wenige Tage später. Anlass einer nun eher gegenläufigen Polarisierung war jene Rede, in der der Präsident der USA seine Interpretation der Situation vortrug und entsprechende praktische Konsequenzen forderte, indem er die ganze zivilisierte Welt zu einem moralisch gebotenen „Krieg gegen den Terror" aufrief.

Bereits die These, der Anschlag richte sich nicht gegen die USA, sondern gegen die Werte der „Zivilisation" schlechthin und müsse daher von allen zivilisierten Nationen energisch bekämpft werden, löste jedoch heftigen Widerspruch aus, da die umstandslose Gleichsetzung westlicher Werte mit ‚der' Zivilisation keineswegs dem Selbstverständnis meiner balinesischen Gesprächspartner entsprach. Sie betrachteten viele Eigentümlichkeiten der westlichen Zivilisation und namentlich das liberale Selbstverständnis, individuelle Interessen zum archimedischen Punkt menschlichen Handelns zu erheben, gewissermaßen als ‚unzivilisiert' und führten zum Beweis gerne die Existenz von Altersheimen an, die auf Bali nur aus den Medien bekannt sind. Kühl teilte man mir mit, eine Gesellschaft, die derlei Umgangsformen ethisch verteidige, bestehe gar nicht aus Menschen, sondern aus *Raksasa*, aus monströsen Dämonen.

Diese kompromisslose Distanzierung sowohl vom Zivilisationsideal der westlichen Moderne wie vom Prinzip ihrer Ethik überhaupt: von der individuellen Freiheit, aber ebenso von jeder dogmatischen Religionsauffassung ver-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dient aus zwei Gründen Beachtung. Bali setzte sich dadurch von den beiden einflussreichsten Instanzen seiner Existenz ab: von der islamischen Mehrheit Indonesiens und von den Wertvorstellungen jener westlichen Welt, deren Tourismus sich Balis wirtschaftlicher Wohlstand verdankt. Gerade in dieser Distanzierung von beiden Seiten des Konflikts kann dessen kritische Aneignung mit den Mitteln lokaler Weltdeutung als Reflexion auf den eigenen kulturellen Handlungsspielraum im Spannungsfeld globaler Machtverhältnisse interpretiert werden.

Der „War on Terror" aus balinesischer Sicht: Zur Vieldeutigkeit ‚des' Bösen

Ein zentraler Aspekt in diesem Prozess der Selbstfindung waren balinesische Einwände gegenüber dem – von islamistischer wie westlicher Seite ins Spiel gebrachten – Begriff des Bösen.

Gründet das Projekt „Weltethos" in der Annahme, dass die „Grundeinstellung zu Gut und Böse" in allen Religionen identisch sei, so hat schon Friedrich Nietzsche bestritten, dass „das Böse" eine universelle moralische Kategorie darstellt. Seiner Überzeugung nach handelt es sich dabei um einen spezifisch christlichen Begriff, der etwa der antiken griechischen Ethik fremd war.

Neuere religions- und kulturgeschichtliche Studien zum Verhältnis von Religion und Ethik stützen diese These, legen aber auch nahe, dass der Entwurf eines prinzipiellen moralischen Gegensatzes zwischen ‚dem' Guten und ‚dem' Bösen keine exklusive Erfindung des Christentums darstellt, sondern als strukturelle Eigentümlichkeit monotheistischer Religionen betrachtet werden kann: Nur unter Voraussetzung eines allmächtigen und zugleich gütigen Schöpfergottes und seiner vollkommenen Schöpfung wird die faktische Existenz von Leiden und Tod zum metaphysischen Grundwiderspruch schlechthin (Nardin 1996; Miller 1996; Panikkar 1997; Bottéro 2000). Dieses *Theodizeeproblem* monotheistischer Religionen erfordert entweder die Integration von Leiden und Tod in den Begriff Gottes, der damit selbst ambivalent wird, oder die Annahme eines satanischen Prinzips, das es erlaubt Destruktivität, Leiden und Tod als Wirkung einer widergöttlichen Macht des moralisch Bösen zu kategorisieren, die vom Menschen unter bestimmten Bedingungen Besitz ergreift (Noort 1997). Der biblische Sündenfall legt Zeugnis von dieser zweiten Möglichkeit ab und belegt zugleich, dass mit diesem metaphysischen Gegensatz konträrer Prinzipien und Agenten zugleich die grundsätzliche moralische Verpflichtung einhergeht, dem „Bösen" zu widerstehen und es, im Namen des „Guten" zu überwinden. Menschliches Dasein, v. a. aber die Sterblichkeit des Menschen, der Tod, wird hier insgesamt zum Zeichen selbst verschuldeter Sünde und enthält implizit die Aufforderung, „das Böse" im Interesse einer endgültigen Erlösung zu überwinden.

Nicht Kriege an sich, wohl aber die Möglichkeit ihrer ethischen Rechtfertigung als heiliges Mittel zur Durchsetzung „des" Guten kann daher als logische

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

politische Konsequenz eines Dilemmas monotheistischer Religionen verstanden werden: „In none of these traditions is war intrinsically evil.", denn: „theodicy produces an ethical constraint on the conduct of war [...]" (Miller 1996: 267).

Die religions- und kulturgeschichtliche Verwandtschaft zwischen der islamistischen Legitimation eines *jihad* gegen die Feinde der ‚wahren' Religion und dem dagegen gehaltenen westlichen Anti-Terror-Krieg im Namen der einzig ‚guten' freiheitlichen Weltordnung und gegen eine „Achse des Bösen", stellt also keinen äußerlichen Zufall dar und belegt die strukturelle Verwandtschaft der inhaltlich unvereinbaren Moralvorstellungen (Hashmi 1996; Engeneer 1997).

Trotz ihrer gegensätzlichen Inhalte wurde diese Übereinstimmung theologisch-moralischer Grundstrukturen auch in meinem balinesischen Umfeld registriert, und dies umso mehr, als die von beiden Seiten zu Grunde gelegte abstrakte Definition ‚des' Guten und ‚des' Bösen in Bali auf erheblichen Widerstand stieß.

Auffällig war zunächst, dass meinen balinesischen Gesprächspartnern für die moralische Begründung eines „War on Terror" jedes Verständnis fehlte, und zwar nicht, weil sie Krieg aus pazifistischen Erwägungen oder politischem Kalkül heraus prinzipiell ablehnten, sondern weil sie die moralische Legitimation des Anti-Terror Krieges: die notwendige Vernichtung ‚des' Bösen, für absurd und nicht einmal wünschenswert hielten – ganz zu schweigen von den dazu vorgeschlagenen Mitteln.

Diese Irritation hat nichts damit zu tun, dass moralische Begriffe auf Bali schlechthin unbekannt wären, sie ergibt sich vielmehr aus dem Umstand, dass ein abstrakter Gegensatz zwischen „Gut und Böse", den sowohl muslimische wie christliche Tradition kennen, im Kontext der balinesischen Kosmologie keinen Sinn ergibt: Trotz aller Bemühungen um die Ausbildung einer monotheistischen Religion (*agama*) nach dem Vorbild des Islam ist dem religiösen Selbstverständnis Balis die Idee einer schlechthin widergöttlichen unmoralischen Instanz ‚des' Bösen bis heute ebenso fremd wie die eines gütigen Schöpfergottes.

Dies hat weit reichende Konsequenzen für den Umgang mit ethischen Fragen: So existiert zwar das moralische Attribut „böse", *jehat*, durchaus, sein Inbegriff ist im balinesischen Sprachgebrauch jedoch keine abstrakte oder übermenschliche Macht ‚des' Bösen, die auf unheimliche Weise vom Menschen Besitz ergreift und dessen Bewusstsein bestimmt, „böse" sind vielmehr stets konkrete Personen und namentlich Hexen (*leyak*), die auf Grund asozialer Impulse destruktiv auf ihre Umgebung wirken. Diese Hexen bedienen sich zwar magischer Kräfte, die einer unsichtbar-spirituellen Wirklichkeitsebene (*niskala)* angehören und lebensbedrohlich sein können, ihre bösartigen Motive – Neid oder Hass – sind jedoch weit verbreitet und entspringen menschlicher Beschränktheit. Bösartigkeit erscheint hier nicht als unheimlicher Ausdruck einer widergöttlichen metaphysischen Macht ‚des' Bösen, die die Persönlichkeit des Menschen von außen beeinflusst und pervertiert, sondern eher als Zei-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen von allzumenschlichen und letztlich banalen Impulsen wie Gier oder Hass. Der Fokus ethischer Bewertung liegt hier nicht auf der subjektiven Gesinnung einer Person, sondern auf der von ihr ausgehenden faktischen Destruktivität.

Was dies konkret bedeutet, lässt sich anhand eines langjährigen Konflikts in einer mir vertrauten Familie erläutern: Der Patriarch der Familie, ein strenger angesehener Greis mit einigem Wohlstand, war mit seiner im Haus lebenden Schwiegertochter unzufrieden, da sie seiner Meinung nach weder standesgemäß noch fleißig war. Seine Antipathie äußerte sich u. a. darin, dass er ihr jede finanzielle Zuwendung versagte, die über das Lebensnotwendige hinausging. Als sie schwer erkrankte, weigerte er sich, ihr eine aufwändigere Behandlung zu finanzieren und befand, dafür sei ihre Familie zuständig, wohl wissend, dass ihre Brüder als Tagelöhner und Spieler über keinerlei Geld verfügten. Im Gegenzug machte die Schwiegertochter kein Hehl aus ihrem Hass auf den Schwiegervater, dem sie in Gesprächen mit Dritten ohne Umschweife den baldigen Tod wünschte. Trotz dieses wechselseitigen Hasses wurden die kulturspezifischen Formen des Umgangs von allen gewahrt, d. h. es kam nie zum offenen oder gar lauten Streit, obwohl sich beide täglich im Haushalt begegneten.

Eine Aussprache zur Beseitigung der, alle Beteiligten quälenden, Spannungen, die ich – aus meiner beschränkt eurozentrischen Sicht – vorgeschlagen hatte, war der jungen Frau völlig undenkbar, weil man „das Alter" ehren müsse und weil der bei einer Aussprache zweifellos entstehende Streit zwischen den Generationen – zumal vor den Ohren der Nachbarn – dem widersprochen hätte. Dennoch hatten alle Bewohner des Dorfes einen klaren Begriff von der Situation, da der alte Herr öffentlich erkennbare Konsequenzen gezogen hatte. Er zog es vor, keinerlei Mahlzeiten mehr im Haus zu sich zu nehmen, und suchte zu diesem Zweck die zahlreichen fliegenden Händler auf, eine Maßnahme, die seine Schwiegertochter in hilflosen Groll versetzte, da sie wusste, was dies in den Augen der Nachbarschaft bedeutete: Ihr Schwiegervater bezichtigte sie der Hexerei, deren tödliche Wirkung nach balinesischer Auffassung vorzugsweise durch die Einnahme von verzaubertem Essen erfolgt.[7]

Aufschlussreich unter ethischen Gesichtspunkten war nun die Reaktion der Schwiegertochter: Obwohl sie keinerlei moralische Bedenken hatte, ihrem Schwiegervater in Gesprächen mit mir oder Nachbarinnen den Tod zu wünschen, war sie moralisch zutiefst empört, als ich sie fragte, ob sie sich vorstellen könne, diesem Wunsch tatsächlich durch magische Mittel Nachdruck zu

7 Mir wurde die Tragweite dieses nie ausgesprochenen schweren Vorwurfs erst bewusst, als ich im Gespräch mit einer mir fremden Dorfbewohnerin beiläufig erwähnte, selbst im Haus zu essen. Diese Bemerkung führte zu erheblichem Aufruhr und ungläubigem Staunen: Die Frau war fassungslos und rief sämtliche Verwandte und Nachbarn zusammen, um ihnen die unerhörte Neuigkeit mitzuteilen, dass ich und meine Kinder in dem besagten Hause Mahlzeiten zu uns nähmen, ohne je krank geworden zu sein.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verleihen. Aus ihrer Sicht war nicht ihr brennender Hass, sondern nur dessen Realisierung moralisch verwerflich. Die ‚böse' Gesinnung, die den Bezugspunkt christlicher Moral, aber auch der Kantischen Ethik bildet, spielte hingegen weder im moralischen Diskurs der jungen Frau noch in dem ihrer Umgebung eine nennenswerte Rolle, sondern stieß auf allseitiges Verständnis. Gegenstand ethischer Bewertung war also einzig die faktisch vollzogene Handlung, v. a. aber ihr Erfolg.[8]

Das moralisch Böse wird hier also weit weniger mit dem menschlichen Bewusstsein oder der individuellen moralischen Gesinnung assoziiert als mit der faktisch erfahrbaren Destruktivität im sozialen Umgang. Umgekehrt kann und muss aus balinesischer Sicht nicht jede Form von Leiden und Tod unter moralischem Gesichtspunkt, d. h. als Sühne betrachtet werden.

