

Schlussbetrachtung

Im Folgenden fasse ich die wichtigsten Ergebnisse meiner Studie zusammen und zeige auf, welche Bedeutung ihnen für die Theoriebildung in der Sozial- und Kultur-anthropologie, der interkulturell arbeitenden Entwicklungs- und Kulturpsychologie sowie darüber hinaus (z. B. in der Bindungsforschung) zukommt. Dabei konzentriere ich mich auf die folgenden drei Themenfelder: 1. Forschungsergebnisse zum lokalen soziokulturellen Kontext, die zugleich auch einen Beitrag zur Ethnografie Südostasiens (bzw. Ostasiens) darstellen; 2. Erkenntnisse zur Sozialisation von Emotionen hinsichtlich der lokalen Interaktionsmuster, Sozialisationspraktiken und der hieraus resultierenden Bindungsform; 3. die hierdurch hervorgebrachten sozialisierenden bzw. moralischen Gefühle, die in ihrem Zusammenspiel eine kulturspezifische Ordnung des Affektiven und Emotionalen erzeugen.

Danach reflektiere ich meine methodische Herangehensweise, die zugleich auch mit ethischen Fragestellungen verbunden ist, und stelle die Bedeutung des Kulturvergleichs für Forschungen zur Emotionssozialisation heraus. Abschließend stelle ich Überlegungen an, wie die schwierige Situation, in der sich viele jüngere Tao heute befinden, verbessert werden könnte.

Soziokultureller Kontext

Für ein Verständnis der gegenwärtigen Tao-Kultur ist eine Beschäftigung mit der japanischen Kolonialzeit (1895¹–1945) unabdingbar. Um die Ursprünge der »japanischen Rasse« zu erforschen, errichteten japanische Anthropologen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf Lanyu ein anthropologisches Reservat, das weitestgehend von äußeren Einflüssen abgeschirmt war. Die künstliche Isolation führte dazu, dass die bis heute andauernden Transformationsprozesse die Tao seit den 1960er-Jahren mit voller Wucht trafen. Der japanischen Abschottungspolitik ist es aber auch zu verdanken, dass heute auf Lanyu Formen »kulturellen Wissens« (*katentengan*) fortbestehen, die anderenorts in der Pazifikregion nicht mehr zu finden sind.

Es ist schwierig, dem soziokulturellen Wandel auf Lanyu in allgemeinen Aussagen gerecht zu werden, da sich die Lebenswelten jüngerer und älterer Tao zum Teil auf gravierende Weise voneinander unterscheiden. Die meisten Alten betreiben nach wie vor Subsistenzwirtschaft und führen jahreszyklische Rituale durch. Jüngere Tao sehen es hingegen nicht mehr als erstrebenswert an, täglich auf den Feldern zu arbeiten,

1 Je nach Auslegung begann die japanische Kolonialzeit 1895, 1896 oder 1897. Eine De-facto-Kontrolle über die Insel Lanyu bestand spätestens im Jahr 1897.

und suchen stattdessen ein Erwerbseinkommen im florierenden Tourismusgeschäft. Der soziokulturelle Transformationsprozess vollzieht sich nicht in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens mit derselben Geschwindigkeit, denn in allen Angelegenheiten, welche die Verwandtschaftsgruppe betreffen, haben nach wie vor die Alten das Sagen. Hierzu zählen auch die Pflege und Erziehung der Kinder, die nach wie vor von traditionellen Ideen und Praktiken durchdrungen sind. Eine Beschreibung der kindlichen Entwicklungsnische bei den Tao kann deshalb nicht ausschließlich in der Gegenwart ansetzen; sie muss auch auf eine »traditionelle Lebensweise« (傳統生活 *chuantong shenghuo*) Bezug nehmen, da diese in den Köpfen und Herzen der Menschen weiterhin eine Rolle spielt.

Zu Beginn meiner Feldforschung fiel mir auf, dass viele Hinweise in der ethnografischen Literatur zu den Tao nicht mit meiner Wahrnehmung des lokalen soziokulturellen Kontextes übereinstimmten. So werden die Tao in taiwanesischen sozial- und kulturanthropologischen Publikationen immer noch als eine patrilineare Gesellschaft dargestellt, da sich die Nachwuchswissenschaftler aufgrund der verkrusteten Strukturen im akademischen Betrieb nicht trauen, die auf dem Lineage-Paradigma basierenden theoretischen Ansätze von Wei und Liu (1962) kritisch zu hinterfragen. Es gibt sowohl in westlichen als auch in ostasiatischen Sprachen kaum Forschungsberichte, in denen auf weibliche oder kindliche Lebenswelten eingegangen wird; zudem wurde bislang das Personenkonzept der Tao nur unzureichend dargestellt – von Emotionen ganz zu schweigen. In Ermangelung an Studien, die ich bei meiner Forschung hätte zurate ziehen können, sah ich mich gezwungen, zunächst einmal ethnologische Grundlagenforschung zu betreiben, um auf diese Weise die Basis für eine Beschreibung der kindlichen Entwicklungsnische bei den Tao zu legen.

In meiner Darstellung des soziokulturellen Kontextes versuche ich neben den sozialen Strukturen auch prozessuale Dynamiken und alltägliche Praktiken miteinzubeziehen, indem ich einige vielversprechende Ansätze aus den *New Kinship Studies* auf die Tao übertrage (z. B. Carsten 2000): Ich beschreibe das »Haus« (*vahey*) der Tao als einen Fokus auf »Verwandtschaft«, betrachte Kommensalität und Nahrungsaustausch als Praktiken sozialer Grenzziehung, referiere auf die Lebenslaufperspektive und analysiere die Altershierarchie sowie die Geschlechterbeziehungen bei den Tao auf der Basis sozialräumlicher Interaktionsmuster. Bei der Analyse der lokalen Konzeptionen von »Person«, »Emotion« und »Entwicklung« habe ich mich von Studien aus der Psychologischen Anthropologie inspirieren lassen (z. B. Mageo 1989; Smith 1981). Die von mir vorgenommene Neuinterpretation der sozialen Organisation ist – ebenso wie meine erweiterte Analyse der kosmologischen Vorstellungen und kulturellen Praktiken sowie meine Beschreibung der Ethnopsychologie der Gefühlsregulation – ein Beitrag zur Ethnografie Südasiens und zugleich notwendige Voraussetzung für die Erforschung der emotionalen Sozialisation bei den Tao.

Wie ich dargestellt habe, verfügen die Tao über eine komplexe Form der sozialen Organisation, die hierarchische, egalitäre und antagonistische Gruppen umfasst. Die Gefühlsbildungsprozesse können in ihrer Gesamtheit nur nachvollzogen werden, wenn alle drei sozialen Relationen in ihrem wechselseitigen Zusammenspiel erfasst werden. In den hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppen werden die sozialen Positionen durch *Alter* und *Geschlecht* markiert. Die »Abstammungsgruppe« (*asa so inawan*) ist eine mit den Männern assoziierte Gruppe, die sich ins Jenseits hinein erstreckt und

auch die »Ahn« (*inapowan*) mit umfasst. Die »erweiterte bilaterale Verwandtschaftsgruppe« (*zipos*) entsteht hingegen durch die Ausheirat der Frauen und zeichnet sich durch eine diesseitige Orientierung aus, die primär mit einer wechselseitigen Versorgung mit Nahrung einhergeht. Die zu Beginn des Lebens eingenommene Perspektive ist auf die *zipos* ausgerichtet, deren Mitglieder – vor allem die mütterlichen Schwestern – sich um das leibliche Wohl der Kinder kümmern. Erst mit zunehmendem Erwerb »kulturellen Wissens« gewinnt die *asa so inawan* allmählich an Bedeutung.

Die Mitglieder einer *asa so inawan* empfinden bei Tabubrüchen und unvorhergesehenen Ereignissen, die den Haushalt betreffen, ein moralisches Gefühl der »Angst« (*maniahey*). Dieses ist dadurch begründet, dass die Ahnen und Götter aufgrund des Fehlverhaltens ihrer Nachkommen »empört« (*somozi*) und voller »Abscheu« (*iyakian*) sind, was dazu führt, dass sie sich von den Tao »abwenden« (*jiozayan*). Da der »Fluss des Lebens« (Fox 1980) innerhalb der Verwandtschaftsgruppe auf unidirektionale Weise verläuft, sind alle Mitglieder vom Segen ihrer statushöheren Vorfahren abhängig. Dies betrifft nicht nur jüngere, sondern auch ältere Personen, die aufgrund des Ahnenglaubens zeit ihres Lebens (aber auch darüber hinaus) als »Kinder« in Filialbeziehungen eingebunden bleiben. Tao-Kinder empfinden »Angst/Respekt vor ihren Eltern« (*ikaniahey so inapowan*), weil sie bei der Erfüllung ihrer Bedürfnisse auf deren »Milde«/»Güte« (*apiya*) angewiesen sind. Auch müssen sie den »Anweisungen« (*nanaon*) respektabler älterer Personen Folge leisten, da diese bereits zu Lebzeiten stellvertretend für die Ahnen als Tabuwächter agieren. Wer sich über die Worte der Alten hinwegsetzt, riskiert ernsthafte Gefahren für die eigene körperliche Unversehrtheit. Denn ohne den schützenden Einfluss der Vorfahren (»lebender Menschen« ebenso wie Ahnen) sind die Tao dem boshaften Treiben der *anito* ausgeliefert, die danach trachten, ihre Seelen zu stehlen und dem »körperlichen Selbst« Schaden zuzufügen.

Die *zipos* stellt hingegen ein soziales Umfeld dar, in dem neben »Angst« auch »Scham« (*masnek*) als ein moralisches Gefühl empfunden wird. Anders als die vertikal ausgerichtete *asa so inawan*, deren Mitglieder durch gleichgeschlechtliche Filiationsbeziehungen miteinander verbunden sind, verfügt die *zipos* sowohl über eine vertikale als auch horizontale Struktur. Letztere wird von den gleichaltrigen Mitgliedern der erweiterten bilateralen Verwandtschaftsgruppe gebildet, die als Cousins/Cousins und Schwägerinnen/Schwager in einem »Geschwister«-Verhältnis zueinander stehen. Die unter Altersgenossen bestehende Egalität und persönliche Autonomie bildet ein psychologisch-emotional wichtiges Gegengewicht zu den Abhängigkeitsverhältnissen in den hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppen. Unter Angehörigen derselben Altersgruppe ist es undenkbar, einen anderen »wie ein Kind herumzukommandieren« (*pakamotdeh*), da die Aufforderung, etwas Bestimmtes zu tun, bereits ein hierarchisches Verhältnis impliziert. Die Ausdifferenzierung von Status erfolgt bei den Gleichaltrigen nicht über *Alter* (was keinen Sinn ergeben würde), sondern durch die fortlaufende Akkumulation sicht- und tastbarer »kultureller Reichtümer« (*meynakem*). Aus den Besitzverhältnissen der einzelnen Haushalte ergibt sich ein System der Statusevaluierung, das über den Erwerb von *Prestige* verläuft und auf der moralischen Ebene durch »Scham« reguliert wird. Altersgenossen vergleichen ständig ihre individuellen und kollektiven Leistungen, indem sie beobachten oder kommentieren, wer wie viele Fische gefangen hat und wessen Taro besonders gut gedeiht. Wohlhabende Haushalte, die durch den Gabentausch eine größere Gefolgschaft hinter sich vereinen

können, »verachten« (*ikaoya*) »faule Personen« (*malama a tao*), die »nirgendwohin gehen [um zu arbeiten]« (*abo so angangayan*).

