

Krieger zum Ältesten zunächst bei den im Süden ansässigen Kisonko begangen und erst dann folgen andere Massaigruppen nach. Gleichzeitig ist dieses Fest ein Fixpunkt für das 8 Jahre später im Norden veranstaltete Hornumfassen, das eine neue Alterklasse ankündigt und der die Neuinitiationen in die Kriegerklasse im gesamten Massaigebiet folgen (197).

Der Autor weist den Festen einen integrativen Aspekt zu. Verbindende Elemente über Gruppengrenzen hinweg sind nötig, denn die nördlichen und südlichen Massai unterscheiden sich in der Ausgestaltung des Generationssystems stark. Während im Norden die Moran in eigenen Dörfern getrennt von den Ältesten und Frauen leben und diese Trennung von beiden Seiten demonstriert wird, existiert im Süden keine so strikte Segregation zwischen Ältesten und Moran und die Übergänge sind fließender. Das nördliche Modell steht für eine Gerontokratie in der sich die Generationen unversöhnlich gegenüberstehen. Im südlichen Modell hingegen findet sich oft eine einheitliche Vorgehensweise von Moran und den ihnen als Paten zugewiesenen Ältesten. Diese Solidarität geht weit über die Altersklasse hinaus, ohne sie freilich aufzulösen (197, 269). Zusätzlich besteht im nördlichen Altersklassenmodell eine Trennung einer Altersgruppe in zwei Hälften, die mit Verzögerung in das System eintreten und die Zeitspirale auch zu unterschiedlichen Zeitpunkten verlassen. Einen solchen Altersklassendualismus kennt die südliche Variante nicht (199). Der entscheidende Punkt ist für den Autor, dass diese Gegensätze in den zwei Festen als sich ergänzende "Aspekte des Alterklassensystems" zu verstehen sind, die ohne einander nicht auskommen. So sind die Massai unter einem rituellen Dach vereinigt, wenn die wichtigen Zeremonien zwischen dem Süden und dem Norden oszillieren (269).

Um diese Kernaussage gruppiert der Autor andere Themen, die er als eigenständige Komplexe behandelt, jedoch stellt er immer eine Verbindung zu seinen Hauptthesen her. Die Rolle der Propheten, die einer exklusiven Abstammungsgruppe angehören (98), und die Darstellung ihrer Divinationstechniken (124) werden als Spiegel der gesellschaftlichen Verhältnisse gedeutet. So gleicht der Prophet dem Vater, der innerhalb der Familie ähnlich agiert wie der Prophet im Verhältnis zu den Ratsuchenden (120). Durch ihre Präsenz im gesamten Massaigebiet kommt der Prophetendynastie eine integrierende Funktion zu. Das Muster, nach dem Orakel ausgewertet werden, gibt das zyklische Zeitverständnis wieder, wie es auch der Altersklassenordnung zu Grunde liegt (142). Selbst die religiösen Vorstellungen der Massai, die von einem Hochgottglauben geprägt sind, werden vom Autor vor dem gesellschaftlichen Hintergrund beschrieben. In diesem Fall wird die patriarchale Familienordnung auf das religiöse Feld übertragen und das Verhältnis Gott zu Mensch aus der Stellung des Vaters gegenüber dem Kind abgeleitet (81, 269). Diese durkheimische Deutung hätte dem Gründer dieser Zeitschrift (W. Schmidt) wohl nicht gefallen.

Das Buch schließt mit einem umfangreichen Stichwortregister. Insgesamt besticht die Arbeit durch ihren

Reichtum an Details, aber gerade das macht es dem Leser nicht immer leicht, dem Gedankengang des Autors zu folgen. Eine zusammenfassende Darstellung der wichtigsten Feste wäre für den mit der Massaiethnographie nicht so vertrauten Leser eine Hilfe gewesen.

Udo Mischek

Strauss, Sarah, and Benjamin S. Orlove (eds.): *Weather, Climate, Culture*. Oxford: Berg 2003. 307 pp. ISBN 1-85973-697-1. Price: £ 17.99

Es ist also möglich, ethnologische Fragen an Themen zu richten, die von naturwissenschaftlich-scientistischen Diskursen beherrscht werden, wie nicht zuletzt jene zu "Wetter und Klima". Hierzu äußern sich herkömmlicherweise Meteorologen und Klimatologen, die naturwissenschaftliche Messungen oder computergestützte Klimamodellierungen vornehmen und angesichts weltweit drohender Klimaerwärmung ihr Terrain auf internationalen Klimakonferenzen bestenfalls noch mit hochkarätigen Beamten und politischen Entscheidungsträgern zu teilen gewillt sind.