Einen balinesischen Gegenentwurf zur Moralisierung von Leiden und Tod im Rahmen des Theodizeeproblems bildet das Ritualdrama *Calonarang* mit seinem Konzept göttlicher Destruktivität: Auf dem Höhepunkt des Rituals erscheint die Hexe *Calonarang* in Gestalt des destruktiven Maskenwesens *Rangda*, das als Antipode einer menschenfreundlichen Maskenfigur, des *Barong*, gilt. Der Auftritt beider dämonischer Wesen und ihr stilisierter, aber stets unentschiedener Kampf bilden den Höhepunkt und Abschluss jeder Aufführung, die mitunter als ewiger ‚Kampf zwischen Gut und Böse' gedeutet wird. Diese eurozentrische, da moralische Lesart führt jedoch rasch in Widersprüche, weil *Rangda* zugleich als heilige Maske im Tempel verehrt wird. Was dabei angebetet wird, ist nach balinesischer Auffassung keineswegs ‚das' Böse, sondern die göttliche Energie in ihrem destruktiven Aspekt. Ein Bildhauer, der selbst eine heilige Rangda-Maske angefertigt hatte, erläuterte mir diesen Unterschied im Gespräch folgendermaßen: „Rangda ist nicht böse, auch wenn manche es sagen, sie ist eine Gottheit. Ohne Rangda könnten wir nicht sterben und nicht leben – die Erde würde unter der Last der Lebewesen zusammenbrechen."

Folgt man dieser kosmologischen Deutung, der die performative Balance zwischen *Rangda* und *Barong* im Ritualablauf entspricht, so wird verständlich, warum es aus balinesischer Sicht nicht einmal wünschenswert sein kann, den rituellen Kampf moralisch durch einen Sieg des „Guten" zu entscheiden. Sein

8 In dieser Hinsicht ähnelt das balinesische Verständnis von Moral dem auf Java verbreiteten „rukun"-Prinzip, das die Erhaltung sozialer Harmonie prinzipiell über – noch so berechtigte – Forderungen des Einzelnen stellt (Magnis-Suseno 1981; Mulder 1998: 150). Und wie auf Bali, so wird auch im javanischen Diskurs kein prinzipieller oder abstrakter Gegensatz von Gut und Böse aufgestellt. Während das javanische „rukun"-Ideal jedoch primär auf individuelle Selbstbeherrschung und soziale Harmonie zielt, die mit den elaborierten Verhaltenscodes der traditionellen javanischen Gesellschaft korrespondiert, dominiert auf Bali eher der Hinweis auf die letztlich kosmische Verankerung des sozialen Miteinanders. Soziale Harmonie äußert sich hier nicht nur im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, sondern in beider spirituellem Bezug zur Natur.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ziel ist kein widerspruchsfreier Erlösungszustand, der mit ewigem Leben und der Beseitigung aller Leiden einhergeht, sondern die performative Erkenntnis, dass menschliches Dasein nur im kosmischen Gleichgewicht von destruktiven und konstruktiven Kräften, d. h. als stets temporäre Balance existiert.

Zum Gegenstand ethischer Bewertung werden Destruktivität und Tod im Rahmen dieser Kosmologie erst durch ihre Instrumentalisierung seitens eines Menschen, der – etwa durch Hexerei – Tod im Übermaß oder zur Unzeit verbreitet. Umgekehrt impliziert dies jedoch auch, dass die das kosmische Gleichgewicht störende Hexe stets Gefahr läuft, selbst Opfer der von ihr entfesselten Situation zu werden. Angesichts dieser gefährlichen Dialektik ist Hexerei – und mit ihr ‚das' Böse – nach Überzeugung aller, die bereit waren, mit mir über dieses heikle Thema zu sprechen, nicht nur ein moralisches Problem, sondern vor allem Indiz mangelnder Einsicht in die wahren kosmischen Kräfteverhältnisse, die letztlich niemals vom Menschen beherrschbar sind.

Die strikt handlungsbezogene Auffassung vom Bösen in dem skizzierten Familienkonflikt wird im Kontext des Ritualdramas und seiner Kosmologie verständlicher: Während der moralische Entscheidungskampf *gegen* ‚das' Böse von dessen abstraktem Gegensatz zu einem schlechthin Guten ausgeht und Gewalt durch die richtige moralische Gesinnung rechtfertigen kann, impliziert der rituelle Kampf komplementärer Prinzipien ein Weltverständnis, das sich an keinem zeitlosen widerspruchsfreien Sein ausrichtet, sondern am stets temporären Ausgleich komplementärer kosmischer Kräfte. Nicht das Ideal eines Erlösungszustandes jenseits widersprüchlicher und destruktiver Impulse bestimmt hier das ethische Urteil, sondern die Fähigkeit, die komplementären Aspekte des Daseins von Fall zu Fall in einer lebensförderlichen Balance zu versöhnen.

In diesem Ethos begegnet uns also nicht nur eine prinzipiell andere Vorstellung von „Gut und Böse", sondern auch ein anderer Entwurf von der Wirklichkeit im Ganzen, die als flexible und zugleich bedrohte Balance gegensätzlicher aber gleichberechtigter Kräfte und Prinzipien erscheint.

Kosmische Balance, individuelle Verantwortung und die balinesische Kritik am „War on Terror"

Diese Kosmologie prägt nicht nur das Ritualdrama, sie artikuliert sich auch in der philosophisch-kosmologischen Formel *rwa bhineda,* derzufolge die ganze Welt und jede Situation in ihr als dynamisches Zusammenspiel komplementärer Gegensätze zu begreifen ist (Weck 1937). Dies hat weit reichende Konsequenzen für die moralische Beurteilung menschlichen Handelns und ist zugleich geeignet, die balinesische Kritik am westlichen „War on Terror" zu verdeutlichen:

Widersinnig erscheint aus der Perspektive dieser Kosmologie bereits die abstrakte Konstruktion einer „Achse des Bösen", der ganze Nationen nicht auf

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grund ihres Handelns, sondern einzig auf Grund ihrer antiwestlichen ‚Gesinnung' zugerechnet werden.[9]

Stand bereits diese gesinnungsethische Begründung ‚des' Bösen in Widerspruch zum balinesischen Sprachgebrauch, so reagierten viele meiner Gesprächspartner verständnislos, wenn nicht belustigt auf die Vorstellung, ‚das' Böse ließe sich geopolitisch eingrenzen, was aus ihrer Sicht die absurde Annahme implizierte, Bewohner des Westens seien eo ipso ‚gut', als ob es dort nicht ebenfalls Neid, Hass und Gier gäbe. Nachgerade absurd schätzte man jedoch die Idee ein, das dergestalt umrissene Böse sei durch militärische Maßnahmen zu überwinden, was aus balinesischer Sicht dem grotesken Versuch gleichkam, ein Übermaß an sozialer Destruktivität durch noch mehr Gewalt zu vermindern. All diese Vorstellungen beruhten, wie man mir immer wieder eindringlich versicherte, auf einer falschen Theorie über die Wirklichkeit und würden das ohnehin bedrohte Gleichgewicht der Welt zum Schaden aller nur weiter stören. Ernsthaft besorgt legte man mir nahe, doch lieber auf Bali zu bleiben, als in eine Welt zurückzukehren, der offenbar jeder Realitätssinn abhanden gekommen war.

Bemerkenswert ist also, dass die balinesische Kritik an der ethischen Legitimation des „War on Terror" und des „Jihad" nicht auf fehlenden ethischen Begriffen von „Gut und Böse" beruht, sondern auf deren andersartiger Auslegung im Kontext eines anderen Entwurfs von Wirklichkeit.

Durch die am situativen Effekt bemessene und zugleich kosmologisch verankerte Beurteilung menschlichen Handelns wird die ethische Bewertung auf Bali zu einem komplexen Vorgang, der sich nicht nur an allgemeinen Prinzipien orientieren und nicht nur die zwischenmenschliche Ebene sozialer Interaktion beachten kann, sondern ebenso deren situatives Verhältnis zu den nichtmenschlichen Aspekten des Kosmos einbeziehen muss.

Diese kosmische und situative Kontextualisierung ethischer Fragen ist für die balinesische Auffassung von individueller Verantwortung von entscheidender Bedeutung: Obwohl die Definition des moralisch Bösen weit weniger die subjektive Gesinnung fokussiert, reicht das balinesische Konzept von individueller Verantwortung wesentlich weiter als in der westlichen anthropozentrischen Ethik. Diese erstreckt sich nicht nur auf die Ebene menschlicher Interaktion, sondern ebenso auf das Verhältnis von Mensch und Kosmos und

9 Bushs Beschreibung der Mitglieder dieser „Axis of Evil" lautete am 29.1.2002 wörtlich: „Some of these regimes have been pretty quiet since September 11, but we know their true nature." Und eben daraus folgte nach Bushs moralischer Logik die Notwendigkeit eines Krieges: „I will not wait on events while dangers gather. I will not stand by as peril draws closer and closer. The United States of America will not permit the world's most dangerous regimes to threaten us with the world's most destructive weapons. Our war on terror is well begun, but it is only begun." archives.cnn.com/2002/ALLPOLITICS/01/29/bush.speech.txt/ (Letzter Zugriff 27.11.2005)

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

damit auf jene Natursphäre, die aus dem Horizont westlicher Ethik völlig herausfällt.

Die praktischen Konsequenzen dieses Verantwortungsmodells lassen sich wiederum im Umgang mit Hexerei verdeutlichen: Zwar ist die ethische Motivation der Hexe, ihr böser Wille, der Ausgangspunkt ihres Handelns, sie ist darin aber ein eher äußerlicher Aspekt. Nicht die Motivation, sondern erst deren faktischer Erfolg zeigen, welche spirituellen und materiellen Kräfte (*sakti*) eine Person mobilisieren kann, aber auch welche Energie (*sakti*) die Opfer ihr selbst entgegensetzen. Wird daher eine Krankheit durch einen traditionellen Heiler (*balian*) als Folge von Hexerei diagnostiziert, so hat diese Diagnose keinen monokausalen Charakter. Sie fokussiert weniger die moralische Schuld einer bestimmten als Hexe verdächtigen Person, als vielmehr eine Situation, in der ein gestörtes Kräftegleichgewicht vorliegt, das von verschiedenen Seiten betrachtet und behandelt werden kann. Aus dieser multikausalen und letztlich kosmischen Betrachtungsweise folgt, dass bei Konflikten nie allein der Täter, sondern stets auch das Opfer Verantwortung für die Wiederherstellung des kosmischen Gleichgewichts und damit für die Transformation der Situation trägt. Ziel ist es zudem nicht, die *sakti* der Hexe zu zerstören, da diese an sich nur Ausdruck moralisch neutraler kosmischer Energie ist, sondern vielmehr sie in ein gedeihliches Verhältnis zur Energie des Opfers zu bringen.