Die oben beschriebene Ausdifferenzierung des Affektiven und Emotionalen nimmt bereits im 4. Lebensjahr ihren Anfang, wenn Tao-Kinder sich aufgrund des harsch anmutenden Sozialisations- und Erziehungsstils ihrer Bezugspersonen vermehrt den Peers zuwenden und fortan einen Großteil des Tages mit diesen verbringen. Die in der Interaktion mit den Bezugspersonen zu beobachtende »Schüchternheit« und »Hemmung« (*kanig*) ist wie weggeblasen: Sie sind ausgelassen und bisweilen sogar übermütig, unternehmen Streifzüge durch das Dorf und seine nähere Umgebung und wetteifern um Statuspositionen innerhalb der Peergruppe. Die Übertragung der ambivalenten Sozialisationspraktiken der Bezugspersonen auf die Peers führt dazu, dass diese sich unter Ausnutzung jedweder Form der Schwäche gegenseitig »ärgern« und »aufziehen« (*pasozi*), daneben aber auch immer wieder fürsorgliche Verhaltensweisen zeigen, die z. B. darin bestehen, dass sie sich gegenseitig trösten und ihren Besitz miteinander teilen. Auch bewirkt das distanzierende Verhalten der Bezugspersonen, dass sich das Körperkontakt-System in der Kindheitsphase auf die Peers verlagert. Hieraus folgt, dass die Emotionalität innerhalb der Peergruppe sich sowohl durch intensive positive als auch negative Gefühlsempfindungen auszeichnet.

Allerdings ist es notwendig, die Peerbeziehungen differenzierter zu betrachten, da sich je nach dem Grad verwandtschaftlicher oder nachbarschaftlicher Nähe vermehrt prosoziale Verhaltensweisen beobachten lassen. Des Weiteren bestehen deutliche genderspezifische Unterschiede, die etwa dazu führen, dass Schwestern besser zusammenhalten als ihre um knappe Ressourcen konkurrierenden Brüder. Auch haben Kinder aus marginalisierten und stigmatisierten Verwandtschaftsgruppen einen schwierigen Stand, da sie häufiger als andere Kinder von ihren Peers »schikaniert« (*jyasnesnekan*) werden. Das sich während der Kindheitsphase herausbildende Statussystem weist somit komplexe Verflechtungen auf, die jedem Kind innerhalb der Peergruppe eine bestimmte soziale Stellung zuweisen, gegen die es zunächst nur schwerlich angehen kann. Die permanente Aushandlung von Status-»Scham« bewirkt, dass es sowohl Kinder gibt, die ständiger »Verachtung« (*ikaoya*) ausgesetzt sind als auch solche, die aufgrund ihrer Führungsposition innerhalb der Peergruppe »Überheblichkeit« und »Stolz« (*mazwey*) empfinden – den sie allerdings verbal nicht artikulieren dürfen. Das Miteinander und Gegeneinander in den kindlichen Peergruppen führen dazu, dass in jeder Generation aufs Neue bestimmt wird, wo die Grenze zwischen Ingroup und Outgroup verläuft.

Die Unterteilung der Tao-Gesellschaft in eine vertikale und eine horizontale soziale Domäne stellt innerhalb der Anthropologie der Emotionen eine neuartige Sichtweise dar (siehe auch Scheidecker 2017, in Druck). In den klassischen emotionsethnologischen Monografien (z. B. Briggs 1970; Levy 1973; Lutz 1988) werden Peerbeziehungen nicht als ein eigenständiger sozialer Bereich definiert, in dem sich das Affektive und Emotionale grundsätzlich anders entfaltet. Selbiges gilt auch für die sozial- und kulturanthropologische Sozialisations- und Kindheitsforschung sowie die (interkulturell arbeitende) Entwicklungspsychologie und Kulturpsychologie (z. B. Keller 2007), in denen das Augenmerk beinahe ausschließlich auf die Interaktionen zwischen Bezugspersonen und Kindern gerichtet wird. Um Rückschlüsse auf die emotionale Entwicklung (und die Herausbildung kindlicher Bindungsmuster) zu ziehen, ist es notwendig, die kindliche Entwicklungsnische in ihrer Gesamtheit zu

betrachten. Es ist unzulässig, im Vorfeld zu definieren, welche Sozialbeziehungen in einem gegebenen soziokulturellen Setting als primär anzusehen sind.

Wie in vielen austronesischen Gesellschaften ist auch bei den Tao eine allumfassende dualistische Ordnung anzutreffen, die in »Freund« und »Feind« klassifiziert. Ein wesentlicher Ausdruck dieser Ordnung ist die Unterscheidung zwischen »lebenden Menschen« (*tao*), die mit einem tast- und sichtbaren »Körper« (*kataotao*) ausgestattet sind, und weitestgehend unsichtbaren und körperlosen Geistwesen, von denen die böartigen *anito* als antagonistische Gegenspieler besonders hervorstechen. Ihre ontologische Andersartigkeit führt dazu, dass sie nach anderen Gesetzmäßigkeiten leben und aufgrund ihrer Körperlosigkeit z. B. nicht befähigt sind, »Scham« (*masnek*) zu empfinden. Die *anito* »neiden« (*ikeynanahet*) den Tao ihre Körper und trachten danach, diese zu zerstören.

Die Tao haben eine Taxonomie der Sinneswahrnehmung entwickelt, nach der die sinnliche Wahrnehmung bei den »lebenden Menschen« primär über das Sehen und Tasten erfolgt, bei den Geistwesen hingegen über das Hören, Riechen und Schmecken. Die Geistwesen gleichen in gewisser Weise wilden Tieren, die ebenfalls um ein Vielfaches besser hören und riechen können, als dies den Menschen möglich ist. Die oben genannte Zuordnung der Sinne basiert auf dem Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein eines tast- und sichtbaren Körpers. Hören, Riechen und Schmecken sind sinnliche Wahrnehmungen, die nach Auffassung der Tao keines physischen Leibes bedürfen und sich somit auf geistartige Weise vollziehen. So ist es den *anito* möglich, die Konversationen der »lebenden Menschen« auch über weite Distanzen hinweg zu belauschen. Beim Schweineopfer erhalten die Ahnen die Essenz des Schweines, die sich im Geruch der versengten Haare und des gekochten Fleisches manifestiert. Den »lebenden Menschen« bleibt hingegen der Konsum des sicht- und tastbaren Fleisches vorenthalten.²

Das Personenkonzept der Tao ist fragmentiert, es besteht im Wesentlichen aus einem »körperlichen Selbst« (*kataotao*) und einer diesem zugeordneten »Freiseele« (*pahad*). Im »körperlichen Selbst« sind diverse kulturelle Organe enthalten, die ich als »tiefstes Inneres« (*onowned*) und »Sitz des normativen Denkens und Fühlens« (*nake-nakem*) identifiziert habe. Das *onowned* ist der Ort, an den sämtliche Gefühle verbannt werden müssen, die den Zusammenhalt der sozialen Ordnung gefährden – z. B. nicht gerechtfertigter »Ärger« (*somozi*), »Neid« (*ikeynanahet*) und »Traurigkeit« (*marahet so onowned*). In ihm entwickelt sich mit fortlaufender Verunreinigung eine namentlich nicht hervorgehobene Körperseele, die mit den böartigen Machenschaften der *anito* assoziiert wird. Die problematischen Fragmente des Selbst bilden eine abgetrennte Enklave im menschlichen Körper, die durch das im *nakenakem* enthaltene kulturelle Wissen kontrolliert und im Zaum gehalten werden muss. Das *nakenakem* tritt als ein

2 Um genau zu sein, erhalten die *anito* bei Ritualen sowie an Festtagen ebenfalls kleine Fleischbissen, die ihnen von den betroffenen Haushaltsangehörigen in unbeobachteten Momenten und abseits des Geschehens zugeworfen werden. Dieses Ablenkungsmanöver dient dazu, die böartigen Geistwesen auszutricksen und von den Menschenansammlungen fernzuhalten. Es ändert jedoch nichts daran, dass Geistwesen primär an der Essenz des Fleischlichen (Geruch; Seele) interessiert sind und nicht am Fleisch selber.

Kontrollorgan auf, das sich idealerweise durch eine »moralisch rechtschaffene« (*apiya so nakenakem*) Denk- und Fühlweise auszeichnet.

Traditionell gibt es bei den Tao kein Konzept von »Psyche« oder »Emotion«, die entsprechenden Prozesse werden anders aufgefasst. »Ärger« (*somozi*) ist aus lokaler Perspektive eine Wirkungskraft, die den Wesenseinheiten des Kosmos zu eigen ist und sich je nach körperlicher Beschaffenheit auf unterschiedliche Weise artikuliert: Der »Ärger« der Menschen kann durch ihre Sprachmächtigkeit Gestalt annehmen und sich durch »verfluchen« (*mangazyazit*) »auf andere Personen übertragen« (*paningtan do kadwan tao*). Der »Ärger« von Pflanzen äußert sich hingegen bei Berührung derselben durch Juckreiz. »Ärger« kann darüber hinaus an bestimmten Orten in der Umgebung des Dorfes existieren, z. B. dort, wo jemand in der Vergangenheit gewaltsam ums Leben kam. Er wird in diesem Fall mit den *anito* assoziiert.

Das Empfinden von »Angst« (*maniahey*) und »Scham« (*masnek*) ist ferner an situative, zeitliche und sozialräumliche Zusammenhänge gebunden. Die Planung ökonomischer und ritueller Aktivitäten richtet sich nach dem traditionellen Kalender der Tao, in dem »Glück verheißende« (*apiya*) und »Unglück verheißende« (*marahet*) Tage vordefiniert sind. Bei Tageslicht ist es generell weniger wahrscheinlich, auf »schlechte Dinge« (*marahet ta vazvazey*) zu treffen, da diese zumeist in der Dunkelheit aktiv sind. Das Dorf bildet ein zivilisatorisches Zentrum, in dem die Tao vor den *anito* vergleichsweise sicher sind. Doch je tiefer sich die »lebenden Menschen« in die sie umgebende Wildnis vorwagen, desto größer ist auch die Wahrscheinlichkeit, auf bössartige Geistwesen zu stoßen, und somit das Ausmaß der diffusen »Angst«, die sich insbesondere Männer nicht anmerken lassen dürfen.

Wenn sich bei schönem Wetter die Dorfbewohner draußen versammeln und diversen Arbeitstätigkeiten nachgehen oder auch einfach nur beisammensitzen und sich unterhalten, ist »Angst« weitestgehend abwesend. Alle verhalten sich auf vorbildliche Weise, da niemand möchte, dass das eigene Fehlverhalten von der alles im Blick behaltenden Dorfgemeinschaft »öffentlich besprochen« (*ikazyak*) wird. Es sind die schützenden Augen der »Scham«, die das »Gute« (*apiya*) hervorbringen und gleichzeitig verhindern, dass sich »schlechte Dinge« im Dorf und seiner näheren Umgebung ausbreiten.