Kürzlich ist nun unter der Herausgeberschaft von Sarah Strauss und Benjamin S. Orlove ein Sammelband zum Thema "Klima, Wetter und Kultur" erschienen, der sich weder den scientistischen Diskurs zu Eigen macht noch sich diesem unterordnet, sondern das Augenmerk auf kulturspezifische Wahrnehmungen und Dimensionen von klimabezogenen Naturphänomenen richtet. Der Band geht auf eine Sitzung der Sektion "Anthropology and Environment" der American Anthropological Association aus dem Jahre 2001 zurück. Als Vorbild hatten die Herausgeber die jüngere ethnologische Debatte über Körper und Körperlichkeit vor Augen, die bekanntlich an der Physis des menschlichen Körpers ansetzt, um von dort zu dessen kultureller Konstruiertheit vorzustoßen. Wenn Vergleichbares auch im Fall von Wetter und Klima möglich sein sollte, dann müsste sich die kulturelle Konstruiertheit von meteorologischen Phänomenen bzw. deren Wahrnehmung oder Symbolik zeigen und diese zum Gegenstand einer breiteren Auseinandersetzung machen lassen. Der Sammelband liefert hierfür zahlreiche Fallbeispiele.

Neben einer Einführung und einem resummierenden Schlusskapitel gehen 13 Beiträge auf den Einfluss von Wetter und Klima auf Gesellschaft und Kultur ein sowie auf die Wahrnehmung von Wetter- und Klimaphänomenen innerhalb und außerhalb des westlich-industrialisierten Welt. Einen regionalen Schwerpunkt bildet Großbritannien. Drei Beiträge widmen sich den britischen Wetterhältnissen als Thema höflicher Konversation, als Gegenstand nationaler Obsession oder gar als Motiv in der modernen Malerei. Thematisch nehmen Phänomene der Trockenheit breiten Raum ein, die für bäuerliche Gesellschaften in Burkina Faso, im Nordosten Brasiliens, in Papua Neuguinea und Arizona (USA) behandelt werden.

In der Tat bringt der Sammelband eine ganze Reihe interessanter Fragen zur Sprache, die in der konventionellen Klima- und Wetterforschung kaum Berücksich-

tigung finden. Dazu gehören die Anfänge der in der Tradition der Aufklärung stehenden Wetterforschung, die nach Jan Golinski (17 ff.) im Falle Großbritanniens entgegen ihrem Anspruch keine Gesetze im chaotischen Wettergeschehen zu erkennen und den Unwettern nicht das Chaotische zu nehmen verstand. Nach Sarah Strauss (39 ff.) sind traditionelle Wetterdaten, darunter auch Bauernregeln, im Schweizer Leukerbad durch die moderne Meteorologie keinesfalls obsolet geworden. Sie haben zwar nur lokale Reichweite, sind dafür aber differenziert beobachtet. Als solche können sie globalere Messdaten unterfüttern und zur besseren Wetterprognose beitragen. Dass traditionelles Wetterwissen nicht unterschätzt werden darf, zeigen auch Colin Thor West und Marcela Vásquez-León (233 ff.) am Beispiel von Bauern im Sulphur Spings Tal von Arizona. Anders als vermutet, nehmen diese Wetterschwankungen nicht anhand von unnormalen einmaligen Wetterereignissen wahr, sondern identifizieren über einen längeren Zeitraum Trends, was für die Differenziertheit und Vielschichtigkeit ihres Wetterwissens spricht. Selbst dort, wo die Wahrnehmung von Bauern über sich wandelnde Umweltbedingungen mit den modernen Klimaprognosen übereinstimmt, haben, wie Carla Roncoli, Keith Ingram, Christine Jost und Paul Kirshen für Burkina Faso zeigen (181 ff.), die von Dürre bedrohten Bauern in einem Landesteil die Niederschlagsprognosen der Wetterdienste völlig anders interpretiert als in einem anderen, da sie auf unterschiedliche Vorerfahrungen zurückgriffen. Dürre und Trockenheit können, wie Timothy J. Finan (203 ff.) in seinem Beitrag deutlich macht, mit regionalen politischen Verhältnissen verwoben sein. Im Nordosten Brasiliens sind Wasserversorgung, Ernährungs-sicherung und öffentliche Beschäftigungsverhältnisse in eine unheilige Allianz mit klientelistischen Strukturen verstrickt.