Im Unterschied etwa zu Evans-Pritchards Beschreibung der Hexerei bei den Azande mündet die Diagnose von Hexerei daher auf Bali in keiner öffentlichen Anklage und Sühne seitens der beschuldigten Hexe (Evans-Pritchard 1988: 106ff.). Balinesische Opfer von Hexerei sind vielmehr bemüht, diesen Verdacht in der Öffentlichkeit nach Möglichkeit zu zerstreuen, um gleichzeitig mit der Hilfe eines *balian* selbst eigene *sakti* zu mobilisieren und so die destruktiven Energien der Hexe wirkungslos verpuffen zu lassen. Jeder öffentliche Diskurs über Hexerei oder Hexen wird peinlich vermieden, da bereits die Behauptung, Opfer von Hexerei zu sein, einem Bekenntnis eigener Schwäche gleichkäme und weitere Bedrohungen durch schwarzmagische Attacken provozieren würde.[10]

Dies impliziert umgekehrt, dass auf Bali nicht allein die Hexe Verantwortung für die gestörte situative Balance trägt, sondern ebenso das Opfer, das seine Opferrolle und damit die Situation aktiv transformieren kann und so für

10 Diese signifikanten Unterschiede zu der von Evans-Pritchard beschriebenen Hexerei der Azande bestehen trotz frappierender Übereinstimmungen bezüglich der Erklärungsfunktion von Hexerei, die auch auf Bali nicht im Gegensatz zu modernem wissenschaftlichem Denken oder westlicher Schulmedizin steht, sondern genau jenen Aspekt der Realität fokussiert, der aus dem naturwissenschaftlichen Erklärungsraster herausfällt: das einzelne Phänomen in seiner Individualität und Situationsbezogenheit.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Wiederherstellung sozialer und kosmischer Balance Verantwortung übernimmt.[11]

Aufschlussreich für unseren Zusammenhang ist es nun, dass auch im balinesischen Diskurs über Terror und Anti-Terror-Krieg eben dieser Maßstab kosmischer Balance und Verantwortung angelegt und gegen die Idee eines „War on Terror" geltend gemacht wurde: Insbesondere vom Präsidenten der USA hatte man erwartet, dass er seine Macht (*sakti*) unter Beweis stellen werde, indem er die beschädigte kosmische Balance durch konstruktive Maßnahmen wiederherstellte. Dass Bushs moralisches Engagement jedoch einerseits in einer abstrakten Gegenüberstellung von „Gut und Böse" und in der Legitimation eines Krieges gegen weitere Unbeteiligte gipfelte, während er andererseits selbst bei *ground zero* öffentlich weinte, brachte seine – ohnehin schon offenkundige – Schwäche an *sakti* vollends zum Vorschein und erschien als völlig unangemessene Reaktion. Was die westliche Welt als Zeichen echter persönlicher Betroffenheit nehmen mochte, war der *Bali Post* eine Schlagzeile wert („Bush menangis!" – „Bush weint!"), die den Präsidenten unter Dorfbewohnern spontanem und haltlosem Gelächter preisgab: Aus ihrer Sicht bewies dies nur, dass einer der mächtigsten Politiker der Welt unfähig zur Kontrolle eigener negativer Gefühle war und darum außer Stande, die ihm auferlegte Verantwortung für eine wahrhaft globale, d. h. aus dieser Sicht: kosmische Balance wahrzunehmen.

Die *bom Bali* und die interkulturelle Tragfähigkeit kosmischer Verantwortung

Das hier umrissene Ethos von kosmologischer Verantwortung dient keiner Idealisierung ‚der' stets friedfertigen Balinesen, sondern dem Versuch, die balinesische Kritik an der moralischen Legitimation von Terror und Anti-Terror-Krieg als Ausdruck einer kreativen Besinnung auf eigene Wissenstraditionen und Konfliktstrategien zu begreifen. Trotz berechtigter Einwände gegenüber

11 Gelegentlich wird im Verlauf einer solch heilsamen Transformation sogar die ursprüngliche Diagnose der Hexerei zurückgenommen. So war eine Frau in meiner direkten Umgebung während einer Krankheit völlig überzeugt, Opfer einer Hexe geworden zu sein und somit an einer außergewöhnlichen Krankheit (*luar biasa*) zu leiden, die nur mit Hilfe eines *balian* zu bewältigen war. Ein Jahr später und nach ihrer glücklichen Genesung sprach sie hingegen von der Krankheit nur noch in den gleichsam exoterischen Begriffen moderner Schulmedizin. Mit dem traumatisierenden Ausgeliefertsein an die Krankheit war auch das psychische Trauma der Hexerei geheilt und die zuvor als Hexe verdächtigte Nachbarin konnte wieder als normaler Mensch behandelt werden. Dem entspricht, dass der Verdacht der Hexerei nicht zwangsläufig von allen Mitgliedern einer Dorfgemeinschaft geteilt wird und weniger als substanzielle Definition einer Person, denn als Name für eine gestörte Situation zu verstehen ist.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem westlichen Klischee vom notorisch friedfertigen Balinesen besitzt das Konzept einer komplementären kosmischen Balance bis heute Bedeutung für die balinesische Weltorientierung und Praxis. Erforderlich scheint daher eher eine Präzisierung des Balancekonzepts selbst, das auf Bali keinen Zustand indifferenter Einheit bezeichnet, sondern im Gegenteil das höchst spannungsreiche und nur situativ gelingende Zusammenwirken von Gegensätzen. Gerade das Ritualdrama *Calonarang* zeigt, dass kosmische Harmonie aus balinesischer Sicht weder bloße Ideologie noch gesicherter Besitz ist, sondern eine ständige performative Aufgabe, die stets von neuem und immer nur temporär zu leisten ist.

Dennoch stellt sich die Frage, ob dieses Ethos kosmischer Balance und Verantwortung auch angesichts globaler Konflikte tragfähig ist, oder ob es in diesem Kontext zur nurmehr ideologischen Formel erstarrt.

Eine Antwort darauf zeichnet sich im Zusammenhang eines Ereignisses ab, das völlig unerwartet ein Jahr nach dem Anschlag von New York auf Bali selbst stattfand und die Insel vom unbeteiligten Kommentator zum Opfer des islamistischen Terrors machte: Am 12.10.2002 fand – diesmal von javanischen Islamisten durchgeführt – ein gewaltiger Bombenanschlag auf die Vergnügungsmeile des Touristenortes Kuta statt, der 202 Menschenleben forderte und zahlreiche Verletzte hinterließ.

Da dieser Anschlag nicht nur westliche Touristen, sondern auch Balinesen traf und gravierende Auswirkungen auf die balinesische Binnenwirtschaft hatte, wurde er zu einer Bewährungsprobe für die Tragfähigkeit des traditionellen balinesischen Ethos: Der balinesische Tourismus kam über Monate hinweg fast völlig zum Erliegen und war noch nach über einem Jahr rückläufig. Hotels und Restaurants wurden geschlossen und ein ganzes Heer von Dienstleistern in der Tourismusindustrie war schlagartig arbeitslos und wusste nicht, wie es seine Familien versorgen sollte. Zudem wurde der von javanischen Islamisten der international vernetzten Gruppe Jemaah Islamyiah verübte Anschlag auf Bali keineswegs nur als Attacke gegenüber westlichen Besuchern verstanden, sondern ebenso als Angriff auf die eigene Position als religiös-kultureller Minderheit im indonesischen Staat. Nicht zufällig, so schien es, hatte der Führer dieser radikalen Bewegung, Abu Bakar Ba'asyir, im indonesischen Fernsehen kurz vor und nach dem Anschlag allen Religionen außer dem Islam die Existenzberechtigung abgesprochen und von Indonesien aus die weltweite Islamisierung angekündigt.

Auffällig war jedoch, dass auf Bali auch unter dem Schock des Anschlags, seiner Toten und Schwerverletzten, die die Infrastruktur und Ökonomie der kleinen Insel zum Kollabieren brachten, der Wunsch nach Vergeltung im öffentlichen Leben keine nennenswerte Rolle spielte. Wellen der Gegengewalt oder Rachedrohungen, die die langjährigen Konflikte zwischen indonesischen Islamisten und Christen prägen, blieben auf Bali aus, stattdessen rief eine Gruppe von Bewohnern Kutas in einem öffentlichen Papier dazu auf, nicht bei Schuldzuweisungen stehen zu bleiben, sondern die kosmische Harmonie im Einklang mit den Prinzipien des Hinduismus wieder herzustellen. Dieser

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deeskalierende Umgang mit einer gegen die eigene Religion, Wirtschaft und Kultur gerichteten Gewalt ist umso bemerkenswerter, wenn man sich die eingangs erwähnte religionspolitische Marginalisierung Balis im indonesischen Staat vergegenwärtigt. Verschärft wird diese Situation noch dadurch, dass die prosperierende Tourismusindustrie Balis zahlreiche muslimische Indonesier anzieht, die vom globalen ‚Marktwert' der hindubalinesischen Kultur profitieren und mit Einheimischen um Arbeitsplätze konkurrieren, sich aber gleichzeitig – mit dem Hinweis auf ihre eigene Religion – den vielen rituell strukturierten sozialen Verpflichtungen des balinesischen Alltags entziehen und damit die soziale Basis dieses elaborierten religiös-kulturellen Gleichgewichts ignorieren bzw. torpedieren. Die Migration javanischer Muslime nach Bali wird darum auf Bali nicht nur als ökonomische Konkurrenz erfahren, sondern zunehmend auch als Bedrohung und Unterwanderung der eigenen religiösen Identität und der in rituellen Verpflichtungen gründenden sozialen Kohärenz und Reziprozität. Konflikte mit und sogar Übergriffe auf javanische Migranten sind auf Bali durchaus bekannt. Umso bemerkenswerter erscheint es, dass das Attentat von Kuta, durch das javanische Islamisten nicht nur die westliche Lebensform, sondern auch die balinesische Binnenökonomie unmittelbar und nachhaltig gefährdeten, keine Woge der Gegengewalt entfesselte.

Statt gewaltsamer Ausschreitungen gegen die auf Bali lebenden Javaner dominierte in der Öffentlichkeit das Bemühen um die Wiederherstellung der verlorenen Balance. Friedenskundgebungen und öffentliche Gebete wurden abgehalten und der balinesische Gouverneur ordnete ein in diesem Umfang nie dagewesenes, auf ganz Bali durchgeführtes Reinigungsritual an. All diese rituellen Aktivitäten können als Ausdruck eines spezifisch balinesischen Ethos und Konfliktmanagements betrachtet werden, das seitens der indonesischen Regierung keine Entsprechung fand. Diese distanzierte sich zwar deutlich vom Terror, deklarierte den Anschlag aber nicht zur nationalen Tragödie und verzichtete dezidiert auf rituelle Handlungen, die eine nationale und religiöse Solidarität der indonesischen Gesellschaft hätten betonen oder gar stiften können.[12]

Halten wir also fest: Weder das wachsende Gefühl religiöser und kultureller Marginalisierung noch die innenpolitische Instabilität, die seit Suhartos Rücktritt im Jahr 1998 ganz Indonesien erfasst und an zahlreichen Orten Indonesiens Ausbrüche ethnischer und religiöser Gewalt ausgelöst hatte, und noch nicht einmal die ökonomische Krise, in die Bali durch den Anschlag von Kuta gestürzt worden war, reichten aus, um das Ethos kosmischer Balance und Verantwortung ernstlich zu gefährden und der „bom Bali" vor Ort eine gewaltsame Gegenreaktion folgen zu lassen.