Ohne mitwissende andere bricht die auf »Scham« basierende moralische Ordnung jedoch in sich zusammen. Wenn sich Angehörige antagonistischer Gruppen abseits des Dorfes begegnen, kommt es vor, dass sie sich »auf schamlose Weise verhalten« (*jyasnesnekan*) und z. B. verbal beleidigen oder beschimpfen. Immer wieder werden heimlich Sabotageakte durchgeführt, die häufig darin bestehen, dass die auf das Feld eines Widersachers führenden Wasserleitungen beschädigt werden. In der Vergangenheit, als die Bewohner Lanyus in unregelmäßigen Abständen unter Nahrungsmittelknappheit litten, ereigneten sich auf den Feldern kriminelle Handlungen, die neben Diebstahl auch Mord umfassten.

Eine früher weit verbreitete Methode des »Rachenehmens« (*patonggalen*) war die Misshandlung von Kindern aus verfeindeten Verwandtschaftsgruppen. Jüngere Kinder, die sich zu weit von zu Hause entfernt hatten, wurden in unbeobachteten Momenten auf diverse Weisen geängstigt und gequält, um eine Loslösung ihrer fragilen Seelen vom »körperlichen Selbst« zu bewirken. Die misshandelten wehrlosen Kinder interpretierten die ihnen widerfahrenen »schlechten Ereignisse« als Begegnungen mit

den *anito* und vermieden es, darüber zu sprechen, um zu verhindern, dass die Geisteswesen erneut auf sie aufmerksam werden. Ihre Peiniger achteten sorgsam darauf, dass sie an den Kindern keine Spuren von Gewaltanwendung hinterließen, da dies zu immer weiteren Blutfehden geführt hätte.

Zwischen hochbetagten Männern und jüngeren Tao-Kindern besteht ein spezielles Verhältnis, das aufseiten der Kinder von »Angst« geprägt ist. Aufgrund der kulturspezifischen Genderrollen ist es für Tao-Männer wichtig, sich regelmäßig als angst-einflößend« (*masozi*) und »wirkungsmächtig« (*moyat*) zu erleben, um auf diese Weise die ihnen in der frühen Kindheit induzierte affektive »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) zu überwinden. Im hohen Alter, wenn der Körper deutlich leistungsschwächer geworden ist, ergeben sich jedoch kaum noch Situationen, in denen sie das »angenehme Gefühl« (*apiya so onowned*) der eigenen Wirkungsmächtigkeit verspüren können. Einige ältere Männer aus marginalisierten Verwandtschaftsgruppen neigen deshalb dazu, jüngere Kinder – die schwächsten Mitglieder der Gesellschaft – auf schlechte Weise zu behandeln, d. h. zu quälen und in Einzelfällen sogar sexuell zu misshandeln. Dergleichen im Verborgenen durchgeführte Praktiken zeigen auf, dass die Kategorien *tao* und *anito* nicht fein säuberlich voneinander getrennt werden können und in gewissen Situationen eine Schnittmenge bilden (über die aber nicht gesprochen werden darf).

Interaktionsmuster, Sozialisationspraktiken, Bindung

Im späten Säuglingsalter sowie auch während der frühen und mittleren Kleinkindphase wird Tao-Kindern durch diverse Sozialisationspraktiken ihrer Bezugspersonen – darunter Ängstigen/Drohen, Nichtbeachten, Klapsen, Beschämen und Auslachen – eine affektive »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) evoziert, die ich im Sinne von Quinn (2005) als eine Form des Prädispositionalen Primings auffasse. Die affektive »Angst- und Scham-Disposition« äußert sich darin, dass jüngere Kinder in Distress-Momenten ihren »Blick abwenden« (*jiozayan*) und »ruhig verharren« (*mahanang*).

Tao-Kinder müssen im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung die ihnen antrainierte »Angst- und Scham-Disposition« sukzessiv überwinden, indem sie sich gegen ihre Peers durchsetzen und nach außen hin »Furchtlosigkeit« (*jimaniahey*) demonstrieren. Zu Beginn der produktiven Lebensphase ist »Mut« (*mahowhos*) erforderlich, da Individuen zum Zwecke der Nahrungsproduktion in die als gefährlich angesehene Umgebung des Dorfes vordringen müssen. Im Erwachsenenalter ist es notwendig, jeden Tag emsig zu arbeiten, da nur auf diese Weise eine größere Menge an Nahrung erwirtschaftet werden kann, die vonnöten ist, um über das System des Nahrungstausches eine immer größer werdende Gefolgschaft an sich zu binden. Der Besitz »kultureller Reichtümer« (*meynakem*) verhilft erfolgreichen Individuen und ihren Haushalten zu sozialem Ansehen im Dorf. Doch auch wenn sich das eigene Leben positiv entwickelt, kann die initiale »Angst- und Scham-Disposition« niemals vollständig überwunden werden, da bestimmte situative Umstände die in der Kindheit erfahrenen Traumata immer wieder aufs Neue aktivieren. Die in der frühen Kindheit erlernten Verhaltensweisen des »sich Abwendens« (*jiozayan*) und »ruhigen Verharrens« (*mahanang*) werden von den Tao in veränderter Form über die gesamte Lebensspanne beibehalten. Unangenehme Gefühlszustände werden durch »Nichtbeachtung« (*jiozayan*; *naziboan*; *topikabobwa*) ausgeblendet. In Gefahrensituationen verhalten sich die Tao idealerweise ruhig, um nicht in »Panik« (*maniahey so pahad*) zu verfallen.

Eine weitere Methode, in jüngeren Kindern eine »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) zu evozieren, besteht in der Beschränkung des kindlichen Aktionsradius. Im Säuglingsalter dürfen Kinder von ihren Bezugspersonen unter keinen Umständen allein gelassen werden, da sich die *anito* (bzw. feindlich gesonnene Personen aus dem Dorf) ansonsten den Säuglingen nähern und deren Seelen stehlen. Im Kleinkindalter müssen sich Kinder in Sichtweite ihrer Bezugspersonen aufhalten. Der proaktive Betreuungsstil bewirkt, dass Kinder innerhalb der ihnen bekannten Umgebung verbleiben und nur selten auf »fremde Personen« (*kadwan tao*) treffen. Sie werden von ihren Bezugspersonen beständig vor »dreckigen Dingen« (*marahet ta vazvazey*) gewarnt, die außerhalb des ihnen zugestandenen Aktionsradius auf sie lauern und danach trachten, ihnen Schaden zuzufügen. Von der mittleren Kleinkindphase an kommt es immer wieder vor, dass Tao-Kinder aufgrund ihres Explorationsdrangs den ihnen zugestandenen Aktionsradius überschreiten und sich dann bei den quasi zwangsläufig erfolgenden Stürzen blutende Wunden zuziehen. Die Bezugspersonen beschämen die Kinder für ihre Unachtsamkeit und vermitteln ihnen, dass all dies nur geschehen konnte, weil sie sich außerhalb der für sie vordefinierten Schutzzone aufgehalten haben. Auch machen sie die in der Umgebung des Dorfes lauernden *anito* für die erlittenen Verletzungen verantwortlich.

Wenn Tao-Kinder von 3,5 Jahren an zusammen mit den Peers durch das Dorf und seine nähere Umgebung streifen, steht ihnen bereits ein erweiterter Aktionsradius zur Verfügung, der etwa die Fläche von zehn Fußballfeldern umfasst und von ihnen nicht überschritten werden darf. Ihnen ist bewusst, dass sie in ihrem *nakenakem* noch nicht genügend kulturelles Wissen angesammelt haben, um ihre Seelen auch in Distress-Momenten an das »körperliche Selbst« zu binden. Beim Betreten der Bergwildnis sowie weiter vom Dorf entfernter Küstenabschnitte empfinden sie deshalb »Angst«. Überschreitungen des kindlichen Aktionsradius sind darüber hinaus »Scham« auslösend, weil die Dorfbewohner mit Kindern, die sie außerhalb des Dorfes antreffen, schimpfen. Erst nach dem Abschluss der sechsstufigen Grundschule gilt das kindliche *nakenakem* als soweit ausgereift, dass Kinder ohne Gefahr für Leib und Seele in weiter vom Dorf abgelegene Gebiete vordringen können.

Tao-Kinder sind abwechselnd fürsorglichem und bedrohlich-feindseligem Verhalten durch ihre Bezugspersonen ausgesetzt. Respektable ältere Personen versorgen sie mit Nahrung und helfen ihnen beim Erreichen ihrer Ziele, nur um jüngere Kinder kurze Zeit später ohne klar erkennbaren Anlass »aufzuziehen« (*pasozzi*). Immer wieder werden Emotionen ins Lächerliche gezogen – sei es, dass männliche Bezugspersonen gegenüber älteren Säuglingen abwechselnd lachende und weinende Grimassen schneiden oder dass ältere Kinder so tun, als ob sie herzzerreißend weinen würden. Tao-Kinder sollen durch diese Praktiken lernen, ihren eigenen Gefühlswelten und denen der anderen nicht allzu viel Bedeutung beizumessen, da sich idiosynkratische Gefühle nicht als ein verlässliches Instrument bei der Herstellung und Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen erweisen (vgl. Briggs 1970, 1998). Am Beispiel der Tao lässt sich somit ein von Quinn (2005) nicht bedachter Sonderfall aufzeigen, der darin besteht, dass das Sammeln konstanter Erfahrungen auf systematische Weise verhindert wird und Tao-Kinder gerade hierdurch wichtige Botschaften vermittelt bekommen.

Da die Freiseele zu Beginn des Lebens nur lose am »körperlichen Selbst« fixiert ist und in Momenten der Frustration oder des »Erschreckens« (*maogto*) aufgrund der

Unwissenheit des noch nicht voll ausgereiften kindlichen *nakenakem* »panikartig davonfliegt« (*somalap so pahahd*), machen die Bezugspersonen im späten Säuglingsalter und während der Kleinkindphase von Abhärtungsübungen Gebrauch, die z. B. darin bestehen, jüngere Kinder wiederholt auf unvermittelte Weise von hinten an den Schultern zu berühren. Wenn die betreffenden Kinder sich dabei erschrecken und mit den Schultern zucken, werden sie von allen anwesenden Personen ausgelacht. Jüngere Tao-Kinder lernen auf diese Weise in einem Alter von etwa 2,5 Jahren, ihren Schreckreflex auf volitionale Weise zu regulieren und gleichzeitig ihre »Seele« in Disstress-Momenten an das »körperliche Selbst« zu binden.