Dass selbst bei kommerziellen Wirtschaftszweigen, wie der Krabbenfischerei in der Chesapeake Bay (USA), religiöse Vorstellungen die Erwartungen auf die Fangaussichten prägen, da man Gott für das Wetter und das Wetter für die Fangerträge verantwortlich macht, zeigt Michael Paolisso (61 ff.), der den Fischern ein weitaus differenzierteres Wetterwissen attestiert als den mit Ressourcenschutzfragen beauftragten Wissenschaftlern. In ihrer religiösen Orientierung sind die modernen Krabbenfischer den eher traditionellen Bewohnern der Pirotura-Region in Papua Neuguinea nicht unähnlich. Nach dem Beitrag von David M. Ellis (161 ff.) interpretieren diese auftretende Wetteranomalien im Kontext ihres historischen und mythischen Denkens, erklären auftretende Trockenheit mit falschem moralischem Verhalten, wobei sie auf traditionelle, aber auch auf neuere christliche Ideen zurückgreifen.

Rituale zur Erzeugung von Regen sind in Afrika weit verbreitet, wie vielfach in der ethnologischen Literatur beschrieben. Weniger bekannt sind indes ihre unzweideutigen Bezüge zu Sexualität und die inhärente Fruchtbarkeitssymbolik. Diese legt Todd Sanders (83 ff.) für die Ihanzu aus Tansania dar und zeigt, dass Wettervorstellungen in anderen kulturellen

Kontexten auch geschlechtlichen Charakter annehmen können.

Trevor A. Harley (103 ff.) geht auf die britische Obsession für das Wetter ein, die mehr "weiße Weihnachten" und "warme Sommer" in der Erinnerung der Briten verankert als die Meteorologie nachweisen kann. Es mag wohl daran liegen, dass Harley Psychologe ist, wenn er sich für diese Irrtümer der Erinnerung und nicht für ihre kulturelle Konstruiertheit interessiert. Es stellt sich aber die Frage, ob die von ihm zugrunde gelegten jährlichen Durchschnittstemperaturen wirklich der Maßstab sein sollten, an dem sich das kulturelle Konstrukt der weißen Weihnacht falsifizieren lässt. Er folgt damit nur zu direkt den szientistischen Vorgaben der Meteorologie statt sie (kultur)kritisch zu hinterfragen. Ein ähnliches Problem beinhaltet auch der Beitrag von Ben Orlove (121 ff.), der sich mit der Benennung der Jahreszeiten in anderen Kulturen beschäftigt. Er trägt zwar eine repräsentative Anzahl von alternativen Kategorisierungen für Jahreszeiten aus verschiedenen Erdteilen zusammen, doch löst er sich nicht von den Vorgaben seines eigenen Denkens, wenn er diese Kategorien wieder in die Monate des ihm bekannten Jahreszyklus übersetzt.

Ein ähnliches Problem weist im Übrigen die Gesamtstruktur des Buches auf, das die Beiträge um die Überschriften "Tage", "Jahre" und "Generationen" gruppiert und dabei die meteorologische Einteilung in kurzes Wettergeschehen und längerfristiges Klimageschehen übernimmt, wobei keineswegs klar ist, ob die Mehrheit fremder Kulturen dieselbe Einteilung zugrunde legt.

Das Buch eröffnet aber auch einen künstlerischen Zugang zum naturwissenschaftlich geprägten Diskurs der Wetter- und Klimaforschung. John E. Thornes und Gemma Metherell (141 ff.) stellen eine Gemäldeserie des französischen Malers Claude Monet vor, die dieser unter dem Eindruck des berühmten Londoner Nebels von Gebäuden der Stadt erstellt hat. Astrid E. J. Ogilvie und Gísli Pálsson (251 ff.) rezipieren alte Sagen aus Island als ethnographische Texte zum Wetter und Klima des Mittelalters und gehen dabei auch auf die Wettermagie ein. Darüber hinaus erinnert Anne Henshaw (217 ff.) daran, dass Wissenschaft und Ethnologie bei Völkern, die, wie die Inuit in der Arktis, in unwirtlichen Lebensräumen leben, schon früher Forschungen zu Umwelt und indigenem Umweltwissen durchgeführt haben. Auf diesen können heutige Untersuchungen aufbauen, die im Zusammenhang mit dem in der Arktis schon eingetretenen Klimawandel durchgeführt werden.