Dieser Umstand verdient Beachtung und provoziert eine Erklärung: Wenig überzeugend erscheint jedoch die These, Balinesen hätten sich nur wegen der javanisch dominierten muslimischen Übermacht im indonesischen Staat zu-

12 Vgl. dazu ein in Indonesien viel beachtetes Interview mit Franz Magnis Suseno in der *Jakarta Post* vom 18.11.2002.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rückgehalten, da dieses Argument auch für die christlichen Minderheiten Indonesiens geltend zu machen wäre, die sich parallel dazu – z. B. auf den Molukken – in einem blutigen Kampf gegen indonesische Muslime befanden. Skepsis scheint auch gegenüber der These angebracht, Balinesen hätten Nachteile für den Tourismus befürchtet, denn eben diese waren durch die Bombe in massivem Umfang eingetreten.

Umgekehrt ist aber auch Vorsicht gegenüber dem auf Bali propagierten Selbstbild geboten: Hier erfolgte zumal in öffentlichen Darstellungen der balinesischen Lokalregierung eine Selbststilisierung ‚der' Balinesen als notorisch friedfertigem Volk, die hinsichtlich verschiedener Aspekte differenziert werden muss. Zum einen diente diese Selbststilisierung aus durchsichtigen ökonomischen Gründen der plakativen Bestätigung des Touristenklischees vom ‚letzten Paradies', zum andern jedoch brachte sie durch ihre Abgrenzung von der, auf diese Weise als potentiell gewalttätig dargestellten, Religion der javanischen Nachbarn auch eine implizite innenpolitische Kritik zum Ausdruck.

Unerachtet dieser strategischen Aspekte wurde das ebenfalls vom Gouverneur angeordnete Reinigungsritual für die ganze Insel seitens weiter Teile der balinesischen Bevölkerung – und damit auf der Ebene der Akteure – keineswegs als profanes Propagandamittel oder auch nur als symbolische Ersatzhandlung für eine de facto fehlende politische Macht verstanden, sondern als rationale, der Realität einzig angemessene und höchst effektive Alternative zum westlichen „War on Terror": Als kurz nach Abschluss des Rituals fast alle Täter und Drahtzieher des Anschlags innerhalb weniger Tage und Wochen gefasst werden konnten, wurde dies einhellig als Beweis für die evidente Überlegenheit der balinesischen Weltdeutung und Handlungsweise gegenüber dem westlichen Anti-Terror Krieg gewertet, der – so die herablassende Bemerkung meines Vermieters – auch nach einem Jahr nicht zur Schwächung des weltweiten Terrorismus oder gar zur Erfassung Osama Bin Ladens geführt hätte.

Die Effizienz des Rituals bestand aus emischer Sicht genau darin, dass es die gesamte Wirklichkeit einbezog, weil es sich nicht allein auf die Täter und deren moralische Schuld konzentrierte, sondern primär auf die Wiederherstellung kosmischer Balance. Erst dadurch, so die Erklärung, wurden die für die Destabilisierung Verantwortlichen, also die Attentäter, so weit geschwächt, dass ihre Verhaftung – auf wunderbare Weise – problemlos und rasch erfolgen konnte.

Das Ritual wurde demnach als Ausdruck rationaler Praxis im Rahmen der spezifisch balinesischen Weltdeutung verstanden, die ihrerseits eine Umdeutung des Terrors in Begriffen balinesischer Kosmologie implizierte. Aus deren Sicht indizierte das Attentat nicht nur eine moralische Verfehlung einzelner religiöser Fanatiker, vielmehr deutete der Umfang seines Gelingens darüber hinaus auf einen umfassenden spirituellen Balanceverlust Balis selbst. Diesen galt es vor allem zu beseitigen, um so weiterer Gewalt die Basis zu entziehen. Und wie im Fall der Hexerei kam auch hier den Opfern eine Hauptverantwortung für die – zunächst rituelle – Wiederherstellung des Gleichgewichts zu.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Rationalität dieser balinesischen Interpretation wurde auf Bali nicht nur durch den Fahndungserfolg der indonesischen Polizei begründet, sondern auch anhand einiger wundersamer Zeichen auf dem Bombenareal selbst. Mitten auf dem von Explosion und Brand völlig zerstörten Areal, das nach dem Abräumen des Schutts dem Erdboden gleich war, ragte ein kleiner Götterschrein empor, der völlig unversehrt geblieben war und neben dem ein Bäumchen grünte, das die Explosion und den Brand wie durch ein Wunder ebenfalls unversehrt überstanden hatte. Dieser Ort wurde auf ganz Bali als Zeichen der Versöhnung und des neu keimenden Lebens verehrt und mit Opfergaben versehen. Er war nicht nur Gegenstand von Fernsehberichten, sondern auch Ziel von Pilgern, die bald sogar von anderen indonesischen Inseln kamen.[13]

Balance und Puputan: Zwischenüberlegung zum Verhältnis von kosmischer Harmonie und ritueller Gewalt

Dennoch rechtfertigt diese rituelle Antwort auf den Terror keineswegs die notorisch propagierte Friedfertigkeit ‚der' Balinesen, die sich etwa im Slogan „orang Bali cinta damai" – „Balinesen sind friedliebend" verfestigte, um von balinesische Anthropologen gar als das „kulturelle Kapital der Friedfertigkeit" kommodifiziert zu werden (I Wayan Geria, *Bali Post* 1.6. 2004).[14] Dass auf Bali solchen plakativen Selbststilisierungen zum Trotz Gewalt durchaus Teil rituellen Handelns und kosmischer Balance selbst sein kann, lässt nicht nur der rituelle Kampf zwischen Rangda und Barong erahnen, auch die Kommunistenverfolgung von 1965/66 wies auf Bali gerade in ihrer außerordentlichen Gewalttätigkeit rituelle Obertöne auf (Robinson 1995).

Das balinesische Konzept kosmischer Balance sollte also nicht voreilig mit der friedlichen Durchführung pittoresker Rituale gleichgesetzt werden, es sieht durchaus gewaltsame Eskalationsstufen vor, die in ausweglos scheinenden Situationen zur Anwendung kommen: Margaret Wiener hat in ihrer Studie zur imperialistischen Unterwerfung der letzten balinesischen Königshäuser dafür plädiert, die kriegerische Selbstvernichtung der königlichen Familien in so genannten *Puputans* nicht als kollektiven Selbstmord im Sinne einer psychischen

13 Mich hatte vor dem Schrein ein Mann angesprochen, der eigens aus Sulawesi gekommen war, um den Ort zu bestaunen. Sichtlich aufgewühlt bedrängte er mich mit der rhetorisch gemeinten Frage, wie ich – als Europäerin – dies erklären könne. Offenkundig zielte diese, fast aggressiv vorgetragene und mehrfach wiederholte Frage darauf, mir klar zu machen, dass ich für derartige Phänomene – anders als die balinesische Kosmologie – keinerlei Erklärung vorbringen konnte. Diese ungewöhnlich emotionale Reaktion zeigt, dass ein wesentlicher Aspekt der lokalen Konfliktbewältigung die bewusste Auseinandersetzung mit der konkurrierenden westlichen Deutung der Wirklichkeit war.

14 Vgl. Hierzu auch den kritischen Vortrag von Urs Ramseyer: *Beten gegen Bomben*, Frankfurt Juli 2004.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kurzschlusshandlung zu deuten, sondern als planmäßige – und im Rahmen der balinesischen Weltdeutung auch rationale – rituelle Antwort auf das Zusammentreffen des balinesischen Konzepts von spiritueller Macht (*sakti*) mit dem völlig andersartigen Machtbegriff und seiner Technologie seitens der holländischen Invasoren. Auch hier lag aus balinesischer Sicht ein eklatanter Verlust an kosmischem Gleichgewicht vor, der nur durch das rituelle Opfer jener Gottkönige ausgeglichen werden konnte, deren *sakti* für die Aufrechterhaltung kosmischer Ordnung verantwortlich war. Deren Selbsttötung mitsamt allen Familienangehörigen und dem Hofstaat vom Säugling bis zum Greisen war aus emischer Sicht kein Zeichen hilfloser Verzweiflung, sondern die Demonstration spiritueller Überlegenheit in einem rituellen Selbstopfer. Wiener deutet das *Puputan* daher als äußerstes rituelles Mittel, um *sakti* zu mobilisieren und jene kosmische Balance, deren Inbegriff und Garanten die göttlichen Könige waren, sowie die Gültigkeit der eigenen Weltorientierung auch im gewaltsamen Zusammenstoß mit einer technisch und militärisch überlegenen Macht zu bestätigen (Wiener 1995: 327).

Diese These zum spektakulären *Puputan* von 1908 ist auch im Blick auf die Gegenwart aktuell: Obwohl das Attentat von Kuta den expliziten Wunsch nach einer friedlichen Form ritueller Balancestiftung zur Folge hatte, lässt dies nur bedingt Schlüsse für den Fall weiterer islamistischer Attentate zu. Auf der Basis balinesischer Kosmologie ist zwar kein moralischer Vernichtungskrieg gegen ‚das' Böse vorstellbar, wohl aber eine gewaltsame Eskalation im Sinne eines rituellen Opfers oder *Puputan*, die – in Analogie zu ihrem geschichtlichen Vorbild – vorzugsweise dort stattfinden könnte, wo verschiedene Deutungen der Wirklichkeit und unverhältnismäßige Formen ihrer Durchsetzung unversöhnlich aufeinander treffen. Anzeichen für eine solche Eskalation sind auch heute durchaus vorhanden: So wurden im Oktober 2005 unmittelbar nach einem zweiten, wenngleich minder schweren Selbstmordattentat javanischer und malaysischer Islamisten auf Bali erstmals Demonstrationen abgehalten, bei denen eine sofortige Hinrichtung der bereits zum Tod verurteilten Täter vom 12.10.2002 gefordert wurde. Bezeichnenderweise trugen die Demonstranten bei dieser Gelegenheit mehrheitlich die Reinheit und Opferbereitschaft symbolisierende balinesische Ritualkleidung, das *adat*, und drohten nun erstmals explizit mit gewaltsamen Reaktionen im Sinne eines *Puputan*.[15]

Ich möchte dieser – vorerst v. a. verbalen Eskalation – an dieser Stelle nicht weiter nachgehen und es beim Hinweis auf die Möglichkeit eines *Puputan* als ebenfalls rituellem, aber dennoch gewaltsamen Mittel zur Stiftung kosmischer Balance belassen, um das allzu idyllische marktgängige Bild vom friedlichen Balinesen, aber auch eine zu harmlose Vorstellung von kosmischer Harmonie zu korrigieren.

15 Vgl. I Wayan Juniartha, *Jakarta Post*: „‚Stop crying and brace yourself for *Puputan* (fight until the end) against terrorists,' protest leader I Wayan Semara Cipta said."