Meine Studie liefert neue Erkenntnisse zur Erforschung des in Indonesien, Malaysia und auf den Philippinen auftretenden *Latah*-Verhaltens, das in der psychiatrischen Forschung als ein *culture-bound syndrome* beschrieben wurde. *Latah* zeichnet sich dadurch aus, dass bei den Betroffenen dissoziative Anfälle auftreten, die durch heftiges Erschrecken ausgelöst werden (Winzeler 1995; Simons 1996). Bislang wurde bei der Erforschung dieser psychischen Störung übersehen, dass sie sich möglicherweise auf ein systematisches Aufziehen und Erschrecken in der Kindheit zurückführen lässt, das bei einigen Individuen (z. B. marginalisierten Frauen) zu pathologischen Verhaltensweisen im Erwachsenenalter führen kann. Interessanterweise weist meine Interpretation einer seelischen Abhärtungsübung bei den Tao Ähnlichkeiten zu malaiischen Erklärungsmustern auf, wonach von *latah* betroffene Personen über eine schwache »Seele« (*semangat*) verfügen (vgl. Simons 1996).

Tao-Bezugspersonen vermeiden es, ihre Kinder zu »loben« (*azwazwain*), weil dies von den Ahnen und Göttern als ein Akt der »Überheblichkeit« (*mazwey*) aufgefasst werden würde. Sie markieren stattdessen ausschließlich die negativen Verhaltensweisen ihrer Kinder, indem sie diesen gegenüber »Ärger« (*somozi*) demonstrieren (z. B. durch »böse Blicke«, durch anblaffen oder durch das Drohen mit der Schlaggeste). Dieses Verhalten führt dazu, dass Tao-Kinder es als angenehm empfinden, wenn sie von ihren Bezugspersonen »nicht weiter beachtet werden« (*jiozayan*). Die Abwesenheit negativer Kritik wird von ihnen als ein neutraler und somit positiver Zustand erfahren. Sobald die Bezugspersonen ihre Kinder länger anschauen, fühlen diese sich »gehemmt« (*kanig*) und »verlegen« (*manig*).

Neben der Markierung des Negativen existiert bei den Tao gewissermaßen als ausgleichender Gegenpol ein positiver Entwicklungsstrang, der mit proaktivem fürsorglichen Pflegeverhalten und speziell dem Geben und Empfangen von Nahrung verbunden ist. Kindliche Bedürftigkeit gleich welcher Art erregt bei den erwachsenen Personen der Ingroup »Mitleid«/»Mitgefühl« (*mangasi*; *makarilow*), das sich darin äußert, dass sie Kindern in Disstress-Situationen Nahrung – heute zumeist in Form von Süßigkeiten – zukommen lassen.

Vom Kleinkindalter an werden Kinder von ihren Bezugspersonen immer wieder auf systematische Weise »aufgezogen«/»geärgert«/»gereizt« (*pasozzi*), um sie auf diese Weise »wütend« (*somozi*) zu machen. Sobald sich die Kinder zu »wütenden« Reaktionen hinreißen lassen, werden sie von allen anwesenden Personen durch Auslachen beschämt. Die Hervorlockung des »Ärgers« erfolgt, weil Tao-Kinder diese in ihrer Gesellschaft als problematisch angesehene Emotion zunächst einmal aus eigenem

Erleben in all ihren Facetten kennenlernen müssen, um sie dann in einem zweiten Schritt durch fortlaufende Beschämung zu unterdrücken.

Das Verhalten der Bezugspersonen wird in der Kindheitsphase von den Peers übernommen, die nun ihrerseits schwächere und jüngere Kinder so lange »ärgern«, bis diese entweder »wütend« werden oder aber zu weinen beginnen. In den kindlichen Peergruppen haben diejenigen Kinder den besten Stand, die es vermögen, ihre »negativen Gefühle« (*marahet so onowned*) auch unter widrigsten Umständen auf kulturadäquate Weise zu regulieren. Tao-Kinder lernen auf diese Weise, dass sozial verwerfliche Gefühle weder im Beisammensein mit den Bezugspersonen noch mit den Altersgenossen geduldet werden. Es bleibt ihnen nichts anderes übrig, als diese in ihr »tiefstes Inneres« (*onowned*) zu verbannen, wo sie ein teilweise schwer zu kontrollierendes Eigenleben führen.

Die Markierung des Weinens als asozialer Akt führt dazu, dass sich weinende Kinder von ca. 3,5 Jahren an vor den anwesenden Personen »schämen« (*masnek*) und sich freiwillig in die Alleinsituation begeben. Erst nachdem sie sich dort eigenständig wieder beruhigt haben, können sie ihre Bezugspersonen aufsuchen, um von diesen »getröstet« (*sapowpon*) zu werden. Die Bezugspersonen reden ihnen gut zu und »belehren« (*nanaon*) sie, wie sie es das nächste Mal besser machen können. Die sozialräumlichen Interaktionsmuster zwischen Kindern und ihren Bezugspersonen führen vom späten Kleinkindalter an dazu, dass Kinder sich zu ihren Bezugspersonen hinbewegen müssen, jedoch nicht umgekehrt, weil dies ansonsten den Regeln der Altershierarchie widersprechen würde.

Da Tao-Kinder im Beisein ihrer Bezugspersonen weder »wütend« (*somozi*) werden noch weinen dürfen, sind ihre Möglichkeiten, Appelle an diese zu senden, beschränkt. In der Vergangenheit war es Tao-Kindern nicht gestattet, ungefragt das Wort an ihre Eltern zu richten. Wenn ältere Säuglinge müde sind, machen sie nicht durch »Herumlärmen« auf ihren Zustand aufmerksam, sondern dadurch, dass sie die körperliche Nähe ihrer Bezugspersonen aufsuchen. Jüngere Tao-Kinder sind bei der Befriedigung ihrer Bedürfnisse im hohen Maße von der Aufmerksamkeit ihrer Bezugspersonen abhängig. Sie müssen unangenehme Körperzustände stumm »erdulden« (*pahekehken o onowned*), bis die Bezugspersonen ihnen lindernd zu Hilfe kommen.

Das durch die Evozierung einer affektiven »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) hervorgerufene »ruhige Verharren« (*mahanang*) und »Wegblicken« (*jiozayan*) bewirkt, dass Tao-Kinder bereits in einem im Vergleich zu westlichen Mittelschichtskindern sehr frühen Alter erlernen, negative affektive Zustände auf intrapersonale Weise zu regulieren. Durch das Richten ihres Blicks ins Nichts gelingt es ihnen, die unangenehme Situation »auszublenden« (*naziboan*) und »vergessen zu machen« (*topikabowba*). Auch die fortlaufende Beschämung kindlicher »Wut« und »Traurigkeit« bewirkt, dass die Tao bereits vom späten Säuglingsalter an negative Gefühle mit sich selbst ausmachen müssen.

Die soziozentrische Orientierung und der erwachsenenzentrierte Sozialisations- und Erziehungsstil der Bezugspersonen führen dazu, dass erwachsene Tao kindliches affektives und emotionales Erleben häufig nicht aus Kinderperspektive reflektieren können (bzw. wollen). In Ermangelung eines westlich inspirierten »Psyche«-Konzeptes werden Episoden kindlicher negativer Emotionalität von den Erwachsenen grundsätzlich anders interpretiert, als dies im euroamerikanischen Kontext der Fall wäre. Das verbreitete »Aufziehen« der Kinder durch die Bezugspersonen führt zur allgemeinen

»Belustigung« (*yapiya piyalalamen*) über deren tollpatschiges und unwissendes Verhalten. Vor allem die Tatsache, dass Kinder im Säuglings- und frühen Kleinkindalter noch nicht über eine vollständig ausgeprägte »Scham«-Sensibilität verfügen, wird von den Dorfbewohnern als »niedlich« (可愛 *ke'ai*) empfunden.

Obwohl die Tao ihre Kinder sehr häufig bei Normverstößen jeglicher Art auslachen, handelt es sich hierbei aus emischer Perspektive nicht um »Beschämung«. Das Lachen der Bezugspersonen richtet sich nicht gegen die Gesamtperson des Kindes, sondern vielmehr gegen die in diesen Situationen anwesenden »schlechten Dinge« (*marahet ta vazvazey*), die temporär die Kontrolle über die betroffenen Kinder erlangt haben. Kollektives Lachen ist in diesen Situationen eine Demonstration von »Stärke« (*moyat*), die dem böartigen Treiben der *anito* Einhalt gebieten soll. Es trägt dazu bei, dass Kinder sich möglichst umgehend wieder beruhigen und auf diese Weise ihre ins Schweben geratenen Seelen am »körperlichen Selbst« fixieren.

In meiner Studie übertrage ich die von Keller und ihrem Team (2007, 2011) verwendeten Analyse Kriterien zur Bestimmung kulturspezifischer Sozialisationsstile auf die Tao. Dabei wird ersichtlich, dass Bezugspersonen im Säuglings- und Kleinkindalter vor allem von proximalen Sozialisationsstilen (Primäre Pflege; Körperkontakt-System) Gebrauch machen. Die von Keller aufgeführten distalen Strategien (Face-to-Face-Kontakt; Objektstimulation³; Sprachsystem) spielen im Sozialisationsprozess hingegen nur eine untergeordnete Rolle. Wie ich dargestellt habe, findet direkter Blickkontakt oftmals nur im Zusammenhang mit negativen Evaluierungen statt. Auch gibt es bei den Tao keine Tradition des *baby talk*. Stattdessen tritt jedoch vom Säuglingsalter an eine von Keller nicht berücksichtigte distale Sozialisationsstrategie auf, die ich als das »Geben und Empfangen von Nahrung« bezeichne. Diese ist aus dem Stillen des Säuglings sowie dem Füttern des noch nicht selbstständigen jüngeren Kindes hervorgegangen und kann folglich als eine distale Erweiterung des ehemals proximalen Stils angesehen werden. Sie ist im weiteren Verlauf der Sozialisation von großer Bedeutung, da sie in der Kindheitsphase die zentrale fürsorgliche Pflegemaßnahme darstellt.

Die von Tao-Bezugspersonen verwendeten Sozialisationsstile weisen ein kulturspezifisches Profil auf, das sich deutlich von den Interaktionsmustern unterscheidet, die von Keller und ihrem Team (2007, 2011) in diversen traditionellen ländlichen und modernen urbanen Gesellschaften nachgewiesen wurden. Es besteht Grund zur Annahme, dass die Sozialisationsstrategie des Gebens und Empfangens von Nahrung keinen kulturspezifischen Einzelfall darstellt, der nur bei den Tao anzutreffen ist, sondern darüber hinaus eine weite überregionale Verbreitung erfährt. Sozial- und kulturanthropologische Studien haben aufgezeigt, dass in diversen soziokulturellen Kontexten in Zentral- und Südafrika (Richards 2004 [1932]), im Amazonas (Brightman et al. 2016; Costa 2017), in Neuguinea (von Poser 2013), auf Sri Lanka (Chapin 2014), in Südostasien (Carsten 1997; Janowski & Kerlogue 2007) sowie in China (Dos Santos 2009)

3 Später, wenn sich im 4. Lebensjahr die Interaktionen auf die Peers verlagern, kommt der Objektstimulation beim »Lernen in den Peergruppen« (*miyahahap*; wörtlich: »[irgendwo] hingehen und nach Dingen greifen«) eine gewichtige Bedeutung zu. In den ersten Lebensjahren, wenn Tao-Kinder überwiegend von Bezugspersonen aus ihren Verwandtschaftsgruppen betreut werden, spielt Objektstimulation nur eine untergeordnete Rolle. Kinder dürfen oftmals nicht nach einem Gegenstand greifen, weil dieser als »gefährlich« (*ikeynanawa*) oder »dreckig« (*marahet*) gilt.

und Taiwan (Stafford 1995) Nahrung an sich eine herausragende soziale und affektive Bedeutung zukommt. In diesen Gesellschaften sind viele Emotionen des Alltags vom Säuglings- und Kleinkindalter an auf den Erhalt bzw. Nichterhalt von Nahrung abgestimmt.