Im Gros der Beiträge lassen sich ganz offenkundig zwei gegensätzliche Grundannahmen ausmachen, die Steve Rayner (287) in seinem Nachwort für den Fall der Trockenheit identifiziert. Eine geht, wie die Naturwissenschaften selbst, davon aus, dass die Wahrnehmung von Klima und Wetter durch die natürlichen Bedingungen geprägt ist, während die andere im Gegenteil annimmt, dass traditionelle Formen von sozialer und kultureller Interaktion den jeweiligen Klimadiskurs der Gesellschaft prägen. Ob die natürlichen Bedingungen selbst die kulturellen Vorstellungen von Klima- und Wetterphänomenen bestimmen oder ob die Kultur die

Wahrnehmung des Klimageschehens prägt, dürfte die Diskussion weiter beschäftigen. Vermutlich hat Rayner Recht, wenn er zur Lösung dieses Problems das Konzept der „coproduction“ einführt, wonach die Menschen einer Umgebung sich auf deren besondere klimatische Bedingungen fokussieren, während die spezifische Form, in der sie sich ausdrücken, dennoch von ihrer Kultur geprägt ist. Die Beiträge stimmen jedoch in einer Hinsicht überein. Die Menschen aller Kulturen bilden eine auf das Klima und das Wetter bezogene Kompetenz aus, die sie außerdem dazu befähigt, neue Informationen entweder in das eigene Denken zu integrieren oder sie aber als irrelevant abzulehnen.

Der hier vorgestellte Sammelband kann zweifellos als ein Auftakt verstanden werden, um ethnologische Fragen an eine der großen Herausforderungen der Gegenwart zu stellen. Man erinnere sich: Es ist der drohende Klimawandel, der nach den Weltkrieg und den befürchteten nuklearen Super-GAU zu einem der großen Angstmacher der Moderne geworden ist, welche mit ihrem horrenden Energieverbrauch aus fossilen Energieträgern die Atmosphäre aufheizt. Ob es freilich gelingen wird, eine eigene „Klimaethnologie“ auf den Weg zu bringen, wie Rayner es in Aussicht stellt, bleibt abzuwarten. Zumindest wären neue Anregungen für die eher zögerliche Auseinandersetzung der Ethnologie mit dem Klimathema wünschenswert, dessen sich wohl erstmalig Margret Mead in den 1970er Jahren annahm. Der naturwissenschaftlichen Klimaforschung die Vorstellungen fremder Kulturen entgegenzuhalten sowie solche Interpretationen von Wetteranomalien, die religiöse statt anthropogene Ursachen zugrunde legen, gebietet sich schon deshalb, weil dies die Menschen in den südlichen Hemisphären betrifft, die am wenigsten zum Klimawandel beigetragen haben, aber am meisten unter ihm leiden werden. Ihre Vorstellungen, aber auch ihr Wissen dürfen bei den Gegenmaßnahmen zum Klimawandel nicht außen vor bleiben. Dafür einen Grundstein zu legen, ist dem Buch gelungen, das sich, nebenbei gesagt, durch einen gut strukturierten Index auszeichnet.

Lioba Rossbach de Olmos

Stubbe, Hannes: Lexikon der Ethnopsychologie und Transkulturellen Psychologie. Frankfurt: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2005. 564 Seiten. ISBN 3-88939-746-8. Preis: € 29,90

Ein „Lexikon der Ethnopsychologie und Transkulturellen Psychologie“ ist sehr zu begrüßen, bietet es doch an, „ein Begriffsinventar an die Hand zu geben“, mit dem sich „Studentinnen und Studenten, die aus verschiedenen Fachgebieten ... und aus verschiedenen Kontinenten ... stammen,“ „kritisch auseinandersetzen können“ (Vorwort). Hannes Stubbe, der „als einziger Deutscher das Fach Ethnopsychologie“ vertritt, hat sich dieses große Unterfangen zugemutet und auf 564 Seiten von „Aberglaube“ bis „Zweisprachigkeit“ alle Stichworte untergebracht, die er für VertreterInnen der „Psychologie, Medizin, Interkulturelle[n] Pädagogik, Ethnologie, Afrikanistik, Lateinamerikanistik, Medien-

wissenschaft, Sozialarbeit, Pflegewissenschaften etc.“ für relevant hält. Was ist dabei herausgekommen?