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zur mythischen Selbstkritik auf Bali

Bereits nach dem ersten Attentat von Kuta zeigte sich, dass die balinesische Auseinandersetzung mit dem Terror nicht bei zufriedenen Selbststilisierungen endete. Im Anschluss an öffentliche Proklamationen balinesischer Friedlichkeit und in gewisser Weise auch im Gegenzug dazu formierte sich mancherorts ein selbstkritischer Diskurs, in dem Balis Mitverantwortung am Attentat verhandelt wurde. Einen Aspekt dieses Diskurses, mit dem ich selbst konfrontiert wurde, möchte ich abschließend skizzieren, da er – inhaltlich wie formal – eine bemerkenswerte Selbstreflexion über Balis Rolle im Kontext einer einseitig eurozentrischen Globalisierung enthält. Ausgangspunkt war stets die Frage, welche Bedeutung das Attentat für Bali habe, und genauer: wodurch Bali selbst zur Störung des kosmischen Gleichgewichts beigetragen habe, sodass ein Anschlag in dieser Größenordnung überhaupt erfolgreich sein konnte. Diese Überlegung, mit der ich mehrfach konfrontiert worden war, zielte nicht auf die moralische Schuld einzelner Balinesen, sondern auf ein prinzipielles Versäumnis der balinesischen Gesellschaft im Ganzen.

Aufschlussreich ist jedoch, dass diese Überlegung mir gegenüber nur von einzelnen, meist spirituellen Autoritäten, wie z. B. einem Tempelpriester, in diskursiver Form vorgetragen wurde, während parallel dazu in weiten Kreisen der balinesischen Gesellschaft eine – inhaltlich durchaus vergleichbare – Selbstreflexion in der Form neu entstehender Mythen stattfand. Diese Mythen kreisten um zwei Begebenheiten, die nach dem Anschlag mit ihm assoziiert und als seine Vorgeschichte interpretiert worden waren. Beide Mythen thematisierten weder das Attentat noch die Täter, wohl aber jene spirituellen und kosmischen Hintergründe, die ihm nach allgemeiner Auffassung zu Grunde lagen.

Dabei leisteten sie – auch formal – eine Synthese von Tradition und Moderne, da sie zwar weitgehend mündlich, zugleich aber auch durch moderne Massenmedien wie lokales Fernsehen und Zeitung kommuniziert wurden und darum bereits kurz nach dem Attentat weite Verbreitung gefunden hatten.

Die erste dieser Begebenheiten hatte sich wenige Monate vor dem Anschlag bei einem wichtigen Seetempel an der Südküste zugetragen, der u. a. mit dem Zentralheiligtum *Besakih* und mit eben jenem Königshaus von Klungkung assoziiert wird, dessen politische Macht im legendären *Puputan* von 1908 unter dem Kanonenbeschuss der holländischen Armee und mit Hilfe eigener Krisse[16], ausradiert oder – wie das Wort *Puputan* besagt – zum *völligen Ende* gebracht worden war, wodurch nach balinesischer Auffassung die Welt anhaltend aus dem Lot geraten ist:

16 Der Kris, das traditionelle Kurzschwert, spielt als magisch hochgradig aufgeladene Waffe bis heute eine zentrale Rolle auf Java und Bali. Unersetzlich im Zusammenhang vieler Rituale wird er bis heute als spirituell bedeutsames Familienerbstück weiter gegeben.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

An diesem Seetempel kam im Juni 2002 eine riesige Schildkröte aus dem Meer, die in der mündlichen Überlieferung, in der ich mit ihr konfrontiert wurde, kaum ein halbes Jahr später bereits die Größe eines Autos angenommen hatte. Sie lief direkt auf den Tempel zu und war damit nach allgemeiner Überzeugung nicht als normales Tier oder Objekt der materiellen Welt (*sekala*) zu betrachten, sondern als göttliches Wesen, als Agent der unsichtbaren spirituellen Welt (*niskala*). Unerachtet der außergewöhnlichen Umstände ihres Erscheinens hatten vier junge Balinesen, die das Ganze beobachteten, nur einen Gedanken: das seltene Tier zu schlachten, um es teuer auf dem Markt der Distrikthauptstadt Gianyar zu verkaufen. Die Schildkröte versuchte zwar ins Meer zurückzufliehen, doch es gelang den Männern, ihr mit Macheten an allen vier Beinen so schwere Verletzungen zuzufügen, dass sie schließlich starb.
Von dieser Stelle an fächern sich verschiedene Erzählversionen auf, die mir von unterschiedlichen Gesprächspartnern an verschiedenen Orten Südbalis zugetragen wurden: Eine berichtet, dass niemand auf dem nah gelegenen Markt etwas von dem – an sich begehrten – Fleisch der Schildkröte kaufen wollte, weil es nach Mensch gerochen habe, eine andere begründet denselben Sachverhalt dadurch, dass neben dem Tierkadaver eine wunderschöne Frau, die Göttin des Meeres, gestanden habe. Einig sind sich beide Versionen darin, dass sämtliche Besucher des Marktes entsetzt zurückwichen oder sogar flohen, ohne von dem Fleisch zu kaufen. Dasselbe wiederholte sich auch auf dem Markt der Hauptstadt Denpasar, wo die Männer den Rat eines Priesters einholten, nachdem zwei von ihnen ernstlich erkrankt waren und – gemäß einer Erzählversion – die Wundmale der Schildkröte an Armen und Beinen entwickelt hatten. Der Priester interpretierte darauf hin die Schildkröte als eine Meeresgottheit, die ihren Tempel habe aufsuchen wollen, und riet den Männern, dieser Gottheit eine rasche Rückkehr in ihre eigentliche Sphäre, die spirituelle und unsichtbare Dimension der Wirklichkeit (*niskala*), zu ermöglichen. Dazu sollten sie unverzüglich mit dem Kadaver zurück zum Tempel fahren und eine festliche Verbrennung wie für einen Brahmanen ausrichten. Doch obwohl diese Anweisungen befolgt wurden, verfielen nun auch die beiden anderen Männer einer schweren Krankheit oder, nach anderen Versionen, dem Wahnsinn. Keiner von ihnen konnte geheilt werden, so jedenfalls der Stand um die Jahreswende 2002/2003.
Die Verbrennungszeremonie hingegen wurde zu einem überregional bedeutsamen Ritual, an dem viele Balinesen teilnahmen, in Trance fielen und – vom Geist der Schildkrötengottheit ergriffen – Schwimmbewegungen ausführten. Im Anschluss daran wurde mit Spendengeldern aus ganz Bali ein zusätzlicher Schrein für die Schildkrötengottheit im Seetempel errichtet.

Diese Geschichte bestätigt sehr plastisch die existenzielle Bedeutung menschlicher Verantwortung für jenes kosmische Gleichgewicht von spirituellen und materiellen Wirklichkeitsaspekten, das nach balinesischer Auffassung nicht einfach als ‚Natur', d. h. als berechenbarer Objektbereich zu verstehen ist, sondern als ein nach allen Seiten flexibles Zusammenspiel spiritueller und materieller Kräfte, die in unterschiedlichen Individualisierungen begegnen. In diesem kosmischen Raum individueller Erscheinungen begegnen dem Menschen nicht nur Objekte, sondern auch nichtmenschliche Geistwesen mit eigenen Intentionen und gewissermaßen mit „Würde", die Respekt und Achtung fordern. Um ihnen gerecht werden zu können ist jedoch ein Unterscheidungsvermögen zwischen bloß materieller Natur und spiritueller Präsenz erforderlich, das jeder Einzelne auf der Basis der situativen Konstellation selbst aufbringen muss und von dem das jeweils situativ angemessene Verhalten abhängt.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das richtige Ethos kosmischer Verantwortung ist auf Grund dieser situativen Konkretisierung also keine Frage des guten Willens oder des Bekenntnisses zu allgemein formulierbaren moralischen Prinzipien, sondern Prüfstein individueller Urteilsfähigkeit. Eine Fehlinterpretation führt zu existenziellen Störungen der kosmischen Balance, die das Individuum auch da zu verantworten hat, wo es keine bösen Absichten verfolgt, sondern einfach nur achtlos ist.

Die skizzierte Mythe reflektiert eine solche Verfehlung der gebotenen kosmischen Verantwortung am Beispiel junger Balinesen, die zu einer Differenzierung zwischen bloß materiellen Naturobjekten und spirituell bedeutsamen Naturerscheinungen nicht mehr in der Lage sind. Ihr ethisches Versäumnis besteht also in keiner Verletzung allgemeiner moralischer Standards, sondern darin, dass sie die Welt nur noch mit einem modernen und gleichsam eurozentrischen Blick betrachten, d. h. als rein materiellen Objektbereich, der menschlicher Willkür und Ausbeutung uneingeschränkt untergeordnet werden kann.

Dennoch lässt sich der Mythe keine einfache ökologische Moral entnehmen. Sie berichtet nichts über die Notwendigkeit von Artenvielfalt, Naturschutz oder balinesische Seeschildkrötenbestände, die durch massenhafte Ausrottung tatsächlich existenziell bedroht sind, sondern thematisiert einzig den Verlust an Bewusstseins für die Besonderheit des individuellen Tieres in einer individuellen Situation. Nicht fehlender Naturschutz wird hier kritisiert, sondern die Herrschaft eines Weltbildes, das nur eine rein materialistische Sicht der Natur zulässt und dadurch das Grundprinzip balinesischer Kosmologie leugnet: das flexible und in jeder Situation neu zu bestimmende Zusammenwirken unsichtbarer (*niskala*) und materieller (*sekala*) Aspekte anhand der je einzigartigen Erscheinung.

Diese Mythe wurde mir – ohne nähere Erläuterungen – von verschiedenen Personen als eine jener Voraussetzungen des Bombenanschlags genannt, für die Bali selbst Verantwortung trug. Diese Assoziation ist jedoch nicht ohne weiteres verständlich: Deutlich ist zwar die Kritik am uneingeschränkt materialistischen modernen Naturkonzept, doch deren Verhältnis zum Attentat von Kuta bleibt dunkel. Als Verbindungsglied erweist sich hier eine zweite Geschichte, die mir ebenfalls ohne weitere Exegese, aber in assoziativem Zusammenhang mit dem Bombenanschlag und der ersten Mythe berichtet wurde. Auch diese Mythe kursierte mündlich und war zugleich Gegenstand eines Fernsehberichtes geworden, den eine balinesische Gesprächspartnerin gesehen und mir – mit Bezug auf die erste Mythe – weiter erzählt hatte: Die Geschichte handelt wiederum von einer Begebenheit an der Südküste und ebenfalls von einer Seegöttin. Während die erste Mythe jedoch die illegitime Tötung der Gottheit und ihre Folgen für die Täter schildert, handelt die zweite vom Zorn der Seegöttin und stellt einen direkten Bezug zu den Opfern von Kuta her:

Dem Priester eines der traditionsreichsten und wichtigsten balinesischen Seetempel, Pura Luhur Uluwatu, war kurz nach dem Mord an der Schildkröte beim Gebet im Tempel eine erzürnte Meeresgöttin erschienen, die 200 Gefolgsleute forderte. Der Priester verstand diese Bitte sofort als Aufforderung zum Menschenopfer und wies

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie entsetzt mit dem Hinweis zurück, in der Tempelgemeinschaft vor Ort gäbe es niemanden, der sündhaft sei, da alle regelmäßig die Rituale zu Ehren der Götter abhielten und beteten. Die Göttin erneuerte aber ihre Forderung und verschwand.

Dass die erzürnte Göttin kurz nach dem Mord an der Schildkröte aufgetaucht war, sowie der Umstand, dass das Attentat von Kuta ebenfalls an der Südküste stattgefunden und zudem rund 200 Todesopfer gefordert hatte, wurde nachträglich direkt mit beiden Mythen in Verbindung gebracht und als Konsequenz göttlichen Zorns aufgefasst.

Dabei ist es bedeutsam, dass die Forderung der Göttin nach Gefolgsleuten sich offenbar nicht auf fromme Mitglieder der Gemeinde vor Ort erstreckte, sondern gerade auf jene, die ihr weder Rituale noch Respekt entgegenbrachten und sie damit ignorierten.