Im westlichen Sozialisationskontext gelten Kinder als »sicher gebunden«, wenn es den Bezugspersonen – zumeist der Mutter – gelingt, Vertrautheit und Intimität in einem psychisch-emotionalen Sinne zu erzeugen. Die meisten Tao-Kinder müssten aus Sicht westlicher Mittelschichtseltern als »unsicher gebunden« gelten, da in der Eltern-Kind-Kommunikation für gewöhnlich kaum Blickkontakt stattfindet und Eltern und Kinder nur wenig miteinander sprechen. Dabei wird jedoch übersehen, dass sich bei Tao-Kindern ein »Sicherheitsgefühl« (*mahanang so onowned*) einstellt, wenn Bezugspersonen auf die physisch-materiellen Bedürfnisse ihrer Kinder eingehen. Die kulturspezifische Form des Bindungsverhaltens sowie auch der Generierung von emotionaler Wärme bei den Tao basiert im Wesentlichen auf dem Geben und Empfangen von Nahrung. Dies steht im Einklang mit dem Personenkonzept der Tao, in dem das »körperliche Selbst« (*kataotao*) als zentral angesehen wird. Das physische Überleben war in der Vergangenheit angesichts periodischer Lebensmittelknappheit und des Fehlens einer modernen medizinischen Versorgung keine Selbstverständlichkeit, viele Tao starben bereits im Kindesalter.

Das Beispiel der Tao zeigt, dass die westlich geprägte Bindungsforschung bestimmte Vorstellungen von Normativität hochhält, die sich aus euroamerikanischen Wertvorstellungen ergeben, jedoch nicht unhinterfragt auf andere Weltregionen übertragen werden können. Die vorliegende Studie deutet darauf hin, dass innerhalb der Bindungsforschung dem proaktiven fürsorglichen Pflegeverhalten (*caregiving*) bei der Herausbildung sicherer Bindungsmuster mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden müsste. Dies betrifft nicht nur das Füttern/Geben und Empfangen von Nahrung, sondern auch die im interkulturellen Vergleich anzutreffenden unterschiedlichen Formen des Miteinander- bzw. Alleine-Schlafens (Shweder et al. 1995).⁴

In der jüngeren Vergangenheit haben einige Autoren explizit auf einen Zusammenhang zwischen dem Geben und Empfangen von Nahrung und der Herausbildung kulturspezifischer Bindungsmuster hingewiesen (Barlow 2013 für Neuguinea; Seymour 2013 für Indonesien; Chaudhary 2004, Kakar 1981 und Seymour 2013 für Indien; Quinn 2013 für Mikronesien; Scheidecker 2017 für Madagaskar; Funk 2020b für Taiwan). Somit besteht Grund zur Annahme, dass das Geben und Empfangen von Nahrung in weiteren lokalen Settings an der Herausbildung kulturspezifischer Bindungsmuster beteiligt sein könnte. Auch besteht die Möglichkeit, dass die durch das Geben und Empfangen von Nahrung erzeugte physisch-materielle Wärme bei der Entstehung lokaler Bindungsmuster im interkulturellen Vergleich de facto eine

4 Aus interkulturellen Vergleichsstudien geht z. B. hervor, dass Eltern in Taiwan, der Volksrepublik China und Hongkong im Sozialisations- und Erziehungsprozess trotz weitreichender Übernahme euroamerikanischer pädagogischer Ansätze und Konzepte nach wie vor weniger von psychisch-emotionaler Wärme Gebrauch machen, als dies bei US-amerikanischen Eltern der Fall ist. Stattdessen liegt ihr Fokus auf »physischem Wohlbefinden« (Tang 1992: 384), das durch »elterliche physisch-materielle Wärme« (Wang & Chang 2010: 59) erzeugt wird. Die Sozialisations- und Erziehungsstrategie hanchinesischer Bezugspersonen zeichnet sich durch »hohes Engagement« und »physische Nähe« (Chao 1994: 1117) aus und ist damit verbunden, dass Eltern »ihre Kinder lieben« und »sich um sie kümmern« (Xu 2017: 187).

größere Verbreitung erfährt, als die von Bindungsforschern als universal angenommene psychisch-emotionale Intimität zwischen Müttern und Kindern.

Sozialisierende bzw. moralische Gefühle

Bislang konnten durch sozial- und kulturanthropologische sowie kulturvergleichende entwicklungspsychologische Forschungen in verschiedenen soziokulturellen Settings »Stolz« (Holodynski & Friedlmeier 2006; Miller et al. 2012), »Scham« (Fung 1999; Röttger-Rössler 2013; Jung in Vorbereitung) und »Furcht« (Scheidecker 2017) als moralische Gefühle nachgewiesen werden. In weiteren ethnologischen Studien finden sich zudem Hinweise, die auf die Existenz von »Scham« (siehe z. B. Geertz 1959, 1961; Collins & Bahar 2000) und »Furcht« (siehe z. B. LeVine 1960; Lutz 1988; Morton 1996; Briggs 1998) als moralische Gefühle hindeuten, dies aber mangels systematischer Untersuchungen oder aufgrund eines anders gelagerten theoretischen Forschungsschwerpunktes nicht explizit postulieren können. In der Psychologie und Philosophie wurden darüber hinaus diverse moralische Gefühle identifiziert, darunter »Empörung«, »Schuld«, »Mitleid« und »Dankbarkeit« (Haidt 2003). Allerdings ist es nach wie vor unklar, welche Bedeutung diesen im Zusammenspiel mit anderen Emotionen zukommt. Der von meiner Arbeitsgruppe und mir eingeführte Begriff der *sozialisierenden Emotionen* (Funk et al. 2012; Röttger-Rössler et al. 2015) soll verdeutlichen, dass innerhalb eines gegebenen soziokulturellen Settings bestimmte moralische Emotionen (aber möglicherweise nicht alle) aufgrund ihres frühzeitigen Auftretens im Sozialisationsprozess dazu in der Lage sind, alle übrigen Emotionen auf kulturspezifische Weise zu überformen und auf diese Weise zu einer Ordnung des Emotionalen und Affektiven beitragen.

Die vielleicht wichtigste Erkenntnis meines Buchs besteht darin, dass auch »Angst« im Verbund mit »Scham« als ein moralisches bzw. sozialisierendes Gefühl auftreten kann (Funk et al. 2012; Röttger-Rössler et al. 2015). Hierbei handelt es sich um eine Auffassung, die bislang in den Diskursen über moralische Gefühle noch nicht vertreten wurde. Der einzige mir bekannte Verweis auf »Angst« und »Scham« als Gefühle, die nacheinander im Sozialisationsprozess eine herausragende Rolle einnehmen, findet sich in dem Artikel von Hildred Geertz, *The Vocabulary of Emotion – A Study of Javanese Socialization*, aus dem Jahr 1959. Auch wenn Geertz in ihrer Studie auf brillante Weise einiges von dem, was ich über die Tao berichte, vorwegnimmt (z. B. dass sich »Scham«-Emotionen aus einer initialen »Angst«-Disposition heraus entwickeln), so tut sie dies auf eine intuitive Weise, die eine Vernetzung mit heutigen theoretischen Diskursen erschwert.

Es stellt sich die Frage, inwiefern sich das moralische »Angst«-Gefühl vom moralischen »Furcht«-Gefühl (Scheidecker 2017) unterscheidet. Auch wenn die Begriffe »Angst« und »Furcht« in der deutschen Alltagssprache in vielen Situationen austauschbar erscheinen, muss »Angst« dennoch als ein eigenständiges Gefühl anerkannt werden, da sie im Gegensatz zur »Furcht« auf kein klar definierbares Objekt gerichtet ist (Sylvers et al. 2011; Röttger-Rössler et al. 2015). Die Ungerichtetheit und Diffusität der »Angst« tragen dazu bei, dass diese weniger greifbar erscheint und somit Merkmale aufweist, die sie in die Nähe der affektiven Empfindungen rücken. Bestimmte ontologische Vorannahmen von der Beschaffenheit der Welt führen bei den Tao dazu, dass das Empfinden von »Angst« (*maniahey*) – und in gewisser Weise auch »Scham«

(*masnek*) – die Kriterien erfüllt, die von Scheve (2016) in seiner Definition des Affektiven aufführt, die wie folgt lautet:

»I ... conceive of affect as a fundamental »mode of being« and a continuous bodily orientation towards the world with meaningful evaluative qualities. These modes of being are ubiquitous and do not have clear identifiable beginnings and endings. They are brought about by interactions with other bodies (human as well as non-human) and are therefore best conceived of as more or less dynamic fluctuations, for instance in intensity and valence.« (von Scheve 2016: 18)

Wie ich dargestellt habe, wird Tao-Kindern bereits vom späten Säuglingsalter an eine »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) induziert, aus der sich erst im weiteren Verlauf der Ontogenese die moralischen Emotionen »Angst« (*maniahey*) und »Scham« (*masnek*) entwickeln, wobei das bereits im Stadium der affektiven Disposition aufgetretene subjektive Gefühl als eine der emotionalen Komponenten – und somit als ein *fundamental mode of being* – erhalten bleibt. »Angst« und »Scham« verfügen über eine *continuous bodily orientation*, weil beide Gefühle auf direkte oder indirekte Weise auf den menschlichen Körper referieren: Die Tao empfinden »panische Angst« (*maniahey so pahad*), wenn sich die Freiseele vom Körper löst und davonzufiegen droht. In diesem Zustand ist das »körperliche Selbst« (*kataotao*) den böartigen Geistwesen schutzlos ausgeliefert, die physische Unversehrtheit kann nun nicht mehr garantiert werden. »Scham« ist ein äußerst unangenehmes Gefühl, das den gesamten Körper durchdringt und von den Tao nicht an diesen herangelassen werden darf. Bei intensiven »Scham«-Empfindungen kommt es daher entweder zu »Scham-Ärger«- oder aber »Scham-Traurigkeit«-Reaktionen (wobei Erstere eine vornehmlich männliche und Letztere eine vornehmlich weibliche Reaktionsweise darstellen).