Ich blättere in dem Werk und finde auf Seite 2 f. den Eintrag Afrodeutsche. In Klammern wird erläutert: „*veraltet und diskriminierend: 'Neger'*“. Dem kann ich nicht folgen. Der Begriff „Neger“ ist keinesfalls synonym mit „Afrodeutschen“, er bezeichnet viel eher „veraltet und diskriminierend“ die Erdbevölkerung mit dunkler Hautfarbe, von denen „Afrodeutsche“ nur ein ganz kleiner Teil sind. Die Begriffsvermischung geht weiter. Zwar werden einleitend „Afrodeutsche“ als „Deutsche, die die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen und afrikanische Vorfahren haben, manchmal auch Afrikaner mit deutschem Pass“ vorgestellt. Im Verlaufe der drei Buchspalten erfahre ich dann aber alles Mögliche über Afrikaner in Deutschland („Hofmohren“; „Dürers Wappen“), über Afrikaner in der Literatur (Parzival; Mühl: „Ein Neger zum Tee“; Kästners: „Der zivilisierte Neger“), über Afrikaner unter den römischen Soldaten in Deutschland (gab es das damals schon?) und über die Gebeine eines der drei heiligen Könige im Kölner Dom, von dem es nicht ganz fest steht, ob er wirklich schwarz war. Deutscher war er mit Sicherheit nicht! Über Afrodeutsche bin ich allerdings nur wenig klüger. Dass die „Rassenideologie des Dritten Reiches ... zur Vernichtung von Millionen Menschen“ geführt hat, ist mir bekannt. Interessant wäre in diesem Zusammenhang zu erfahren, in welchem Maße und in welcher Form Afrodeutsche davon betroffen waren. Diese Information fehlt. Als ganz aus dem Zusammenhang gerissen und deshalb fehl am Platze finde ich den Satz: „Die staatssozialistische DDR war im Grunde genommen genauso ‘rassistisch’ und ‘ausbeuterisch’ wie die kapitalistische BRD“. Erläutert wird das anhand der „schwarzen Osis“ z. B. aus Mozambique und Angola, die „bekanntlich nach dem Fall der Mauer wieder in ihre Heimat abgeschoben [wurden] und ... bis heute keine Wiedergutmachung erhalten [haben].“ Waren die Mozambiquaner und Angolaner Afrodeutsche, nur weil sie in Deutschland gearbeitet haben, und wer hat sie abgeschoben? Insgesamt sind für mich in diesem Beitrag mehr Fragen aufgeworfen als geklärt.

Ich schlage die nächste Seite auf: Stichwort „Afrolateinamerikaner“. Statt mit einer Definition werde ich folgendermaßen in den Begriff eingeführt: „Es ist sozialpsychologisch nicht korrekt, die Afrolateinamerikaner als eine ‘Minorität’ zu betrachten, wenn man darunter eine zahlenmäßige Minderheit versteht, denn in vielen lateinamerikanischen Regionen liegt ihr Bevölkerungsanteil weit über 50%“. Wer spricht von dieser „Minorität“, und warum ist es ausgerechnet „sozialpsychologisch“ inkorrekt, die Afrolateinamerikaner so zu betrachten?

Der Eintrag über „Sklaverei“ ist sehr ausführlich, nämlich 21 Spalten lang (von Seite 454 bis 465). Aber auch hier fehlt mir zu Beginn eine Definition. Der erste Satz lautet: „S. ist auch heute noch grausame Realität für derzeit 27 Millionen Menschen weltweit. Anhand von Fallstudien aus Thailand, Mauretanien, Brasilien, Pakistan und Indien zeigt Bales (2001), wie das Geschäft mit der Ware Mensch in einer globalisierten Wirtschaft funktioniert und warum es uns unmittelbar betrifft und