Beide Geschichten können als mythischer Kommentar zum islamistischen Bombenanschlag, aber mehr noch zur balinesischen Mitverantwortung daran verstanden werden. Ihre Pointe besteht darin, dass sie den Interpretationsfokus von der moralischen Schuld der javanischen Täter verschieben, und – ohne diese zu entlasten – jenen Verlust kosmischer Wahrnehmung und Balance in den Vordergrund rücken, an dem balinesische und westliche Opfer selbst aktiv beteiligt sind und der aus balinesischer Sicht die eigentliche Grundlage gewaltsamer Konflikte darstellt. Durch die Assoziationskette: Schildkrötenmord – göttlicher Zorn über versäumte religiöse Pflichten – Tod von 200 Menschen wird zudem die Durchsetzung des säkularen westlichen Weltbildes und die damit strukturell verknüpfte Herrschaftsbeziehung zwischen Mensch und Natur mit dem Ausbruch zerstörerischer religiöser Gewalt verknüpft.

Dabei spielt Kuta – als Gegenpol zu den genannten mythischen Schauplätzen der balinesischen Südküste – eine bezeichnende Rolle. Nicht zufällig werden in den Mythen zwei traditionsreiche spirituelle Zentren mit dem Anschlag von Kuta und damit mit jenem Ort assoziiert, an dem westliche Einflüsse mit ihrem säkularen Weltbild und Lebensstil deutlicher zum Vorschein kommen als irgendwo sonst auf Bali. Nicht nur muslimische Extremisten, auch die Bewohner Balis selbst haben ein durchaus ambivalentes Verhältnis zu Kuta, dessen Tourismus einerseits die ökonomische Basis für den relativen Wohlstand der Insel ausmacht, während er andererseits eine Lebensform einführt, die keineswegs als vorbildlich oder wünschenswert gilt. Hier finden sich vom Luxusresort über die Shopping- und Vergnügungsmeile bis hin zu Prostitution, Alkoholexzessen und Drogen sämtliche Ingredienzien des liberalen westlichen Menschen- und Weltbildes, um mitunter skurrile Verbindungen mit Balis religiösen Traditionen einzugehen.[17]

17 Unvergesslich ist mir etwa jener betrügerische Geldwechsler, den ich und mein Mann bei einer nachträglichen Beschwerde dabei überraschten, wie er seinen geglückten Coup mit einem Dankopfer an die Gottheit des Wohlstands, Dewi Rambut Sedana, feierte.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In prägnantem Kontrast zur islamistischen Verurteilung ‚des' Westens als Inbegriff des moralisch ‚Bösen' fokussieren die Mythen jedoch nicht die westlichen Besucher und deren Lebensform, sondern einzig die Verfehlung der Balinesen, ihre Unfähigkeit – oder auch Unwilligkeit – die eigene kosmologische Tradition zu bewahren und die spirituelle Dimension bestimmter Naturphänomene zu achten, um so das balinesische Wirklichkeitsverständnis gegen kommerzielle Interessen zu verteidigen.

Obwohl sich die Mythen kritisch von der uneingeschränkten Übernahme des westlichen Weltbildes distanzieren, errichten sie also keinen prinzipiellen moralischen Gegensatz zwischen säkularer Moderne und religiöser Tradition, sondern betonen die Notwendigkeit des situativen Abwägens. Kein starrer religiöser Fundamentalismus kommt hierzum Ausdruck, sondern – ganz im Gegenteil – das Plädoyer für ein verstärkt reflexives und situationsbezogenes Urteilsvermögen des Einzelnen.

Durch ihren reflexiven Aspekt eröffnet diese mythisch vorgetragene Selbstbesinnung eine Dimension religiöser Gegenwartskritik, die angesichts des aktuellen Zusammenpralls von religiösem Fundamentalismus und säkularem Liberalismus leicht übersehen wird: In beiden Mythen fungiert das kulturelle Gedächtnis spiritueller Überlieferung nicht als regressive Abwehr der Moderne, sondern als intellektuelles Potential ihrer lebensweltlichen Aneignung, das zugleich den absoluten Geltungsanspruch westlicher Weltdeutung und Ethik kritisch in Frage stellt.

Weltethos?

Kehren wir an dieser Stelle zu unserem Ausgangspunkt und damit zu der These zurück, der Prozess der Globalisierung erfordere zur Bewältigung interkultureller Konflikte die Durchsetzung universeller ethischer Prinzipien nach Maßgabe der Aufklärung oder eines vortheoretischen „Weltethos". Betrachtet man diese ethische Grundeinstellung aus der Perspektive balinesischer Weltdeutung und ihres Ethos kosmischer Verantwortung, so ergeben sich prinzipielle Schwierigkeiten.

Deutlich ist zunächst, dass jedes praktische Ethos in enger Verbindung mit einer jeweils kulturspezifischen Weltdeutung steht. Diese wechselseitige Abhängigkeit von Weltentwurf, Selbstbild und praktischer Haltung steht jedoch im Widerspruch zur Grundvoraussetzung des „Weltethos"-Theorems, das universell gültige ethische Werte und Humanitätsstandards jenseits aller kulturellen Auslegungsdifferenzen zu formulieren beansprucht.

Dieser Entwurf eines vortheoretischen Ethos übergeht indessen, dass bereits sein eigenes Grundaxiom: die kategoriale Trennung von praktischem Ethos und theoretischem Weltentwurf, menschlichem Dasein und Natur, Ausdruck des modernen westlichen Welt- und Menschenbildes ist.

Aus der balinesischen Perspektive kosmischer Verantwortung erscheint ein auf dieser theoretischen Basis entworfenes Ethos universeller Humanität dar-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

um nicht als allgemeinster Nenner globaler Moral, sondern eher als eingeschränkter Sonderfall einer weit umfassenderen individuellen Verantwortung, die nicht nur die Sorge um den Mitmenschen, sondern ebenso – und untrennbar damit verbunden – jene um die kosmische Balance im Ganzen einschließt. Eben diese kosmische Dimension des balinesischen Ethos und der ihm entsprechenden Auffassung von menschlichem Dasein kommt jedoch weder im Rahmen der Aufklärungsethik noch im Kontext des gleichfalls anthropozentrischen „Weltethos" zur Sprache.

Die Schwierigkeit, die sich hier interkulturell auftut, besteht nicht darin, dass die Würde, Unversehrtheit oder Freiheit des Menschen aus balinesischer Sicht keine Bedeutung hätte oder bestritten würde, sondern vielmehr darin, dass sie nicht an sich, sondern nur im Rahmen und nach Maßgabe ihres jeweils kosmischen und zugleich situativen Weltverhältnisses als realisierbar und begreifbar gilt. Menschliches Dasein und Handeln wird hier, kurz gesagt, nicht vom Weltbezug im Ganzen abstrahiert. Diese Differenz offenbart kein relativistisches Nebeneinander unterschiedlicher Wertsysteme, sondern eher unterschiedliche Grade ethischer Integration, die freilich auch unterschiedliche Weltdeutungen und Handlungsweisen implizieren: So assoziieren die balinesischen Mythen den unversöhnten Konflikt zwischen religiösem Fundamentalismus und westlichem Liberalismus nicht nur mit dem Fehlen humanitärer oder moralischer Prinzipien, sondern auch mit dem Verlust kosmischer Bewußtheit und Verantwortlichkeit.

Entsprechend orientiert sich die – bis jetzt durchaus erfolgreiche – balinesische Deeskalation des Konflikts zwischen religiösem Terror und westlichem Liberalismus nicht an universellen ethischen ‚Standards', sondern im Gegenteil an der Besinnung auf das vom modernen westlichen Humanitätsideal deutlich abweichende Ethos situativer kosmischer Verantwortung. Dessen Grundlage ist kein gemeinsames Verständnis von „Gut und Böse", sondern die Umdeutung dieses abstrakten moralischen Gegensatzes in ein spannungsvolles Zusammenspiel komplementärer, aber gleichberechtigter Kräfte, die eine individuelle Deutung im Einzelfall erfordern.

Dieses kosmozentrische Ethos eröffnet damit – gewissermaßen jenseits von Gut und Böse – eine neue und aus abendländischer Sicht ungewohnte Perspektive auf den Globalisierungskonflikt zwischen Moderne und religiösem Fundamentalismus: Es distanziert sich nicht nur von der gewalttätigen Durchsetzung religiöser Dogmen, sondern deutet deren Konflikt mit der Moderne als Konsequenz einer analogen strukturellen Gewaltsamkeit von religiös-moralischem Fundamentalismus und säkularem, anthropozentrischem Weltbild gegenüber der jeweils vernachlässigten kosmischen Balance.

Dem daraus erwachsenden Konflikt ist aus balinesischer Sicht weder durch religiöse Dogmen noch durch die Freiheits- und Humanitätsideale von Aufklärung und „Weltethos" beizukommen, sondern nur durch die Wiedergewinnung eines Bewusstseins für die situative Balance des menschlichen Weltbezugs im Ganzen. Demgegenüber deuten die skizzierten Mythen die prinzipielle Hierarchie zwischen menschlicher Freiheit und objekthafter Natur nicht als Basis ge-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lingender Humanität, sondern im Gegenteil als den verborgenen Grund interkultureller und interreligiöser Gewalt im Prozess der Modernisierung.

Die Reduktion dieses kosmozentrischen Ethos auf den Minimalstandard eines humanen Weltethos überginge nicht nur die konstruktiven Möglichkeiten, die sich gerade durch diese prinzipielle Differenz im Begriff menschlicher Verantwortung ergeben, sie legitimierte darüber hinaus die uneingeschränkte Geltung des modernen westlichen Menschen- und Weltbildes und damit die Marginalisierung kosmozentrischer Ethe und Weltentwürfe.

Wir halten fest: Weit entfernt davon, das unmittelbar vorhandene gemeinsame ‚Ethos' *aller* Kulturen oder Religionen wiederzugeben, orientieren sich die Universalien moderner westlicher Ethik ebenso wie der Entwurf des Weltethos an einem Humanismus, der Natur nur insofern einbezieht, als sie Mittel für menschliche Zwecke ist. Dieses anthropozentrische Ethos erscheint keineswegs unabhängig von theoretischen Vorgaben, sondern erhält seine Plausibilität nur im Rahmen jenes Weltbildes, das von der kategorialen Trennung zwischen Natur und Mensch ausgeht und sich in der säkularen westlichen Moderne durchgesetzt hat. So ehrenwert das Bekenntnis zu einem alle Religionen vereinenden Humanismus daher angesichts religiösen Terrors auch sein mag, so stellt sich aus der Perspektive eines kosmozentrischen Ethos doch die Frage, ob die damit verbundene Durchsetzung des westlichen Weltbildes und seiner ethischen Universalisierungen tatsächlich die einzige Möglichkeit darstellt, das Konfliktpotential der Globalisierung zu senken, oder ob sie nicht eher dessen Voraussetzung ist. Dieser Verdacht liegt umso näher, wenn man die inhaltlichen Berührungspunkte zwischen den monotheistischen Weltreligionen, ihrem moralischen Gegensatz von „Gut und Böse" und der militanten Durchsetzung ‚des' Guten bis in die Gegenwart bedenkt – sowie andererseits die systematische und gewaltsame Marginalisierung aller davon abweichenden kosmozentrischen Welt- und Lebensentwürfe (Hornbacher 2005).

Überlegungen dieser Art drängen sich zumal im Blick auf die über Jahrhunderte hinweg friedliche Koexistenz verschiedener Weltreligionen in Südostasien auf, deren gemeinsame Basis nicht das Bekenntnis zu einem universellen Humanismus oder zu allgemeinen moralischen Werten war, sondern die lokale Re-interpretation und Aneigung unterschiedlicher religiöser Lehren am Leitfaden eines in der gesamten Region verbreiteten Ahnen- und Naturkultes und seiner innerweltlichen Spiritualität.