Die Unmöglichkeit, klar umrissene Verhaltensmuster bei anderen erkennen zu können, ist an sich eine *meaningful evaluative quality*, wenn auch eine spezifische Form derselben. Tao-Kinder behalten ihre Umgebung ständig im Blick, sie befinden sich in einem Modus permanenter Achtsamkeit, der dazu dient, Gefahren abzuwehren. Ein kulturspezifisches Bedeutungssystem (das u. a. auf einer kulturellen Taxonomie der Sinnesorgane basiert) hilft den Tao dabei, negative Omen aus ihrer Umwelt herauszufiltern: Ein Vogelruf ohne sichtbaren Vogel, eine Eidechse mit einem besonders dicken Schwanz, ein plötzlicher Windstoß im Schilf – all dies sind Anzeichen, dass *anito* in der Nähe sind. Da die böartigen Geistwesen theoretisch überall lauern können, ist die vor ihnen bestehende »Angst« ein Gefühl, das sich durch *ubiquitousness* auszeichnet. Sowohl »Angst« als auch »Scham« können dauerhaft auf unterschwellige Weise empfunden werden, da sie über keine *clear identifiable beginnings and endings* verfügen. So ist es den Tao nicht möglich, die aus kindlicher Sicht schon immer bestehende initiale »Angst- und Scham-Disposition« vollständig zu überwinden; sie kann durch bestimmte triggernde Momente immer wieder reaktiviert werden.

Das permeable Personenkonzept der Tao und die externe Verortung bestimmter negativ evaluierter, »geistartiger« Gefühle bewirken, dass Letztere (im Sinne eines ontologischen Affektansatzes) zwischen den verschiedenen körperlichen Subjekten angesiedelt werden. Dies bedeutet, dass der von den unsichtbaren Geistwesen empfundene »Ärger« (*somozi*) ein allseitiges Klima der »Angst« hervorruft, dem die Tao

sich nur (vorübergehend) entziehen können, indem sie sich an den Werten und Normen ihres Gemeinwesens orientieren (*interactions with humans as well as non-humans*).

Die von von Scheve genannten *dynamic fluctuations in intensity and valence* treten z. B. in den von mir in Kapitel 6 beschriebenen affektiven Aushandlungsprozessen auf, bei denen es primär darum geht, den Gegner zu demotivieren, d. h. dessen »Mut« (*ma-howhos*) zu zerstören. In solchen Momenten der individuellen oder kollektiven Auseinandersetzung wird die hierarchische Statusbeziehung der gegnerischen Parteien entlang eines Nexus von »Ärger«/»Wut« und »Angst«/»Furcht« ausgehandelt. Dieser Nexus kann emotionale Qualitäten annehmen, er verläuft jedoch in der konkreten Situation vornehmlich auf affektiver Ebene, weil sich die betroffenen Personen ihre eigene »Angst« bis zum letzten Moment ja gerade eben nicht eingestehen wollen (siehe auch Funk 2020b).

Die moralischen Gefühle »Angst« und »Scham« übernehmen eine besondere Rolle im Gefühlsleben der Tao, da sie je nach eingenommener Perspektive auf unterschiedliche Weisen erlebt werden. Ihr aversiver Charakter führt dazu, dass die Betroffenen selber sich dieser Gefühle oftmals nicht vollends bewusst werden. Stattdessen leben sie diese in Form von »Ärger« oder »Traurigkeit« aus, die jedoch ihrerseits in vielen Situationen in der Öffentlichkeit nicht gezeigt werden dürfen und im »tiefsten Inneren« als »diffuse negative Gefühle« (*marahet so onowned*) zurückgehalten werden müssen. Aus der Perspektive derjenigen, die vom affektiven Erleben dieser beiden moralischen Gefühle nicht direkt betroffen sind, werden »Angst« und »Scham« jedoch als soziale Emotionen erlebt, die konzeptuell greifbar sind und in Bezug auf andere besprochen werden können.

Das Erleben von »Angst« und »Scham« dient in der Tao-Gesellschaft als ein fundamentales Statusmerkmal, durch welches der Selbstwert einer Person definiert wird. Jüngere Personen haben per definitionem »Angst« vor älteren Personen, die als straffende Instanzen auftreten und dafür Sorge tragen, dass die anzestralen Gesetze eingehalten werden. Das Eingestehen der eigenen »Angst« würde für eine ältere Person bedeuten, dass sie einen beinahe vollständigen Autoritätsverlust erleidet. Es ist die Aufgabe der Bezugspersonen, bei ihren Kindern (in einem gewissen Maße) »Angst« zu induzieren, sodass diese besser gehorchen und »Angst/Respekt vor ihren Eltern« (*ikaniahey so inapowan*) empfinden. Das moralische »Scham«-Gefühl, das entlang der horizontalen Achse ausgerichtet ist, bestimmt den Selbstwert einer Person hingegen hinsichtlich ihres sozialen Prestiges.

Die Existenz der moralischen »Angst«- und »Scham«-Gefühle bewirkt, dass alle übrigen affektiven und emotionalen Zustände auf kulturspezifische Weise beeinflusst bzw. überformt werden. Intensive Gefühlsregungen gleich welcher Art gelten als prinzipiell »Angst« und/oder »Scham« auslösend. Übermäßige »Freude« (*magaga*) kann z. B. aufgrund der ihr innewohnenden »Überheblichkeit« (*mazwey*) den »Zorn« (*somozi*) statushöherer Geistwesen erregen und zu celestischen Vergeltungsschlägen führen. Die kulturelle Überformung des Affektiven und Emotionalen richtete sich im besonderen Maße auf Gefühle, die nicht mit der soziozentrischen Ordnung des Gemeinwesens übereinstimmen und deshalb im *onowned* verborgen werden müssen. Durch die beständige Induktion von »Angst« und »Scham« gelingt es den Bezugspersonen bereits vom späten Säuglingsalter an, sozial verstörende Artikulationen des

»Ärgers« (*somozi*) und der »Traurigkeit« (*marahet so onowned*) weitestgehend aus dem sozialen Leben zu verbannen.

Ontogenetisch betrachtet gehen Gefühle der »Angst« denjenigen der »Scham« zeitlich voraus. Die Herausbildung der »Scham« erfolgt über einen längeren Zeitraum hinweg und ist u. a. an den kognitiven Reifungsprozess des Kindes gebunden. Bevor Tao-Kinder aufgrund der Bewusstmachung ihres eigenen Fehlverhaltens »Verlegenheit« (*manig*) empfinden können, erfahren sie zunächst Zustände des »Gehemmtseins« und der »Schüchternheit« (*kanig*), die ich als Mischformen der »Angst« und diversen Vorläuferformen der »Scham« auffasse. Die Sozialisationspraktiken der Tao orientieren sich am kindlichen Entwicklungsstand: In der späten Säuglings- und zu Beginn der Kindheitsphase machen Bezugspersonen vor allem von »Angst« induzierenden Praktiken Gebrauch (z. B. klapsen, drohen mit der Schlaggeste, unvermittelte Berührungen von hinten). In der Kleinkindphase setzen parallel hierzu qualitativ andersartige Sozialisationspraktiken ein, die im Wesentlichen auf Beschämung durch (aus)lachen basieren. Das zeitlich versetzte Auftreten der auf »Scham« basierenden Sozialisationspraktiken bewirkt eine kulturelle Modulierung der »Angst« durch »Scham«. Dies ist notwendig, damit die allgemeine Kindesentwicklung keine pathologischen Züge annimmt (z. B. vermehrte Angststörungen) und in ihrem Verlauf korrigiert werden kann.

»Angst« und »Scham« bedingen sich gegenseitig: Personen, die nicht den notwendigen »Mut« (*mavohwos*) aufbringen, um in die als gefährlich angesehene Umgebung zum Zweck der Nahrungsmittelproduktion vorzudringen oder aufgrund ihrer »Ängstlichkeit« nicht in der Lage sind, ihre Interessen bzw. die ihrer Haushaltsgruppe gegenüber feindlich gesonnenen anderen (Menschen ebenso wie Geistwesen) durchzusetzen, müssen aufgrund ihrer eklatanten »Schwäche« (*maomei*; *jimoyat*) mit Beschämung rechnen. Die Angehörigen der Ingroup und die übrigen Dorfbewohner reagieren auf deren Feigheit, indem sie die betreffenden Personen auslachen oder nicht weiter beachten. Die Induktion von »Scham« führt in der Regel dazu, dass Personen ihre »Angst« überwinden, um keinen sozialen Ausschluss zu erleiden. Denn dieser führt dazu, dass eine Person (bzw. ihr Haushalt) auf sich alleine gestellt ist und somit für die Attacken der *anito* anfälliger wird. Hieraus folgt, dass »Angst«-Gefühle durch »Scham« moduliert werden und andersherum.

Methodische und ethische Reflexionen

Die ganzheitliche Ausrichtung meiner Studie spiegelt meinen eigenen Erkenntnisprozess wider, der nicht immer gradlinig verlief und von Phasen der Ratlosigkeit durchzogen war. Eine Interpretation der Tao-Gesellschaft gerade auch hinsichtlich ihrer affektiven und emotionalen Praktiken wird dadurch erschwert, dass diese sich im hohen Maße durch Diffusität und Ambivalenz auszeichnen. Es war mir anfänglich nicht möglich, die Sinnhaftigkeit des abwechselnd fürsorglichen und bedrohlich-feindseligen Verhaltens der Bezugspersonen zu erfassen. Wie ich in Kapitel 2 beschrieben habe, kommt außerdem erschwerend hinzu, dass viele Themen aufgrund des *Anito*-Glaubens nicht mit den Tao direkt besprochen werden können. So sollte unbedingt vermieden werden, vergangene »schlechte Taten« (*marahet ta vazvazey*) beim Namen zu nennen, weil die mit ihnen verbundenen »negativen Gefühle« (*marahet so onowned*) durch Worte wiederbelebt werden können. Aber auch zukünftige Vorhaben

dürfen nicht verbalisiert werden, da man ansonsten riskieren würde, dass die ständig lauschenden *anito* hiervon Wind bekommen und einem die Pläne vereiteln.

Nicht nur aus forschungspragmatischer, sondern auch aus ethischer Sicht als besonders problematisch erwies es sich ferner, dass die sozialisierende bzw. moralische Emotion »Angst« (*maniahey*) aufgrund des mit ihr verbundenen aversiven Gefühls von den allermeisten Tao nicht als ein eigenes Attribut angenommen wurde; kaum jemand war bereit, vor anderen einzugestehen, dass er oder sie selbst »Angst« empfindet (wobei Männer, wie ich dargestellt habe, generell »furchtloser« (*masozi*) auftreten als Frauen und Kinder). Das permanente Bestreben der Tao, »Angst« und »Scham« von sich zu weisen, bedeutet allerdings auch, dass es mir kaum möglich war, meine Forschungsergebnisse im Feld verifizieren zu lassen.

Die oben genannten Schwierigkeiten führten dazu, dass ich mir oftmals auf hermeneutische Weise erschließen musste, was sich bei den Tao einer Verbalisierung entzieht. Als vorteilhaft erwies sich hierbei ein *Mixed-Method*-Ansatz, von dem ich während meiner Forschung Gebrauch machte und der sowohl qualitative als auch quantitative Methoden beinhaltete. Durch die Gegenüberstellung von Informantenaussagen aus semistrukturierten Interviews und systematisch beobachteten und protokollierten Emotionsepisoden (Holodynski et al. 2010; Röttger-Rössler 2020) gewann ich Einblicke in Nichtgesagtes und Unaussprechliches. In einem langsam einsetzenden Verständnisprozess stellte ich immer wieder neue Hypothesen auf, die ich durch genaues Beobachten bestätigte oder auch verwarf. Bei der Auswertung meines Forschungsmaterials erwies sich die gemeinsame Verschlagwortung von Daten, die ich durch diverse Erhebungsmethoden zusammengetragen hatte (u. a. Feldtagebücher, Interviews, Beobachtungsprotokolle, emotionale Geschichten aus den Erhebungen zum emotionalen Vokabular, Fotografien und Filmaufnahmen) als ein geeignetes Verfahren, um diverse Puzzleteile zu kreieren, aus deren akribischer Zusammensetzung meine Interpretation des emotionalen Entwicklungsverlaufes bei den Tao hervorgegangen ist.

Ein weiterer in ethischer Hinsicht herausfordernder Aspekt meiner Forschung besteht darin, dass die von den Tao angewandten Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen gegenwärtigen westlichen Vorstellungen und Werten von Sozialisation und Erziehung widersprechen. Im euroamerikanischen Mittelschichtskontext – dem ich mich selber zurechne – gehen sowohl Experten als auch Laien davon aus, dass das Empfinden von »Angst« und »Scham« äußerst schlecht für die kindliche emotionale Entwicklung, die Herausbildung eines »sicheren« Bindungsverhaltens und die Entstehung eines gesunden Selbstbewusstseins ist. Diese Einschätzung wird in zunehmendem Maße durch neurobiologische Forschungen bestätigt (z. B. Schore 1994, 2003) – wobei kritisch anzumerken ist, dass auch Studien zur Gehirnentwicklung einer Interpretation bedürfen, die notgedrungen kulturell eingefärbt ist. In westlichen Ländern sind Sozialisationspraktiken und Erziehungsmethoden in zunehmendem Maße einem moralischen Diskurs ausgesetzt, der sowohl von staatlichen Institutionen als auch von Nichtregierungsorganisationen geprägt wird (siehe z. B. Lee et al. 2014 für Großbritannien und die USA). Auch für mich als Sozial- und Kulturanthropologen, der aufgrund seiner Tätigkeit über ein gewisses Maß an interkultureller Sensibilität verfügen muss, erwies es sich als schwierig, die eigenen Moralvorstellungen so weit zu relativieren, bis ich es schließlich vermochte, den tieferen Sinn zu verstehen, der

sich hinter den Sozialisationspraktiken der Tao verbirgt. Heute bin ich in der Lage, die emische Perspektive einzunehmen, aus der heraus ich die Emotionssozialisation auf Lanyu als eine gelungene Adaption an ein spezielles ökologisches und soziokulturelles Umfeld begreife. Dabei steht es außer Frage, dass die seit einigen Jahrzehnten verstärkt einsetzenden Transformationsprozesse die traditionelle Gesellschaftsordnung ausgehöhlt haben und neue Wege gefunden werden müssen, wie junge Tao zukünftig zu emotional gesunden Individuen heranreifen können (s.u.). Ich wünsche mir, dass meine Studie einen Beitrag dazu leisten kann, dass die Sozialisation von Emotionen zukünftig als ein Thema betrachtet wird, bei dem nicht von vornherein von einem universalen »richtig« oder »falsch« ausgegangen wird. Denn wie ich am Beispiel der Tao versucht habe darzustellen, weist die allgemeine menschliche emotionale Entwicklung eine weitaus größere Plastizität auf als bisher angenommen.

Forschungen zur Emotionssozialisation bedürfen des Kulturvergleichs

In meinem Buch mache ich wiederholt von der Methode des Kulturvergleichs Gebrauch, der dazu dient, meine Interpretationen der Tao-Gesellschaft sowie auch der lokalen kulturellen Vorstellungen in einen größeren Bezugsrahmen zu stellen. Von wesentlicher Bedeutung ist der sich durch das gesamte Buch hindurchziehende Vergleich zu den Angehörigen euroamerikanischer Mittelschichten. Es sei an dieser Stelle nochmals betont, dass es sich bei dieser Gruppe um ein soziokulturelles Konstrukt handelt, das bei genauerer Betrachtung keine homogene Einheit darstellt. Da Entwicklungspsychologen ihre Untersuchungen bislang beinahe ausschließlich mit Angehörigen euroamerikanischer Mittelschichten (bzw. den Vertretern einer internationalen urbanen Elite mit zunehmend westlichem Lebensstil) durchgeführt haben und sich somit auch die Theoriebildung des Fachs primär an dieser Vergleichsgruppe orientiert, ergibt sich die Notwendigkeit, meine Herausarbeitung des kulturspezifischen emotionalen Entwicklungsverlaufs bei den Tao mit den Ergebnissen der Entwicklungspsychologie abzugleichen.

Eine Besonderheit meiner Feldforschung bei den Tao bestand darin, dass mich meine damalige Frau und unsere beiden Kinder für insgesamt acht Monate nach Lanyu begleiteten. Ich habe in diesem Buch versucht, schonungslos aufrichtig über unser emotionales Erleben im Feld zu berichten, da eine Reflexion hierüber – gerade in einer emotionsanthropologischen Abhandlung – einen wichtigen Aspekt unserer eigenen Positionalität darstellt. Auch habe ich mich nach einigem Zögern entschlossen, meine Kinder als »Beobachtungsobjekte« in diese Studie miteinfließen zu lassen, da ich durch die Schilderung von Emotionsepisoden, die sich zwischen Tao-Kindern und meinen eigenen Kindern ereignet haben, den Lesern am besten veranschaulichen kann, wie mein Erkenntnisprozess im Feld verlaufen ist. Der Vergleich zu den Angehörigen westlich geprägter Mittelschichten fand demnach auch in Bezug auf meine eigene Familie statt und war für uns in einem umfassenden Sinn leiblich spürbar (siehe auch Funk 2020a).

Des Weiteren erstelle ich immer wieder Vergleiche zu anderen Gruppen aus dem Gebiet des austronesischen Sprachraums. Dies erscheint sinnvoll, weil davon auszugehen ist, dass ähnliche sprachliche Konzepte eine Auswirkung auf kulturelle Vorstellungen ausüben, die wiederum als Anleitungen für praktisches Handeln dienen. So weisen die kosmologischen Vorstellungen und insbesondere die Seelenkonzeption der

Tao diverse Merkmale auf, die sich auch bei anderen Gruppen innerhalb der Region wiederfinden (siehe Kapitel 5–6). Auch habe ich gezeigt, dass die Tao ebenso wie die nordphilippinischen Ilongot (M. Rosaldo 1980) ein Stadium kindlicher »Scham« überwinden müssen, um auf wissende Weise zu vollwertigen Mitgliedern ihrer Gesellschaft zu werden. Ferner konnte ich feststellen, dass die bei den Tao anzutreffenden kulturellen Organe (*onowned*; *nakenakem*) in ihrer Beschaffenheit und Funktionsweise denjenigen der Samoaner (Mageo 1989) ähneln (für einen Vergleich mit den Maori siehe Funk 2020b).

Aber auch überregionale Kulturvergleiche haben ihre Berechtigung, da sie dazu beitragen können, den einen oder anderen Sachverhalt besser zu verstehen. So erinnern die ambivalenten Sozialisationspraktiken der Tao in erstaunlichem Maße an das unter den kanadischen Inuit übliche »Aufziehen« (Briggs 1970, 1998). Beide Gesellschaften weisen als gemeinsame Merkmale eine egalitäre Orientierung, eine geringe Siedlungsgröße und eine Lebensweise auf, die von Fischfang und Wildbeutertum bestimmt wird (wobei bei den Inuit die Jagd und bei den Tao der Gartenbau zusätzlich eine herausragende Rolle spielen). Auch besteht bei beiden Gruppen erst seit wenigen Generationen eine Einbettung in staatliche Strukturen (z. B. Schulunterricht). Da Individuen in indigenen *small scale societies* immer wieder großen Entbehrungen ausgesetzt sind (bzw. waren), besteht (bzw. bestand) in diesen Gesellschaften für den Einzelnen die Notwendigkeit, auf autonome Weise zu agieren und je nach Situation wechselnde Allianzen zu anderen einzugehen. Ich kann mir deshalb vorstellen, dass die Sozialisationspraktik des »Aufziehens«, durch die das hierfür notwendige eigene Denken und Handeln gefördert wird, auch in anderen zahlenmäßig kleinen indigenen Gruppen anzutreffen ist.

Ein weiterer überregionaler Vergleich, den ich in diesem Buch vornehme, bezieht sich auf den innerhalb der Amazonasregion verbreiteten Animismus, der in der Theoriefeldbildung vorherrschend ist. Dieser geht mit einem Perspektivismus einher, der im Wesentlichen besagt, dass Menschen und wilde Tiere über dieselbe »Kultur« verfügen, sich jedoch hinsichtlich ihrer jeweiligen »Naturen« unterscheiden (Viveiros de Castro 2012 [1998]; Descola 2011). Diese Denkweise findet sich auch bei den Tao, nur dass der Perspektivismus sich hier auf Geistwesen richtet, die über keinen den »lebenden Menschen« vergleichbaren Körper (mehr) verfügen und deshalb auch nicht in der Lage sind, »Scham« (*masnek*) zu empfinden. Von vielen Geistwesen wird berichtet, dass sie ein den »lebenden Menschen« vergleichbares Leben führen. So leben die Ahnen im Himmel nach Vorstellung der Tao in Dörfern aus Gold. Die *anito* der Bergwildnis verfügen sowohl über eigene Feldfrüchte als auch Haustiere, wobei es sich jedoch bei den vermeintlichen »Taros«, »Hühnern« und »Schweinen« um Tiere und Pflanzen anderer Gattungen handelt. Ich habe in diesem Buch immer wieder Beispiele für die den *tao* entgegengesetzte Denk- und Fühlweise der *anito* aufgeführt und auf diese Weise einen Beitrag zur Erforschung des Animismus in Südostasien geleistet (siehe Århem & Sprenger 2016).⁵

5 Die von Sahlins (2014) und Århem (2016) vorgenommene Charakterisierung des innerhalb der südostasiatischen Region anzutreffenden Animismus als »hierarchischen Animismus« ist aus meiner Sicht stimmig und auch für die Tao zutreffend. Die von Sprenger (2016) genannten Dimensionen eines südostasiatischen Animismus – Austauschbeziehungen, affektiv-phänomenologische Wahrnehmung des Spirituellen und Hierarchie – lassen sich allesamt für die Tao

Die aus dem Projekt *Sozialisation und Ontogenese von Emotionen im Kulturvergleich* (das zwischen 2009 und 2014 an der FU Berlin angesiedelt war und von der Sozial- und Kulturanthropologin Birgitt Röttger-Rössler und dem Entwicklungspsychologen Manfred Holodynski geleitet wurde) hervorgegangenen Studien meiner Kollegen (Scheidecker 2017; Jung in Vorbereitung) und mir (Funk 2020b), die auf der Basis stationärer Feldforschungsaufenthalte von mindestens zwölf Monaten in drei soziokulturellen Settings in Madagaskar, Indonesien und Taiwan entstanden sind, stellen ethnografische Pionierarbeiten dar, in denen erstmals nicht westliche emotionale Entwicklungsverläufe auf systematische Weise analysiert werden. Weitere Forschungen sind notwendig, um durch interkulturelle Vergleiche regionale (und in einem nächsten Schritt auch überregionale) Gemeinsamkeiten und Unterschiede im emotionalen Sozialisationsverlauf herauszuarbeiten.

Ausblick

Als ich im Juli 2019 das erste Mal seit meiner Feldforschung für einen kürzeren Aufenthalt zurück nach Lanyu kam, war Iranmeylek kaum wiederzuerkennen: Überall waren mehrgeschossige Hostels entstanden, die miteinander um den besten Meerblick konkurrierten und sich nicht selten gegenseitig die Sicht nahmen. Parallel hierzu hatte ein Zersiedlungsprozess eingesetzt, der dazu führte, dass nun auch außerhalb des Dorfes auf ehemaligen Tarofeldern immer weitere neue Häuser entstanden – was noch vor acht Jahren undenkbar schien. Auch gab es jetzt weitaus mehr Läden und

bestätigen: Die Tao opfern ihren Ahnen, um sich deren Segens zu vergewissern; Sichtbarkeit dient als eine kategorische Unterscheidung zwischen Menschen und Geistwesen (wenn auch nicht im Sinne eines Körper-Geist-Dualismus); und Beziehungen jeglicher Art werden auf hierarchische Weise strukturiert (z. B. nach »Wirkmächtigkeit« (*moyat*), Alter oder sozioökonomischem Prestige). Die Reversibilität hierarchischer Beziehungen zeigt sich u. a. in den von mir beschriebenen affektiven Aushandlungsprozessen, bei denen temporär definiert wird, wer in einer gegebenen Beziehung den jeweils anderen dominiert. Wie Århem (2016) richtig anmerkt, weisen beinahe alle in Südostasien anzutreffenden animistischen Systeme analogistische Tendenzen auf, die im Falle der proto-staatlichen Gesellschaften am deutlichsten ausgeprägt sind (eine Ausnahme stellen die Chewong auf der malaiischen Halbinsel dar; Howell 2016). Auch der traditionale Tao-Kosmos ist auf analogistische Weise gegliedert, was u. a. daran ersichtlich wird, dass die Himmelsgefilde in diverse Schichten unterteilt sind. Die oberste Gottheit, der *akey do langangarahen*, residiert in der obersten Himmelsphäre und wirkt in das kosmische Geschehen ein, indem er den niederen Gottheiten und Geistwesen Befehle erteilt. Analogistische Tendenzen finden sich darüber hinaus bei der Einteilung der kosmischen Entitäten in »gute« (*apiya*) und »schlechte« (*marahet*) Wesenseinheiten (Tiere, Pflanzen, Objekte, Wetterphänomene). Durch die kulturspezifische Interpretation bestimmter Wesensmerkmale und Verhaltensweisen sowie auch erlernte Formen des affektiv-phänomenologischen Wahrnehmens und Empfindens ist ein komplexes System analogistischer Zuschreibungen entstanden, das den Tao bei ihren Interaktionen mit der Umwelt Orientierung verschafft. Beispielsweise kann so ermittelt werden, welche Lebewesen für wen als essbar gelten und welche nicht. Auch ist im traditionellen Kalender geregelt, welche Tage Glück verheißend bzw. Unglück verheißend sind, sodass Aktivitäten entsprechend geplant werden können. Darüber hinaus sind die Insel Lanyu und ihre angrenzenden Gewässer von den Ahnen in Gebiete mit »guten« und »schlechten« Qualitäten aufgeteilt worden, was es ihren Nachkommen ermöglicht, Orte mit einer hohen Konzentration von *anito* auf effektive Weise zu meiden. Anders als Århem (2016) und Sprenger (2016) vergleiche ich die innerhalb der südostasiatischen Region beheimateten ontologischen Vorstellungen nicht entlang starrer geografischer Grenzziehungen, sondern unter Berücksichtigung konzeptueller Übereinstimmungen, die sich aus der Zugehörigkeit zu bestimmten austronesischen Sprachfamilien ergeben (s. o.).

Restaurants, deren Bedienungspersonal nun aus taiwanesischen Studierenden bestand, die von den Tao für ihre Aushilfsjobs bezahlt wurden und die Sommermonate auf Lanyu verbrachten. Aus dem anthropologischen Reservat der japanischen Kolonialzeit war ein ökologisches und folkloristisches Freilichtmuseum geworden, in dem einige (aber nicht alle) Tao beträchtlich vom immer stärker einsetzenden Tourismus-Boom profitierten. Während es einige Familien im Tourismusgeschäft zu Wohlstand und Reichtum gebracht hatten, waren andere von der allgemeinen Entwicklung abgehängt und führten ein schwieriges, teilweise sinnentleert wirkendes Leben, das von Alkoholmissbrauch geprägt war. Die auf dem verwandtschaftlichen Miteinander basierende Werteordnung wurde allmählich durch das einströmende Geld unterhöhlt und außer Kraft gesetzt. Die meisten alten Leute, die ich während meiner Feldforschung kannte, waren inzwischen verstorben und mit ihnen waren weitere Facetten der traditionellen Lebensweise verschwunden. Viele Tao wirkten auf mich unglücklich. Sie deuteten an, dass der ständige Umgang mit den taiwanesischen Touristen sie stresste und sie in eine Rolle hineinpresste, in der sie sich nicht wohlfühlten. Gleichzeitig sahen sie aber keine Alternative, um das dringend benötigte Geld zu erwirtschaften. Wie es die Art der Tao ist, sagten sie dies lächelnd und mit ruhiger, sanfter Stimme.

Meine Forschung hat ergeben, dass der Leidensdruck heutiger junger Tao besonders hoch ist. Die Einbindung von Großeltern in die Kinderbetreuung bewirkt, dass Tao-Kinder nach wie vor traditionelle Sozialisationsinhalte vermittelt bekommen. Hierbei handelt es sich aufgrund der zur Anwendung kommenden Sozialisationspraktiken oftmals um implizite Wissensformen, die dem Bereich des *embodied knowledge* angehören. Da junge Tao jedoch aufgrund ihres Eingebundenseins in das moderne Schulsystem und der Notwendigkeit, in Taiwan eine Ausbildung zu absolvieren, den traditionellen Entwicklungspfad bei der Überwindung der ihnen im frühen Kindesalter von den Bezugspersonen evozierten affektiven »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) nicht mehr beschreiten können, sind viele von ihnen zwischen den Welten »hängen geblieben«. Sie leiden unter Perspektivlosigkeit und geringem Selbstbewusstsein. Einige von ihnen haben Angststörungen entwickelt. Aufgrund des erwachsenenzentrierten unidirektionalen Sozialisations- und Erziehungsstils der Tao ist ihnen das Besprechen ihrer Probleme mit den Haushaltsangehörigen oftmals nicht möglich.

Ich kann all das menschliche Leid, das ich auf Lanyu erlebte und das der andauernde soziokulturelle Transformationsprozess über die Tao gebracht hat, beim Schreiben dieser Schlussbetrachtung nicht ausblenden. Es fällt mir schwer, die Sozialisation von Emotionen bei Tao-Kindern lediglich mit wissenschaftlicher Präzision zu analysieren und mich dabei wie ein Unbeteiligter aus allem herauszuhalten (was eine bequeme Position wäre). Deshalb möchte ich mich an dieser Stelle der sich aufdrängenden Frage stellen, was zu einer Verbesserung der Lebensbedingungen jüngerer Tao getan werden könnte.

Aus meiner Sicht tragen diverse Personengruppen sowie auch staatliche Institutionen Verantwortung, zu einer besseren Zukunft der jungen Tao beizutragen. Meine eigene Verantwortung besteht darin, das von mir erlangte kulturelle Wissen mit den Tao und anderen zu teilen. Die Verantwortung des taiwanesischen Staates besteht darin, das nationale Schulcurriculum an die spezifische Lebenssituation von Tao-Kindern (sowie auch von Kindern weiterer TYZM-Gruppen) anzupassen. Eine Lehrplanreform sollte idealerweise zwei Ziele verfolgen: Einerseits sollte weiterhin

gewährleistet werden, dass Tao-Kinder mittels Bildung dazu in die Lage versetzt werden, innerhalb der taiwanesischen Gesamtgesellschaft auf gleichberechtigte Weise zu partizipieren; andererseits sollte das Schulwesen Tao-Kindern ermöglichen, die traditionellen Praktiken und Fähigkeiten ihrer Vorfahren zu erlernen. Hierzu ist es unerlässlich, dass einheimische Lehrer ausgebildet und auf Lanyu eingesetzt werden. Auch wäre es erstrebenswert, dass Tao-Jugendliche in den prägenden Jahren von 15 bis 18 nicht ausschließlich in der Provinzhauptstadt Taidong beschult werden. Es ist über die Einführung eines dualen Systems nachzudenken, das es Tao dieser Altersgruppe ermöglicht, regelmäßig auf ihre Heimatinsel zurückzukehren um dort Lerneinheiten zu absolvieren.

Aber auch die Bezugspersonen – sofern dies nicht bereits der Fall ist – müssten verstehen, dass eine andere Zeit über Lanyu hereingebrochen ist und dass traditionelle Sozialisationspraktiken heute einer Anpassung bedürfen, um den Leidensdruck jüngerer Tao zu lindern. Hier halte ich es allerdings für problematisch, den Tao vorzuschreiben, auf welche Weise sich diese Veränderungen vollziehen sollten. Eine nachhaltige Entwicklung kann nur von ihnen selber eingeleitet werden. Ein aus meiner Sicht zentrales Problem gegenwärtiger intergenerationaler Beziehungen besteht in der mangelnden Kommunikation zwischen den unterschiedlichen Altersgruppen. Die heutigen Lebensumstände auf Lanyu verhindern, dass junge Tao auf quasinatürliche Weise durch eigenes Ausprobieren und Beobachten ein Verständnis soziokultureller Zusammenhänge erwerben. Der Prozess der Wissensvermittlung bedarf dringend neuer Kommunikationskanäle, die von den Eltern- und Großelterngenerationen geschaffen werden müssten (siehe auch Funk 2020c). Junge Menschen benötigen einen klar formulierten kulturellen Leitfaden, wie sie in der heutigen Lebenswelt auf Lanyu ihren Weg finden können. Ich glaube nicht, dass es hierbei praktikabel ist, die Gefühlswelten von Kindern und Jugendlichen auf direkte Weise zu erörtern, da dies eine Methode darstellt, die in euroamerikanischen Settings Erfolg versprechend ist, nicht aber in diesem Teil der Welt. Stattdessen sollte das Selbstbewusstsein jüngerer Tao durch praktische Handlungen gestärkt werden, die dazu führen, dass sie etwas leisten, das in ihrer Gesellschaft geschätzt wird. All dies kann besser umgesetzt werden, wenn die mittlere und ältere Generation es vermag, ihre Dorfrivalitäten zu überwinden und gemeinsam daran zu arbeiten, dass ihre Nachkommen eine glückliche Zukunft auf Lanyu haben können.