Die moderne indonesische Restriktion von Religion auf den Begriff einer theoretischen Lehre oder *agama* legt nahe, dass diese doktrinale Umdeutung des traditionellen religiösen *adat* und seiner Rituale gleichermaßen mit der Durchsetzung des modernen säkularen Naturbegriffs verbunden ist wie mit zunehmend gewaltsamen Konflikten zwischen den einander nun als verschiedene Orthodoxien begegnenden Weltreligionen.[18]

18 Damit soll freilich nicht gesagt werden, es hätte in dieser Region keine Kriege oder Konflikte gegeben, wohl aber, dass die Einführung und Koexistenz verschiedener Religionen weitgehend undogmatisch und daher friedlich verlief, wo-

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Ethos kosmischer Verantwortung, das auf Bali noch immer im Vordergrund steht, stellt demgegenüber eine elaborierte Form des rituellen Synkretismus dar und eröffnet eben darin eine andere Blickrichtung auf die Möglichkeit friedlicher interreligiöser Koexistenz: Seine Bedeutung liegt nicht in der Bestätigung westlicher Freiheits- und Humanitätsideale, sondern im Hinweis auf die existenzielle Verwobenheit menschlicher Praxis und kosmischer Bezogenheit, die eine strukturelle Lücke der anthropozentrischen modernen-Ethik offenbart.

In diesem komplementären Verhältnis zum abendländischen Humanismus deutet das Ethos kosmischer Balance eher auf dessen Ergänzungsbedürftigkeit als auf seine universelle Geltung hin und legt einen vorsichtigeren und zugleich selbstkritischeren Umgang mit der Forderung nach ethischen Universalismen nahe.

Dies scheint umso notwendiger, als der gute Wille zu weltweiter Humanität in der Praxis gelegentlich selbst die paradoxe Form eines religiösen Krieges annimmt, in dessen Verlauf ethische Prinzipien unerachtet ihrer Bindung an kulturspezifische Weltentwürfe im Namen „jeder moralisch anständigen Gesellschaft" propagiert werden. In diesem Machtanspruch verknöchert der kritische Impuls abendländischer Aufklärung zu einem moralischen Dogma, das sich in der fundamentalistischen Vorstellung manifestiert, „der Westen" sei „ein Kreuzfahrer, der für die Menschenrechte kämpft", weil er den dabei entstehenden „kulturellen Verlusten und Bekümmernissen" zum Trotz bereits im Voraus zu wissen glaubt, dass „die Gewinne" überwiegen und alle Gesellschaften durch ihn „zum Besseren" verändert werden (Toynbee 2001: 257). Diese Kreuzzugs- oder auch Umerziehungsrhetorik für ‚das' mit „dem Westen" assoziierte ‚Gute' und stets „Bessere" verschweigt freilich, dass völlig unklar ist, wie auch nur die grundsätzlichsten Menschenrechte auf Leib und Leben – über abstrakte Forderungen hinaus – angesichts jener destruktiven Nebeneffekte gesichert werden sollen, die mit der globalen Durchsetzung des modernen westlichen Weltbildes und Lebensentwurfs einhergehen.

Gegen ethische Universalien, die von jenem situativen und lebensweltlichen Kontext abstrahieren, den ihre eigenen theoretischen Implikationen mit sich bringen, erinnern uns ausgerechnet balinesische Mythen an das Ethos und den Maßstab aller Aufklärung: die individuelle kritische Urteilsfähigkeit im Einzelfall – und dies nicht *gegen* Religion, sondern *in* „Religionsdingen" (Kant 1783).

bei interreligiösen Ritualen, die vielerorts bis heute existieren, eine wichtige Integrationsfunktion zukam. Den aktuellen Wandel vom rituellen Miteinander verschiedener religiöser Überlieferungen hin zu deren dogmatischer oder gar gewaltsamer Abgrenzung ist Thema einer Forschergruppe zur religiösen Dynamik Südostasiens, die sich bei der DGV-Tagung in Halle 2005 gegründet hat. (Vorsitz Volker Gottowik und Annette Hornbacher). Vgl. den Vortrag von Alexander Horstmann: *Soziale Beziehungen und ritueller Austausch in Südthailand unter dem Druck der religiösen Säuberung*. (Halle, 5.10.2005)

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Amaladass, Anand (Hg.) (1997): *The Problem Of Evil. Essays on Cross-Cultural Perspectives*. Chennai.

Bakker, Frederik, L. (1993): *The Struggle of the Hindu Balinese Intellectuals. Developments in Modern Hindu Thinking in Independent Indonesia*. Amsterdam.

Bottéro, Jean/Herrenschmidt, Clarisse/Vernant, Jean-Pierre (2000): *Ancestor of the West: Writing, Reasoning, and Religion in Mesopotamia, Elam, and Greece*. Chicago.

Bujo, Bénézet (2000): *Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik*. Freiburg.

Bush, George W.: archives.cnn.com/2002/ALLPOLITICS/01/29/bush.speech.txt (letzter Zugriff 27.11.2005).

Engeneer, Ashgar Ali (1997): *The Problem Of Evil: An Islamic Perspective*. In: Anand Amaladass (Hg.), *The Problem of Evil. Essays on Cross-Cultural Perspectives*. Chennai, 147-160.

Evans-Pritchard, Edward (1988): *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt am Main.

Geertz, Clifford (1986): *Person, Zeit und Umgangsformen auf Bali*. In: Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main, 133-201.

Geertz, Clifford (2000): *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton.

Geria, I Wayan (2004): *Mengamankan Kapital Kultural Kedamaian*. In: *Bali Post*, 1.6.

Hardt, Michael/Negri, Antonio (2003): *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt am Main.

Hornbacher, Annette (2005): *Anthropozentrische Moral – Kosmozentrische Verantwortung. Dimensionen interkultureller Ethik*. In: SIETAR Magazin, Chemnitz.

Horstmann, Alexander (2005): *Soziale Beziehungen und ritueller Austausch in Südthailand unter dem Druck der religiösen Säuberung*. (unveröffentlichtes Vortragsmanuskript, Halle).

Hymes, Dell (Hg.) (2002): *Reinventing Anthropology. Introduction*. Ann Arbor.

Juniartha, I Wayan (2005): *Balinese up demand on bombers' execution*. In: *Jakarta Post*, 11.10.

Kant, Immanuel (1783 [1982]): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Wilhelm Weischedel (Hg.): Werkausgabe. Bd. XI. Frankfurt am Main.

Kant, Immanuel (1785 [1982]): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Wilhelm Weischedel (Hg.), *Werkausgabe*. Bd. VII. Frankfurt am Main.

Kant, Immanuel (1788 [1982]): *Kritik der praktischen Vernunft*. Wilhelm Weischedel (Hg.), *Werkausgabe*. Bd. VII. Frankfurt am Main.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Küng, Hans (1991): *Für eine „Universale Weltethos-Erklärung"*. Vortrag vor der Unesco, Paris. www.humanistische-aktion.de/weltetho.htm. (Zugriff: 4.2.2004).

Küng, Hans (1999): *Einleitung: Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*. In: Karl-Josef Kuschel/Alessandro Pinzani/Martin Zillinger (Hg.), *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*. Frankfurt am Main, 9-17.

Magnis-Suseno, Franz (1981): *Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral*. München.

Magnis-Suseno, Franz (2002): *Corruption, lawlessness: the root of all problems*. In: *Jakarta Post* 18.11.

Miller, Richard B. (1996): *Divine Justice, Evil, and Tradition: Comparative Reflections*. In: Terry Nardin (Hg.), *The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives*. Princeton.

Mulder, Niels (1998): *Mysticism in Java. Ideology in Indonesia*. Amsterdam.

Nardin, Terry (Hg.) (1996): *The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives*. Princeton.

Noort, Ed (1997): *Unde Malum. The Relation between YHWH and Evil in the Old Testament*. In: Anand Amaladass (Hg.), *The Problem of Evil. Essays on Cross-Cultural Perspectives*. Chennai, 51-88.

Panikkar, Raimon (1997): *The Problem of Evil*. In: Amaladass 1997, 1-24.

Persoon, Gerard A. (2004): *Religion and ethnic identity of the Mentawaians on Siberut (West Sumatra)*. In: Martin Ramstedt (Hg.), *Hinduism in Modern Indonesia. A Minority Religion between Local, National, and Global Interests*. London, 144-159.

Picard, Michel (1999): *The Discourse of Kebalian: Transcultural Constructions of Balinese Identity*. In: Raechelle Rubinstein/Linda H. Connor (Hg.), *Staying Local in the Global Village. Bali in the Twentieth Century*. Honolulu, 15-49.

Rabinow, Paul (1986): *Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*. In: James Clifford/George Marcus (Hg.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, 234-261.

Ramseyer, Urs (2004): *Beten gegen Bomben. Balinesische Antworten auf die Globalisierung*. Vortragsmanuskript Frankfurt am Main.

Ramstedt, Martin (2004): *Introduction: Negotiating identities – Indonesian 'Hindus' between local, national, and global interests*. In: Martin Ramstedt (Hg.), *Hinduism in Modern Indonesia. A Minority Religion between Local, National, and Global Interests*. London, 1-34.

Riesebrodt, Martin (2001): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen"*. München.

Robinson, Geoffrey (1995): *The Dark Side of Paradise. Political Violence in Bali*. Ithaca.

Rubinstein, Raechelle/Connor, Linda H. (Hg.) (1999): *Staying Local in the Global Village. Bali in the Twentieth Century*. Honolulu.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Scholte, Bob (2002): *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*. In: Hymes 2002, 430-457.

Singer, Wolf (2003): *Über Bewusstsein und unsere Grenzen. Ein neurobiologischer Erklärungsversuch*. In: A. Becker/C. Mehr/H. H. Nau/G. Reuter/D. Stegmüller (Hg.), *Gene, Meme und Gehirne. Geist und Gesellschaft als Natur*. Frankfurt am Main, 279-305.

Stüben, Peter E. (Hg.) (1988): *Ökozid 4. Die Neuen Wilden. Umweltschützer unterstützen Stammesvölker – Theorie und Praxis der Ethno-Ökologie*. Gießen.

Suasta, Putu/Connor, Linda H. (1999): *Democratic Mobilization and Political Authoritarianism: Tourism Development in Bali*. In: Rubinstein/Connor 1999, 91-122.

Toynbee, Polly (2001): *Wer hat Angst vor einer globalen Kultur?* In: Will Hutton/Anthony Giddens (Hg.), *Die Zukunft des globalen Kapitalismus*. Frankfurt am Main, 231-257.

Tyler, Stephen (1986): *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*. In: James Clifford/George E. Marcus (Hg.) (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, 122-140.

Tyler, Stephen (1991): *Das Unaussprechliche. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt*. München.

Von Weizsäcker, Christian C. (2003): *Der Grundgedanke heißt Freiheit. Über Kapitalismus und Demokratie*. In: Karl-Heinz Bohrer/Kurt Scheel (Hg.), *Merkur*. Heft 9/10: *Kapitalismus oder Barbarei?* Stuttgart, 807-814.

Walzer, Michael (1996): *Lokale Kritik – Globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*. Hamburg.

Wiener, Margaret (1995): *Visible and Invisible Realms. Power, Magic, and Colonial Conquest in Bali*. Chicago.

Wiesner, Hillary (1999): *Zehn Probleme einer universalen Ethik*. In: Karl-Josef Kuschel/Alessandro Pinzani/Martin Zillinger (Hg.), *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*. Frankfurt am Main, 141-158.

Wuketits, Franz M. (2002): *Was ist Soziobiologie?* München.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Autoren

de Bruin, Andreas, Dr. phil. Studierte Ethnologie, Psychologie, Musikpädagogik und Betriebswirtschaftslehre. Unabhängiger Bildungsberater (www.neue-erziehung.de) und Lehrtätigkeit im Fachbereich „Bewegung, musische Bildung und kreative Gestaltung" (BEMUK) an der Fachhochschule für Sozialwesen in München. Aktuelle Forschungsschwerpunkte: Aktionsethnologie, Jugendarbeitslosigkeit und Medienpädagogik.

Habermeyer, Wolfgang, Dr. phil. Freier Mitarbeiter beim Bildungskanal Alpha des Bayerischen Rundfunks. Studierte bei Hermann Amborn von 1984 bis 1995. Mitglied in der von ihm gegründeten AG Ethik der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde (DGV) seit 1990. 1995 Promotion in den Fächern Völkerkunde, Philosophie und Soziologie in München. Seit 1993 Lehrbeauftragter am dortigen Institut für Ethnologie und Afrikanistik.

Harms, Volker, Dr. phil. 1969, Ethnologe. Wiss. Assistent ab 1969 an der Universität Göttingen. Wiss. Angestellter Übersee-Museum Bremen. Seit 1981 Akad. Oberrat und Kustos an der Universität Tübingen. Feldforschungen 1987 in West-Polynesien (Tuvalu sowie Wallis und Futuna). Buch- und Aufsatzpublikationen auf den folgenden Feldern: Museumsethnologie, Museumspädagogik, Hochschuldidaktik, Wissenschaftsgeschichte der Ethnologie, Probleme der Ethik, Ozeanistik.

Heidemann, Frank, Habilitation an der FU Berlin über Religion und Politik der Badaga (Südindien). Professor für Ethnologie am Institut für Ethnologie und Afrikanistik, Universität München. Regionaler Schwerpunkt: Südasien (Südindien, Sri Lanka). Thematische Schwerpunkte: Politikethnologie, Visuelle Anthropologie, Postcolonial Studies. Zahlreiche Gastdozenturen, u. a. Madras, Hawaii, University of Venice. Derzeit in der DFG-Forschungsgruppe: Kulturelle Inszenierung von Fremdheit.

Hornbacher, Annette, Promotion (Philosophie) an der Universität Tübingen. Habilitation (Ethnologie) an der LMU München. Mitarbeit in einem Forschungsprojekt der VW Stiftung zu Repräsentationskrise und balinesischem Tanz. Mitglied der AG Ethik (DGV). Lehre an den Universitäten München, Tübingen, Göttingen. Schwerpunkte: Interkulturelle Ethik, außereuropäische Wissenskulturen, Theaterethnologie, Theorien. Region: Südostasien. Derzeit: Lehrstuhlvertretung am Institut für Ethnologie, München.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kellner, Alexander, Studierte Ethnologie, Volkskunde und Soziologie. 1995-1999 wertete er unter der Leitung von Hermann Amborn in einem DFG-geförderten Projekt den Feldforschungsnachlass von Helmut Straube über die Burji aus. 1998-2000: 14-monatige Forschung bei den Burji in Äthiopien und Kenia. 2005 Promotion über die mündliche Literatur der Burji. Mitglied der Münchner Autorengruppe „Ungeschlacht". Derzeit: Lehrbeauftragter für Ethnologie an der Universität München.

Pels, Peter, Professor für afrikanische Ethnologie und Anthropologie an der Universität Leiden. Veröffentlichungen zur kritischen anthropologischen Theorie, Anthropologie des Kolonialismus, Geschichte der Ethnologie, moderner afrikanischer Politik und Religion, materieller Kultur. Mitherausgeber und Autor von *Magic and Modernity* (zusammen mit Birgit Meyer, 2003), *Embedding Ethics* (zusammen mit Lynn Meskell, 2005) und *The Hidden History of the Secret Ballot* (zusammen mit Romain Bertrand und Jean-Louis Briquet, 2006). Zur Zeit arbeitet er über Cyberkultur und Sciencefiction.

Petermann, Werner, Ethnologe, Autor, Übersetzer. Gründete die ethnologische Zeitschrift *Trickster*, aus der der Trickster Verlag (1982-95) und die Edition Trickster (seit 1996) hervorgingen. Spezialgebiet: Visuelle Anthropologie und kulturwissenschaftliche Medienforschung. Zahlreiche Veröffentlichungen, zuletzt: *Die Geschichte der Ethnologie.* Seit Ende der 80er Jahre auch Autor und Dramaturg im Dokumentarfilm, v. a. zusammen mit Hans Andreas Guttner: *Kreuz und quer,* 1996; *Die Megaklinik*, 2004.

Prins, Harald E. L., Professor für Anthropologie an der Kansas State University. Führte umfangreiche Feldforschungen bei indigenen Völkern in Süd- und Nordamerika durch. Drehte preisgekrönte Dokumentarfilme und verfasste zahlreiche Publikationen, u. a. *The Mi'kmaq: Resistance, Accomodation, and Cultural Survival* (1996). Aktiv auf dem Gebiet der Menschenrechte fungierte er als Gutachter bei indigenen Rechtsstreitigkeiten vor dem Senat der USA und bei kanadischen Gerichten.

Schielmann, Sabine, Studierte Ethnologie an der Ludwig-Maximilians-Universität, München, und dem University College in London. Sie ist Mitglied des Instituts für Ökologie und Aktions-Ethnologie, INFOE e. V. Seit Mai 2004 arbeitet sie als Fachkraft des Evangelischen Entwicklungsdienstes e. V. in der Mapuche-Organisation „Consejo de Todas las Tierras" in Temuco, Chile.

Schmid, Holger, Studium und Promotion in Tübingen (Dissertation: „Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis", Würzburg 1984, japanisch 1996). Habilitation (Philosophie) in Halle. Lehrt heute, nach Lehrtätigkeit in Tübingen, Konstanz, New York und Halle, Philosophie an der Université de Lille III. Veröffentlichungen: *Kunst des Hörens. Orte und Grenzen philosophischer Spracherfahrung.* Köln 1999, sowie Aufsätze zum deutschen Idealismus, zu Heidegger, Valéry und Themen der Antike.

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Scholler, Heinrich, Prof. Dr. Dr. h. c. Dipl. sc. pol. War Professor an der Universität München. Er lehrte von 1971 bis 1994 Verfassungsrecht und Rechtsphilosophie. Von 1972 bis 1975 war er Mitglied der juristischen Fakultät an der früheren Haile Selassie I. Universität in Addis Abeba. Er war Gastprofessor am Zentrum für afrikanisches Recht der Sorbonne, Paris. Seine Forschungsgebiete sind Verfassungsrecht und Rechtsphilosophie.

Seithel, Friderike, Dr. phil. Wissenschaftliche Mitarbeit am Institut für Ethnologie, Hamburg, und bei verschiedenen NGOs. Lehraufträge in Hamburg, Zürich und Heidelberg über „Action/Advocacy Anthropology". Langjährige Projektleitung der „Open School 21" in Hamburg. Zur Zeit freiberuflich tätig als Bildungsreferentin und Beraterin für Schulen und NGOs im Bereich „Globales Lernen". Weiterbildung zur Multiplikatorin einer „Bildung für nachhaltige Entwicklung".

Smidt, Wolbert G. C., Forschungsstelle Äthiopistik, AAI, Universität Hamburg. Nach Schulbesuch in St. Cloud (Paris) u. a. Studium der Philosophie (Geistesgeschichte), Ethnologie und des Völkerrechts in Genf und Berlin. Seit 1999 „Assistant Editor" der *Encyclopaedia Aethiopica* in Hamburg, Lehrbeauftragter und wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Äthiopistik. 2004-05 zusätzlich am Institut für Politische Wissenschaft und Promotion zur Geschichte der politischen Anthropologie.

Turner, Bertram, Studium der Ethnologie, Anthropologie und Alten Geschichte in München. Promotion 1996. 1993-2001 wissenschaftlicher Assistent am Institut für Ethnologie und Afrikanistik, Universität München. Lehraufträge an den Universitäten München und Leipzig. Seit 2001 Mitarbeiter in der Forschungsgruppe „Rechtspluralismus" am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung in Halle. Aktuelle Feldforschung: „Natural Resource Management and Legal Pluralism in South West Morocco".

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kultur und soziale Praxis

Martin Baumann,
Jörg Stolz (Hg.)
**Eine Schweiz –
viele Religionen**
Risiken und Chancen des Zusammenlebens

Dezember 2006, ca. 325 Seiten,
kart., ca. 15,80 €,
ISBN: 3-89942-524-3

Klaus Müller-Richter,
Ramona Maria Uritescu (Hg.)
Imaginäre Topografien
Migration und Verortung

Dezember 2006, ca. 340 Seiten,
kart., ca. 27,80 €,
ISBN: 3-89942-594-4

Daniel Münster
Postkoloniale Traditionen
Eine Ethnografie über Dorf, Kaste und Ritual in Südindien

Oktober 2006, ca. 264 Seiten,
kart., ca. 27,80 €,
ISBN: 3-89942-538-3

Manfred Glagow
Die Mkandawires auf Livingstonia
Eine afrikanische Familie in Zeiten der Mission, des Kolonialismus und der Diktatur, Malawi 1875-1994

September 2006, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 24,80 €,
ISBN: 3-89942-573-1

Sabine Mannitz
Die verkannte Integration
Eine Langzeitstudie unter Heranwachsenden aus Immigrantenfamilien

September 2006, ca. 400 Seiten,
kart., ca. 30,80 €,
ISBN: 3-89942-507-3

TRANSIT MIGRATION
Forschungsgruppe (Hg.)
Turbulente Ränder
Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas

August 2006, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 24,80 €,
ISBN: 3-89942-480-8

María do Mar Castro Varela
Unzeitgemäße Utopien
Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und gelehrter Hoffnung

August 2006, ca. 280 Seiten,
kart., ca. 28,80 €,
ISBN: 3-89942-496-4

Kulturwissenschaftliches
Institut (Hg.)
Jahrbuch 2005

Juli 2006, 318 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 3-89942-509-X

Annette Hornbacher (Hg.)
Ethik, Ethos, Ethnos
Aspekte und Probleme interkultureller Ethik

Juli 2006, 432 Seiten,
kart., 31,80 €,
ISBN: 3-89942-490-5

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de**

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kultur und soziale Praxis

Maria Wurm
Musik in der Migration
Beobachtungen zur kulturellen Artikulation türkischer Jugendlicher in Deutschland
Juli 2006, 248 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-511-1

Michael Craanen,
Antje Gunsenheimer (Hg.)
Das ›Fremde‹ und das ›Eigene‹
Forschungsberichte (1992 – 2006)
Juni 2006, 364 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 3-89942-598-7

Heidrun Schulze
Migrieren – Arbeiten – Krankwerden
Eine biographietheoretische Untersuchung
April 2006, 282 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 3-89942-495-6

Kerstin Hein
Hybride Identitäten
Bastelbiografien im Spannungsverhältnis zwischen Lateinamerika und Europa
April 2006, 472 Seiten,
kart., 31,80 €,
ISBN: 3-89942-447-6

Karin Scherschel
Rassismus als flexible symbolische Ressource
Eine Studie über rassistische Argumentationsfiguren
Februar 2006, 254 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-290-2

Thomas Hüsken
Der Stamm der Experten
Rhetorik und Praxis des Interkulturellen Managements in der deutschen staatlichen Entwicklungszusammenarbeit
Januar 2006, 306 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 3-89942-444-1

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839404904 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -