

Andre Gingrich / Elke Mader (Hg.)

# Metamorphosen der Natur

Sozialanthropologische  
Untersuchungen zum  
Verhältnis von Weltbild  
und natürlicher Umwelt



böhlau



# METAMORPHOSEN DER NATUR

Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis  
von Weltbild und natürlicher Umwelt

Herausgegeben von  
Andre Gingrich und Elke Mader

unter Mitarbeit von  
Ulrike Davis-Sulikowski, Wolfgang Kraus  
und Marianne Nürnberger

Böhlau Verlag Wien · Köln · Weimar

Gedruckt mit der Unterstützung durch den  
Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist  
bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich

ISBN 3-205-99499-X

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdruckes, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf photomechanischem oder ähnlichem Wege, der Wiedergabe im Internet und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.

Coverabbildung:  
Haiti, Palais Sans-Souci, 1993  
Foto: © David Damaison

© 2002 by Böhlau Verlag Ges.m.b.H. und Co. KG, Wien · Köln · Weimar  
<http://www.boehrlau.at>

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefreiem Papier

Druck: Ferdinand Berger & Söhne, A-3580 Horn

# INHALT

7

Der Elefant im Garten. Einleitende Bemerkungen

*Andre Gingrich · Elke Mader*

31

Die Natur: Ein neues Identitätssymbol der Moderne?

Zur Bedeutung kultureller Traditionen

für den gesellschaftlichen Umgang mit der Natur

*Klaus Eder*

69

Jagen und Sammeln als Wahrnehmungsformen der Umwelt

*Tim Ingold*

103

Die beseelte Landschaft: Natur, Kosmologie und Gesellschaft  
im tibetischen Kulturraum am Beispiel der Khumbo Ostnepals

*Hildegard Diemberger*

127

Natur und Gesellschaft in Mythos und Ritual.

Ein Essay über das mesoamerikanische Denken

*Eckart Boege*

143

Regen Gottes, Land der Ehre:

Konzeptualisierungen von „Natur“ bei den Munebbih des Nordwestjemen

*Andre Gingrich*

161

Der Mensch in der Natur: Hinduismus und wildes Denken

*Jean-Claude Galey*

183

Die Macht des Jaguars: Natur im Weltbild der Shuar und Achuar in Amazonien

*Elke Mader*

223

Der Inhalt der Kalebasse: Konzeptionen von „Natur“ im Vodun Benins

*Ulrike Davis-Sulikowski*

243

Limonen gegen Dämonen:

Hitzendes und Kühlendes in der Kultur der Tropen Sri Lankas

*Marianne Nürnberger*

277

Tribale und staatliche Einstellungen zum Imperata-Gras in Indonesien:

Traditionelles Naturbild versus nationale Entwicklung?

*Helmut Lukas*

317

Jäger, Tierseelen und Umweltschützer:

Indigene und europäische Umweltbilder auf der Tschuktschen-Halbinsel

*Peter Schweitzer*

337

Autorenverzeichnis

## DER ELEFANT IM GARTEN

### Einleitende Bemerkungen

Wenn ein Elefant den Garten eines Azande niedertrampelt, so wird der Eigentümer vielleicht einen Nachbarn, mit dem er schon seit längerem im Streit liegt, der Hexerei beschuldigen – obwohl er weiß, daß das Zertrampeln von Gärten auch eine natürliche Eigenschaft von Elefanten ist.<sup>1</sup> Im Unterschied zum zentralafrikanischen Azande könnte ein asketischer Einsiedler in Sri Lanka auf das Zertrampeln seiner Hütte eher mit Rückzug, innerer Einkehr und Demut antworten. Und der Rancher einer Farm in Kenya oder Zimbabwe wird auf einen derartigen Vorfall wahrscheinlich so reagieren, daß er den Elefanten abzuschießen versucht und dann die Verwaltung des nahegelegenen Naturparks auf Schadenersatz klagt.<sup>2</sup>

Unter diesen drei parabelhaften Szenen ist das Verhalten des Ranchers für eine westliche Leserschaft am vertrautesten, weil es der ihr geläufigen Vorstellung von einer logischen und rationalen Strategie entspricht. Zunächst scheint es, daß sie kaum einer näheren Erläuterung bedarf. Irritierend wirken die beiden anderen Strategien. Deshalb sollen diese vorerst näher beschrieben werden.

Kamanga nennen wir den Azande-Mann aus Boeli in der „chefferie“ Mopoy (heutiges Nord-Zaire), dessen Garten im Jahr 1890 durch einen Elefanten zertrampelt wird.<sup>3</sup>

- 1 Die beiden Herausgeber danken Ulrike Davis-Sulikowski, Wolfgang Kraus und Marianne Nürnberger für ihre redaktionelle Mitwirkung sowie dem Verlag und dem FWF Österreich für die Kooperation.
- 2 Das Azande-Beispiel wird von Marshall Sahlins (1988: 46) in seiner Diskussion mit Jonathan Friedman zitiert; die Idee zur Kontrastierung mit den beiden anderen Fällen – des Asketen in Sri Lanka und des Ranchers – stammt hingegen von den Verfassern.
- 3 Die klassische Studie zu den Azande, die allerdings auch Anlaß zu kritischen Diskussionen gegeben hat, stammt von Evans-Pritchard (1978 [1937]: passim, vor allem 39–114, ergänzend dazu vgl. Singer und Street 1972). Für weiterführende Lektüre, die das Phänomen der Hexerei in die Thematik afrikanischer Kausalitätsvorstellungen einbindet, s. Horton (1967: I/50–71; II/155–187), und (mit Einschränkungen) im Vergleich zur Hexerei in europäischen Weltbildern Schönhuth (1992: passim). Besonders hervorzuheben sind die auf intensiven Feldforschungen beruhenden Arbeiten unserer beiden Kollegen Dr. Manfred Kremser und Dr. Dr. Armin Prinz (Institut für Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie und Institut für Geschichte der Medizin, Universität Wien), die in mehreren Beiträgen entscheidend zu einer Korrektur der Interpretationen Evans-Pritchards beigetragen haben (Kremser 1976; 1977; für indigene graphische Darstellungen Kremser 1979; 1981: 16; sowie Prinz 1985). Die im Text vorgelegten Angaben stützen sich primär auf die Arbeiten dieser beiden Autoren; darüber hinaus danken die Verfasser M. Kremser und A.

Zu dieser Zeit leben die Azande noch mehrheitlich unter der politischen Souveränität ihrer eigenen Königslinien. Die Periode direkter kolonialer Dominanz (durch die Engländer im Norden und die Belgier im Süden) hat für die Azande noch nicht eingesetzt. Einfache Männer wie Kamanga haben keinen Zugang zu den Gewehren der Europäer, und mit seinen eigenen Waffen hat er wenig gegen den Elefanten auszurichten vermocht, der sich mittlerweile wieder zurückgezogen hat.

Kamanga verfügt über ein differenziertes, durch Generationen hinweg mündlich tradiertes und in seinem eigenen Alltag bewährtes Wissen von der Welt, die ihn umgibt und die er bewohnt. Er weiß, daß Elefanten im Zuge ihrer eigenen Lebenszyklen und Wanderungsbewegungen die Eigenschaft haben, sich manchmal abzusondern, und daß sie dann in Azande-Siedlungen eindringen können.

Im gegebenen Fall ist Kamanga jedoch der Meinung, daß die Ursache für das Verhalten des Elefanten anderswo liegt: Seit vielen Monaten liegt Kamanga im Streit mit Badobo, einem sozial ebenbürtigen, nicht direkt mit ihm verwandten Mann, der in seiner Nachbarschaft wohnt. Badobo wirft Kamanga vor, ihm eine reziproke Güterleistung vorzuenthalten, zu der Kamanga nach dem Wohnheitsrecht der Azande verpflichtet wäre. Ganz Boeli weiß um diesen Konflikt, der sich schon mehrmals in spannungsgeladenen Situationen bemerkbar gemacht hat. Diese Spannung hat Kamangas nicht gerade angesehene Position im Dorf weiter beeinträchtigt, und die Zerstörung durch den Elefanten ist für ihn jetzt ein zusätzlicher Schicksalsschlag.

Unter diesen Umständen geht Kamanga von anderen Ursachen für die Zerstörung seines Gartens aus als von solchen, wie sie eben im Leben von Elefanten manchmal auftreten können. Er sieht nämlich alle Hinweise dafür gegeben, daß *mangu* im Spiel ist – jene manipulierbare Hexenkraft, die in psychomentele Kommunikationsvorgänge eintreten kann (Kremser 1976: 39 f.). Badobo habe demnach seinen schweren Konflikt mit Kamanga delegiert durch Beeinflussung des Elefanten. Kamanga erlebt sich als Opfer von Hexerei und wendet sich an einen Hexerheiler.

Im Unterschied zu Kamanga wird Gaja-Swamy, wie wir ihn nennen wollen, der Priester des dem Elefantengott Ganapati geweihten heiligen Felsens im Ruhunu-Nationalpark von Sri Lanka, auch heute noch auf das Zertrampeln seiner aus Lehm gebauten Einsiedelei eher mit selbstkritischer Kontemplation und Bußfertigkeit reagieren.<sup>4</sup> Für ihn sind die Elefantenherden des Nationalparks heilige Repräsentationen und Ausdruck seiner erwählten Gottheit. Die Ikonographie zeigt Ganapati oder Ganesha, wie der Gott

---

Prinz für die instruktiven Diskussionen und Hinweise zum folgenden Abschnitt und zum gesamten Text, wobei allfällige Fehlinterpretationen aber selbstverständlich in der Verantwortung der Verfasser liegen.

4 Für das folgende Beispiel danken die Verfasser Dr. Marianne Nürnberger für die Bereitstellung der ethnographischen Angaben und die ausführlichen Diskussionen dazu wie zum gesamten Text. Auch hier gilt die Verantwortung der Verfasser für allfällige Fehldeutungen.

auch genannt wird, als elefantenköpfigen Menschen. Dies symbolisiert die Einheit des Kleinen, des Mikrokosmos, des Menschen, mit dem Großen, dem Makrokosmos, der durch den Elefanten ausgedrückt wird (Daniélou 1964: 293). „Du bist Es“, der heilige Ausspruch des Elefantengottes, bezeichnet das lebende Wesen (Du) als die sichtbare Form der höchsten Essenz des Göttlichen.

Der zerstörerische Elefant ist mithin für Gaja-Swamy Repräsentation des Gottes und Wegweiser zu seiner eigenen spirituellen Entwicklung. Er wird sich deshalb fragen, ob er vergessen hat, vor seinem letzten Vorhaben Ganapati als den „Beseitiger der Hindernisse“ anzurufen oder zu preisen (Daniélou 1964: 294 f.) oder ob er vielleicht – und sei es nur in Gedanken – unkeusch geworden ist, was als Hindernis zum Weg der Erleuchtung aufgefaßt wird, denn der Gott gilt zumeist als sehr keusch (O’Flaherty 1980: 258, 325).<sup>5</sup> Wenn der Elefant des Nationalparks also auf der mikrokosmischen Ebene wütend wird, so gilt dies im Bereich des Makrokosmos auch für den Gott. Und da der Asket ebenfalls eine Repräsentation des Gottes ist, so ist es seine eigene, vorangegangene Unbeherrschtheit, die durch die Untat des Elefanten reflektiert wird.

*Gaja* heißt „Elefant“ und setzt sich zusammen aus den Silben *ga*, „Ursprung“, und *ja*, „Ziel“. Für Gaja-Swamy ist wie für jeden Yogi das „Ziel“ die Erleuchtung. Das Prinzip *ja* ist Ziel und zugleich aber Ursprung, aus dem durch einen Prozeß der vielfachen Reflexion das heilige Mantra „*AUM*“ entspringt, die Silbe des Gehorsams, aus der letztlich das ganze Universum entsteht.

Der Elefant ist für Gaja-Swamy also Symbol des Anfangsstadiums der Existenz (Daniélou 1964: 293). Er wird die Zerstörung seiner Klause daher als Zeichen zu einem neuen Aufbruch, einer Wende in seinem Leben verstehen.

Die näheren Beschreibungen von zwei der drei eingangs angeführten Beispiele veranschaulichen bereits, daß die Umgangsformen von Kamanga und Gaja-Swamy mit der Zerstörung, welche die Elefanten angerichtet haben, durch unterschiedliche Weltbilder informiert und abgestützt sind. Diese Weltbilder sind in sich sinnvoll, logisch und kohärent, und sie weisen dem Elefanten-Vorfall jeweils andere mögliche Bedeutungszusammenhänge zu. Insoferne repräsentieren die Hexerei-Anschuldigung von Kamanga, die innere Einkehr von Gaja-Swamy, und der Rückgriff des Ranchers auf Gewehr und Gesetz angesichts derselben Art von Naturereignis drei höchst verschiedene Umgangsformen mit äußerlich gleichartigen Ereignissen. Ihre parabelhafte Einführung macht als erstes aufmerksam auf kulturelle Differenzen, welche durch Weltbilder im Umgang mit natürlicher Umwelt vorgenommen werden.

Derartige kulturelle Differenzen werden von vielen Richtungen der modernen Sozialwissenschaften, die sich jahrzehntelang primär mit westlichen Gesellschaften befaßt

5 Zur Ambivalenz der sexuellen Natur des Gottes s. O’Flaherty 1981: 212, 311; vgl. auch Leach 1962: 82.

haben, kaum zur Kenntnis genommen oder gar geleugnet.<sup>6</sup> Der aufgeklärte, modernistische Wissenschaftsdiskurs tendiert zur Bagatellisierung kultureller Differenzen und erhebt dabei stillschweigend das westliche Modell zum universellen Maß aller Dinge. Das Gegenstück zur gelehrten Bagatellisierung im Wissenschaftsbetrieb ist die Verabsolutierung kultureller Differenzen im Betrieb oder am Stammtisch: „Ein Franzose, ein Deutscher und ein Engländer finden jeder eine Mücke in der Suppe, die sie im Restaurant bestellt haben. Wie reagieren sie?“

Die Pointe bestätigt dann in Form eines Witzes Stereotypen, zu denen zustimmend gelacht wird, was im allgemeinen eine bezeichnende Wortlosigkeit miteinschließt. Derartige plakative kulturelle Vorurteile können einen gefährlichen Nährboden für nationalistische oder rassistische Ressentiments abgeben.

Die sympathische Haltung der Ablehnung dieser Vorurteile liegt vermutlich der irri- gen Tendenz zur wissenschaftlichen Bagatellisierung zugrunde. Wie aber hier gezeigt werden soll, führt die nüchterne Feststellung und respektvolle Untersuchung kultureller Differenzen nicht zwangsläufig zu deren Verabsolutierung. Der Elefant in der ethnologischen Parabel läßt sich nicht mit der Mücke im Stammtisch-Witz gleichsetzen: Wer versucht, „aus einer Mücke eine Elefanten zu machen“, stellt die Dinge bekanntlich unrichtig dar.

Die Ethnologie und Sozialanthropologie bewegt sich am Ende des 20. Jahrhunderts in einem gesellschaftlichen Klima, das in dieser Hinsicht also durch zunehmende Polarisierung zwischen der Bagatellisierung am einen und der Verabsolutierung kultureller Differenzen am anderen Ende des Meinungsspektrums geprägt ist. In diesem Klima steht sie vor der schwierigen Herausforderung, keines von beidem zu betreiben.

Zunächst haben die drei parabelhaften Beispiele unterstrichen, daß es kulturelle Differenzen im Umgang mit natürlicher Umwelt gibt. Die näheren Beschreibungen von zwei der drei Fälle erlauben als zweites den nachdrücklichen Hinweis, daß diese Differenzen nicht absolut gesetzt sind. Keine der drei Umgangsformen mit dem Elefanten-vorfall stellt in der jeweiligen Gesellschaft nämlich die einzig mögliche Strategie dar, sondern jede von ihnen koexistiert unter diesen oder variierten Umständen mit Alternativen. Und diese Spektren von Alternativen weisen wiederum zueinander wesentliche Parallelen auf.

Wenn der Azande-Gärtner Kamanga zum Beispiel in einer relativ konfliktfreien Lebensphase steht, oder ein Mann von gefestigtem sozialem Ansehen ist, so wird er kaum einen Anlaß haben, andere der Hexerei zu verdächtigen. Unter solchen Umständen kann er den Vorfall gelassen zur Kenntnis nehmen; er weiß Bescheid über die natürlichen Eigenschaften von Elefanten und wird pragmatisch mit den Aufräumarbeiten beginnen. Und wenn sich das Ereignis nicht Ende des 19. Jahrhunderts, sondern um

6 Auf die Bedeutung des Kulturbegriffs für den soziologischen Diskurs hat bekanntlich P. Bourdieu (1984: 17, 729–740) besonders nachdrücklich aufmerksam gemacht; vgl. aber auch Eder (1988: 46, 62).

1930 abspielt, so hat der dann betroffene Azande vielleicht Schußwaffen zur Verfügung, mit denen er sich, von einigen hilfreichen Verwandten und Nachbarn unterstützt, dem Elefanten entgegenstellt. Unter bestimmten Umständen kann also auch der Azande-Gärtner ein derartiges Ereignis mehr oder minder nachdenklich zur Kenntnis nehmen oder auch mit vorhandenen technischen Mitteln dagegen agieren. Ebensowenig sind Rückzug und innere Einkehr für den Yogi Gaja-Swamy die einzig denkbaren Strategien gegenüber einem Elefanten, der seine Hütte bedroht oder zerstört hat. Vielleicht befindet sich der Asket gerade in einer spirituellen Krise, die ihn grundlegend an seiner Lehre zweifeln läßt; die Bedrohung seitens des Elefanten könnte diese innere Krise noch verstärken. In einem derartigen Fall könnte er möglicherweise die Gebote seiner Bücher mißachten und doch zum Gewehr greifen. Oder aber Gaja-Swamy ist derart verzweifelt, daß er die böswilligen Bewohner einer nahegelegenen Siedlung der Mitverantwortung für das Verhalten des Elefanten bezichtigt.

Man kann seinen Nachbarn (oder sich selbst) die Schuld für Ursachen und Folgen eines Naturereignisses geben. Man kann es aber auch als Zeichen höherer Fügung zur Kenntnis nehmen. Und schließlich kann man komplexe technische Mittel und übergeordnete Institutionen zur Schadensbegrenzung nutzen. Solcherart im Abstrakten formuliert, stellen sich die genannten Alternativen wohl auch gemeinsam in jeder der drei Gesellschaften und repräsentieren damit allgemeine menschliche Umgangsformen schlechthin gegenüber den Unwägbarkeiten der äußeren Natur.

Die drei Beispiele belegen damit erstens Differenzen zwischen den Kulturen, aber zweitens und zugleich verweisen sie auch auf Konvergenzen und Gemeinsamkeiten zwischen ihnen. Drittens schließlich markieren die drei Elefanten-Vorfälle nicht bloß Differenzen zwischen, sondern auch innerhalb der jeweiligen Kulturen.

Bekanntlich ist Sri Lanka nämlich nicht nur von hinduistischen Asketen bevölkert, sondern von einer Mehrheit anderer religiöser und sozialer Gruppen mit unterschiedlichen Zugehörigkeiten zu Sprachen und Dialekten, Kasten und sozialen Schichten, Religionen, Glaubenswegen und Sekten. Bei den Azande gibt es gleichfalls nicht nur männliche Gartenbesitzer, sondern auch Frauen und Kinder, die zum gemeinen Volk zählen, und die hochrangigen Angehörigen der Königslinien. Auch auf der Ranch arbeiten wohl Familienangehörige mit, vor allem aber Landarbeiter und Knechte.

Der Knecht des Ranchers wird als Nichteigentümer den Nationalpark nicht auf Schadenersatz klagen können; ein Angehöriger der königlichen Azande-Familien kann traditionsgemäß nicht der Hexerei beschuldigt werden; ein bewaffneter ceylonesischer Bauer, der mit seiner bevorstehenden Ernte rechnet, wird auf die Bedrohung durch den Elefanten wohl kaum mit innerer Einkehr und Demut reagieren. Die drei angeführten Strategien stellen also für Rancher, Kamanga und Gaja-Swamy nur eine von mehreren denkbaren Optionen dar, und für Angehörige anderer sozialer oder religiöser Gruppen in ihren jeweiligen Gesellschaften stellen sich wiederum andere Optionen.

Derartige „Dekonstruktionen“ gehören zum wohlbekanntem Inventar der heutigen historischen und sozialwissenschaftlichen Diskussionen, sie sind durchaus notwendig und sinnvoll. Aber selbst die ausführlichste und präziseste, die wissenschaftlichen Grundbegriffe in Frage stellende Dekonstruktion wird zu guter Letzt nicht leugnen können: Ein Konzept und Phänomen, das wir hier Hexerei nennen, nimmt im Weltbild der Azande von 1890 eine zentralere Stellung ein als die Meditation oder die Erfindung neuer Techniken. Ebenso schwer läßt sich leugnen, daß Zauberei und Hexerei am Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit aus dem entstehenden westlichen Weltbild abgedrängt und marginalisiert worden sind, und daß der Meditation seit der Aufklärung hier nur ein untergeordneter Stellenwert zukommt.

Die drei kulturellen Problemlösungsstrategien gegenüber dem Elefanten-Vorfall können daher nicht gegen Null hin dekonstruiert und als bloße Stereotypen „entlarvt“ werden, wie es von einigen sozialwissenschaftlichen Strömungen gerne betrieben wird. Eine kulturelle, also kognitive und kollektive Differenz bleibt, die sich nicht hinweg-dekonstruieren läßt. In diesem Sinn markieren die drei Strategien nicht nur, aber auch unterschiedliche Prioritäten in verschiedenen strukturierten Weltbildern. Jedes dieser drei Verhaltensmuster ist also jeweils in einem der drei Weltbilder selbstverständlicher und standardisierter als die beiden anderen.

Was diese kollektiven, nicht-individuellen Differenzen im Umgang mit natürlicher Umwelt ausmacht, davon handelt der vorliegende Band. Zur Diskussion steht also weniger die Vielfalt der natürlichen Umwelt selbst (obwohl auch von ihr die Rede ist), als vielmehr die Vielfalt und Wandelbarkeit der menschlichen Vorstellungen von ihr, und des Umganges mit ihr.

Was diese Vorstellungen von der Natur bedingt und verursacht, hat die Wissenschaft schon lange vor der europäischen Aufklärung beschäftigt. Und der Sozialanthropologie (Ethnologie, Völkerkunde), der die Beiträge zu diesem Band vorwiegend entstammen, ist diese Frage seit dem 19. Jahrhundert bis heute wesentlich geblieben, ohne daß endgültige und abschließende Antworten gefunden worden sind.

Liegen die Bedingungen und Ursachen für die unterschiedlichen Problemlösungsstrategien von Azande, Mystiker und Rancher primär (oder: „in letzter Instanz“) im ökologisch-wirtschaftlichen Bereich? Mit bestimmten, wichtigen Einschränkungen ist dieser Erklärungsansatz für das Beispiel des Ranchers gerade noch hinreichend, keinesfalls aber für die beiden anderen des Azande und des Mystikers. Der westliche Sonderweg, den die Strategie des Ranchers versinnbildlicht, hat sich als globales Modell etabliert, und auch außerhalb des Westens sehr weit durchgesetzt. Aus den Prämissen dieses Sonderwegs aber Modelle auch für andere Umgangsformen mit Natur ableiten zu wollen, greift zu kurz.

Der breite Bogen ökologisch-ökonomischer Denkrichtungen in der Anthropologie und ihren Nachbardisziplinen reicht von Friedrich Ratzels „Anthropogeographie“ (1882–91) bis zu Julian Stewards „Kulturökologie“ (1955) und dem „Kulturmaterialis-

mus“ eines Marvin Harris (1980); er umfaßt aber auch einen Großteil der marxistischen und der biologistischen Ansätze (Sahlins 1976: 205–221; Chauveau 1991; Stagl 1988). Die ökologisch-ökonomischen Denkrichtungen in den kulturkundlichen Wissenschaften in Bausch und Bogen abzutun ist zwar modisch und bequem, aber nicht zielführend. Erklärungsansätze in Archäologie, Geschichtswissenschaften oder Anthropologie, welche durch viele Jahrzehnte hindurch in diese Richtung gearbeitet haben, sind nicht ergebnislos geblieben. Für einige wichtige Teilbereiche haben diese Erklärungsansätze die Erkenntnisstrukturen aus den Arbeitsformen abgeleitet, mit denen sich Gesellschaften mit Natur auseinandersetzen.

Darauf aufbauend wurde der Unterschied zwischen erneuerbaren und nicht erneuerbaren Ressourcen herausgearbeitet, oder die Unterscheidung (nach Ingold, in diesem Band) zwischen erwerbenden (früher: aneignenden) und produzierenden Wirtschaftsformen, und ebenso jene zwischen speicherbaren und nicht-speicherbaren Produktions- und Lebensmitteln. Jäger und Sammler greifen nicht unmittelbar in die biologische Reproduktion ihrer natürlichen Umwelten ein und verfügen, von berühmten Ausnahmen abgesehen, nicht über Mittel zur langfristigen Speicherung. Produzierende Wirtschaftsformen intervenieren hingegen durch Domestikation gezielt in Teile der Reproduktion ihrer natürlichen Umwelten, in Form von Bodenbau und Viehzucht und ergänzend durch differenzierte Formen von Handwerk.

Für Jäger und Sammler-Gesellschaften hat sich die staatliche Organisation nie als innere Unvermeidlichkeit gestellt, die von ihnen selbst hervorgebracht worden wäre. Für manche agrarische und viehzüchtende Gesellschaften war der Staat ebenfalls keine innere Notwendigkeit. Andere Agrargemeinschaften hingegen haben sich unter spezifischen, ökologisch-wirtschaftlichen und militärischen Bedingungen zu einfachen oder komplexeren Staatsgebilden organisiert. Aus sich heraus haben Jäger und Sammler-Gesellschaften also nie Staaten hervorgebracht, agrarische und gemischtwirtschaftliche Gesellschaften jedoch manchmal, und industrielle Subsistenzweisen schließlich immer: Der besondere Umgang der industriellen Wirtschaft mit Natur erfolgt stets in staatlichen Organisationen.

Von manchen komplexen, agrarischen Staatskulturen sind weiters Formen eines Mediums entwickelt worden, das seinerseits entscheidende Auswirkungen auf die Konstruktion und Tradierung von Weltbildern impliziert. Das spezialisierte Kommunikations- und Erkenntnismittel der Schrift ist speicherbar, zentralisierbar und fördert entkontextualisiertes, doktrinäres ebenso wie kumulatives Denken. Andere staatliche und fast alle nicht-staatlichen Gesellschaften hingegen haben Schriftformen nicht selbst ausgearbeitet, sondern sie – oft sehr spät – von außen übernommen (Gellner 1988: 16–93; Orlove 1980; Bloch 1991).

Konfrontiert mit der Frage nach den Ursachen und Bedingungen der Strategien des Azande-Gärtners und des Asketen in Sri Lanka würden die Vertreter der ökologisch-

ökonomischen Denkrichtungen am Ende des 20. Jahrhunderts zunächst auf das durchaus ansehnliche Inventar an Einsichten zurückgreifen, das man im Lauf von über 100 Jahren anthropologischer Forschung erarbeitete und dessen Hauptresultate soeben kurz skizziert worden sind.

Aus dieser Sicht wäre der Azande-Gärtner Vertreter eines agrarischen und lange Zeit schriftlosen, einfachen staatlichen Gesellschaftstyps, in dessen Weltbild der Zauberei und Hexerei eine gewisse Bedeutung zukommen kann. Der Asket in Sri Lanka hingegen repräsentierte eine spezifische Lehre innerhalb einer ganzen Palette schriftlicher Doktrinen, die in einer alten, agrarischen und nach Kasten gegliederten Staatstradition überliefert werden.

Obwohl es in beiden Fällen lokale Rechtssysteme gibt, sind die praktischen Möglichkeiten zur Schadensbegrenzung, über die der Rancher verfügt, bei ihnen nicht gegeben. Aufgrund dieser strukturellen Unmöglichkeit müssen sie notwendigerweise andere gesellschaftliche Strategien gegenüber der selben Art von Naturereignis entwickeln.

Ein Gutteil der ökologisch-ökonomischen Erklärungsansätze erbringt auf diese oder ähnliche Weise notwendige, aber nicht hinreichende Ergebnisse. Es ist richtig, daß Kamanga und Gaja-Swamy aus praktisch-materiellen Gründen (Abwesenheit von Schußwaffen und von Geldmitteln) nicht genau die gleiche Strategie verfolgen können wie der Rancher. Daß im übertragenen und abstrakten Sinn analoge Verhaltensmuster zur Strategie des Ranchers auch für den Azande-Gärtner und den Asketen in Sri Lanka in Betracht kommen, ist bereits gezeigt worden. (Der Azande beschuldigt seinen Nachbarn, der Asket könnte unter gewissen Umständen Dorfbewohner aus der Umgebung beschuldigen, und der Rancher beschuldigt schließlich im nachhinein die Naturpark-Verwaltung.) Diese analogen Alternativen sind zwar durch die ökologisch-ökonomischen Zwänge nicht ausgeschlossen, aber auch nicht dadurch bedingt; vor allem aber sind sie differierenden, vorgegebenen Prioritäten untergeordnet.

Im besten Fall kann die ökologisch-ökonomische Argumentation also dahin führen, die Notwendigkeit „anderer“ Prioritäten (als jener des Westens) aus praktischen Gegebenheiten abzuleiten: Daß es (vom Westen) differierende Prioritäten geben muß, kann dieser Argumentationsstrang unter Umständen gerade noch erklären – aber wie diese Prioritäten strukturiert sind, liegt jenseits seiner Reichweite. Ein größerer Teil der ökologisch-ökonomischen Theorien hat diese Not in eine Tugend zu verwandeln versucht und den Bereich jenseits der eigenen Reichweite zur theoretischen Belanglosigkeit erklärt; ein kleinerer Teil hat sich in haltlosen Spekulationen verloren, um den „unerklärten Rest“ irgendwie abzudecken.

Dieser „unerklärte Rest“ ist jedoch überhaupt nicht induktiv aus praktischen Gegebenheiten ableitbar, sondern deduktiv durch kollektive Konzepte geprägt, die dem Handeln vorangehen. Die Strategien von Kamanga und Gaja-Swamy im Elefanten-Vorfall sind geformt von Sozialordnungen und Weltbildern, deren Strukturen eben nicht wei-

ter aus ökologischen und ökonomischen Faktoren induzierbar sind. Und die beiden Parabeln sind so gewählt, daß auch Verwandtschaft und Politik als entscheidende Bedingungsfaktoren nicht geltend gemacht werden können.

Das Verhalten von Gaja-Swamy in Sri Lanka ist eingebunden in ein Weltbild, das ihm in Form einer alten Schriftlehre über deren Norm- und Moralvorstellungen zur Hin- nahme derartiger Vorfälle rät – um seinem spirituellen Ziel der Erleuchtung näher zu kommen und vielleicht auch, um seine Würde und seinen Rang gegenüber Angehörigen anderer Glaubenswege, Kasten und Schichten zu demonstrieren. Gaja-Swamys Verhalten entspringt also der bewußten Anwendung einer Lehre, und zugleich distinguert es ihn von anderen sozialen Gruppen.

Das Verhalten von Kamanga ist bis zu einem gewissen Grad mitgeprägt durch die erwähnte soziale Ordnung und Schichtung der Azande. Die nicht-aristokratische, tribale Mehrheit, der Kamanga angehört, ist in Lokalgruppen gegliedert, in denen der Verwandtschaft eine zentrale Rolle zukommt. Der Hexerei beschuldigen kann man nur jemanden, der weder der Aristokratie angehört, noch ein naher Familienangehöriger ist, und mit dem darüber hinaus ein ernsthafter Konflikt besteht. Kamangas Anschuldigung ist insofern ein Teil der sozialen Austragung von Fehden und Bündnissen innerhalb dieses Systems von Lokal- und Verwandtschaftsgruppen der Azande. Aber daß ein Azande unter derartigen Umständen schweres Unglück mit Hexerei in Verbindung bringen kann (aber nicht muß), ist Ergebnis jenes Weltbildes, in welches die Konzepte der Hexerei (wie auch die expliziten Regeln der Verwandtschaftsordnung) integriert sind.

Selbstverständlich sind unsere Parabeln absichtlich so gewählt, daß die unmittelbaren Prioritäten der drei Strategien deutlich hervortreten können. Von einem Asketen wird per definitionem erwartet, daß er seiner Glaubenslehre gemäß handelt; ein Rancher gibt ein Paradebeispiel für den *homo oeconomicus* ab. Beim Azande-Gärtner wird hingegen deutlich, wie ein ökonomisch-rechtlicher Konflikt (verweigerte reziproke Gabe) zwischen Antagonisten einer bestimmten sozio-politischen Struktur (nicht-verwandte Ebenbürtige, von denen einer bereits geschwächtes soziales Ansehen hat) bei gegebenem Anlaß (Elefant) zur Aktualisierung eines bestimmten, vorgegebenen Aspektes im Weltbild (Hexerei) führen kann. Das Azande-Beispiel erlaubt daher hervorzuheben, daß die gegebenen sozio-politischen Verhältnisse bloß die Rahmenbedingungen für die Wirksamkeit von Weltbildern abgeben, diese aber nicht erklären, und ihrerseits nicht direkt aus ökologisch-ökonomischen Gegebenheiten ableitbar sind.

Für Verwandtschaftsbeziehungen als einem wesentlichen Teilbereich der Sozialstruktur von agrarischen Gesellschaften hat die Anthropologie eine umfassende Systematik ihrer Formen, Bestandteile und notwendigen Zusammenhänge erarbeitet. Diese Systematik wird gegenwärtig von mehreren Seiten her einer kritischen Revision unterzogen. Überprüft wird die Logik und Verbreitung der kognatischen und bilateralen Formen, ferner die lange Zeit negierte Verbindung von Geschlecht und Verwandtschaft, und

schließlich die Rolle von indigenen Verwandtschaftsmodellen, mit deren Hilfe andere soziale Beziehungen manipuliert und transzendiert werden können.<sup>7</sup> Mit oder ohne diese Revisionen läßt sich jedoch feststellen: Es gibt keine eindeutigen Zusammenhänge (sondern nur schwache statistische Korrelationen) zwischen den jeweiligen Ausprägungen von natürlicher Umwelt, Technologie und Wirtschaftsweise auf der einen, und dem jeweiligen Verwandtschaftssystem auf der anderen Seite.

Ebensowenig läßt sich der jeweilige Typus von sozialer Schichtung hauptsächlich (oder gar ausschließlich) aus ökologisch-ökonomischen Faktoren ableiten. Ob sich eine Staatsgesellschaft nach Kasten, oder in Gemeine und Aristokraten hierarchisch gliedert, ist bedingt durch spezialisierte politische Organisationsformen, durch komplexe innere und äußere historische Entwicklungen, und durch religiöse Weltbilder. Diese religiösen Weltbilder und die darin vorgegebenen und integrierten Normen, Rituale und magischen Praktiken lassen sich also weder zwingend aus den jeweiligen sozialen und politischen Verhältnissen oder den ökonomisch-ökologischen Bedingungen ableiten noch aus der Kombination von beidem.

Ganz allgemein kann diesbezüglich zusammengefaßt werden: Vor der Mitte des 20. Jahrhunderts hat die Säkularisierung nirgendwo sonst als in der Industriegesellschaft die Vorherrschaft im Weltbild erlangt. Die anderen, nicht industriellen, sondern agrarischen Staatskulturen haben die religiösen Anschauungen mit Hilfe der Schrift (wenn diese verfügbar war) in Doktrinen formuliert, die sich untereinander in rivalisierende Lehren aufspalten, und sich zugleich als sogenannte „große Traditionen“ den fortbestehenden „kleinen“ Volksreligionen überordneten und teils mit diesen verwachsen und sie teils verdrängen.<sup>8</sup> In sozio-politisch hierarchisierten Gesellschaften sind Weltbild und politische Macht immer, aber auf sehr unterschiedliche Weise miteinander verbunden, wobei zwischen religiösen Umkehrungen und expliziten Entsprechungen zur politischen Macht unterschieden werden kann.

Religiöse Weltbilder versuchen letzte Antworten auf ontologische Grundfragen zu geben. Diese letzten Antworten kreisen um den Ursprung der Welt, den Sinn, die Erschaffung und die Unwägbarkeiten des menschlichen Lebens und Zusammenlebens, die Geheimnisse der Natur und das Problem des Todes. Außerhalb des expandierenden monotheistischen Einflußbereiches sind lokale religiöse Weltbilder oft, aber nicht immer von Gottheiten geprägt. Immer jedoch sind sie von anderen, vielfältigen und vielgestaltigen Kräften und Wesenheiten bevölkert, über die Mythen erzählt werden, mit denen

7 Vgl. Bourdieu 1979: 87–110; Héritier 1981: 32–34; Schneider 1984: passim; Collier 1988: 17–19; Howell & Melhuus 1993.

8 Vgl. Gellner 1992: 4–20; Goody 1986; s. auch Godelier (1982: 9) zur wichtigen Frage des Zugangs zur spirituellen Welt und der Kontrolle über diesen.

man in Ritualen und besonderen Bewußtseinsformen kommuniziert, und die für Menschen, Fortpflanzung und Natur mitverantwortlich sind. Diese Vorstellungswelten untersucht die Sozialanthropologie mit strukturalen, phänomenologischen, interpretativen und anderen Methoden und Theorien.

Trotz aller wechselseitigen Beeinflussungen bewegen sich also sozio-politische Beziehungen systematisch in einer „relativen Autonomie“, folgen religiöse Weltbilder ihrer relativ eigenständigen „Mytho-Logik“. Derartige wichtige Teilbereiche gesellschaftlicher Totalität wirken daher auch eigenständig auf den Umgang mit natürlicher Umwelt ein. Dies fügt sich in die allgemeine Aussage ein, daß die verschiedenen Formen menschlicher Auseinandersetzung mit natürlicher Umwelt immer durch soziale, politische und religiöse Verhältnisse vermittelt und durch ein entsprechendes Weltbild informiert sind. Diese sozio-politischen und kulturellen Verhältnisse mit ihren eigenen, historisch gewachsenen und systematischen Logiken schreiben sich in den Umgang mit natürlicher Umwelt praktisch ein.

Aus derartigen Einsichten und Kritikpunkten an der ökologisch-ökonomischen Denkrichtung sind in der Sozialanthropologie zwei verschiedene Stränge von Schlußfolgerungen erwachsen. Der erste von ihnen stuft vergleichende Theorien und Methoden als nachrangig ein oder verwirft sie ganz. Systematisch-vergleichende Konzepte sind aus dieser Sicht eher für ökologische und technische Problemstellungen im Nahbereich der Naturwissenschaften angebracht, weniger oder kaum hingegen für sozio-kulturelle Fragen. Diese „relativistische“ Sicht spannt sich vom Werk eines Franz Boas, dem Begründer der amerikanischen Kulturanthropologie, bis hin zu den Arbeiten von Clifford Geertz und seinen Schülern, umfaßt aber auch einige Forschungsansätze im deutschsprachigen Raum. Eine Seitenrichtung repräsentieren hier jene Vertreter der linguistischen Relativitätstheorie, die sich in der Nachfolge von Harold Conklin mit sprachlichen Klassifikationsformen von natürlicher Umwelt befassen (Valeri 1991: 618 f.; Kuper 1994).

Im wesentlichen zieht sich dieser heterogene Strang von Schlußfolgerungen und Überlegungen auf die Grundannahme zurück, daß jede Gesellschaft durch historisch gewachsene symbolische (sprachliche oder andere kulturelle) Deutungsmuster integriert sei, die für ihre Angehörigen Sinn stiften, aber kaum für Außenstehende. Diese kulturellen Deutungsmuster seien so spezifisch, daß sie auch von Anthropologie und anderen Wissenschaften nur in einem langwierigen Prozeß der Annäherung jeweils beschrieben und interpretiert werden können, ohne große Aussicht auf systematische Verallgemeinerungen und theoretische Erklärungen. Im Vordergrund steht dabei die wissenschaftliche Auseinandersetzung zwischen westlichen und jeweils einzelnen nicht-westlichen Gesellschaften und Subjekten.

Trotz der Gefahr, daß dieser Rückzug in den Partikularismus das humanistische Anliegen einer vergleichenden Wissenschaft vom Menschen aufgibt, muß den kulturrela-

tivistischen Positionen zugute gehalten werden: In der Praxis liefern sie oft hervorragende Monographien und beste ethnographische Dokumentationen. Diese öffnen sich auch anderen als relativistischen Deutungen, wenn sie nicht im Übermaß von unüberprüfbar subjektiven Reflexionen durchdrungen sind. Gegenüber dem Hang mancher ökologisch-ökonomischer Konzepte zu „kulturtheoretischer Ahnungslosigkeit“ hat die kulturrelativistische Forschungspraxis zumindest in empirischer Hinsicht immense Wissensbereicherungen auch über die Metamorphosen der Natur erbracht. Und in theoretischer Hinsicht hat das Werk von Marshall Sahlins (seit seiner eigenen Abkehr vom ökologisch-ökonomischen Primat) den Grenzbereich zum zweiten Strang von Schlußfolgerungen erreicht. Gemeint ist hier die Sahlins'sche Überlegung zum Wechselverhältnis zwischen Kultur und Geschichte. Demnach ist die Geschichte dafür verantwortlich, was die Kultur enthält, aber umgekehrt ist Kultur dafür verantwortlich, wie mit Geschichte umgegangen wird (Sahlins 1992: 7). Wenn diese allgemeine Aussage stimmt, dann muß Kultur im engeren Sinn (von dominanten und integrierenden Weltbildern) auch allgemeine und besondere, jedenfalls vergleichbare Strukturen enthalten, die über den lokalen Einzelfall hinausgehen.

Der zweite Strang von Schlußfolgerungen geht von dieser Vergleichbarkeit sozialer und ideeller Strukturen aus, um auch für die Unterschiede menschlicher Auseinandersetzungen mit natürlicher Umwelt einen erklärenden Beitrag zu leisten.

Diesen komparativ orientierten sozio-kulturellen Denkrichtungen und Konzepten sind jene analytischen und systemanalytischen Ansätze der letzten Jahrzehnte zuzuordnen, die kulturelle Faktoren als relativ unabhängige Variable begreifen und dabei von offenen Systemen und dynamisch vernetzten Interaktionen zwischen Kultur, Gesellschaft und Natur ausgehen. Der Bogen derartiger Modelle reicht von den Arbeiten Walter Dostals (1974; Dostal & Reisinger 1981) oder Thomas Bargatzkys (1986) im deutschsprachigen Raum bis zu den großen amerikanischen Entwürfen von Kent V. Flannery (1972) oder auch, zumindest teilweise, von Gregory Bateson (1972) (vgl. Bargatzky 1984; 1986: 187–209).

Die zweite, wesentliche Theorietradition in diesem Spektrum sozio-kultureller Ansätze entstammt der französischen Sozialanthropologie. Marcel Mauss hat bereits 1905 Ratzels anthropogeographischen Versuch am Beispiel der Inuit („Eskimo“) exemplarisch kritisiert und sich zugleich vom Kulturrelativismus distanziert (Mauss 1978). Das umfangreiche Werk von André Leroi-Gourhan ist durchdrungen von jener Thematik der gleichzeitig praktischen wie symbolischen Auseinandersetzung mit Natur, die seiner bekanntesten Arbeit, „Hand und Wort“ (*Le geste et la parole*), den Namen gab (1964–65). Von den historischen und linguistischen Studien eines A. G. Haudricourt (Haudricourt & Delamarre 1955) bis zu den Analysen von Maurice Godelier (1984) und Philippe Descola (1992; 1996) wird herausgearbeitet, daß ökologische und ökonomische Situationen nicht nur Zwänge auferlegen, sondern zugleich auch alternative Möglichkeiten in-

nerhalb dieser Zwänge eröffnen, in denen sich die eigenen Logiken von Sozialstruktur und Weltbild artikulieren.

Emile Durkheim, Louis Dumont, Claude Lévi-Strauss und Pierre Bourdieu haben diese Theorietradition grundlegend beeinflusst. Erinnert sei an Lévi-Strauss' vier Bände der *Mythologiques* (1964–71) – einen umfassenden Vergleich nord- und südamerikanischer Indianermythen unter dem Gesichtspunkt, daß die Wechselwirkung von Natur und Kultur in ihnen aufgegriffen, variiert und verwandelt wird. Schon lange zuvor zeigte Lévi-Strauss am Problem des Totemismus (1962), wie „wildes Denken“ die Natur metaphorisch und metonymisch codiert und dadurch dem sozialen Handeln mit innerer Notwendigkeit Klassifikationsformen vorgibt. Diese münden in Beziehungen von besonderer Nähe, von Verehrung oder auch Meidung gegenüber einzelnen Klassen von Phänomenen (vorzugsweise von Phänomenen der äußeren Natur) durch einzelne Gruppen. Die strukturelle und nachstrukturelle Sozialanthropologie hat den entscheidenden Beitrag dazu geleistet, daß kulturelle Umgangsformen mit natürlicher Umwelt vergleichenden sozialwissenschaftlichen Fragestellungen konzeptiv zugänglich sind (Guille-Escuret 1989: 109–167).

Vor diesem Hintergrund wird der Diskurs um den Platz von Natur und Umwelt in der anthropologischen Theorie heute von verschiedenen theoretischen Perspektiven geprägt, die auf den oben genannten Forschungsrichtungen aufbauen. Ausgehend von dem zentralen Stellenwert, welcher der Dichotomie von Natur und Kultur in der herkömmlichen Anthropologie zukommt, werden die Implikationen dieses Konzepts auf verschiedenen Ebenen diskutiert. Dabei gilt es, den Dualismus Natur/Kultur sowohl zu dekonstruieren als auch weiterführende Möglichkeiten einer Analyse der Beziehung des Menschen zu seiner Umwelt zu präsentieren (Descola & Pálsson 1996).

Dies erfolgt auf der Basis eines reichen ethnographischen Materials, das die Verbindungsweisen von Mensch und Umwelt oft in einem neuen Licht erscheinen läßt. So zeigt sich etwa, daß der Gegensatz von Natur und Kultur, wie er von der strukturellen und symbolischen Anthropologie konzipiert wurde, zu hinterfragen ist: Er kann zwar als analytisches Instrument bei der Untersuchung von Mythen, Ritualen oder Weltbildern von Nutzen sein, findet aber in vielen Fällen keine Entsprechung im Verständnis der Indigenen, denen dieser Gegensatz oft völlig bedeutungslos ist. In bezug auf die materialistischen, naturwissenschaftlich geprägten Ansätze und die Kognitionsforschung wiederum haben neuere Erkenntnisse auf dem Gebiet der Physik und Biologie Veränderungen des „Natur“-Verständnisses der Moderne bewirkt. Die Dekonstruktion der Dichotomie von „Natur“ und Kultur geht somit über ein kritisches Überdenken von Begriffen hinaus und stellt in einigen Fällen die Basis der modernistischen Epistemologie in Frage.

Das breite Spektrum gegenwärtiger anthropologischer Zugänge umfaßt relativistische Positionen, die sich in erster Linie mit lokalen Bedeutungssystemen beschäftigen, sowie

Ansätze, die einen Vergleich zwischen verschiedenen kulturellen Systemen anstreben. Dabei werden zwar universalistische Modelle immer wieder in Frage gestellt, jedoch wird auch nach neuen Modalitäten und Konzepten für komparative Analysen gesucht.

Descola (1996) schlägt in diesem Zusammenhang vor, das Verhältnis von Natur und Kultur in bezug auf drei konzeptuelle Muster zu untersuchen, welche die Beziehungen zwischen Menschen und Nicht-Menschen organisieren. „Identifikationsweisen“ (modes of identification) definieren die Grenzen zwischen dem Selbst und dem Anderen analog zu jenen zwischen Menschen und Nicht-Menschen und gestalten auf diese Weise spezifische Kosmologien und soziale Topographien. „Beziehungsweisen“ (modes of relation) und „Schemata der Interaktion“ bringen bestimmte relationale Identitäten innerhalb der Gemeinschaft von Menschen und Nicht-Menschen zum Ausdruck. „Kategorisierungsweisen“ (modes of categorisation) schließlich, die das dritte Muster bilden, ordnen Wesen und Objekte mittels metaphorischer und metonymischer Schemata. Diese Ordnungsmuster werden von Descola aber nicht als universelle Strukturen des Geistes erachtet, die unabhängig von kulturellen und historischen Kontexten zum Tragen kommen. Vielmehr handelt es sich dabei um „Schemata der Praxis“, die dazu beitragen, die Vielfalt des wirklichen Lebens nach bestimmten Kategorien von Beziehungen zu ordnen.

Als von solchen Schemata der Praxis geprägt können auch die drei eingangs diskutierten ethnographischen Beispiele bezeichnet werden, welche von unterschiedlichen Handlungsweisen nach Verwüstungen durch Elefanten berichtet haben. Die Strategien des Azande-Gärtners, des Ranchers und des Asketen in Sri Lanka sind also jeweils Ergebnis einer Wahl zwischen Alternativen, die sich in jedem dieser drei sozio-kulturellen Systeme mit unterschiedlichen Prioritäten eröffnen. Aufbau und Inhalt dieser Prioritäten sind aber strukturiert und standardisiert durch unterschiedliche Arten von Weltbildern, an deren Vergleich und Erklärung gearbeitet wird. Der komparative, sozio-kulturelle Erklärungsansatz geht über die Erfassung des lokalen Einzelfalles hinaus, der letztlich die Differenz verabsolutiert, ist aber auch skeptisch gegenüber dem vorschnellen Postulieren von Universalien, welche kulturelle Differenzen bagatellisieren.

Im Hinblick auf die Weltbilder, welche den drei parabelhaften Beispielen zugrunde liegen, kann nach diesen Ansätzen vorläufig unterschieden werden zwischen den schriftlich tradierten monotheistischen und nicht-monotheistischen Doktrinen, sowie den nicht-schriftlich elaborierten, nicht-monotheistischen Religionen.

Die Variante einer nicht-monotheistischen Doktrin standardisiert das Verhalten des Asketen in Sri Lanka; eine schriftlose, nicht-monotheistische Weltsicht jenes des Azande-Gärtners. Erst aus dieser Perspektive aber zeigt sich, daß auch das Verhalten des Ranchers zutiefst von Normen und Werten seines, des westlichen, Weltbildes geprägt ist. In diesem Weltbild ist Natur als Ensemble von Dingen und Sachen vorgestellt, die es insgesamt zu kontrollieren gilt – sei es im Gehege des Naturparkes, mit Hilfe von Waffen,

oder durch Züchtung in den Gärten und Ställen des Ranchers. Der kontrollierende und dinghafte, letztlich instrumentelle Bezug zu Natur als untergeordneter Sache ist wesentliches Element eines Weltbildes, das sich zunächst aus dem Primat der Aufklärung und des Marktes herleitet. Unter diesem Primat haben sich Selbstreflexivität (wie Klaus Eder in diesem Band zeigt) und Heterogenität der Diskurse auch im Verhältnis zur Natur herausgebildet.

Das instrumentelle Verhältnis zur Natur selbst ist aber kein Spezifikum der Moderne. Die Wurzeln, die innere Logik dieser Repräsentation von Natur im westlichen Weltbild greifen weitaus tiefer. Sie bauen ihrerseits auf einer kulturellen und weltanschaulichen Voraussetzung auf, die lange vor der Aufklärung im Prinzip durch jede der drei großen monotheistischen Religionen vollzogen wird: Der eine transzendente Gott hat den Kosmos, die Welt und die Menschen erschaffen. Daher ist die Schöpfung nur Ergebnis göttlichen Wirkens, aber sie ist nicht mehr selbst göttlich.<sup>9</sup> Die monotheistische Konstruktion der Welt entgöttlicht also in hohem Ausmaß den diesseitigen Teil der Schöpfung, und sie stellt den Menschen (als ein diesseitiges Ebenbild des transzendenten Gottes) an die Spitze des übrigen, diesseitigen Teils der Schöpfung. Dieser ist entgöttlicht und in einer kognitiven Hierarchie auch dem Menschen untergeordnet.

Kurzum, im Vergleich zu den nichtmonotheistischen religiösen Weltbildern, vor allem zu den schriftlosen unter ihnen, wertet der Monotheismus die Natur im Verhältnis zum Menschen ab. Die Herausbildung dieses untergeordneten, abgesonderten Konzeptes bietet zugleich neue Möglichkeiten für logische und instrumentelle Homogenität. Die monotheistischen Doktrinen geben damit noch keineswegs den spezifischen Weg des zerstörerischen und plündernden Umganges mit Natur zwingend vor, sondern lassen Optionen von ganzheitlicher Ehrfurcht vor der Natur offen. Aber eine versachlichte, homogene und hierarchische Konzeption vom nicht-menschlichen Diesseits wird dadurch zur Norm, innerhalb derer auch die Beherrschung und Zerstörung von Natur erst zu einem denkbaren moralischen Standard werden kann – zu einer möglichen, aber dann permanenten Aufforderung an die menschliche Praxis.

Die „entzauberte“ und marktorientierte Version dieses versachlichten Bezuges zur Natur strukturiert also das Verhalten des Ranchers. Die entscheidende kulturelle Differenz zwischen seiner ideellen Konstruktion von natürlicher Umwelt und jenen des Azande-Gärtners und des indischen Mystikers besteht darin, daß der Rancher „Natur“ als untergeordnetes, abgesondertes und sachliches Konzept überhaupt denkt. Azande und Mystiker hingegen konzipieren Natur weder primär als versachlichte Wirtschaftsbedingungen (die stören oder Erträge bringen) noch als untergeordneten, diesseitigen und ent-

<sup>9</sup> Siehe dazu Eisenstadt (1982) mit Bezügen zur Jaspers'schen Achsenzeit; Liedke (1983: passim) mit besonderer Beachtung der christlichen Entwicklung. Zum islamischen Konzept von Natur siehe den Beitrag Gingrichs in diesem Band und die Bibliographie darin.

göttlichen Rest der Schöpfung. Und in diesem Sinn haben Azande und indischer Mystiker notwendigerweise keine durch Trennlinien zur Gesellschaft oder zum nicht-menschlichen Spirituellen hin markierten, abgesonderten Konzepte als solche von Natur und natürlicher Umwelt.

Wenn andererseits im vorliegenden Band von „Natur“ als wissenschaftlichem Terminus die Rede ist, so erfolgt dies im Sinn von „äußerer Natur“ oder „natürlicher Umwelt“ des Menschen. Verstanden wird darunter die Gesamtheit der abiotischen und biotischen Elemente, die auf eine gegebene Gesellschaft einwirken, und auf die sie ihrerseits einwirkt. Ein und dieselbe natürliche Umwelt kann von der gleichen Gesellschaft zu zwei verschiedenen historischen Zeitpunkten unterschiedlich „aktualisiert“ werden, weil sich ihre kulturellen Klassifikations- und Wissensformen, ihr Sozialgefüge oder ihre technischen Mittel verändert haben. Und ähnliche natürliche Umwelten können von Gesellschaften mit ähnlichen technischen Niveaus ebenfalls verschieden „aktualisiert“ werden, weil ihre sozio-politischen Verhältnisse und kulturellen Ordnungen differieren.

Kollektive Aktualisierungen und Differenzen im Umgang mit Natur werden also von den vorliegenden Beiträgen behandelt. Sie sind am nachhaltigsten von der dritten, komparativen, zum Teil aber auch von der zweiten, relativistischen der drei diskutierten Theorieströmungen geprägt. Natur wird in ihnen als Element einer prozeßhaften, historischen Beziehung mit menschlicher Gesellschaft verstanden, die wechselseitig und nach außen hin offen abläuft. Diese Beziehung ist auch ideell strukturiert und ist integriert in solche kognitive und kulturelle Ordnungen, die als Weltbilder bezeichnet werden. Thematisiert wird Natur im Weltbild und als veränderlicher Beziehungspartner des Menschen.

Die hier vorgelegte sozialanthropologische Arbeitsdefinition von natürlicher Umwelt als kulturell mitstrukturiertem, dynamischem Interaktionspartner des Menschen distanziert sich also vom westlichen Alltagsverständnis des Ranchers. Sie verleugnet nicht, selbst ein mehr oder minder taugliches Produkt westlicher Analysen zu sein, denkt aber die Differenz zwischen dem spezifisch-westlichen und anderen Weltbildern selbstreflexiv mit.

Auch das, was die wissenschaftliche Untersuchung als natürliche Umwelt und als deren kulturelle Konstruktion im Weltbild thematisiert, gibt es in den meisten nicht-monotheistischen Weltbildern nicht als homogenes Konzept. Ihre Elemente sind vielmehr teils ideell ausgeblendet, vor allem aber sind sie mehrfach eingebunden in andere Vorstellungen. Eben aus diesem Grund sind vergleichende Untersuchungen und Theorien notwendig, welche kulturelle Differenzen nicht nur zelebrieren (wie es der Kulturrelativismus tut), sondern diese selbst theoretisch erarbeiten. Die Aufsätze dieses Bandes versuchen auf vielfältige Weise, dazu Beiträge zu leisten.

Die Verortung der Konzeption der Natur in Weltbild und Denken einer Gesellschaft wird von Klaus Eder anhand der Naturfrage in der europäischen Moderne untersucht. Das gesellschaftliche Naturverhältnis der Moderne unterscheidet sich von den meisten

außereuropäischen Kulturen durch seine Reflexivität. Die „soziale Konstruktion“ Natur konstituiert einen der drei zentralen Ordnungsmythen der Moderne – Staat, Kapital und Umwelt. Diese Diskurse beinhalten ihrerseits kognitive, normative und affektive Geltungsansprüche, die an Hand der ökologischen Frage dargelegt werden.

Die historischen Wurzeln des europäischen Naturverständnisses stehen mit religiösen Vorstellungen der griechischen und jüdischen Tradition in Verbindung und begründen die Komplexität der modernen Naturdiskurse. Diese Doppelstruktur der symbolischen Kodierung von Natur läßt sich auf zwei Idealtypen zurückführen: „auf eine Kultur, die Natur als vom Menschen beherrscht sieht und auf eine Gegenkultur, die auf Ehrfurcht der Natur gegenüber gegründet ist“. Während die erste Haltung die Idee einer mechanistisch geregelten, objektivierten Natur vorbereitet, steht die zweite Tradition mit ganzheitlichen Gegenmodellen der Natur in Verbindung. Der Diskurs über Natur ist aufs engste mit dem Konzept moderner wissenschaftlich-technischer Rationalität verbunden, die er sowohl reproduziert wie in Frage stellt. Die sozialwissenschaftliche Analyse dieser Diskurse ist in diesem Sinn auch als wissenschaftliche Selbstkritik zu verstehen. Die soziologische Desillusionierung wird zur Kritik der „naturwissenschaftlichen Illusion“.

Tim Ingold entwirft in seinem Beitrag die Grundlinien einer neuen ökologischen Anthropologie, welche über „naturalistische“ Reduktionismen und deren „kulturalistische“ Kritik, wonach Natur ein kulturelles Konstrukt ist, gleichermaßen hinausgeht. Am Beispiel von Jäger und Sammler-Gesellschaften wird gezeigt, daß jene in der Regel nicht mit der Dichotomie von Kultur und externer Natur operieren. Vielmehr begreifen sie sich als Teil von interaktiven Umwelten, die von einer Vielzahl menschlicher und nicht-menschlicher Handelnder bewohnt sind. Ingold spricht von einer „Ontologie des Bewohnens“, welche die menschliche Existenz wie auch jene anderer Wesen als aktive, praktische und wahrnehmende Auseinandersetzung mit den Konstituenten der bewohnten Welt begreift. So ist auch, im Gegensatz zu strukturalistischen Erklärungsmodellen, der symbolische Umgang mit Natur in Mythos und Ritual nicht als eine metaphorische Repräsentation von Welt zu verstehen, sondern stellt eine Form der poetischen Involviertheit dar.

Ein „Naturalisieren“ dieser Gesellschaften, wie es auch im deutschen Terminus „Naturvölker“ zum Ausdruck kommt, reflektiert primär europäische Denkmodelle und nicht die Seinsformen anderer Gesellschaften. Begriffe wie „Wildbeuten“ transportieren ein verfälschtes Bild dieser Wirtschaftsformen, die viel eher mit dem Ausdruck „Erwerb“ erfaßt werden können. Ingold schlägt vor, die Wahrnehmung von Umwelt der Jäger und Sammler ernst zu nehmen, sie bereichert den anthropologischen Diskurs und schärft das Verständnis für die westlichen Beziehungen und Verantwortungen zur Umwelt.

Ein integratives Verständnis der Beziehung Natur-Gesellschaft ist jedoch keineswegs auf Jäger und Sammler-Gesellschaften beschränkt, sondern auch vielen sogenannten

„Hochkulturen“ zu eigen. In der geistigen Ordnung tibetischer Gesellschaften des Himalaya stellen die landschaftlichen Gegebenheiten eine sakrale Geographie dar. Ihre Beschreibung in religiösen Texten der buddhistischen Tradition und in den Oraltraditionen lokaler religiöser Vorstellungen zeigen, wie verschiedene Sichtweisen in der ideellen Interpretation der Landschaft miteinander verschmelzen. Signifikante Naturerscheinungen, wie Berge, Seen oder Felszacken, werden mit Bedeutung aufgeladen: sie greifen in menschliche Beziehungen ein und prägen das Verhältnis des Menschen zur Umwelt. Hildegard Diemberger und ihre Mitarbeiter zeigen am Beispiel der Khumbo Ostnepals, daß diese Interpretation in der buddhistischen Tradition eines spirituellen Raumverständnisses steht, das in der Bildgestalt des Mandala verkörpert ist. Die lokale Variante der Kosmologie integriert auch ältere Traditionen, in denen Berggottheiten als ideelle Referenzpunkte und Besitzer des Landes eine zentrale Stellung einnehmen, oft als Wohnsitz der Ahnen und Klangottheiten. Die natürlichen Gegebenheiten werden im Verhältnis zum Menschen als Subjekte verstanden, und nicht auf einen einzigen allumfassenden Begriff wie „Natur“ reduziert.

Der sakrale Charakter natürlicher Gegebenheiten im Rahmen einer „ethnischen Geographie“ prägt also die Umgangsformen einer Gesellschaft mit ihren materiellen Ressourcen. Eckart Boege erörtert diesen Zusammenhang anhand von Mythen und Ritualen der Mazateken Zentralmexikos. Die Umwelttheorie mesoamerikanischer Völker geht einerseits von der Nutzbarkeit der Natur für den Menschen aus, postuliert aber auch eine Verknüpfung von Natürlichem und Heiligem. In diesem Kontext stellt die Umformung der Natur durch menschliche Arbeit einen Vorgang dar, der wirtschaftliche, soziale und religiöse Komponenten verbindet. Der symbolische Umgang des Menschen mit der Natur und ihren spirituellen Herren beruht auf einer Reziprozitätsbeziehung zwischen Ungleichen, die in Opferritualen der Landwirtschaft praktiziert wird. Dieselben Prinzipien liegen der Wahrnehmung technischer Großprojekte seitens der Mazateken zugrunde. So werden massive Eingriffe in die Natur wie Entwaldungen oder das Errichten von Staudämmen angstvoll erfahren, da sie aufgrund mangelnder Reziprozität gegenüber der Heiligkeit von Natur unweigerlich kosmische Katastrophen nach sich ziehen müssen.

Produktionssysteme beruhen einerseits auf konkreten ökologischen Voraussetzungen, sie entfalten sich andererseits unter bestimmten sozialen und symbolischen Bedingungen. Andre Gingrich untersucht das Wechselverhältnis zwischen einer begrenzten agroklimatischen Umwelt und der tribalen Sozialstruktur südwestarabischer Bergbauern, wobei die Einwirkungen der äußeren Natur auf den Menschen und dessen Rückwirkungen auf sie als vernetzte und prozeßhafte Interaktion verstanden wird. Die Auseinandersetzung mit der äußeren Natur hat in der historischen Entwicklung dieser Region immer wieder zum Erreichen von Schwellenbereichen der Nutzung geführt, auf welche mit Krisen oder mit kreativen Neuerungen geantwortet wurde. Diese Umgangsformen wurzeln

in einem tribal-islamischen Weltbild, das praktisches Handeln normiert und standardisiert: Land (Territorium), Rind und Wasser (Regen) sind mit den Konzepten von tribaler Ehre, Opfer und göttlichem Segen verbunden. Während sich das koranische Weltbild mit seinem „radikalen Anthropozentrismus“ in einer Hierarchisierung der Wesen der Welt sowie im Konzept der Schöpfung als einem Akt göttlicher Macht und Weisheit manifestiert, ist die natürliche Umwelt im gegebenen tribalen Weltbild weniger „verdinglicht“. Das Territorium der Gemeinschaft ist von unberechenbaren Wirkungsarten spiritueller Kräfte durchsetzt, das Betreten der „verzauberten“ Orte wird ritualisiert.

Während das westliche Denken eine Diskontinuität zwischen Mensch und Natur postuliert und diese dualistische Sichtweise oft auch den Reflexionsrahmen für andere Gesellschaften bildet, wurde in Indien nie die Forderung nach einer „autonomen Menschheit“ erhoben. Jean-Claude Galey zeigt in seinem Beitrag, daß die hinduistische Weltsicht Kategorien wie Natur, Gesellschaft und Sakrales in die allgemeine Bewegung des Universums einbindet, deren Prinzipien alle Dimensionen der Welt bestimmen. Innerhalb eines diskursiven Universums kommt der Verbindung der einzelnen Elemente größerer Stellenwert zu als ihrer Ausschließung. So gestalten sich die Übergänge zwischen Gesellschaft und Natur, zwischen Mensch, Natürlichem und Göttlichen fließend; die Vorstellung der Seelenwanderung wie auch die Morphologie der Götterwelt stellen „Protokolle des Fließens“ dar. Galey analysiert diese mythische Rationalität der Nicht-Ausschließung und des Nicht-Widerspruchs an Hand von verschiedenen Beispielen, wie der räumlichen Anordnung traditioneller Dörfer oder der Darstellung von Liebe und Krieg in der tamilischen Literatur.

Die Verschränkung von Natur, Gesellschaft und Übernatürlichem kennzeichnet auch die Weltbilder amazonischer Kulturen. Diese drei Dimensionen bilden bei den Shuar und Achuar (Ecuador/Peru) eine „ontologische Triade“: Sie stellt symbolische Verbindungen zwischen den einzelnen Komponenten her und bildet die Grundlage für ein dynamisches Prinzip von Wechselwirkungen. Die Vielfalt von Interaktionen zwischen den einzelnen Bereichen kommt in Mythen und Ritualen, in der Konzeption von Person und Macht und in der Deutung von Naturerscheinungen und Träumen zum Ausdruck. Elke Mader präsentiert in ihrem Beitrag ein breites Spektrum von möglichen Vernetzungen, etwa auch im Zusammenhang mit dem Ritual der Visionssuche: Hier erlangen Menschen Macht von spirituellen Wesen und können damit ihrerseits Macht über Natur oder andere Menschen ausüben. Die Beispiele zeigen, daß der Umgang mit „Natur“ in dieser Gesellschaft nicht auf einer kategorischen Trennung zwischen einzelnen Dimensionen der Welt, sondern vielmehr auf einem Konzept von Integration beruht.

Auch im Weltbild des Vodun Westafrikas gibt es keine Trennungen zwischen natürlicher Umwelt und Gesellschaft. In diesem Ordnungssystem der Welt stehen Übergänge und Verwandlungen im Vordergrund und alles Seiende wird als ein lebendiges Netz von verschiedenen Kräften verstanden. Der Vodun produziert einen Zeitbegriff, der weder

linear noch zyklisch ist, und einen Raumbegriff, dem man als die Existenz mehrdimensionaler Räume beschreiben kann. Das Ergebnis ist ein komplexes Raum/Zeit-Kontinuum, das keine binären Polaritäten oder linearen Logiken enthält. Alle lebendigen Wesen sind verschiedene Aspekte der Totalität des Seienden: Sie sind nur graduell voneinander unterschieden, aber alle mit persönlichem Bewußtsein und Interessen ausgestattet. Die Art und Weise, wie die Menschen ihren besonderen Interessen in der Welt nachgehen, zeigt Ulrike Davis-Sulikowski am Beispiel von Herkunftsmythen und Gründungslegenden einzelner Siedlungen der Fon und Yoruba im Benin. Territoriums- und Herrschaftsansprüche einzelner Gruppen werden darin „natürlich“ begründet. Aus der vorgefundenen Umwelt ist der Wald der wichtigste Topos, er gilt als Ursprung aller guten Dinge aus menschlicher Perspektive. Ohne sich in die Kategorien Natur oder Gesellschaft fassen zu lassen, stellt er eine vieldeutige Metakategorie dar. So werden auch Maschinen und Werkzeuge, die aus westlicher Sicht eindeutig „kulturelle Produkte“ darstellen, analog den komplexen Logiken des Vodun in das pulsierende Netz der Kräfte eingebunden.

Die kulturelle Interpretation natürlicher Kategorien wird von Marianne Nürnberger an Hand der Begriffe des „Hitzenden“ und „Kühlenden“ untersucht, denen in Sri Lanka die unterschiedlichsten Phänomene zugeordnet werden. Diese Kategorisierung umfaßt Nahrungsmittel, Tätigkeiten und Gedanken; sie ist darüber hinaus für die rituelle Praxis bedeutsam. Nürnberger erörtert den kulturgeschichtlichen Kontext dieses Klassifikationssystems und zeigt die Verankerung der volkstümlichen Zuordnungen in medizinischen Traditionen, die in weiten Teilen Asiens sowie im arabischen Raum verbreitet sind. Die Kategorien des „Hitzenden“ und des „Kühlenden“ bringen buddhistisches Gedankengut zum Ausdruck, sind aber ebenso Teil vorbuddhistisch und hinduistisch geprägter Riten und Yogatechniken. Die Temperierungslehre wird als eine flexible und mehrdeutige Ordnungsstruktur des Universums erklärt, das als hierarchisch gegliedert aufgefaßt wird, in dem der Mensch aber keine Sonderstellung gegenüber der Natur innehat. Nach Nürnbergers These reagiert diese Ordnungsstruktur auf historische Veränderungen – konkret auf die rezente neobuddhistische Konjunktur – durch eine Wertverschiebung zugunsten des „Kühlenden“ gegenüber der traditionelleren Ordnungsstrategie des Ausgleichs der Temperaturextreme. Nürnberger hält ökologistische Erklärungen dieser Kategorisierungen daher für nicht ausreichend und schlägt stattdessen eine religionssoziologische Deutung vor.

Der über den Kolonialismus und die Expansion der kapitalistischen Marktwirtschaft durchgesetzte Hegemonieanspruch europäischer Kultur führt zu Konfrontationen zwischen unterschiedlichen Konzeptionen von und Umgangsformen mit Natur; so werden oft in einem Raum widersprüchliche Naturkonzeptionen wirksam. Helmut Lukas untersucht am Beispiel Indonesiens den Gegensatz von staatlichen und bäuerlichen Naturkonzepten, der von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart die Agrarpolitik dieses

Landes bestimmt. Kulturökologische Untersuchungen tendieren oft dazu, sich ausschließlich mit Umweltverhalten bzw. Umweltwissen lokal begrenzter soziokultureller Gruppen zu beschäftigen und die Analyse umfassender Strukturen zu vernachlässigen, wie etwa die Beziehungen zwischen kleinräumigen Agrikulturen und dem Staat. Im Zuge einer vergleichenden Studie über verschiedene Formen des Brandrodungsfeldbaus zeigt Lukas sowohl traditionelle Bewertungen dieser Wirtschaftsform, wie auch die negative Einstellung der indonesischen Regierung. Diese orientiert sich zum Teil an westlichen Entwicklungskonzepten. Das „Verteufeln“ gewisser Pflanzen und Wirtschaftsformen durch den Nationalstaat ist aber auch Ausdruck eines „traditionellen Gegensatzes“ zwischen dem „inneren Indonesien“ (Java) und den äußeren Inseln. Lukas kombiniert in seiner Analyse auf indigene wie auf komparative Kategorien bezogene Ansätze der Kulturökologie, um über eine bloße Deskription der Unterschiede zwischen den Naturkonzeptionen sowie den damit verbundenen Einstellungen zu bestimmten Pflanzen hinauszugehen. Sein Beitrag ermöglicht Einsichten in die den Naturbildern zugrundeliegenden Faktoren sowie deren praktisch-politische und soziale Auswirkungen.

Euro-amerikanische Naturschützer und indigene Völker haben zwar ein starkes gemeinsames Interesse an intakten Ökosystemen, doch weichen ihre Vorstellungen vom Erreichen dieses Ziels oft voneinander ab. Peter Schweitzer behandelt diese Problematik bei den Tschuktschen und den Sibirischen Eskimo, die im Lauf ihrer Kontaktgeschichte mit zwei unterschiedlichen Ausformungen europäischen Naturverständnisses konfrontiert waren: der „Unterwerfung der Natur“ und dem „Naturschutz“. Schweitzer vergleicht diese beiden Haltungen mit den indigenen Umweltbildern und Subsistenzformen und geht dabei auf die Unterschiede zwischen Rentierzüchtern und Meerestierjägern ein. Heute stellen Umweltschutzvorhaben auf beiden Seiten der Bering-Straße das wichtigste „westliche Projekt“ dar. Die Kompatibilität von Umweltschutz und industrieller Entwicklung wird dabei nie in Frage gestellt, die Bewohner „geschützter“ Gebiete werden hingegen kaum in die Schutzprojekte einbezogen.<sup>10</sup> Diese Vorgangsweise mündet meist in einer politischen und ökonomischen Bevormundung indigener Völker in bezug auf ihre angestammten Territorien. Wie Schweitzer betont, stellt der Naturschutz euro-amerikanischer Prägung nicht die einzige Alternative zu der hemmungslosen Ausbeutung natürlicher Ressourcen durch nationale und multinationale Unternehmen und der damit verbundenen Umweltzerstörung dar.

Die vorliegenden Beiträge erörtern ein breites Spektrum von Möglichkeiten, wie Natur verstanden und definiert werden kann. Sie beschreiben auch, auf welche Weise das Naturverständnis in verschiedenen Gesellschaften mit ökonomischen, sozialen und

10 Dieser Umstand ist keineswegs auf die ehemalige Sowjetunion beschränkt, sondern kennzeichnet u. a. auch viele Umweltschutzprojekte in Indonesien (vgl. Lukas in diesem Band) oder im Amazonasraum, wo Naturschutzgebiete als Ressourcenreserven der Nationalstaaten dienen.

religiösen Konzepten verbunden ist. Dabei zeigt sich, daß zwar alle Kulturen Natur produktiv nutzen, aber nur wenige sie gleichzeitig „versachlichen“ und als eine vom Menschen und der Kultur getrennte Kategorie betrachten. Doch bieten – trotz grundsätzlicher Gemeinsamkeiten – auch jene Gesellschaften, die der Natur spirituelle Qualitäten zusprechen, keineswegs ein einheitliches Bild. Sie umfassen eine große Vielfalt unterschiedlicher wirtschaftlicher und sozialer Organisationsformen und verfügen über eigenständige Interpretationsformen der Beziehung von Mensch, Natur und Numinosem. Eine „Verzauberung“ der Natur widerspricht nicht ihrer effizienten und intensiven Nutzung, gibt dem Menschen aber keine uneingeschränkte Macht über Natur.

## Literatur

- Bargatzky, T. (1984): „Culture, environment and the ills of adaptationism“, *Current Anthropology* 25 (4): 399–415.
- (1986): *Einführung in die Kulturökologie: Umwelt, Kultur und Gesellschaft*. Berlin.
- Bateson, G. (1972): *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. San Francisco [dt.: *Ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven* (stw 571). 6. Aufl. Frankfurt/M. 1996].
- Bloch, M. (1991): „Marxisme et anthropologie“, in P. Bonte & M. Izard (Hg.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. S. 450–453. Paris.
- Bourdieu, P. (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt/M. [orig. Genève 1972].
- (1984): *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt/M. [orig. Paris 1979].
- Chauveau, J.-P. (1991): „Anthropologie économique“, in P. Bonte & M. Izard (Hg.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. S. 214–218. Paris.
- Collier, J. F. (1988): *Marriage and Inequality in Classless Society*. Stanford.
- Daniélou, A. (1964): *Hindu Polytheism*. London.
- Descola, P. (1992): „Societies of nature and the nature of society“, in Adam Kuper (Hg.), *Conceptualising Society*. London.
- (1996): „Constructing natures: Symbolic ecology and social practice“, in P. Descola & G. Pálsson (Hg.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. S. 82–102. London.
- Descola, P. & G. Pálsson (1996): „Introduction“, in P. Descola & G. Pálsson (Hg.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. S. 1–21. London.
- Dostal, W. (1974): „Theorie des öko-kulturellen Interaktionssystems“, *Anthropos* 69: 409–444.

- Dostal, W. & L. Reisinger (1981): „Ein Modell des öko-kulturellen Interaktionssystems“, *Zeitschrift für Ethnologie* 106 (1-2): 43-50.
- Eder, K. (1988): *Die Vergesellschaftung der Natur: Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*. Frankfurt/M.
- Eisenstadt, S. N. (1982): „The Axial Age: The emergence of transcendental visions and the rise of clerics“, *Archives Européennes de Sociologie* 23: 294-314.
- Evans-Pritchard, E. E. (1978): *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande* (gek. und eingel. v. E. Gillies). Frankfurt/M. [orig. Oxford 1937].
- Flannery, K. V. (1972): „The cultural evolution of civilizations“, *Annual Review of Ecology and Systematics* 3: 299-426.
- Gellner, E. (1988): *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*. Chicago.
- (1992): *Postmodernism, Reason and Religion*. London.
- Godelier, M. (1982): „Economy and religion: An evolutionary optical illusion“, in J. Friedman & M. J. Rowlands (Hg.), *The Evolution of Social Systems*. S. 3-11. London.
- (1984): *L'idéal et le matériel: Pensée, économies, sociétés*. Paris.
- Goody, J. (1986): „Funktionen der Schrift in traditionellen Gesellschaften“, in J. Goody, I. Watt & K. Gough, *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*. S. 25-61. Frankfurt/M. [orig. Cambridge 1968].
- Guille-Escuret, G. (1989): *Les sociétés et leurs natures*. Paris.
- Harris, M. (1980): *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York.
- Haudricourt, A. G. & M. J.-B. Delamarre (1955): *L'homme et la charrue à travers le monde* (Géographie humaine 25). Paris.
- Héritier, F. (1981): *L'exercice de la parenté*. Paris.
- Horton, R. (1967): „African traditional thought and Western science“, *Africa* 37 (1): 50-71, 37 (2): 155-187.
- Howell, S. & M. Melhuus (1993): „The study of kinship; the study of person; a study of gender?“, in T. Del Valle (Hg.), *Gendered Anthropology*. S. 38-53. London.
- Kremser, M. (1976): „Zur Problematik der Interpretation des ‚Mangu‘-Systems bei den Azande“, *Wiener Ethnohistorische Blätter* 12: 27-45.
- (1977): *Hexerei („Mangu“) bei den Azande*. Phil. Diss., Universität Wien.
- (1979): „Metamorphosen afrikanischer Psyche“, *Wortmühle* 3: 103-109.
- (1981): „Archetypische Motive im Hexerwesen und ihre kulturspezifischen Formen bei den Azande in Zentralafrika“, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 111: 16-33.
- Kuper, A. (1994): „Culture, identity and the project of a cosmopolitan anthropology“, *Man* 29 (3): 537-554 [dt.: „Einheimische Ethnographie, politische Korrektheit und das Projekt einer kosmopolitischen Anthropologie“, *Anthropos* 89 (2), 1994: 529-541].
- Leach, E. (1962): „Pulleyar and the Lord Buddha: An aspect of syncretism in Ceylon“, *Psychoanalysis and the Psychoanalytical Review* 49: 81-102.

- Leroi-Gourhan, A. (1964–65): *Le geste et la parole*. 2 Bde. Paris [dt.: *Hand und Wort: Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*. Frankfurt/M. 1988].
- Lévi-Strauss, C. (1962): *Le totémisme aujourd'hui*. Paris [dt.: *Das Ende des Totemismus*. Frankfurt/M. 1972].
- (1964–71): *Mythologiques*. Bd. 1: *Le cru et le cuit* (1964); Bd. 2: *Du miel aux cendres* (1967); Bd. 3: *L'origine des manières de table* (1968); Bd. 4: *L'homme nu* (1971). Paris [dt.: *Mythologica*. Frankfurt/M. 1971–75].
- Liedke, G. (1983): *Im Bauch des Fisches: Ökologische Theologie*. Stuttgart.
- Mauss, Marcel (1978): „Soziale Morphologie. Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften“ (unter Mitarbeit von H. Beuchat), in M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie* Bd. 1. Frankfurt/M. [orig. *L'Année sociologique* 9, 1904–05: 39–132].
- O'Flaherty, W. D. (1980): *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*. Chicago.
- (1981): *Siva: The Erotic Ascetic*. London.
- Orlove, S. (1980): „Ecological anthropology“, *Annual Review of Anthropology* 9: 235–273.
- Prinz, A. (1985): „Sterben und Tod bei den Azande Zentralafrikas“, *Curare Sonderband* 4: 127–142.
- Ratzel, Friedrich (1882–91): *Anthropogeographie*. 2 Bde. Stuttgart
- Sahlins, M. (1976): *Culture and Practical Reason*. Chicago [dt.: *Kultur und praktische Vernunft*, Frankfurt/M 1981].
- (1988): „Deserted islands of history: A reply to Jonathan Friedman“, *Critique of Anthropology* 8 (3): 41–51.
- (1992): *Inseln der Geschichte*. Hamburg [orig. Chicago 1985].
- Schneider, D. M. (1984): *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor.
- Schönhuth, M. (1992): *Das Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages: Hexerei im symbolischen Kontext afrikanischer und europäischer Weltbilder* (Ethnologische Studien 20). Münster.
- Singer, A. & B. V. Street (Hg.) (1972): *Zande Themes: Essays Presented to Sir Edward Evans-Pritchard*. Oxford.
- Stagl, J. (1988): „Ratzel, Friedrich“, in W. Hirschberg (Hg.), *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*. S. 392–393. Berlin.
- Steward, J. (1955): *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana, IL.
- Valeri, V. (1991): „Relativisme culturel“, in P. Bonte & M. Izard (Hg.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. S. 618–619. Paris.
- Wichmann, S. (1993): „Review J. A. Lucy, *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis* (Cambridge 1992); J. A. Lucy, *Grammatical Categories and Cognition: A Case Study of the Linguistic Relativity Hypothesis* (Cambridge 1992)“, *Social Anthropology* 1 (3): 358–360.

*Klaus Eder*

## DIE NATUR: EIN NEUES IDENTITÄTSSYMBOL DER MODERNE?

Zur Bedeutung kultureller Traditionen für den  
gesellschaftlichen Umgang mit der Natur

### Einleitung

Das Besondere des gesellschaftlichen Naturverhältnisses in der europäischen Kultur ist nicht allein das instrumentalistische Verhältnis zur Natur, das sie auszeichnet. Dieses Naturverhältnis teilt sie mit anderen außereuropäischen Kulturen. Das Besondere liegt vielmehr darin begründet, daß sie das Naturverhältnis als ein Problem thematisiert hat, also ein reflexives Verhältnis zum eigenen Naturverhältnis eingenommen hat. Diese Reflexivität des Naturverhältnisses macht seine Modernität aus. Die Naturfrage führt nicht über die Moderne hinaus; sie ist ihre Apotheose. Die Vergesellschaftung der Natur als Kultur der Gesellschaft verweist nicht nur darauf, daß Natur eine „soziale Konstruktion“ ist, sondern zugleich darauf, daß diese soziale Konstruktion selbst als Konstruktion thematisiert wird.

Eine Folge dieser Reflexivität ist die Konfliktualisierung der Naturfrage in der europäischen Moderne. Wie mit der Natur umzugehen ist, wird nicht mehr über homogene kulturelle Traditionen reguliert. An deren Stelle treten heterogene kulturelle Traditionen, die sich aus verschiedenen gegenkulturellen Traditionen innerhalb der europäischen Kultur sowie aus außereuropäischen Traditionen speisen. Angesichts dieser kulturellen Heterogenisierung Europas ist der Modus der „Vergesellschaftung der Natur“ in der europäischen Moderne zum Thema konkurrierender kultureller Traditionen geworden. In diesem Konfliktfeld werden herrschende Traditionen unter Rechtfertigungsdruck gesetzt, die die Selbstverständlichkeit kultureller Traditionen weiter aushöhlt. Natur wird in der europäischen Moderne zum Feld kultureller Auseinandersetzungen.

Die Naturfrage ist somit ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis der kulturellen Modernisierung Europas. Ein erstes Thema der folgenden Überlegungen ist die Annahme, daß der Diskurs über die Natur zum Medium der Herstellung einer fortgeschrittenen Moderne geworden ist. In dem Maße, wie die Wissenschaft in diesen Naturdiskurs eingreift, vermischen sich Beobachtung der Moderne und beobachtete Moderne: die Wissenschaft reguliert die Differenz zur Natur neu ein. Damit ist das zweite Thema der fol-

genden Überlegungen benannt: zu zeigen, wie gerade die Naturfrage die Reflexivität der Moderne vorantreibt und wie in diesem Prozeß den Sozialwissenschaften eine neue epistemologische Funktion zukommt.

## Die Natur in der Evolution der Moderne

### *Drei Ordnungsmythen der Moderne*

Drei „historische Fragen“ kennzeichnen die Geschichte der modernen Gesellschaft: die politische, die soziale und die ökologische Frage.<sup>1</sup> Diese historischen Fragen sind in unterschiedliche Ordnungsmythen eingebettet, die für die Modernisierung der modernen Gesellschaft von zentraler Bedeutung gewesen sind. Diese Ordnungsmythen sind der Staat, das Kapital und die Umwelt. Diese Mythen haben im Verlauf der Modernisierung ein unterschiedliches Gewicht gehabt; in der europäischen Modernisierung folgt ihr wechselndes Gewicht der genannten Reihenfolge (das impliziert nicht, daß es diese Reihenfolge geben muß!). In Westeuropa ist der Staat jener Ordnungsmythos gewesen, der die erste Phase der Modernisierung Westeuropas gekennzeichnet hat. Das Kapital als Produzent gesellschaftlichen Reichtums wird zu einem Ordnungsmythos in der zweiten Phase der Modernisierung, und es ist charakteristisch, daß in der marxistischen Kapitaldiskussion das Problem des modernen Nationalstaats unerledigt bleibt. Heute scheint der Ordnungsmythos Umwelt zu dominieren, und auch hier gilt, daß in der Umweltdiskussion weder das Nationalstaatsproblem noch das Klassenproblem erledigt sind. Sie bleiben auch im ökologischen Diskurs weiter thematisch.

Diese Ordnungsmythen sind mit jeweils spezifischen Identitätsprojekten verknüpft, die sich durch je charakteristische Identitätssymbole kennzeichnen lassen: die Nation, das Proletariat und die Natur. Diese Identitätssymbole haben eine spezifische Eigenschaft: sie integrieren nicht nur, sondern sie trennen zugleich. Die Nation integriert die bürgerliche Gesellschaft und schließt zugleich die anderen, die Fremden aus. Das Proletariat trennt die Gesellschaft in Ausbeuter und Ausgebeutete, während die Natur heute eine Einheit repräsentiert, die die Gesellschaft als Störung ausschließt. Diese Entzweiungseffekte werden durch eine Verdoppelung dieser Identitätssymbole repräsentiert und verarbeitet: Es entsteht der Gegensatz von Nation und Individuum (dahinter liegt die aktuelle Staatsbürgerproblematik verborgen!), der Gegensatz von Kapital und Arbeit, und heute der Gegensatz von Natur und Gesellschaft.

1 Dies ist eine idealtypisierende Beschreibung, die nicht notwendig eine Theorie gerichteter Entwicklungsprozesse impliziert. Für die europäische Moderne ist es allerdings empirisch gerechtfertigt, dieses Modell zu unterstellen. Als eine frühe Formulierung dieser Theorie vgl. Moscovici (1982).

Ordnungsmythen und Identitätssymbole definieren das Feld gesellschaftlicher Diskurse, deren Geltungsansprüche in drei Hinsichten analytisch bestimmt werden können: in kognitiver, normativer und affektiver Hinsicht.<sup>2</sup> Die kognitiven Geltungsansprüche beziehen sich auf die Verwissenschaftlichung von Gedankensystemen, die von den „idéologies“ bis hin zur Ökologie als einer neuen ideologischen Formation<sup>3</sup> in der Kultur der Moderne führen. Die normativen Geltungsgründe gesellschaftlicher Diskurse sind in den Slogans der französischen Revolution, dem Programm der Arbeiterbewegung und dem Projekt einer „Zivilgesellschaft“ zu suchen. Die affektiven Geltungsansprüche beruhen auf Ideen, die von Brüderlichkeit hin zu Solidarität und von Solidarität hin zu Versöhnung mit der Natur reichen. Diese drei Dimensionen konstituieren die Dynamik gesellschaftlicher Diskurse und der mit ihnen verbundenen Ordnungsmythen und Identitätsprojekte.

Im folgenden Schema sind diese analytischen Gesichtspunkte zusammengestellt. Die erste Spalte bezieht sich auf die symbolischen Repräsentationen kollektiver Identitätskonstrukte. Die zweite Spalte dient dazu, moderne Ordnungsmythen voneinander abzugrenzen. Diese beiden Dimensionen erfassen das Medium und das Organisationsprinzip moderner gesellschaftlicher Diskurse. Diese Diskurse lassen sich ihrerseits analytisch in ihre kognitiven, normativen und affektiven Bestandteile trennen. Die historische Variation dieser Diskurse (die historisch jeweils dominierende Frage) wird durch die vertikale Dimension repräsentiert:

	Identitätssymbole	Ordnungsmythen	kognitive Geltungsansprüche	normative Geltungsansprüche	expressive Geltungsansprüche
Politische Frage	Nation	Staat	Ideologie	Freiheit	Brüderlichkeit
Soziale Frage	Proletariat	Kapital	Sozialismus	Gerechtigkeit	Solidarität
Ökologische Frage	Natur	Umwelt	Ökologie	Gemeinschaft	Versöhnung

### *Die Natur als symbolische Repräsentation der Moderne*

Die analytische Verortung der ökologischen Frage ist im folgenden der Ausgangspunkt einer Analyse der normativen, kognitiven und affektiven Implikationen des Ordnungsmythos „Umwelt“ und des damit verbundenen Identitätsprojekts eines reflexiven gesellschaftlichen Naturzustandes. Als letztes in der Evolution moderner Ordnungsmythen und Identitätssymbole erlaubt diese Frage eine Rekonstruktion der spezifischen Dyna-

2 Das zugrundeliegende theoretische Modell liefert die Habermas'sche Diskurstheorie (Habermas 1981).

3 Ideologische Formation heißt, daß es sich um nach kognitiven Konsistenzkriterien organisierte Diskurs-elemente handelt. Die Frage von wahr oder falsch ist dann eine sekundäre Frage.

mik der europäischen Kultur am Ende des 20. Jahrhunderts. Diese Verortung der Umweltproblematik in der Modernisierung der modernen Gesellschaft geht von der Annahme aus, daß die Naturfrage mehr ist als nur ein immer wieder wiederkehrendes Thema, mehr ist als nur ein romantischer Rückfall.<sup>4</sup> Er konstituiert vielmehr das diskursive Feld sozialer Auseinandersetzungen um die Modernisierung der modernen Gesellschaft.

Die Natur ist zwar seit Beginn der Moderne ein Medium symbolischer Repräsentation der Moderne gewesen. Aber erst mit dem Umweltdiskurs hat „Natur“ eine zentrale Stellung im Diskurs der Moderne eingenommen. In der „Natur“ werden die Geltungsansprüche gesellschaftlicher Diskurse in der fortgeschrittenen Moderne gleichermaßen thematisch: die normativen, die kognitiven und die affektiven. Wie „Natur“ zu einem Identitätssymbol in der Moderne und zum Ausgangspunkt eines spezifischen ökologischen Ordnungsmythos geworden ist, soll im folgenden anhand folgender drei Fragen analysiert werden:

1. Welche kognitiven Formen werden diesem Identitätssymbol zugeordnet? Diese Frage betrifft vor allem dessen Verwissenschaftlichung als „Ökologie“, ein Begriff, der sich bis in die Alltagssprache hinein durchgesetzt hat.
2. Welche Werte werden mit diesem Identitätssymbol verbunden? Diese Frage betrifft Werte wie Leben, Überleben, Sicherheit.
3. Welche Gefühle werden in diesem Identitätssymbol verankert? Diese Frage betrifft Vorstellungen von einem friedfertigen Umgang mit der Natur, jene Empfindungen und Sensibilität, die oft dem „romantischen“ Naturverständnis zugeordnet werden.

Die kognitive Dimension hat im Diskurs der Moderne bereits eine wichtige Stellung in der klassischen Diskussion um das Verhältnis von Kapital und Arbeit (im Marxismus) erhalten. Der aktuelle Umweltdiskurs radikalisiert diesen kognitiven Zugriff. Die „Ökologie“ als verwissenschaftlichte Natur-/Umwelterfahrung hat der politischen Bewegung den Namen gegeben. Die Rede von „ökologischer“ Bewegung verweist auf die Verwissenschaftlichung politischer Bewegungen als einem spezifischen Moment der gegenwärtigen Modernisierung der modernen Gesellschaft. Diese Verwissenschaftlichung hat zwei Seiten. Der ökologische Diskurs setzt sich an die Stelle der anderen beiden kognitiven Großtraditionen, den Marxismus und die Aufklärung. Die Aufklärungskritik und die Marxismuskritik des ökologischen Diskurses sind Ausdruck der Distanz zu den dominanten politischen Denktraditionen. Er versucht zugleich, verschüttete Traditionen wiederzugewinnen und in den Diskurs einzubauen. Dazu gehören minoritäre naturwissenschaftliche Denktraditionen (in der Medizin, in der Physik, in der Biologie, in der

4 Diese Deutung der Naturfrage als einem neoromantischen Protest hat allerdings die historische Entwicklung der Umweltfrage nicht überstanden. Zum Topos neoromantischer Protest vgl. Eder (1993b: 119 ff.).

Geographie usw.). Dazu gehört die Wiederbelebung eher untergründiger philosophischer Traditionen wie die Anthroposophie, romantische Philosophien bis hin zu philosophischen Theologien oder ostasiatischen religiösen Denkmustern. Man kann sie grob unter dem Titel „anticartesianische“ Traditionen zusammenfassen. Allerdings ist diese Verwissenschaftlichung – zumindest potentiell – der marxistischen Verwissenschaftlichung in einem Punkte überlegen. Sie kann auf die Erfahrung mit jener Verwissenschaftlichung zurückgreifen, sich reflexiv damit auf sich selbst beziehen. Das bedeutet, den Umweltdiskurs als eine Form der selbstreflexiven Verwissenschaftlichung zu deuten, als einen Diskurs, der in der Lage ist, die sozialen Bedingungen seiner Produktion und Reproduktion zu thematisieren.<sup>5</sup> Damit entsteht eine Form kognitiver Thematisierung des Umweltproblems, eine Form von Wissenschaft, die die Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften unterläuft. Damit verbunden ist auch eine Problematisierung des sozialen Status solcher kognitiver Systeme: Ökologie ist eine Wissenschaft, die sich nicht mehr auf die ungebrochene Gültigkeit qua Wissenschaftlichkeit berufen kann. Dieses Insignium ist ihr genommen. Sie ist per definitionem strittige Wissenschaft. Das impliziert, daß sie selbst auch Teil normativer Auseinandersetzungen geworden ist, Ausdruck „symbolischer Kämpfe“, wie Bourdieu formuliert, in der modernen Gesellschaft.<sup>6</sup>

Das Umweltproblem normativ anzugehen, bedeutet, die Forderungen nach einem guten Leben, das von einem etablierten System der Naturnutzung gefährdet wird, zu normativen Prämissen des Umgangs mit der Natur zu machen. Die Natur erweist sich so als ein Mittel der Definition eines guten Lebens. Solche normativen Konstruktionen liegen etwa den Auseinandersetzungen mit der Atom-, Chemie- und Lebensmittelindustrie zugrunde. In diesen Auseinandersetzungen erscheint Natur als ein Gegenstand, der normative Kontroversen auslöst. Sich über Natur zu streiten, bedeutet, ihr eine normative Bedeutung zuzuordnen, die über das bloße Faktum Natur hinausgeht. Natur wird zu einem „weichen Faktum“, das mehr ist als die Gegenstände in der Welt. Natur ist eine normative Konstruktion.<sup>7</sup> Was Natur ist, ist verschieden von dem Zustand, in den sie von der Gesellschaft versetzt worden ist. Natur ist die reine Natur, die Natur, die von der Gesellschaft nicht verdorbene Natur. Hier kommen moralische Gesichtspunkte ins Spiel,

5 Beispiele sind die Versuche einer ihre eigene Verwendungsgeschichte reflektierenden Humangeographie oder die akustische Ingenieurskunst, die sich der sozialen Konstruktion von akustischen Meßwerten gegen die Lärmpollution moderner Gesellschaften bewußt ist.

6 Diese neue Form von Verwissenschaftlichung trifft auf unterschiedliche historische Traditionsbestände, unterschiedliche Rezeptionsbedingungen (abhängig von der Struktur der Ausbildungssysteme) und auf unterschiedliche historische Erfahrungen mit der Verwendung dieses Wissens.

7 Vgl. dazu etwa die Arbeiten von van den Daele (1991). Zur historischen Fundierung und Relativierung der Idee einer sozialen Konstruktion der Wissenschaft siehe van den Daele (1977; 1987). Zu ähnlichen Vorstellungen, aber aus einer anderen theoretischen Perspektive argumentierend, kommt Thompson (1984; 1988).

die das, was Natur ist, davon abhängig machen, welche moralischen Gesichtspunkte eingenommen werden. Politisch gewendet bedeutet das, daß das, was Natur ist, von der politischen Kultur einer Gesellschaft definiert wird. Diese normative Konstruktion ist zum Teil durch Traditionen eingeregelt; sie kann aber auch explizit erfunden werden. In dem Maße, wie die Natur ein gesellschaftliches Problem wird, beginnt die Gesellschaft, diese Natur ihren normativen Vorstellungen unterzuordnen. Diese intentionale Konstruktion von Natur ist Gegenstand von Ethikkommissionen, die sich auf eine Vorstellung von Natur einigen müssen, um Möglichkeiten und Grenzen des Eingriffs in Natur festlegen zu können; sie ist Gegenstand von Parteiprogrammen, die sich der Natur als eines legitimationswirksamen Themas bemächtigen. Sie ist schließlich das Thema moralphilosophischer Reflexion selbst geworden.<sup>8</sup>

Die dritte Dimension des ökologischen Diskurses bezieht sich auf die affektiven Aspekte dieses Diskurses. Der ökologische Diskurs ist auch Teil jenes Prozesses der Zivilisierung von Gefühlen gegenüber dem Körper, gegenüber der „Natur“, der die moderne Gesellschaft von Anfang begleitet hat (Elias 1976). Er ist selbst eine spezifische Form der „Zivilisierung“ der Natur. Natur wird zu einem affektiv besetzten Gegenüber. In den affektiven Grundlagen des modernen („ökologischen“) Naturdiskurses sind etwa nationale Unterschiede im Umgang mit der Natur begründet. Nationale Kulturen verweisen auf letztlich „religiöse“ Differenzen zwischen diesen Kulturen, die jenseits der kognitiven Einstellung Erfahrungs- und Wahrnehmungsweisen der Natur bestimmen und handlungsorientierende Funktionen sowohl auf der Ebene des Alltagshandelns wie auf der Ebene institutionalisierten Handelns haben. Dabei kommen Momente der „Reinheit“ der Natur, paradiesische Vorstellungen einer mit sich versöhnten Natur zum Tragen, die die instrumentelle Einstellung zur Natur in der Moderne gründlich zu erschüttern scheinen. Diese Affekte haben sich nicht nur in romantischen Denktraditionen erhalten; sie sind auch Elemente in Alltagspraktiken von Gegenkulturen, die bereits vor aller Romantik ein nicht-instrumentelles Verhältnis zur Natur eingeübt und reproduziert haben. Sie führen zu einer neuen Form von Transzendenz: zur Vergöttlichung der Natur. Es steigen, wie schon Max Weber mutmaßte, „neue Götter aus dem Grabe“. Seine Mutmaßung findet im ökologischen Diskurs eine Bestätigung: mit ihm bricht ein neuer Polytheismus in den Diskurs der Moderne ein.<sup>9</sup>

8 Eine Analyse ökologischer Diskurse als politiknaher ideologischer Formationen findet sich in Kitschelt (1984). Für die moralphilosophische Überhöhung stehen Autoren wie Jonas (1984), Weizsäcker (1971) oder Böhme (1989).

9 Die Rolle von kulturellen Gegenbewegungen und romantischen Traditionen ist näher diskutiert in Eder (1988). Siehe auch die dort zitierte weiterführende Literatur. Eine weitere Radikalisierung findet sich in der diese Traditionen reflektierenden Wissenschaft. Siehe dazu vor allem Shewders Diskussion der nichtrationalen Elemente der Kultur in der theoretisch anspruchsvollsten Kulturwissenschaft, der *cultural anthropology* (1984).

Der Diskurs über die Natur ist am Ende des 20. Jahrhunderts zum dynamischen Zentrum des Diskurses der Moderne geworden (Moscovici 1990). Zwar hat die Natur in der europäischen Moderne immer schon eine symbolische Funktion gehabt. Das wissenschaftlich erzeugte Bild von der „Objektivität der Natur“ und ihrer Kalkulierbarkeit und Berechenbarkeit haben die Natur zum Inbegriff moderner Rationalität gemacht. In der Vorstellung von „Naturrechten“ ist die Natur zum Medium des Diskurses über die Rechte der Menschen geworden. Doch der Prüfstein für Modernität ist nicht mehr länger die Frage der Naturrechte der Menschen oder die Frage sozialer Gerechtigkeit; ihr Prüfstein ist die Konstruktion eines „säkularisierten“ Naturverhältnisses. Das Prüfkriterium für Modernität ist die Säkularisierung der religiösen Grundlagen der Moderne, die sich im Diskurs über die Natur wie selbstverständlich reproduziert haben.

Es sind die moralischen und affektiven Elemente, die dem sich herausbildenden Naturdiskurs seine spezifische Dynamik verleihen. Diese moralische und affektive Komponente trägt nicht nur die ethische und zivilisatorische Dynamik des Naturdiskurses am Ende des 20. Jahrhunderts. Die Thematisierung der moralischen und expressiven Geltungsansprüche jenseits der kognitiven Geltungsansprüche im modernen Naturdiskurs ist auch ein weiterer Schritt in der reflexiven Organisation des Diskurses der Moderne. Es ist die Idee des Naturdiskurses als einer reflexiven Radikalisierung des Diskurses der Moderne, der die folgende Analyse des modernen Naturdiskurses anleitet. Diese Analyse geht in zwei Schritten vor. Zunächst werden die kulturellen Traditionen analysiert, die dem modernen Naturdiskurs in der europäischen Moderne zugrundeliegen. In einem zweiten Schritt werden dann die Mechanismen der reflexiven Transformation des Naturdiskurses im Diskurs der Moderne analysiert und diese unter dem Gesichtspunkt einer Radikalisierung der Reflexivität im Diskurs der Moderne interpretiert.

## Die historischen Wurzeln des europäischen Naturverständnisses

### *Religion und Naturfrage: Der Stand der Diskussion*

Es sind weder objektive Verunreinigung („pollution“) als solche noch die Gefahren für Leben und Gesundheit, sondern die damit verbundenen religiösen Gefühle und Erfahrungsweisen, die die Entstehung der modernen Naturfrage erklären. Um die in diesen religiösen Gefühlen enthaltenen expressiven Geltungsansprüche analysieren zu können, soll im folgenden die tiefsitzende Ambivalenz der modernen Kultur gegenüber der Natur charakterisiert werden. Die Basis für diese Ambivalenz ist, wie im folgenden gezeigt, in der griechischen und jüdischen Kultur zu suchen, die die religiösen Grundlagen der europäischen Kultur gelegt haben. Das aktuelle Wiedererstarken einer nicht-instrumentellen Umweltkultur kann als das Resultat der Dominanz des griechischen über das jüdische Modell gesehen werden. Das bedeutet nicht, daß diese eine endgültige Lösung

ist; das bedeutet nur, daß der ökologische Geist seine Wurzeln in jenen Traditionen hat, die innerhalb der europäischen Kultur immer eher marginal und unterdrückt waren (Eder 1988; 1994b).

Die Rolle des jüdisch-christlichen Erbes ist ein wichtiges Argument in der Erklärung der kulturellen Voraussetzungen der Umweltkrise gewesen (White 1967; 1973; Passmore 1974).<sup>10</sup> Das zentrale Argument von Lynn White's zentralem Artikel aus dem Jahre 1967 war, daß die Botschaft der Bibel verantwortlich war für die Idee, die Erde untertan zu machen und für die damit verbundene Trennung von Mensch und dem Rest der Natur. Ein komplementäres Argument war der Rückgriff auf mystische Traditionen im griechischen Denken über Natur, die etwa in der „Gaia-Hypothese“ (Lovelock 1979; 1989) formuliert wurden. Gaia, die griechische Göttin der Erde, symbolisiert die Idee der Erde als einem lebenden Organismus. Lovelock benutzte diese metaphysische Idee für seine wissenschaftliche Philosophie der Erde als eines homöostatischen Systems. Der wichtige Punkt hier ist, daß religiöse Traditionselemente der griechischen Mythologie benutzt werden, um eine holistische Naturphilosophie zu entwickeln. Ob das etwas mit griechischer Mythologie zu tun hat, ist kontrovers.<sup>11</sup>

Lynn White's Argument ist kaum im Hinblick auf die zugrundeliegenden Prämissen der Bibelinterpretation kritisiert worden. Der Versuch, über die „Lynn White-Debatte“ hinauszugehen (Hargrove 1986; 1989), ist letztlich nur ein Versuch, die Theologen dazu zu überreden, deren implizite Prämissen zu übernehmen. Diese Diskussion reproduziert nur ein in der kulturellen Geschichte Europas wohl etabliertes kulturelles Stereotyp.<sup>12</sup> Diese Diskussion kann nicht einfach dadurch beendet werden, daß man auf die „offizielle“ christliche Tradition allein verweist, weil jene Tradition selbst bereits eine Mischung aus kontradiktorischen Traditionselementen ist. Im Gegensatz zu der genannten Debatte ist daran festzuhalten, daß die jüdisch-christliche Tradition beides, den instrumentellen und den nicht-instrumentellen Gebrauch der Natur, in sich als Möglichkeit enthält. Der

10 Eine exzellente Diskussion dieses Arguments findet sich in Nash (1989: 87 ff.). Unter dem Titel „The Greening of Religion“ wird argumentiert, daß die Kritik der jüdisch-christlichen Tradition dazu diene, grüne Ideologien zu rechtfertigen. Angesichts der Tatsache, daß jede historische Konstruktion einen Bias immer schon dadurch hat, daß sie auch die Gegenwart thematisiert, müssen einige dieser Argumente korrigiert werden, weil sie es nicht mehr erlauben, die Umweltkrise und das Umweltbewußtsein angemessen zu fassen. Siehe dazu auch Young (1990: 54 ff.).

11 Vernant (1971) bietet eine gute Korrektur für solche Deutungen. Siehe Béney (1990) als eine gute Diskussion der Gaia-Hypothese.

12 Diese Debatte ähnelt teilweise der Debatte über die Webersche These der Rolle der Protestantischen Ethik, die dafür kritisiert wurde, daß sie die Rolle der Religion in der Entwicklung des Kapitalismus überschätzte. In ähnlicher Weise wurde das Argument der zentralen Rolle der Religion für das ökologische Bewußtsein diskutiert. Vgl. dazu Deer (1975). Eine andere Ähnlichkeit ist das Problem der Interpretation von Schlüsseltexten, hier der Bedeutung von Genesis. Vgl. Barr (1959), zitiert in Nash (1989: 237), für den Versuch einer Interpretation, die von der White's differiert.

Basiscode der europäischen Kultur ist einer, der zwischen dem „instrumentellen Modell“, das sich aus der griechischen Tradition herleitet, und dem „nicht-instrumentellen Gegenmodell“, das sich aus der jüdischen Idee ritueller Reinheit herleitet, hin- und hergerissen wird. Der zentrale Topos eines nicht-instrumentellen Gebrauchs der Natur innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition ist die Idee des Paradieses.<sup>13</sup> Um die Relevanz nicht-instrumenteller Traditionen zu verstehen, ist es entscheidend, die Art und Weise zu verstehen, in der das soziale und kulturelle Leben der Menschen nach der Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies organisiert war. Die jüdische Tradition unterscheidet sich grundlegend von der christlichen Variante, die sich ursprünglich aus ihr ableitete. So wurden in der christlichen Tradition die Sanktionen Gottes, nämlich daß der Mensch in der Welt zu leiden und arbeiten hat, in eine positive Aufgabe gewendet, nämlich sich die Welt untertan zu machen, eine Interpretation, die mehr mit der griechisch-römischen als mit der jüdischen Tradition zu tun hat (mit der Qualifikation, daß die griechische Tradition ebenso aus widersprüchlichen Elementen bestand, von denen einige dem jüdischen Modell sehr nahe standen).

Die etablierte Hypothese läßt sich auf ihren Kopf stellen mit dem Argument, daß der undifferenzierte und generalisierende Blick auf die „jüdisch-christliche“ Tradition bereits ein angemessenes Verstehen behindert, der durch die Idealisierung des humanistischen griechischen Erbes noch weiter verstärkt wird. Beide Annahmen, die tiefe Spuren im Selbstverständnis der europäischen Kultur hinterlassen haben, müssen aus methodologischen und theoretischen Gründen zurückgewiesen werden.<sup>14</sup> Nur durch soziologisch informierte Ansätze sind wir in der Lage, jenen wohletablierten narrativen Mustern zu entgehen, die die europäische Kultur seit der Renaissance euphemisieren. Die zwei Quellen der Evolution kultureller Evolution in Europa<sup>15</sup> sind – und das ist die einzige Annahme, die mit der klassischen Debatte über dieses Issue geteilt wird – das griechische und das jüdische Erbe. Beide haben gleichermaßen den komplexen „Code“ bestimmt, der diese kulturelle Evolution bestimmt. Der Schlüssel zum Verstehen dieser Traditionen ist die unterschiedliche Art und Weise, die Differenz von Natur und Kultur

13 Der Topos des verlorenen Paradieses spielt auch heute noch eine große Rolle in fundamentalistischen Strömungen der Ökologiebewegung. McKibben geht so weit zu sagen, daß das Paradies erst mit der systematischen Zerstörung des Erdballs wirklich verlorengegangen ist. Vgl. die kritischen Anmerkungen von Kevles (1989).

14 Das methodologische Argument lautet, daß ein typisierender Ansatz unkenntlich macht, was die Geschichte zusammengesetzt hat. Es müssen, was die theoretische Seite anbelangt, Textreferenzen herangezogen werden, die irgend etwas zu tun haben mit den Basisinstitutionen der analysierten Gesellschaften, was in diesem Fall bedeutet, die Institutionen religiöser Legitimierung politischer Herrschaft in den Mittelpunkt zu stellen.

15 Dieses Argument ist bereits im Kontext der sozial-evolutionären Theorie von Parsons von Bedeutung gewesen, der von „seedbed-societies“ spricht. Vgl. Parsons (1971).

zu bestimmen. Idealtypisch sprechen wir von einer gewalttätigen und einer gewaltfreien Form. Ein guter Indikator für diese Differenz von Natur und Kultur ist der mit „Blut“ verbundene Symbolismus.<sup>16</sup>

Die Gesellschaft des antiken Griechenlands gründete ihren Ordnungsmythos auf blutige Opferrituale.<sup>17</sup> Ein Beispiel dafür sind die delphischen Rituale, in denen die griechischen Stadtstaaten sich der Zustimmung der Götter versicherten. Das politische System wurde von diesem symbolischen Code zusammengehalten (und erst sekundär von einer demokratischen Ideologie, in der Tat eine intellektuelle Erfindung der späteren griechischen Geschichte!). Für die Bedeutung des blutigen Modells als der symbolischen Grundlage der griechischen Stadtstaaten sprechen die Bewegungen, die gegen diese Herrschaftsform opponierten. Am wichtigsten unter ihnen waren die pythagoräischen Gruppen, die sich vor allem durch ihren Vegetarismus von den anderen unterschieden, eine kulturelle Orientierung, die klarerweise den blutigen delphischen Ritualen entgegengesetzt war (Detienne 1979). Vegetarismus ist offensichtlich ein Modus der Ablehnung des dominanten Ordnungsmythos dieser Gesellschaft gewesen, der auch die Identitätssymbole dieser Gesellschaft in Frage gestellt hat.

Die jüdische Gesellschaft auf der anderen Seite hat ihren Ordnungsmythos auf die rituelle Beschränkung des Blutvergießens gegründet. Das kennzeichnet die identitätssichernde Differenz zwischen den Juden und ihren Nachbarn.<sup>18</sup> Im Verlauf ihrer Geschichte restringierten die Juden zunehmend das Vergießen von Blut. Diese Restriktion wurde rationalisiert im historischen Mythos des unblutigen Paradieses. Um diese paradiesische Ordnung auch noch in der nachparadiesischen Welt präsent zu halten, und das heißt, das Vergießen von Blut zu vermeiden, wurden Reinheitsregeln und Reinheitsrituale entwickelt. Sie regulierten in strenger Weise die Praktiken des blutigen Opfers sowie von Alltagspraktiken, die das Vergießen von Blut implizierten. Diese Regeln wurden umso komplizierter, je komplexer das gesellschaftliche Leben organisiert war. Diese Regeln reproduzieren eine Kultur, die symbolische Begrenzungen für Blutvergießen setzt. Der einzigartige Kanon an Eßregeln und Eßverboten in der jüdischen Gesellschaft ist die Folge dieser kulturellen Logik.<sup>19</sup> Wir finden hier also eine kulturelle Tradition, die den Versuch unternommen hat, den instrumentellen Gebrauch des anderen (ob Mensch, Tier oder Natur als solche) zu begrenzen.<sup>20</sup> Die jüdische Obsession mit ritueller

16 Zur Bedeutung des Blutsymbolismus vgl. Loeb (1974).

17 Es handelt sich hier um staatlich organisierte Gesellschaften, deren Ordnungsmythos die Verbindung von staatlicher Einheit und hierarchischer sozialer Ordnung herstellen mußte. Vgl. dazu Eder (1976).

18 Die Nicht-Opferung Isaaks ist jener Mythos, der den historischen Punkt markieren, an dem die Juden Abstand von Menschenopfern nahmen, während ihre Nachbarn diese weiterhin praktizierten.

19 Dies erklärt auch die besondere Stellung von Tieren im alten Israel, die als Teil des Gottesbundes gesehen wurden. Siehe dazu die Beiträge und Belege in Janowski et al. (1993).

20 Ein zentrales Charakteristikum der jüdischen Kultur ist das Fehlen von missionarischen Aktivitäten. Dies

Reinheit ist die Grundlage einer Identität, die selbst gewaltsame Einflüsse von außen nicht ändern konnten. Die Römer wußten genau, warum sie die Juden zu zwingen versuchten, Schweinefleisch zu essen. Es wäre der beste Weg gewesen, die symbolischen Grundlagen dieser Gesellschaft zu zerstören. Das gilt auch für die frühen Christen, die die Römer als radikale jüdische Sekte sahen.<sup>21</sup> Die kulturelle Grundlage ihrer Verfolgung lag – wie die Verfolgung der Juden später in Europa – in der kulturellen Differenz, die sie von der blutigen Tradition der griechischen und römischen Kultur nicht nur unterschied, sondern auch trennte.

### *Der doppelte kulturelle Code und der moderne Naturbegriff*

Die weitere Analyse dieses doppelten kulturellen Codes in der Geschichte der europäischen Kultur führt zu den in ihr koexistierenden zwei Konzeptionen der Natur, die oben als griechische und jüdische Traditionen identifiziert wurden. Die christliche Adaptation der griechischen Tradition wurde dazu benutzt, den moralisch neutralisierten Gebrauch der Natur zu rationalisieren.<sup>22</sup> Die Kombination des Auftrags, sich die Erde untertan zu machen, mit dem rituellen Blutkomplex, der der expansionistischen Natur der griechischen Kultur entsprach, führte zu einer einzigartigen Konstellation: Natur (repräsentiert von Opfertieren) konnte als ein Mittel für menschliche Ziele benutzt werden. Die Logik dieser Codierung, die das Vergießen von Blut rationalisierte, durchdringt auch die Beziehungen zwischen den Menschen. Sie ist konstitutiv für die Kultur der Moderne gewesen. Die jüdische Kultur ist in diesem Prozeß gettoisiert<sup>23</sup> worden; denn diese Kultur

---

kann nicht nur aus der besonderen Beziehung zu Gott, aus dem Selbstverständnis als auserwähltes Volk erklärt werden. Es ist vielmehr eine strukturelle Implikation der symbolischen Ordnung dieser Kultur. Charakteristisch für diesen Versuch ist, in der diesseitigen Welt die Erinnerung an eine andere Welt, das Paradies, zu bewahren. Es ist der spezifisch utopische Charakter, der gerade nicht dazu motivierte, nach einer Realisierung der Bestimmung als auserwähltes Volk in dieser Welt aktiv zu suchen. Dieses Telos sichert die Kontinuität mit einer paradiesischen Vergangenheit, in der die Menschen mit den Tieren zusammenlebten, eine Welt ohne Blut. Vgl. dazu Janowski (1993) mit weiteren Belegen.

21 Diese Behauptung wird von den Interpreten jener Schriftrollen gestützt, die in Israel vor 60 Jahren gefunden wurden und deren Existenz bzw. Inhalt bis vor kurzem geheim gehalten wurde.

22 Hier kann man eine Erklärung der Nützlichkeit der Bibel für die Ausbeutung der Natur finden. Sie hat zu tun mit einer spezifischen Interpretation des Auftrags Gottes, sich die Erde untertan zu machen. Für eine Diskussion dieser Interpretation siehe Nash (1989: 90 ff.). Unsere Interpretation erlaubt es, diesen Auftrag im Kontext des Paradiesmythos zu sehen. Sich die Erde untertan zu machen, ist eine Folge des Sündenfalls und als solche ein Ausdruck des Bösen. Das Gute läge demnach im Gegenteil, in einem friedfertigen Leben in Harmonie mit der Natur als dem Paradies, das für alle Lebewesen versprochen war.

23 Diese Gettosierung ist ein Effekt der Ausgrenzung aus dem kulturellen Zentrum, mit den Folgen, die eine solche soziale Positionierung nach sich zieht: starke Ausprägung orthodoxer und heterodoxer Elemente, starke Außenabgrenzung durch Traditionalisierung und egalitäre Binnenstrukturen. Daß solche mino-

war auf der Blockierung dieser Logik aufgebaut, wie sie sich in den Restriktionen des Gebrauchs blutiger Rituale und im Mythos eines Paradieses, das durch Opferrituale immer wieder erinnert wird, ausdrückt. Die Reinheitsrituale waren Versuche, die Differenz zum Paradies, in dem Mensch und Natur einem höheren Gesetz unterworfen waren und in Frieden miteinander lebten, zu relativieren. Dieses der Idee eines harmonischen und friedfertigen Lebens verpflichtete Ritual begrenzt den Gebrauch der Natur durch den Menschen. Das bedeutet nicht notwendig, daß auf individueller Ebene ein liebevolles Verhältnis zu den Tieren vorherrschen muß. Jede Tradition kann unterschiedlich von Individuen „gebraucht“ werden (was wiederum Effekte auf die Reproduktion solcher Traditionen haben kann).

Die Analyse dieser doppelten Tradition erlaubt es, die Konzeption eines der europäischen Gesellschaft zugrundeliegenden kulturellen Codes zu erweitern. Beide, die dominante und die latente Tradition, haben zum Prozeß der Modernisierung dieser Gesellschaft beigetragen. Das Christentum als das symbolische System, das zwischen diesen Traditionen vermittelte und sie verknüpfte, hat diese eigentümliche Konstellation von zwei Codes in einer Kultur nicht nur reproduziert, sondern auch noch radikalisiert. Die zyklisch auftretenden Ereignisse von Protest und Rebellion, die Zyklen von Orthodoxie und Heterodoxie in der christlichen Kultur können als Versuche gesehen werden, die Beziehung zwischen diesen beiden Codes umzukehren.<sup>24</sup> Insofern baut der kulturelle Code der europäischen Gesellschaft auf einem komplexen Erbe auf. Auf der einen Seite finden sich die griechischen Traditionselemente, die eine soziale, ökonomische und politische Dynamik mobilisierte, die sich im Rahmen einer am rationalen Selbstinteresse orientierten Moral entfalten konnte. Auf der anderen Seite finden sich die jüdischen Traditionselemente, die die ökonomische, politische und soziale Dynamik an rituelle Formen zu binden und so zu zivilisieren suchte. Das griechische Modell wurde das dominante Modell, das die Entwicklung der europäischen Gesellschaft prägte. Weil das jüdische Modell ihm widersprach, wurde es geächtet, in Gettos eingesperrt und verfolgt.

Eine historische Studie dieser Zusammenhänge ist hier nicht beabsichtigt<sup>25</sup>; es soll nur das Argument verteidigt werden, daß der doppelte kulturelle Code dazu benutzt

---

ritären Situationen andererseits weit innovativer sein können, ist eine paradoxe Folge minoritärer soziokultureller Lagerungen. Vgl. dazu Moscovici (1979).

24 Die Bewegungen, die z. B. mit dem heiligen Franziskus oder Johan Hus verbunden waren, sind Träger einer kulturellen Orientierung, die derjenigen entgegenstand, die als „Kirche“ institutionalisiert war. Diese Dynamik der europäischen Kultur ist mit hohen Kosten verbunden gewesen. Ihre Geschichte ist die der Unterdrückung dieser alternativen Tradition innerhalb der europäischen Kultur. Dies zeigt auch die Verfolgung von Häretikern, Hexen, Juden, ganz zu schweigen von den Zerstörungen, die die Religionskriege nach sich zogen.

25 Eine spezielle historische Studie wäre nötig, um der Komplexität dieser Prozesse gerecht zu werden. Für das Argument soll es genug sein anzunehmen, daß es ein kontinuierliches Fluktuieren von Heterodoxie zu Orthodoxie und zurück gegeben hat.

werden kann, um ein Strukturelement des modernen Diskurses über die Natur sichtbar zu machen. Dieses Strukturelement ist die Doppelstruktur der symbolischen Codierung der Natur. Die theoretische Idee ist, die historische Komplexität von Naturdiskursen in der europäischen Moderne auf zwei Idealtypen zurückzuführen<sup>26</sup>: auf eine Kultur, die Natur als vom Menschen beherrscht sieht und als eine Gegenkultur, die auf Ehrfurcht der Natur gegenüber gegründet ist.<sup>27</sup>

Diese Deutung des kulturellen Codes der modernen europäischen Kultur erlaubt es, jene Praktiken und Bewegungen in der modernen europäischen Geschichte zu verstehen, die heute auf erweiterter Ebene ökologisches Bewußtsein und ökologische Bewegungen kennzeichnen.<sup>28</sup> Wir können eine kulturelle Bedeutung hinter der romantischen Liebe für Tiere, vegetarischen Bewegungen und Tierschutzbewegungen entziffern (Sprondel 1986). Wir können ebenso eine kulturelle Bedeutung im kapitalistischen Geist und im technischen Naturverhältnis entziffern.<sup>29</sup> Die Doppelbedeutung, die im Code der modernen europäischen Kultur enthalten ist, ist der Schlüssel zum Verständnis des dominanten wie des neuen sich ausbreitenden Verhältnisses des Menschen mit der Natur in der modernen Gesellschaft. Mit der Umweltkrise, die wir heute erfahren, ist die dominante kulturelle Tradition zunehmend unter Druck geraten; sie wird als unfähig gesehen, die Probleme zu lösen, die sie erzeugt. Diese Probleme, die in der möglichen Zerstörung der natürlichen Umwelt kulminieren, haben das Problem der Natur in der europäischen Kultur neu gestellt. Dieser Prozeß hat dazu geführt, daß die moderne Gesellschaft sich zunehmend mit jenen kulturellen Traditionen auseinanderzusetzen beginnt, die außerhalb des Diskurses der Moderne geblieben sind.

26 Die Konstruktion von Idealtypen kann nur dadurch gerechtfertigt werden, daß sie dabei helfen, Sinn aus einer komplexen Realität zu machen. Dieser Versuch ist angeleitet von der Idee, daß wir nicht nach kulturellen Traditionen außerhalb des europäischen Kontexts Ausschau halten müssen, um die Strategie des systematischen Vergleichs zu Erklärung der Logik und Dynamik von kulturellen Traditionen nutzen zu können. Es gibt in der europäischen Tradition genügend Differenzen, um solche Vergleiche durchzuführen. Die moderne Kultur mit ihren Synkretismen bietet offensichtlichlicherweise eine noch breitere Basis für diese Methodologie kultureller Analysen.

27 Das Ergebnis von historischen Forschungen zu Naturvorstellungen in der frühen europäischen Moderne hat Thomas (1983) in folgenden vier Dichotomien zusammengefaßt: *town and country*, *cultivation and wilderness*, *conquest and conservation*, und *meat and mercy* (Thomas 1983: 242 ff.). Sie sind Ausdruck der für den kulturellen Code der europäischen Moderne konstitutiven Doppelstruktur.

28 Vgl. dazu Eder (1996: part III; 1997a; 1998) mit weiteren Hinweisen.

29 In diesem Sinne ergänzt unsere Hypothese die Webersche Hypothese der puritanischen Ursprünge der kapitalistischen Ethik (Eder 1992). Unsere Hypothese nimmt an, daß die moderne Kultur zwei Gesichter hat, von denen nur eines von Weber berücksichtigt worden ist. Es gab für Weber auch keinen Grund, die kulturellen Unterwasserströmungen der modernen Kultur zu untersuchen, weil sein Problem die Entstehung und Entwicklung der modernen dominanten Kultur gewesen ist. Nur in seinen berühmten Passagen zum neuen Polytheismus als dem Ergebnis der modernen Kultur gibt es Verknüpfungen mit dem, was oben als Gegenkultur beschrieben worden ist.

Heute, wo die dominante kulturelle Tradition aus dem Grunde attackiert wird, daß sie unfähig sei, die Probleme zu lösen, die sie produziert, verändert dieser Rekurs auf alternative Traditionen die Bedingungen der sozialen Reproduktion der Moderne. Der Effekt dieses Rekurses ist, für die Naturfrage andere kulturelle Lösungen denken zu können. Die Auseinandersetzung der modernen Gesellschaft mit anderen kulturellen Traditionen, die bislang außerhalb des Diskurses über Modernität und Modernisierung standen, führt dazu, daß der gesellschaftliche Wissensvorrat zunehmend öffentlich diskutiert und zu einem reflexiv verfügbaren kollektiven Wissen wird. In diesem Prozeß der Entdeckung und Aufdeckung latenter (und fremder) Traditionen in der kulturellen Evolution der Moderne werden die symbolischen Grundlagen des modernen Naturverhältnisses zur Disposition gestellt. Damit beseitigt die Kultur der Moderne in ihrer Evolution auch noch die letzten Reste kultureller Selbstverständlichkeiten. Dies ist ein weiterer Schritt in der Entfaltung der in den Diskurs der Moderne eingebauten Reflexivität. Der Naturdiskurs spielt hierbei eine Schrittmacherfunktion. Er ist der Schlüssel zur Analyse der Kultur der Moderne in der sich weiter ausbreitenden, sich zunehmend selbst kritisierenden und zugleich transformierenden europäischen Kultur.

Die These lautet also, daß der Naturdiskurs zum Mechanismus der Modernisierung der Kultur der Moderne geworden ist. Der Mechanismus selbst gründet auf der zunehmenden öffentlichen Thematisierung des gesellschaftlichen Naturverhältnisses, auf „ökologischer Kommunikation“. Als das strukturelle Resultat dieser Modernisierung wird ein Wandel der Rationalitätsgrundlagen des Diskurses der Moderne behauptet, der in der zunehmenden Reflexivität dieses Diskurses manifestiert. Beide Annahmen sollen im folgenden näher erläutert werden.

## Die Modernisierung des europäischen Naturdiskurses

### *Die Verwissenschaftlichung der Natur*

Die kognitive Rationalität der Moderne hat ihre Verkörperung in der Verwissenschaftlichung des modernen Weltbildes gefunden. Diese kognitive Rationalität ist eng an einen Begriff der Natur gebunden, der sich seit dem 17. Jahrhundert durchgesetzt hat: die Idee einer mechanisch geregelten Natur. Die Natur, auf die die moderne Gesellschaft sich bezieht, ist die durch die neuzeitliche Wissenschaft konstruierte Natur. Die Natur als ein mechanisches Universum ist eine kognitive Konstruktion der Natur (Moscovici 1982). Das cartesianische Modell liefert den Bezugspunkt für alle gegenläufigen Versuche einer Redefinition der Natur. Unter den Titel „anticartesianische Traditionen“ lassen sich die Versuche einer wissenschaftlichen Redefinition der Natur fassen, die auf ein eher ganzheitliches und synthetisches Modell der Natur abzielen. Beide, cartesianische wie anticartesianische Traditionen, sind Teil jenes umfassenderen Prozesses der Ratio-

nalisation der Natur, der die Varianten eines spezifisch modernen Naturbegriffs geprägt hat.

Dieses mechanische Weltbild, Ausgangspunkt und Ursache der rasanten Entwicklung der Naturwissenschaften und der Technik, ist im ökologischen Diskurs in Frage gestellt worden. Das hat die kulturellen Geltungsbedingungen moderner kognitiver Rationalität verändert. In dem Maße wie sich der ökologische Diskurs durchsetzt, findet eine Verlagerung weg vom cartesianischen Ideal „harter“ naturwissenschaftlicher Rationalitätskriterien hin zu eher „weichen“ konstruktivistischen Rationalitätskriterien statt. Die moderne ökologische Kritik des im offensichtlichen Erfolg des mechanistischen Weltbildes begründeten modernen Szientismus der Wissenschaft hat klargemacht, daß Wissenschaft nicht länger die Reflexivität der Moderne allein zu bestimmen vermag. Sie liefert nicht mehr die „objektive“ Sicherheit, die Grundlage ihrer kognitiven Autorität gewesen ist. Insofern verliert eine klassische Institution der Moderne ihre zentrale Stellung; Faktizität wird selbst zu einem Problem (Thompson 1984; Eder 1994b).

Ein gutes Beispiel für die Art und Weise, wie mit dem Problem der Faktizität umgegangen wird, ist die wissenschaftliche Diskussion um Risiken im Umgang mit der Natur.<sup>30</sup> Risiken sind Ereignisse, über die wir nur Ungenaues wissen. Sie sind mögliche Ereignisse in der Welt. Solange wir unser Urteil über mögliche Risiken auf vergangene Ereignisse gründen können, kann diese Unsicherheit probabilistisch gelöst werden. Sobald es aber notwendig ist, mögliche Ereignisse ohne den Vergleich mit vergangenen Ereignissen abzuschätzen, wird das Problem sicheren wissenschaftlichen Wissens komplexer. Die Projektion des Risikobegriffs auf den Umgang mit der Natur verändert die Form objektivierender Erkenntnis. In der kognitiven Konstruktion des Wissens über Natur wird Faktizität selbst zum Problem. Eine Form, dies auszudrücken, ist, im Hinblick auf Wissen über Natur von „widersprüchlichen Sicherheiten“ (contradictory certainties) zu reden, die sich erst im Rekurs auf „plurale Rationalitäten“ (plural rationalities) auflösen lassen (Thompson 1991). Anstatt auf eine wissenschaftlich eindeutig bestimmbare Objektivität zu rekurren, wird Faktizität zu einem „weichen“ Begriff. Faktizität wird – dies ist die konsequenteste epistemologische Reflexion auf dieses Problem – zu einer sozialen Konstruktion. Natur wird zu einem Element in einer kognitiven Konstruktion der Welt, in dem die cartesianische Dominanz der objektivierbaren Natur durch eine systemische Perspektive ersetzt wird.<sup>31</sup>

30 Zu den wichtigsten Beiträgen zu einer kulturtheoretisch informierten Risikodiskussion gehören Douglas & Wildavsky (1982), Douglas (1986) und Thompson et al. (1990). Siehe auch Krimsky und Plough (1988) für einen parallelen, eher kommunikationstheoretisch motivierten Ansatz. Einen Überblick über die Diskussion bieten Halfmann & Japp (1990) und Bonß (1995).

31 Moscovici hat schon früh die Idee eines „kybernetischen Naturzustandes“ als eines postmechanistischen Naturzustandes in der Evolution der Moderne diskutiert (Moscovici 1982). Philosophische Diskussionen in den Naturwissenschaften, insbesondere in der Biologie, deuten ebenfalls in diese Richtung.

Die moderne Reorganisation der Form objektivierender Erkenntnis führt notwendig in eine konstruktivistische Perspektive. Alle Natur wird erkennbar über Modelle, die ihrerseits sozial verfertigt sind (Knorr-Cetina 1985). Sobald aber konstruktivistische Perspektiven eingenommen werden, werden die Modelle selbst kontingent gesetzt. Was Wissenschaft ist, ist sozial umstritten. Über einen solchen innerwissenschaftlichen Konstruktivismus hinaus führt eine „kulturelle Theorie“ der Wissenschaft (Wynne 1988), die davon ausgeht, daß die systemischen Grenzen der Wissenschaft fließend geworden sind. Diese Unschärfe wird im Umweltdiskurs thematisch. Der Zuwachs an wissenschaftlicher Expertise in der Beschreibung von und Mobilisierung für Umweltprobleme<sup>32</sup> erzeugt das Paradox eines gleichzeitigen Verlusts an wissenschaftlicher Autorität und Objektivität und einen Gewinn an Relevanz in ökologischer Kommunikation. Der Umweltdiskurs hat die Verfahren, in denen Fakten über die Umwelt objektiviert und als empirisch valide kommuniziert werden, in Frage gestellt. Das Problem der Faktizität wird sozial durch „Kommunikation“ gelöst.

Die Kritik „harter Fakten“ (Thompson 1984; Eder 1994b) im Umweltdiskurs manifestiert das, was man die „Reflexivität“ der Modernität nennen könnte.<sup>33</sup> Die Diskussion der Rolle der Wissenschaft in der Gesellschaft ist nichts als die abstrakte Fassung dieses Problems. Der ökologische Diskurs knüpft so an die kognitive Reflexivität des modernen Naturdiskurses an und geht zugleich über diese Form von Reflexivität hinaus. Denn sobald Faktizität nicht mehr unabhängig von sozialen Konstruktionen gedacht werden kann, fließen moralische und expressive Dimensionen in die Konstruktion wissenschaftlicher Tatsachen ein. Reflexivität bringt die Gesellschaft zurück in den Naturdiskurs – dies aber nicht mehr im Sinne einer traditionalistischen Moralisierung und expressiven Zivilisierung der Natur, sondern im Sinne einer reflexiven Einholung dieser Dimensionen des Naturdiskurses.

### *Die Moralisierung der Natur*

Der Begriff des normativ Richtigen, der in der modernen Ethik formuliert wurde, gründet auf der scharfen Trennung von Natur und Kultur. Das normativ Richtige ist Gegenstand der praktischen Vernunft. Sie hat nicht mit der Physik, sondern der Metaphysik zu tun. In der Tradition der deontologischen Ethik in der europäischen Tradition ist der Dua-

32 Ein interessanter Indikator für die Rolle, die Umweltprobleme in den Medien spielen, findet sich in jenen Teilen, die über Wissenschaft/Umwelt berichten. Daß diese Teile in den Zeitungen oft „Wissenschaft und Umwelt“ genannt werden, zeigt bereits die enge Verbindung von Umweltdiskurs und Wissenschaftsdiskurs im Bild der Öffentlichkeit.

33 Reflexivität ist eine zentrale Figur in Becks Konzept von Modernität. Siehe Beck (1986). Die Verknüpfung zwischen Reflexivität und Wissenschaft ist diskutiert in Ashmore (1989) und Potter (1989). Vgl. auch die Beiträge in Woolgar (1988).

lismus von praktischer und theoretischer Vernunft konstitutiv gewesen. Die Implikationen dieser Trennung – und ihre Problematik – werden deutlicher in der zweiten ethischen Tradition, dem Utilitarismus. Im Utilitarismus erscheint die Natur entweder als Gegenstand, der Ressource für die Interessenverfolgung rational handelnder Individuen ist; oder sie erscheint als eine Art zweite Kultur, für die zwar nicht Kriterien der Vernunft, aber Kriterien des moralischen Gefühls mobilisiert werden können. In diesem Sinne sind die utilitaristischen Ethiken des Umgangs mit Tieren und die utilitaristischen Begründungen für den schonenden Umgang mit der lebenden Natur eine Form der Moralisierung der Natur, die in der Kultur der Moderne auf der Grundlage moralischer Empfindung möglich ist, aber doch keine systematische Begründung als ethisches Prinzip findet. Denn es gibt nichts Unschärferes als Empfindungen; sie sind beliebig und nicht mehr weiter begründbar. Es dominiert also auch hier ein etwas aufgeweichter Dualismus, der für die Natur weichere Kriterien des moralisch Angemessenen in Anspruch nimmt als für die Kultur.<sup>34</sup>

Der traditionelle Naturbegriff gründet nicht nur in der modernen Ethik, sondern auch in der Ökonomie (verstanden als eine spezielle Theorie rationalen moralischen Verhaltens) letztlich auf der Annahme, daß das Verhältnis von Natur und Gesellschaft als ein moralisch neutralisierter Bereich gesehen werden kann. Diese Vorstellung sieht Natur als einen Gegenstand, der nach Belieben getauscht und angeeignet wird. Der Tauschwert der Natur wird zum regulativen Prinzip der Aneignung der Natur. Die durch Produktion verwertbar gemachte Natur wird über den Markt zu einer verwertbaren und verwerteten Natur. Die Vorstellung einer „natürlichen“ Ökonomie führt zu der für die ökonomische Theorie konstitutiven Reduktion der Natur auf einen Produktionsfaktor, auf eine ökonomische Ressource. Der ökonomische Einsatz natürlicher Ressourcen wird zu einer zweiten Natur, einer gesellschaftlichen Natur. Die Naturalisierung der Gesellschaft als ein – dem Kampf aller gegen alle analoges – Marktgeschehen führt zur Fiktion einer „natürlichen Ökonomie“.

Diese Fiktion wird im modernen Diskurs über die Natur thematisch gemacht. Die damit verbundene Kritik an der Vorstellung der Natur als eines moralisch neutralen Bereichs sozialen Handelns führt in dem Maße, wie Natur durch kognitive Fähigkeiten gesellschaftlich angeeignet wird, auch zu einer normativen Definition der Natur. Die Natur erhält einen „politischen“ Gehalt.<sup>35</sup> Dieses Phänomen einer normativen Konstruktion

34 Die von Singer (1976; 1985) ausgelöste Diskussion um eine utilitaristische Begründung eines rationalen Umgangs mit der Natur zeigt deutlich, in welchem Maße der Bereich vom moralischen Empfindungen weich ist und zu unentscheidbaren ethischen Vorstellungen führt. Wenn dieser Diskurs dann noch in historisch empfindlichen Kulturen (wie der Euthanasiediskurs in Deutschland) geführt wird, vergrößert sich der Bereich ethisch beliebiger Festlegungen. Siehe dazu unten die Argumente zur Rolle expressiver Momente im Naturdiskurs.

35 Als eine frühe Formel vgl. die Beiträge in Touraine et al. (1976). Sie ist inzwischen zur gängigen Münze im ökologischen Diskurs geworden.

der Natur läßt sich an der Kritik der Formel des „Kampfes mit der Natur“ illustrieren, die diese normative als eine kulturell spezifische ausweist. Denn diese Kampfmetapher ist in der europäischen Industrialisierung zum zentralen Topos der Reproduktion des modernen Naturverhältnisses geworden. Ihren ungebrochensten Ausdruck hat sie in der sozialistischen Tradition gefunden. Der Kampf mit der Natur wird hier zum ersten Male mit der Erwartung eines Sieges über die Natur (und der durch Technik auch real erscheinenden Aussicht auf einen solchen Sieg) verknüpft. Doch die Vorstellung eines Kampfes mit der Natur ist selbst eine historisch spezifische Form eines Verhältnisses von Gesellschaft und Natur. Daß die Natur die Gesellschaft bedroht, ist eine Erfahrung, die alle Gesellschaften kennen. Daß man auf diese Bedrohung mit Kampf reagiert, ist charakteristisch nur für einige Gesellschaften (einschließlich derer, die zur modernen Gesellschaft hingeführt haben).

Doch dieses auf der Kampfvorstellung gegründete Naturverhältnis ist selbst bereits ein ethisches. Die Formel des Kampfes mit der Natur ist eine rationalistisch begründete Folgenethik. Natur wird (wie immer das durch historische Erfahrungen mit Naturkatastrophen bedingt sein mag) als ein Gegner gesehen, der unterworfen werden muß. Zwei Erfahrungen haben jedoch diese rationalistische Vorstellung eines Kampfes mit der Natur brüchig werden lassen. Die erste ist die Erfahrung, daß der Sieg über die Natur mit der Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen einhergeht. Die moderne Krise des Verhältnisses von Gesellschaft und Natur, die sich im ökologischen Diskurs manifestiert, ist zum Ausgangspunkt einer Neubestimmung dieses Verhältnisses geworden. Der Kampf mit der Natur mit dem Ziel der Beherrschung der Natur wird gebrochen durch den Kampf um die Natur mit dem Ziel, die Natur als Umwelt der Gesellschaft erhalten zu können. Die zweite ist die der Kritik der Kultur der Moderne als einer „Ideologie“. In dem Maße, wie Technik und Wissenschaft als Ideologie gedeutet werden (Habermas 1968), wird das moderne Naturverhältnis als ein moralisch gebrochenes thematisch. Doch diese kritische Perspektive reicht nicht aus, um die normativen Grundlagen des modernen Naturverhältnisses angemessen fassen zu können.<sup>36</sup> Weder die liberalen Positionen der Freiheitsmaximierung noch die sozialdemokratischen Positionen einer Gerechtigkeitsmaximierung liefern zureichende Kriterien für einen ethisch angemessenen Umgang mit der Natur.

Die beiden genannten Erfahrungen haben im Zuge der ökologischen Kritik zu einer Revitalisierung gesinnungsethischer Positionen im Naturdiskurs beigetragen. Doch die Fortführung der bloßen Konfrontation von gesinnungsethischem und rationalistischem Naturverhältnis wäre nicht mehr als die Reproduktion des rationalistischen Naturverhältnisses unter anderen gesinnungsethischen Randbedingungen. Die ethischen Impli-

36 Dieser blinde Fleck der kritischen Gesellschaftstheorie wird diskutiert in Eder (1988). Siehe insbesondere Teil IV.

kationen der ökologischen Thematisierung des modernen Naturverhältnisses gehen darüber hinaus. Sie führen zur Konzeption einer verantwortungsethischen Begründung des Umgangs mit der Natur.<sup>37</sup> Eine solche Konzeption macht die Natur zum Teil der Lebenswelt. Die Minimalbedingung für eine solche Lebenswelt ist die Einsicht in das „Boot, in dem alle sitzen“. Die Maximalbedingung ist der gemeinschaftliche Umgang der Menschen miteinander und mit der Natur. Die Idee einer Gemeinschaft durch gegenseitige Anerkennung von Differenz wird damit zu einem regulativen Prinzip einer normativen Konstruktion der Natur. Die Idee einer Umweltethik ist dann mehr als ein romantisches Relikt. Sie ist vielmehr der Beginn einer Reflexion auf die moralischen Grundlagen eines modernen Naturverhältnisses.

### *Die Zivilisierung der Natur*

Eine weitere Ausweitung der Vorstellung einer kognitiven Aneignung der Natur ist mit der Thematisierung der expressiven Dimension des Naturdiskurses verbunden. Es ist der alltägliche Umgang mit der Natur, um den es hier geht. Man kann diese Umgangsform als Zivilisierung der Natur begreifen.<sup>38</sup> Die Zivilisierung des Diskurses über die Natur hat mit seiner affektiven Verankerung in der Alltagswelt zu tun. Es gehört zu den paradoxen Folgen dieses Diskurses, daß er auf Risiken aufmerksam macht und damit mehr Risiken produziert. Der Diskurs über die Natur wird zum Risikodiskurs, in dem Ängste geweckt und kommunizierbar werden. Das Umweltproblem wird zum Alltagsproblem; es wird kollektiv besetzt und damit dem ethischen und dem wissenschaftlich-objektivierenden Diskurs entzogen. Das ist angesichts der Vielfalt von Umweltproblemen problematisch; denn die affektiv hoch besetzten Umweltprobleme sind nicht notwendig die dringendsten. Sie können sogar (wie etwa die öffentliche Meinung im Hinblick auf Risiken wie Asbest in Isoliermaterialien in öffentlichen Gebäuden) zur Blockierung von Lösungen beitragen.

In dem Maße, wie sich insbesondere in den letzten beiden Jahrzehnten Risikoerfahrung einer gefährdeten Umwelt an die Stelle der klassischen Risikoerfahrung in der Pro-

37 Die Idee einer „Umweltethik“ ist teilweise ein solcher Versuch. Zur Diskussion siehe allgemein Jonas (1984) und im besonderen die Beiträge in Dower (1989). Hargrove (1989; 1992) liefert eine interessante systematische Begründung einer Umweltethik. Zum Zusammenhang von Umwelt und politischer Ethik (vor allem dem Liberalismus) vgl. die Beiträge zur Zeitschrift *Critical Review* (Bd. 6, 1992), insbesondere die Beiträge von Weale (1992) und R. Taylor (1992).

38 Die Zivilisierung der Natur durch die moderne Gesellschaft gehört zu jenen Prozessen, die sich der Reflexion am meisten entziehen konnten. Ihr fehlte die moralische Motivation und die wissenschaftliche Reputation, die diesen Prozeß zu einem reflektierten hätte machen können. Erst die sozialwissenschaftliche Thematisierung des Alltags, die Kritik der ästhetischen Urteilskraft und die Rekonstruktion der alltäglichen Geschmacksurteile (Bourdieu 1982) hat diese Situation verändert.

duktionssphäre (der Sphäre gesellschaftlicher Arbeit) gesetzt hat, werden die alte „proletarische“ Risikoerfahrung und ihre Thematisierungsweisen obsolet. Die neuen Risikoerfahrungen zeichnen sich dadurch aus, daß sie nichts mehr mit der Welt der Produktionssphäre zu tun haben. Sie sind Erfahrungen der Bedrohung der Reproduktionssphäre. Diese Risikoerfahrung reicht von der Erfahrung, daß die Luft, das Essen und Trinken, daß also die elementaren Reproduktionsbedingungen gefährdet sind. Daraus ergibt sich eine eigentümliche Struktur der Erfahrung der Natur. Sie ist einerseits ein globales Risiko, gegen das man sich nicht mehr versichern kann, weil es in seinen Folgen unkalkulierbar geworden ist und noch künftige Generationen betreffen wird. Sie ist andererseits ein ganz normales Alltagsrisiko geworden, das im täglichen Handeln eingegangen wird: jeder fährt weiterhin mit dem Auto; jeder verbraucht Wasser gemäß seinem subjektiven Hygieneempfinden. Die Umweltrisiken werden also als Bedrohung der privaten Lebensform als solcher empfunden.

Diese Eigenschaft der neuen Risikoerfahrung im Umgang mit der Natur ist der Mechanismus, der zur Zivilisierung des Diskurses über die Natur führt. Die Natur wird zu einem Symbol, dessen Rettung mit dem Überleben der Menschen in Zusammenhang gebracht wird. In der modernen Kultur sind besonders Resonanz erzeugende Symbole Tiere (etwa Robben oder Elefanten), „Strahlen“, also unsichtbare Gefahren, und alles, was mit dem Essen zusammenhängt. Insbesondere letzteres eignet sich als besonders aufschlußreiche Dimension der affektiven Bedeutung des Diskurses über Natur. Darüber, was man essen soll oder noch kann, reproduzieren sich die elementaren Voraussetzungen einer Lebenswelt.<sup>39</sup>

Diese affektiven Besonderheiten, die die „Zivilisierung von Gefühlen“ bestimmen, haben mit den „konkreten Klassifikationen“ zu tun, die die Natur und ihre Kräfte einteilen. Dazu gehört die Unterscheidung der Elemente Wasser, Erde, Luft und Feuer. Die Verschmutzung von Wasser, Erde und Luft hat unmittelbare Relevanz für Handlungen, die den eigenen Körper, die subjektive Natur betreffen. Die Festlegung dessen, was das kollektive Umweltbewußtsein als bedeutsam definiert, ist eine Transformation objektiver Umweltbelastungen in eine Verschmutzung dessen, was das Alltagsdenken zur Grundlage der natürlichen Ordnung macht. Insofern sind Verschmutzung von Wasser, Erde und Luft mehr als nur meßbare und objektivierbare Umweltbelastungen; sie sind Gefährdungen einer lebensweltlichen Ordnung der Welt, auf die mit Angst und Protest, mit kollektiver Irrationalität wie Rationalität, reagiert wird.

39 Diese affektive Seite wird insbesondere in der Kritik der Gentechnologie deutlich, in der das gentechnisch manipulierte Eßbare zum stabilen Kern einer affektiv begründeten Ablehnung wird. An der affektiven Bedeutung des Eßbaren könnte auch die Akzeptanzpolitik der Industrie scheitern, die diese affektiven Besetzungen mit dem Verweis auf die medizinischen Fortschritte durch Gentechnologie zu unterlaufen sucht.

Das Feuer ist jenes Element, das die höchste Ambivalenz hervorgerufen hat. Die Beherrschung des Feuers als Mythem konkurriert mit der Fantasie der Zerstörung durch Feuer. Damit hängen einige Auffälligkeiten der Zivilisierung des ökologischen Diskurses zusammen. Der eine ist der Umgang mit Energie und die Angst vor Nuklearenergie (dem großen Feuer), der andere die Verhaltensweisen, die im Zusammenhang mit dem individuell beherrschten Feuer, dem Auto, stehen. Die alltagsweltlichen Grenzen eines rationalistisch geregelten Naturverhältnisses sind hier erreicht.<sup>40</sup> Das gesellschaftliche Naturverhältnis ist auch über Affekte geregelt, die sich der instrumentellen wie bloß moralischen Orientierung verweigern. Die expressiven Dimensionen des modernen Naturverhältnisses erfordern einen weitergehenden Begriff eines rationalen Naturverhältnisses. Um das Verhältnis zu Nuklearenergie und zum Auto zu verstehen, muß man die Rolle verstehen, die kulturell eingeübte und verankerte Gefühle spielen. Die Zivilisierung dieser Gefühle wird in dem Maße zum Problem eines rationalen Naturverhältnisses in der Moderne, wie dieses objektiv die Lebensgrundlagen gefährdet, also zu ethisch nicht mehr verantwortbaren Konsequenzen führt.

Die durch den ökologischen Diskurs in Gang gesetzte Zivilisierung der Natur verändert die moderne Lebensform, in der Affektkontrolle noch als ein Mechanismus gesehen wurde, der gegen die Natur gerichtet war.<sup>41</sup> Diese Form der gegen die Natur gerichteten Zivilisierung der inneren Natur des Menschen wird in dem Maße obsolet, wie die Natur bereits unabhängig von gesellschaftlicher Zivilisierung als Ort von „Zivilität“, als Ort einer gelingenden Lebensform, gesehen wird. Diese „neue“ Zivilisierung des Diskurses über die Natur führt zur „Wiederverzauberung“ der Natur. Dieser Prozeß ist dort, wo romantische Traditionen historisch stärker gewesen sind, ausgeprägter als in jenen Ländern, in denen der cartesianische Dualismus oder der ethische Prinzipalismus dominiert haben. Doch er scheint eine Dynamik zu besitzen, die – jenseits solcher Differenzen – zu einer neuen Stufe der gesellschaftlichen Affektkontrolle führt: nicht mehr in Richtung auf Zivilisierung durch Unterdrückung einer inneren Natur, sondern in Richtung auf eine reflexive Form der Zivilisierung der expressiven Grundlagen des modernen Naturverhältnisses.<sup>42</sup>

Diese reflexive Zivilisierung wird in dem Maße zum Überlebenskriterium der Kultur der Moderne, wie die Suche nach Identität im Medium eines gebrochenen Verhältnisses zur Natur thematisiert wird. Der Naturdiskurs ist ein Medium der kollektiven Mo-

40 Daß der Diskurs über die Nukleartechnologie derartige affektive Energien mobilisieren konnte, hängt sicherlich mit diesem Faktor zusammen.

41 Vgl. dazu auch die Überlegungen in Eder (1994a), in denen der „aufrechte Gang“ als eine symbolische Formel gedeutet wird, die mit den besten ethischen Mitteln ein irrationales Naturverhältnis stabilisiert hat.

42 Man könnte diese Idee auch mit der altmodischeren Formel einer Einheit von innerer und äußerer Natur oder mit der Formel ihrer „Versöhnung“ fassen.

bilisierung von Gefühlen und zugleich ein Mechanismus der Einbettung dieser Gefühle in die moralische und kognitive Konstruktion der Natur.<sup>43</sup> Diese Relationierung von kognitiven, moralischen und expressiven Dimensionen der Rationalität ermöglicht Reflexivität auf einem höheren Niveau und löst aus, was als Prozeß ökologischer Rationalisierung bezeichnet werden kann. Die Dialektik ökologischer Rationalisierung besteht in ihrer kontradiktorischen Form: zugleich Verzauberung wie Entzauberung von Natur und Mensch zu ermöglichen.

## Die Verzauberung der modernen Naturfrage

### *Identitätssuche im Medium der Natur*

Die Dynamik der Moderne wird in der gegenwärtigen europäischen Gesellschaft aus zwei zunächst unabhängig voneinander scheinenden Quellen gespeist. Sie entspringt einmal der Thematisierung von Umweltproblemen und der damit verbundenen ökologischen Problematisierung der alltäglichen Lebensbedingungen. Mit dieser Thematisierung verbunden ist die Betonung einer Form von „Lebensqualität“, die sich nicht auf materielle Motive zurückführen läßt, eine Werthaltung, die als „Postmaterialismus“ beschrieben worden ist. Damit verbunden ist weiterhin das Phänomen, daß – über die individuellen Bedürfnisse nach materiellem Reichtum oder postmateriellem Sinn hinaus – kollektive Güter knapp werden und institutionelle Regelungen erfordern. Ob es um Wasser, Luft, Territorium oder um unberührte Natur geht, immer entsteht das Problem der Begrenzung individueller („freier“) Aneignung und der gerechten Verteilung solcher Begrenzungen. Die ökologische Frage ist nicht nur eine Frage nach der angemessenen Form des gesellschaftlichen Umgangs mit der Natur, sondern auch eine Frage nach der angemessenen gesellschaftlichen Form der Begrenzung individueller Rechte des Gebrauchs kollektiver Güter. Damit werden im ökologischen Diskurs zwei zentrale Bedingungen von Modernität angesprochen: die Frage nach dem guten Leben und der angemessenen Lebensform sowie die Frage nach der gerechten Verteilung kollektiver Güter.

Die Dynamik der Moderne wird zum anderen aus der Suche nach kollektiver Identität gespeist. In dieser Suche werden alte und neue Kollektivsymbole mobilisiert, ge-

43 Inwieweit solche Identitätskonstruktionen empirisch die „alten“, insbesondere die auf nationaler Identität gegründeten Konstrukte, ersetzen können, ist eine offene Frage. Empirisch zeigen sich heute zwei Optionen: entweder Wiederbelebung alter Identitätssymboliken (insbesondere in Ländern mit einem niedrigen Lebensstandard) oder die Verknüpfung von ökologischen Positionen mit einem neuen Nationalismus (charakteristisch in Ländern mit hohem Lebensstandard wie etwa in Westeuropa). Vgl. dazu auch die Überlegungen in Eder (1997b).

rade auch Kollektivsymbole, die bereits dem Prozeß der Modernisierung geopfert zu sein schienen. Von besonderer Bedeutung in diesem Zusammenhang sind ethnische und nationale Symbole, die zum Medium der Mobilisierung einer kollektiven Identität werden. Die Suche nach Gemeinschaft, nach einer sinngebenden Form sozialer Kooperation und Interaktion überlagert die Suche nach individueller Identität und verschiebt sie auf die Ebene des Kollektivs. Die „Individualisierung“, die die Modernisierung hervorgerufen hat, produziert ihre eigene Gegenbewegung: die Suche nach einem kollektiv geteilten Sinn einer individuellen Existenz.

Diese beiden Prozesse sind der Schlüssel zum Verständnis der Dynamik der politischen Kultur in Europa. Sie sind – das ist die Zentralthese der folgenden Überlegungen – Ausdruck eines beiden gleichermaßen zugrundeliegenden Problems: der Wiederentdeckung des „Gemeinschaftlichen“, das im Prozeß der Rationalisierung der Moderne sich aufzulösen schien. Nicht das „Individuelle“, sondern das „Kollektive“ wird zum Schlüsselproblem der Moderne. Die ökologische Frage hat für das Problem kollektiver Güter sensibilisiert, indem sie die Erschöpfbarkeit „natürlicher“ Ressourcen zum Thema gemacht hat. Die Suche nach kollektiver Identität hat erneut klargemacht, daß individuelle Identitäten nicht im luftleeren Raum, sondern in einem sozialen Kontext entstehen und darin verankert sind. Mit dieser Wiederentdeckung des Kollektiven endet die Ära des Individualismus, und dies fällt – paradoxerweise – zusammen mit dem Zusammenbruch des Sozialismus, jener Ideologie des Kollektiven, die nichts anderes gewesen ist als die Apotheose einer Kultur, die individuelle Bedürfnisse und das Recht der Menschen auf Ausbeutung ihrer Umwelt für alle in gleicher Weise zu realisieren versuchte, mit all den katastrophalen Folgen, die dieses Experiment nach sich gezogen hat.<sup>44</sup>

Man könnte nun argumentieren, daß diese Phänomene einen regressiven Charakter hätten. Doch die gegenwärtigen Formen ökologischer Sensibilität und populistischer Mobilisierung sind von ihren historischen Vorläufern in einer entscheidenden Hinsicht verschieden. Die historischen Bewegungen eines „Zurück zur Natur“ (also romantische Bewegungen und frühbürgerliche Fluchtbewegungen) sowie die nationalen Bewegungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sind mit dem Nationalstaat entstanden und aus dem Kontext dieses Nationalstaates zu verstehen. Der Nationalstaat war Medium und Gegenstand dieser Bewegungen. Er war Macht und Hoffnung zugleich. Dies gilt nicht mehr für die gegenwärtigen Bewegungen. Der Nationalstaat ist nicht mehr der Horizont

44 Ein analoger Zugang zu diesem Phänomen findet sich bei Alphantéry et al. (1991), die die Ambivalenz dessen, was sie „sensibilité écologique“ nennen, zum Ausgangspunkt einer Kritik der ökologischen Kritik machen. Das Ziel einer ökologischen Ideologie, die auf universalistischen Prinzipien der Gleichheit und der Solidarität beruht, wird zwar geteilt. Doch die bloße normative Forderung allein reicht nicht, besonders dann nicht, wenn die Anwendungsbedingungen für universalistische Ideologien sich radikal verändert haben, wie es in den gegenwärtigen modernen Gesellschaften der Fall ist.

sozialer Bewegungen. Der Nationalstaat erscheint eher als Hindernis, als Gegner dieser Bewegungen.<sup>45</sup>

Der Nationalstaat ist einmal der Gegner regionalistischer und ethnischer Bewegungen geworden. Analoges gilt für die Suche nach kollektiver Identität. Regionale Bewegungen orientieren sich an transnationalen Einheiten, in denen Platz ist für lokale, ethnische, regionale Besonderheit. Mit der Transnationalisierung ökonomischer und politischer Systeme verbunden ist eine eigentümliche Gegenbewegung, die sich aus dem ethnisch begründeten Protest gegen die nationalen Zentren speist, die Betonung subnationaler Identitäten. Das einzige Land in Europa, das diese Gegenbewegung noch nicht erfaßt hat, ist Deutschland. In den alten Nationalstaaten Italien, Spanien, Frankreich, Belgien, Niederlande und England wird für subnationale Besonderheit mobilisiert.<sup>46</sup> Die kleineren Einheiten, die den integrierenden Nationalstaat ersetzen wollen, sind andererseits gezwungen, sich in umfassenderen systemischen Zusammenhängen zu verankern, und dann liegt es nahe, diese ökonomischen und politischen Kontexte nicht im Nationalstaat, sondern in transnationalen Institutionen zu suchen. In Westeuropa ist es etwa die Europäische Gemeinschaft, die von den Regionen zum Mittel für die Etablierung eines „Europas der Regionen“ gemacht wird.

Eine parallele Gegnerschaft zum Nationalstaat kennzeichnet die ökologischen Bewegungen. Nicht der Nationalstaat, sondern das „Globale“ und das „Lokale“<sup>47</sup> sind die politischen Bezugspunkte ökologischer Mobilisierung gewesen. Ökologie ist gleichbedeutend mit der Entdeckung des „Globalen“ („global warming“) wie mit der Renaissance des „Lokalen“, der unmittelbar erfahrbaren „Umwelt“. Der Nationalstaat ist jene Institution, die weder globale Probleme zu meistern geeignet ist noch lokale Aktivitäten zu unterstützen weiß. Die politische Aneignung und Kontrolle ökologischer Probleme ist gleichbedeutend mit der Unfähigkeit nationalstaatlich begrenzter Politik, diese Probleme zu lösen.

Ökologische und regionale/ethnische Bewegungen sind – so die zentrale Annahme – der Schlüssel für ein postnationalstaatliches Zeitalter. Ihr Kontext ist eine entstehende soziale Ordnung, die über den Nationalstaat hinausreicht. Die bürgerliche Gesellschaft

45 Man muß allerdings hier zwei Typen regionalistischer bzw. ethnischer Mobilisierung unterscheiden: jene Bewegungen, die sich in den Ländern finden, die den Nationalstaat bereits im 19. Jahrhundert realisieren konnten, von den Bewegungen, die ihn erst heute, in einer nachholenden Entwicklung, zu realisieren versuchen. Die Folgen aus dieser Ungleichzeitigkeit sind bislang nicht systematisch untersucht worden.

46 Ein Sonderproblem stellen die entstehenden Nationalstaaten dar, die aus der alten UdSSR hervorgegangen sind und sich in der GUS noch ein letztes gemeinsames transnationales Band erhalten haben. Diese Prozesse, zusammen mit jenen, die in der alten Tschechoslowakei und im alten Jugoslawien stattgefunden haben, kennzeichnen „nachholende“ Entwicklungen zum Nationalstaat.

47 Robertson (1992) spricht von „glocalization“ und „the glocal“, um die enge Verknüpfung des Globalen und Lokalen zu repräsentieren.

beginnt, ihre nationalstaatliche Ordnung zum Gegenstand ihrer kollektiven Aktionen zu machen. Wir können deshalb diese Phänomene nicht mehr angemessen im nationalen Kontext begreifen. Wir können sie auch nicht mehr nur als national isolierte Phänomene sehen. Sie sind nur verständlich im Kontext eines transnationalen Zusammenhangs. Die beiden Zentralfragen, die Frage der Natur und die Frage der Identität, sind deshalb in einer Weise anzugehen, die ihre interne Verknüpfung sichtbar macht. Eine erste Verknüpfung ergibt sich aus einer gemeinsamen Kultur, aus der sich ökologische und ethnische Mobilisierung speisen. Dieser kulturelle Zusammenhang ist in der Tradition europäischer Kultur zu suchen, einmal deswegen, weil der Naturdiskurs für kulturelle Traditionen sensibilisiert, die eher heterodoxe Traditionen europäischer Kultur betreffen, und dann, weil der Nationaldiskurs den europäischen Diskurs für die eigene Legitimation benutzt. Eine zweite Verknüpfung ist eher politischer Natur; sie hat mit dem kollektiven Willen zu tun, einen öffentlichen Raum herzustellen, der von den Akteuren, die in ihm leben, auch kontrolliert werden kann. Es gibt im Naturdiskurs einen latenten demokratischen kollektiven Willen, der sich darin ausdrückt, die kollektiven Existenzbedingungen zu kontrollieren. Dieser Wille findet seine Identität in der Suche nach einer Gemeinschaft, und es ist der Diskurs über das Nationale bzw. Ethnische, der die stärksten Elemente für diesen Identitätsdiskurs liefert. Damit ist das Problem der kollektiven Grundlagen eines demokratischen Willens gestellt, das die traditionellen Grundlagen des Nationalstaats thematisiert. Die Suche nach einer kollektiven Einheit, in der dieser Wille sich realisieren kann, ist damit das geheime gemeinsame Fundament dieser Mobilisierungen.

Diese doppelte Problematik läßt sich in zwei Gruppen von Thesen darstellen, einer ersten, die sich auf den Naturdiskurs bezieht und einer zweiten, die sich auf die Problematik kollektiver Identität bezieht. Das gemeinsame Band ist ein ethischer Universalismus, der das Verhältnis der Gesellschaft zur Natur ebenso wie das Verhältnis der Menschen untereinander in der Zivilgesellschaft bestimmt. Das gemeinsame Ziel ist die Realisierung des universalistischen Projekts, das bislang gescheitert ist. Die Kritik des modernen Universalismus, der ideologischen Basis der Modernität, ist ein Thema, das die beiden Phänomene des Ökologismus und des Populismus miteinander verknüpft. Man muß die andere Seite der modernen Kultur rekonstruieren, das Unterdrückte, das im universalistischen Diskurs über die Natur und den *citoyen* mitspielt. Der Ökologismus und der Populismus sind zwei Weisen, dieses Unterdrückte und mit ihm die kulturellen Grundlagen des universalistischen Diskurses zu thematisieren. Das heißt nicht, daß der Universalismus nichts als eine Ideologie ist. Im Gegenteil, man kann diese Diskurse als Versuche sehen, den Universalismus praktisch zu wenden. Das bedeutet auch nicht, daß diese Versuche Gefahr laufen, die universalistischen Grundlagen der Moderne zu zerstören, ohne die diese Bewegungen irrationale regressive Phänomene werden, eine reale Gefahr, wie die jüngsten Ereignisse kollektiver Mobilisierung in Europa zeigen.

### *Natur als Kultur*

Die erste Gruppe von Thesen bezieht sich auf den Naturbegriff im ökologischen Diskurs, der Vorstellungen eines Lebens jenseits des bloßen Überlebens in der Welt beinhaltet. Die Umwelt hat eine eigene Kultur, in der die kulturellen Strömungen der europäischen Tradition eine zentrale Rolle spielen. Die Umweltkultur ist die modernste Manifestation dieser Kultur geworden, indem sie ihre humanistischen wie antihumanistischen wie gewalttätigen wie gewaltlosen Traditionen weitertreibt. Die Folgen dieser Einbindung in die kulturelle Dynamik europäischer Gesellschaften werden im folgenden in Form von Thesen skizziert:

1. Die ökologische Frage ist nicht nur eine Frage des Überlebens. Der Umgang mit der Natur wird sich nicht deswegen rationaler gestalten, weil wir vor dem Untergang stehen (das hat in der Geschichte noch keine Zivilisation beeindruckt!). Er wird sich nur dann rationaler gestalten, wenn wir die Logik durchbrechen, die unserem Handeln mit der Natur zugrundeliegt: die Logik des instrumentellen Umgangs mit Natur.
2. Ein solcher Bruch mit dieser Logik setzt voraus, daß wir die ökologische Frage nicht nur als ein Überlebensproblem, sondern als ein Problem unserer Kultur, unserer Lebenswelt sehen lernen. Wir leben in einer Kultur, die uns diese Logik nahelegt, in einer Kultur, die – bislang zumindest – unseren Umgang mit der Natur als rational bewertet und ihn gerechtfertigt hat. Die ökologische Frage ist deshalb eine Frage nach der Logik der Kultur, in der wir wie selbstverständlich leben.
3. Nun kann man eine Kultur nicht nach Belieben wechseln. Sie ist wie ein Unbewußtes, dem wir folgen. Eine Kultur, ein kollektives Unbewußtes zu verändern, erfordert mehr als nur den erhobenen Zeigefinger. Es erfordert das Begreifen und Durcharbeiten von kulturellen Traditionen, die wir – unbewußt – reproduzieren. Wir müssen also zunächst anerkennen, daß die ökologische Frage eine Kultur hat, daß wir diese Kultur begreifen müssen, wenn wir die Logik des Umgangs mit Natur verändern wollen.
4. Daß die ökologische Frage eine Kultur hat, läßt sich sehr schön zeigen, wenn wir uns zunächst klarmachen, daß Natur in unterschiedlichen Gesellschaften eine unterschiedliche Bedeutung hat. Natur kann bloß ausgebeutet werden, sie kann geliebt und gefürchtet werden, man kann sie anbeten oder verfluchen; man kann ihr heilende oder krankmachende Kräfte zuschreiben. Die moderne industrielle Gesellschaft hat unter diesen Möglichkeiten eine spezifische kulturelle Form gewählt: das Modell des instrumentellen Umgangs mit der Natur. Das traditionelle Judentum oder die Jivaro-Indianerstämme in Brasilien haben andere Modelle zur Grundlage ihres gesellschaftlichen Umgangs mit Natur gemacht: Modelle der Ehrfurcht gegenüber der Natur. Evolutionär durchgesetzt hat sich das europäische Modell. Doch es gibt immer noch die Erinnerung an andere Modelle – und das ist die einzige Chance einer Selbstkorrektur dieser Evolution.

5. Die Logik des Umgangs mit der Natur läßt sich an einem Indikator gut zeigen: am Umgang mit Blut. Die Blutsymbolik ist ein Schlüssel (vielleicht der Schlüssel) zum Begreifen der Unterschiede zwischen den Kulturen des Umgangs mit der Natur. Das, was uns aufgeklärten modernen Europäern so irrational vorkommt, die Eßtabus und Opferrituale in anderen Kulturen, sind kulturelle Regeln, die den Umgang mit Blut „zivilisieren“. Sie sind Versuche, ein paradiesisches Verhältnis zwischen Mensch und Natur in den Gesellschaftszustand hinüberzuretten. Hinter der scheinbaren Irrationalität solcher Regeln steht also eine moralische Vorstellung über ein das Vergießen von Blut beschränkendes, die Natur schonendes Handeln der Menschen.
6. Die europäische Kultur, die ja den modernen Umgang mit Natur im instrumentellen Sinne rationalisiert hat, ist das Ergebnis einer Kultur, die solche moralischen Vorstellungen unterdrückt, verfolgt hat, die sie als „primitiv“ lächerlich zu machen versucht hat. Die Geschichte des europäischen Naturverhältnisses ist eine kontinuierliche Geschichte der Unterdrückung eines unblutigen Naturverhältnisses. Sie beginnt mit der Unterdrückung alter jüdischer Traditionen (und dem Sieg der blutigen Kultur des antiken Griechenlands), sie setzt sich fort im Nichtbegreifen und Unterdrücken von einfachen Völkern im Zuge der kolonialen Expansion, sie erscheint in der Unterdrückung eines weiblichen Naturverhältnisses in Form von Hexenverfolgungen, und sie endet (bislang) in den großen europäischen Völkerschlachten.
7. Andererseits trägt diese europäische Kultur auch die Erinnerung an unterdrückte kulturelle Traditionen in sich. Die Kultur, die in den Juden- und Hexenverfolgungen unterdrückt wurde, die in den millenaristischen und mönchischen Bewegungen des Mittelalters und den bürgerlichen Fluchtbewegungen der Neuzeit reproduziert wurde, enthält die Erinnerung an eine andere Logik der Kultur, an eine Kultur, in der das Verhältnis des Menschen zur Natur als ein moralisches Verhältnis gesehen wurde. Wenn wir in die Logik der modernen Kultur ökologische Moral einbauen wollen, dann heißt das, sich der unterdrückten und abgespaltenen kulturellen Traditionen zu erinnern. Ökologische Moral kann deshalb nur das Ergebnis kultureller Erinnerungsarbeit sein.

Welches sind die Folgen eines solchen Wissens für das Verständnis unterschiedlicher Umweltkulturen? Enden wir in einem Relativismus kultureller Differenzen, der jeder Kultur die Umwelt läßt, die sie verdient? Oder kommen wir in der Reflexion über das Verhältnis von Gesellschaft und Natur auf universelle Prinzipien, die uns sagen könnten, was wir der Natur nicht antun wollen? Ich lasse dieses Problem für den Augenblick offen. Es führt in die Frage, wie eine solche ökologische Moral aussehen könnte.

### Natur und kollektive Identität

Diese Fragen führen uns zu der oben erwähnten zweiten Problematik, zur Frage nach der kollektiven Identität. Die Kultur ist nicht nur ein Medium der Problematisierung der Natur, sie gibt vielmehr den Gesellschaftsmitgliedern die Möglichkeit, sich mit dieser Gesellschaft zu identifizieren. Die Kultur, die im Diskurs über die Natur erzeugt bzw. reproduziert wird, zwingt die moderne Gesellschaft, die Arbeit an ihrer eigenen Identität umzubauen. Diese Arbeit produziert nicht notwendigerweise neue kollektive Identitäten; sie mobilisiert im Gegenteil oft Symbole, die eine Renaissance traditioneller Identitäten nach sich zieht. Das, was man verstehen muß, ist die interne Verknüpfung der Frage der Natur mit der Suche nach kollektiven Identitäten, die wir heute in Europa beobachten können.

An der Frage kollektiver Identität ist die europäische Kultur, ihr „Projekt der Moderne“ (Habermas) bislang gescheitert. Denn Identität bedeutet, eine Grenze zum anderen zu ziehen, das andere als solches zu benennen. Dies zwingt zur Herstellung von Differenz, zur Auflösung und Segmentierung dessen, was Grundbedingung von Modernität ist, nämlich der Idee einer universalistisch begründeten Kultur. Identität ist notwendig partikular, weil sie nur durch Abgrenzung konstituiert werden kann. In dem Maße, wie sich die moderne Kultur als universalistische versteht, erschwert sie nicht nur, sondern verbaut sie auch die Bedingung der Möglichkeit von Identität.

Die Geschichte kollektiver Identitätssuche in Europa ist die Geschichte des vergeblichen Versuchs, ein Paradox aufzulösen, nämlich Identität und Modernität, das Partikulare und das Universale zu vermitteln. In zwei – unvereinbaren – Projekten ist eine Auflösung dieses Paradoxons versucht worden: in der Idee des Weltbürgertums und in der Idee des Populismus. Die erste Lösung war die bürgerlicher Eliten. Die zweite Lösung war die der mittleren und unteren sozialen Klassen. In der ersten Lösung wurde durch Bildung das Volk auf den Stand des Weltbürgers gehoben. In der zweiten Lösung wurden die oberen Klassen dem Volk assimiliert. Die praktische Auflösung dieses Paradoxons ist die Vermittlung des Individuums mit dem Staat gewesen. Diese Vermittlung wird im Begriff des *citoyen* hergestellt, in dem Weltbürger und Volk zu einer Einheit gemacht werden. Der *citoyen républicain* ist die praktische Vermittlung von Bürger und Nation, von *citoyen* und Nationalstaat. Die deutsche Tradition hat diese Kombination konsequent zum „Staatsbürger“ hin gedacht.<sup>48</sup>

48 Diese Unterscheidung findet sich explizit bei C. Taylor (1989). Es ist evident, daß die aktuelle Debatte zwischen der liberalen und der kommunitaristischen Ethik nichts anderes ist als die Fortführung dieser alten Unterscheidung von zwei Typen von Staatsbürgerschaft.

Gegen diese republikanische Auflösung des Paradoxons der Modernität richtete sich die Idee des *citoyen démocrate*.<sup>49</sup> Doch gerade er hat sich historisch delegitimiert. Der *citoyen démocrate* ist entweder der terroristische Populist oder unpolitische Weltbürger geworden. Der populistische *citoyen démocrate* hat im Terror der Französischen Revolution, der weltbürgerliche *citoyen démocrate* in der Restauration der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts seine Legitimation verloren. Im zwanzigsten Jahrhundert wird die Delegitimierung beider Modelle, dem des Weltbürgers wie dem des Populisten, noch verstärkt: Faschismus und Stalinismus verkehren den *citoyen démocrate* geradezu in sein Gegenteil. Kollektive Identität im Faschismus und Stalinismus ist Identifikation mit einem das Universale reklamierenden Weltbild und einer Ethik des Stärkeren, in der das Universale und das Partikulare zusammenfallen. Der Zusammenbruch dieser Ideologien im 20. Jahrhundert hat das Paradox kollektiver Identität und Modernität nur neu gestellt, aber nicht aufgelöst. Und doch bleibt die Idee einer *société civile* weiter ein Projekt, und dies umso mehr, je mehr die republikanischen Modelle des *citoyen* wieder beginnen, kollektive Identitäten in der modernen Gesellschaft herzustellen und nationale und ethnische Kollektivsymbole zu restabilisieren.

Die Frage nach kollektiver Identität in der gegenwärtigen europäischen Gesellschaft gewinnt eine besondere Brisanz angesichts des Wiederauflebens historisch begründeter kollektiver Identitäten in Ost- und Westeuropa und angesichts der Konfrontierung einer kollektiven Identität in Abgrenzung von nicht-europäischen Kulturen, insbesondere von islamischen Kulturen. Wie sich die Suche nach kollektiver Identität im Kontext der europäischen Moderne beschreiben läßt, läßt sich in einer zweiten Serie von Hypothesen fassen:

1. Die Suche nach kollektiver Identität ist nicht einfach eine Wiederbelebung historischer Identitäten, sondern immer auch eine Rekonstruktion von identitätssichernden Symbolen; sie ist keine Suche nach Herkunft, sondern eine Erfindung. Sie bedient sich dabei gleichermaßen Elemente populärer Kultur, historischer Erinnerungen und räumlicher Vorstellungen („le territoire“).
2. Das Problem kollektiver Identität hat in der deutschen politischen und intellektuellen Kultur eine Zuspitzung erfahren, die die „deutsche Frage“ zu einem Schlüssel für das Verhältnis von Modernität und Identität macht. Es ist die spezifische deutsche Vergangenheit, die zunächst zu einem Bruch mit der Vergangenheit zwingt und in dem Maße, wie sich das Identitätsproblem wieder stellt, zu einer reflexiven Verge-wisserung der Vergangenheit führt. Die Selbstverständlichkeit einer nationalen Iden-

49 Zum potentiellen Gegensatz von demokratischem und republikanischem *citoyen* siehe den Diskussionsbeitrag von Debray (1989) im *Nouvel Observateur* sowie die Antworten von Miquel und Juilliard. Es geht um die Frage, ob der „republikanische Sonderweg“ Frankreichs zu Ende ist und Frankreich auf den angelsächsischen Weg einschwenkt oder nicht.

tität läßt sich nicht mehr problemlos herstellen. Die Rekonstruktion einer kollektiven Identität unter diesen Bedingungen erweist sich als ein historisches Experiment, in dem die Möglichkeiten einer postnationalen kollektiven Identität erprobt werden, die nicht ausschließt, daß auch nationale Symbole und Traditionen in ihr einen Platz finden.

3. Die deutsche Frage wird schließlich angesichts des Erstarkens kollektiver Identitätssuche in Europa zur „europäischen Frage“, nämlich zur Frage nach einer reflexiven kollektiven Identität, die mit den Bedingungen von Modernität nicht nur kompatibel ist, sondern auch zu deren Reproduktion und Stabilisierung beiträgt. Europäische Identitätssuche ist deshalb mehr als die Projektion nationaler Identität auf transnationale Zusammenhänge. Sie wäre vielmehr das Experiment einer kollektiv gewollten Identität.
4. Im Zuge der Transnationalisierung und Globalisierung gesellschaftlicher Probleme verschärft sich das Problem kollektiver Identitätsfindung in der Moderne. In einer globalen Welt wird kollektive Identität kontingent. Das zwingt zu einer reflexiv gebrochenen Herstellung von Identität. Identität wird artifiziell; sie ergibt sich nicht mehr von selbst. In dieser Situation ist jede Suche, die auf alte Modelle zurückgreift, besonders dann, wenn sie, wie heute in Europa, eine neue Konjunktur erhält, mit einer Verdrängung, mit der Blockierung von Reflexivität verbunden. Die Pluralisierung kollektiver Identitäten, das Wiederbeleben alter und Entstehen neuer und ihre gegenseitige Vermischung sind Anzeichen für die Entstehung eines sozialen Feldes, in dem Identitätsfragen zum Gegenstand sozialer und symbolischer Auseinandersetzungen werden, in denen Identitäten gerechtfertigt werden müssen, und das in einer Welt, in der die Pluralität von Identitäten jede einfache und traditionalistische Antwort schwierig macht.
5. Das der aktuellen Dynamik kollektiver Identitätsbildung zugrundeliegende Motiv ist das der Neuabstimmung und Feinabstimmung von partikularer Besonderheit und universalistischer Allgemeinheit. Modernität ist damit einem erneuten praktischen Test ausgesetzt. Sie ist nicht zu Ende; im Gegenteil, mit der von ihr provozierten Suche nach kollektiver Identität ist sie nur wieder mit ihrer eigenen Geschichte konfrontiert.

Es gibt einen geheimen Zusammenhang zwischen Naturfrage und Identitätsfrage, zwischen Ökologie und Staatsbürgerschaft (Zivilbürgerschaft), und dieser Zusammenhang ist die Frage nach den Bedingungen von Modernität in einer Welt, in der globale Probleme die unterschiedlichen „anderen“ in einen gemeinsamen Problemzusammenhang zwingen und die Intensivierung von Kommunikation die Pluralität von kollektiven Identitäten permanent präsent hält. Um die Folgen dieses Zusammenhangs für die Reproduktion von Modernität zu analysieren, bieten sich grundsätzlich zwei Möglichkeiten

an. Eine erste Möglichkeit ist, eine normative Einstellung, die Perspektive einer in universalistischen Prinzipien verankerten Modernität, einzunehmen. Eine zweite – und weniger häufig versuchte – Möglichkeit ist, eine empirische Einstellung, die Perspektive einer konkreten und somit notwendig partikularistischen Lebensform einzunehmen. Letzteres kann die produktivere Einstellung sein, aber nur dann, wenn die partikularistische Perspektive selbst noch relativiert werden kann.<sup>50</sup>

Solche Relativierungen erfordern mindestens zwei unterschiedliche partikuläre Perspektiven, die sich überschneiden und zugleich widersprechen. Dieses Vorgehen kann man als Methode der kulturellen Perspektivierung bezeichnen. Sie ist keine Form des einfachen „kulturellen Vergleichs“, sondern eine Methode der gegenseitigen Beobachtung zweier Kulturen. Es interessiert nicht einfach das Gemeinsame und Verschiedene, was die Problematisierung der Natur und kollektiver Identität anbelangt, sondern vor allem, wie sich diese Kulturen gegenseitig beobachten, wie sie das Gemeinsame und Verschiedene beim jeweils anderen sehen.

Der Zusammenhang von Natur und Identität ist somit durch das Problem der Modernität vermittelt. Die Naturfrage stellt grundlegende Annahmen der Kultur der Moderne in Frage; das progressistische Selbstverständnis der Moderne erfährt durch sie eine spezifische Brechung; der Universalismus der Moderne wird zur Selbstreflexion gezwungen. Mit diesem Zwang zur Selbstbeobachtung der Moderne werden aber auch die ungelösten Identitätsprobleme der Moderne thematisch. Das Verhältnis von kollektiver Identität, die immer Abgrenzung vom anderen impliziert, und universalistischer Kultur der Moderne wird zum Sprengsatz dieser Kultur. Vor den sich ausbreitenden partikularen kollektiven Identitäten kämpft die moderne Kultur einen Defensivkampf, in dem diese Kultur lernt, das Verhältnis von Identität und Moderne neu zu denken.<sup>51</sup>

## Die Entzauberung der modernen Naturfrage

### *Naturwissenschaftliche Illusion und ökologische Rationalisierung*

Erschöpft sich mit der Remobilisierung partikularer Identitäten die Dynamik der modernen Naturfrage? Ist die Verzauberung der Welt das Ergebnis einer durch die Naturfrage verunsicherten und scheiternden Kultur der Moderne? Diese Botschaft, die sich insbesondere in postmodernistischen Argumentationen findet, ist simplistisch. Sie verkennt die Macht der Moderne, die sich im Rücken der modernen Naturfrage auch

50 Eine umgekehrte Strategie schlägt Geertz (1984) vor: eine Relativierung des Antirelativismus, den Anti-Anti-Relativismus.

51 Ein gutes Beispiel dafür ist die Diskussion um den Multikulturalismus. Vgl. insbesondere die Diskussion in C. Taylor (1992).

durchsetzt: nämlich die Macht wissenschaftlich-technischer Rationalität. Die Naturfrage setzt einen doppelten Prozeß in Gang: die Verzauberung der Welt im Gefolge der Kritik des naiven Universalismus der Kultur der Moderne und die weitere Entzauberung der Welt durch ihre Abhängigkeit von einer Rationalität, die mit der Suche nach einem modernen Naturverhältnis verbunden ist. Diese Entzauberung betrifft aber nicht nur die zunehmende Abhängigkeit des modernen Naturverhältnisses von einem wachsenden Wissen über die problematischen Beziehungen zwischen Natur als ökologisches System und Gesellschaft als sozialem System, sondern auch die zunehmende Abhängigkeit von einem sozialwissenschaftlichen Wissen, das die naturwissenschaftliche Rationalität kritisiert, aufnimmt und in einer weitergehenden und umfassenderen wissenschaftlichen Rationalität aufgehen läßt. Die Naturfrage macht – in einem Wort – die Kultur der Moderne noch mehr von der Rationalität moderner Wissenschaft, vom verwissenschaftlichten ökologischen Diskurs abhängig.

Der ökologische Diskurs reproduziert die moderne wissenschaftlich-technische Rationalität und stellt sie zugleich in Frage. In einer verwissenschaftlichten Zivilisation ist Handeln und Lernen notwendig auf Wissenschaft angewiesen. Ökologische Probleme sind nicht unbedingt als solche sichtbar; sie werden erst durch wissenschaftliche Beschreibung (und evtl. Messung) sichtbar. Das gilt für das Ozonloch ebenso wie für radioaktive Strahlung oder Nitratgehalte im Boden. Die Abhängigkeit von der Wissenschaft äußert sich in dem, was man die naturwissenschaftliche Illusion nennen könnte. Gegen diese Illusion richtet sich die wissenschaftliche Selbstkritik, deren institutionelle Form die Sozialwissenschaften geworden sind. Sie haben gezeigt, wie Wissenschaft sozial erzeugt wird, wie ihre Kategorien historisch und kulturell bedingt sind. Zugleich aber läuft sie in das Paradox, der Wissenschaft den Boden unter den Füßen wegzuziehen, indem sie diese Perspektive auf sich selbst anwendet. Der methodologisch überzeugendste Ausweg ist, den Zusammenhang von Wissenschaft und ihrem Gegenstand reflexiv einzuholen und die spezielle Aufgabe der Sozialwissenschaften als negative zu beschreiben. Sozialwissenschaftliche Analyse ist – so läßt sich diese Aufgabe formulieren – die institutionalisierte Desillusionierung über die moderne naturwissenschaftliche Illusion.<sup>52</sup> Soziologische Desillusionierung ist die Kritik der naturwissenschaftlichen Illusion.

Die naturwissenschaftliche Illusion ist eine Fortsetzung der rationalistisch beschränkten Konstruktion der Natur. In dem Maße, wie der ökologische Diskurs nur mehr das Überleben thematisiert, brauchen ökologische Krisen die Sozialwissenschaften zu ihrer Beschreibung nicht mehr. Legitimationskrisen bedurften noch der sozialwissenschaftlichen Thematisierung, damit man ihrer bewußt wurde. Das hat die Rolle der Sozialwis-

52 Das epistemologische Fundament dieser Position ist in Bourdieus Arbeiten begründet. Vgl. Champagne et al. (1989).

senschaften im Zuge der Thematisierung der sozialen Frage aufgewertet. Zur Thematisierung der ökologischen Krise braucht man im naturwissenschaftlich radikalisierten ökologischen Diskurs diese vermittelnde Thematisierung nicht mehr. Die Umweltbelastung wird „objektiv“ gemessen; was zu tun ist, wird in objektivierenden Risikoanalysen benannt.<sup>53</sup> Auch der Protest gegen Umweltprobleme braucht zunehmend weniger sozialwissenschaftliche Expertise. Die sozialen Akteure handeln ohne sozialwissenschaftliche Anleitung und Intervention. Von den Bewegungen über die Parteien bis hin zu den Konzernetagen hat sich herumgesprochen, daß etwas getan werden muß (Eder 1993a; 1997). Was getan werden muß, läßt sich – über die technisch notwendig gewordenen Veränderungen hinaus – durch ökonomische Überlegungen festlegen. Wenn wir der Natur zuviel wegnehmen, dann haben wir am Ende nichts mehr von ihr. Je nach Impulsivität sagt man dann noch: es ist höchste Zeit oder fast höchste Zeit oder es wird bald höchste Zeit sein (das gilt sicherlich unterschiedlich für bestimmte Teile der Natur).

Das Ergebnis dieser Szenarien ist, daß die Natur als knappes Gut gesehen wird, das rationaler Intervention bedarf. Worauf der ökologische Diskurs zusteuert, ist, von der ungebremsten Ausbeutung der Natur zur rationalen Ausbeutung der Natur überzugehen. Wir beginnen, unser Handeln nicht mehr am Nutzen, sondern am Grenznutzen der Natur zu orientieren. Die Ökonomen sind aufgerufen, eine rationale Ökologie zu formulieren. Dieser ökonomische Lernprozeß wird zwar langsam und deshalb mit einigen ökonomischen Opfern verbunden sein. Dabei zeichnet sich schon ab, wer die meisten Kosten zu tragen hat: diejenigen, die den Industrialisierungsprozeß noch vor sich haben. Er ist allerdings in seiner Richtung unumkehrbar. Das ist alles nichts anderes als die Wiederholung jener Lernprozesse, die im letzten Jahrhundert mit der Ausbeutung der menschlichen Arbeitskraft zu tun hatten. Damit fällt im ökologischen Diskurs die naturwissenschaftliche Konstruktion wieder mit der rationalistischen Ethik zusammen.

### *Soziologische Desillusionierung*

Gegen die naturwissenschaftliche Illusion richtet sich vor allem die Wissenschaftskritik der neuen sozialen Bewegungen, insbesondere der ökologischen Bewegung. Sie mobilisiert für ein Verhältnis zur Natur jenseits der formalen ökonomischen Rationalität der modernen Gesellschaft. Der Protest gegen die Naturzerstörung, gegen die Naturausbeutung, gegen den formalen Rationalismus moderner Kultur führt zur Suche nach einer Moderne jenseits des herrschenden Rationalitätsmodells der Moderne. Dieser Protest versucht, eine andere Moderne zu denken, in der die praktische Vernunft ihre faktische partikulare Geltung überwindet. Dieses „Überwinden“ hat das moderne Verhältnis zur

53 Deshalb haben Klimaexperten Konjunktur, nachdem die Konjunktur der Energieexperten im Abflauen begriffen ist. Ähnliches gilt zunehmend für Gentechnologieexperten.

Natur problematisieren können; sie hat vor allem die Grenzen der praktischen Vernunft thematisiert. Die radikalsten Formen dieser Kritik finden sich in gesellschaftlichen Nischen, in Sekten bis hin zur „deep ecology movement“, in denen ein nicht-ökonomisches Verhältnis zur Natur eingeübt und reproduziert wird.

Die Sozialwissenschaften beobachten beide und können deren strukturelle wie kulturelle Bedingungen analysieren. Hier kann eine sozialwissenschaftliche Analyse ansetzen, die nicht mit dem Verweis auf den drohenden Untergang (Parteinahme für die Bewegung) noch mit dem Verweis auf die Rationalität der Wissenschaft und der ökonomischen Rationalität schließt. Untergangphantasien haben schon immer denen geholfen, die die damit verbundenen Gefühle ausbeuten konnten. Sozialwissenschaften können eine desillusionierende Distanz zu den sozialen Naturdiskursen einnehmen, die in der modernen Gesellschaft geführt werden. Sie können über die verschiedenen Formen des Umgangs mit der Natur reden und deren objektive Bedingungen der Möglichkeit, deren kulturelle Wurzeln, deren historische Verkörperungen und aktuelle Träger analysieren. Dazu gehört schließlich vor allem die sozialwissenschaftliche Reflexion und Analyse der ökologischen Kommunikation.<sup>54</sup>

Daraus folgt eine sozialwissenschaftliche Analyse, die kulturelle Selbstverständlichkeiten provoziert, sie thematisiert und öffentliche Aufmerksamkeit zu mobilisieren sucht, etwa die Rekonstruktion alternativer Traditionen des Naturverständnisses in der Moderne, um das historische Bewußtsein des modernen Naturverhältnisses zu provozieren, zumindest die Wurzeln dieses Denkens zu thematisieren (was zugleich notwendig eine gewollte Moralisierung des Themas nach sich zieht). Ein anderes Beispiel ist die Analyse der symbolischen Voraussetzungen der Aneignung der Natur im Rahmen eingespielter Konsumtionspraktiken. Das impliziert schließlich eine spezifische Methodologie sozialwissenschaftlicher Analyse. Sozialwissenschaftliche Analyse hat die Funktion, Illusionen darüber, was wir tun, zu zerstören. Die erste Illusion ist der Glaube an die rationalen Wirkungen des formal rationalen Handelns, das zum soziokulturellen Habitus von Naturwissenschaftlern bis hin zu dem von Betriebswirtschaftlern gehört. Die zweite Illusion ist der Glaube an die aufklärende Wirkung der Geisteswissenschaftler, der zu dessen soziokulturellem Habitus gehört. Die Illusion, die beide Gruppen mit den übrigen sozialen Gruppen teilen, ist die Illusion über die Normen und Werte, die ihr Verhalten orientieren und – bisweilen – auch rechtfertigen. Sozialwissenschaftliche Analyse kann also nicht sagen, was wir tun sollen und wie wir das am besten tun könnten. Sie hat vielmehr die Rolle, der Gesellschaft einen Spiegel vorzuhalten, in dem diese sich selbst sehen (und vielleicht entdecken) kann. Mehr von ihr zu fordern, befördert nur ein technokratisches Mißverständnis einer Wissenschaft, in der die „Spiegelfunktion“ kon-

54 In diesem Sinne hilft etwa Luhmanns „Ökologische Kommunikation“ mehr als jede noch so gut gemeinte parteiische Forschung. Vgl. dazu auch die Überlegungen in Eder (1997a).

stitutiv ist: insofern nämlich, als sie dann, wenn sie Gesellschaft analysiert, immer zugleich sich selbst analysiert.

## Literatur

- Alphandéry, P., Y. Dupont & P. Bitoum (1991): *L'équivoque écologique*. Paris.
- Ashmore, M. (1989): *The Reflexive Thesis: Writing Sociology of Scientific Knowledge*. Chicago.
- Barr, J. (1959): „Man and nature: The ecological controversy and the Old Testament“, in D. Spring & E. Spring (Hg.), *Ecology and Religion in History*. New York.
- Beck, U. (1986): *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M.
- Béney, G. (1990): „Gaïa: De l'hypothèse au mythe“, *Futuribles* 144: 43–57.
- Böhme, G. (1989): *Für eine ökologische Naturästhetik*. Frankfurt/M.
- Bonß, W. (1995): *Vom Risiko: Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne*. Hamburg.
- Bourdieu, P. (1982): *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt/M.
- Champagne, P., R. Lenoir, D. Merllié & L. Pinto (1989): *Initiation à la pratique sociologique*. Paris.
- Daele, W. (1977): „Die soziale Konstruktion der Wissenschaft – Institutionalisierung und Definition der positiven Wissenschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts“, in G. Böhme, W. Daele & W. Krohn, *Experimentelle Philosophie: Ursprünge autonomer Wissenschaftsentwicklung*. S. 129–182. Frankfurt/M.
- (1987): „Der Traum von der ‚alternativen‘ Wissenschaft“, *Zeitschrift für Soziologie* 16: 403–418.
- (1992): „Concepts of nature in modern societies and nature as a theme in sociology“, in M. Dierkes & B. Biervert (Hg.), *European Social Science in Transition: Assessment and Outlook*. S. 526–560. Frankfurt/M.
- Debray, R. (1989): Etes-vous démocrate ou républicain?, *Le Nouvel Observateur*, 30 Novembre–6 Décembre: 115–121.
- Deer, T. S. (1975): „Religious responsibility for the environmental crisis: An argument run amok“, *Worldview* 18: 30–45.
- Detienne, M. (1979): „Pratique culinaires et esprit de sacrifice“, in M. Detienne & J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*. S. 7–35. Paris.
- Douglas, M. (1986): *Risk Acceptability According to the Social Sciences*. London.
- Douglas, M., & A. Wildavsky (1982): *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*. Berkeley, CA.
- Dower, N. (Hg.) (1989): *Ethics and Environmental Responsibility*. Aldershot.
- Eder, K. (1976): *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften: Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution*. Frankfurt/M.

- (1988): *Die Vergesellschaftung der Natur: Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*. Frankfurt/M.
  - (1992): „Die Ambivalenz des modernen Naturverhältnisses: Ökologische Ethik und der neue Geist des Kapitalismus“, in B. Glaeser & P. Teherani-Krönner (Hg.), *Humanökologie und Kulturökologie: Grundlagen – Ansätze – Praxis*. S. 89–105. Opladen.
  - (1993a): „La communication écologique et la culture environnementaliste“, in D. Bourg (Hg.), *La nature en politique ou l'enjeu philosophique de l'écologie*. S. 121–137. Paris.
  - (1993b): *The New Politics of Class: Social Movements and Cultural Dynamics in Advanced Societies*. London.
  - (1994a): „Die Vergesellschaftung der menschlichen Natur: Ab wann gibt es menschliche Gesellschaften?“, in D. Kamper & C. Wulf (Hg.), *Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit. Anthropologie nach dem Tode des Menschen*. S. 101–118. Frankfurt/M.
  - (1994b): „Rationality in environmental discourse: A cultural approach“, in W. Rüdiger (Hg.), *Green Politics Three*. S. 9–37. Edinburgh.
  - (1996): *The Social Construction of Nature: A Sociology of Ecological Enlightenment*. London.
  - (1997a): „Ökologische Kommunikation und ökologischer Diskurs“, in K.-W. Brand, K. Eder & A. Pöferl, *Ökologische Kommunikation in Deutschland*. Opladen.
  - (1997b): „Sociologie de la politisation de la nature en France et en Allemagne“, in R. Thadden & B. Souzay (Hg.), *Environnement et énergie: Mentalités et politiques comparées France-Allemagne. Actes du colloque organisé sous l'égide du comité de la prospective d'EDF*. S. 85–110. Paris.
  - (1998): „Kommunikation über Natur: Zur Modernisierung von Technik in komplexen Gesellschaften“, in J. Halfmann (Hg.), *Technische Zivilisation: Zur Aktualität der Technikreflexion in der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung*. S. 51–71. Opladen.
- Elias, N. (1976 [1939]): *Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation* (2. Aufl.). Frankfurt/M.
- Geertz, C. (1984): „Distinguished lecture: Anti anti-relativism“, *American Anthropologist* 86: 263–278.
- Habermas, J. (1968): „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘“, in Anon. [idem], *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*. S. 48–103. Frankfurt/M.
- (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bände. Frankfurt/M.
- Halfmann, J., & K.-P. Japp (Hg.) (1990): *Riskante Entscheidungen und Katastrophenpotentiale: Elemente einer soziologischen Risikoforschung*. Opladen.
- Hargrove, E. C. (Hg.) (1986): *Religion and Environmental Crisis*. Athens, GA.
- (1989): *Foundations of Environmental Ethics*. Englewood Cliffs, NJ.
- Janowski, B., U. Neumann-Gorsolke & U. Gleßner (1993): *Gefährten und Feinde des Menschen: Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*. Neukirchen-Vluyn.

- Jonas, H. (1984): *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M.
- Kevles, D. J. (1989): „Paradise lost“, *The New York Review of Books*, December 21: 32–38.
- Kitschelt, H. (1984): *Der ökologische Diskurs: Eine Analyse von Gesellschaftskonzeptionen in der Energiedebatte*. Frankfurt/M.
- Knorr-Cetina, K. (1985): „Zur Produktion und Reproduktion von Wissen: Ein deskriptiver oder ein konstruktiver Vorgang? Überlegungen zu einem Modell wissenschaftlicher Objektivität“, in W. Bonß & H. Hartmann (Hg.), *Entzauberte Wissenschaft: Zur Relativität und Geltung soziologischer Forschung*. S. 151–178. Göttingen.
- Krimsky, S., & A. Plough (1988): *Environmental Hazards: Communicating Risks as a Social Process*. Dover, MA.
- Loeb, E. M. (1923): „The blood sacrifice complex“, *Memoirs of the American Anthropological Association* 30: 3–40 [Reprint 1974].
- Lovelock, J. (1979): *Gaia: A New Look at the Life on Earth*. New York.
- (1989): *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth*. Oxford.
- Moscovici, S. (1979): *Sozialer Wandel durch Minoritäten*. München.
- (1982): *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur*. Frankfurt/M.
- (1990): „Questions for the twenty-first century“, *Theory, Culture and Society* 7: 1–19.
- Nash, M. (1989): *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago.
- Parsons, T. (1971): *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, NJ.
- Passmore, J. (1974): *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. London.
- Potter, J. (1989): „What is reflexive about discourse analysis: The case of reading readings“, in S. Woolgar (Hg.), *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. London.
- Robertson, R. (1992): *Globalization*. London.
- Shewder, R. A. (1984): „Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence“, in R. A. Shewder & R. A. Levine (Hg.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. S. 27–66. Cambridge.
- Singer, P. (1976): *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. London.
- (1979): *Practical Ethics*. Cambridge.
- Sprondel, W. L. (1986): „Kulturelle Modernisierung durch antimodernistischen Protest: Der lebensreformerische Vegetarismus“, in F. Neidhardt, M. R. Lepsius & J. Weiß (Hg.), *Kultur und Gesellschaft* (Sonderheft der KZfSS). S. 314–330. Opladen.
- Taylor, C. (1989): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA.
- (1992): *Multiculturalism and the „Politics of Recognition“*. With commentary by Amy Gutman, Editor; Steven C. Rockefeller; Michael Walzer; and Susan Wolf. Princeton, NJ.
- Taylor, R. (1992): „The environmental implications of liberalism“, *Critical Review* 6: 265–282.

- Thomas, K. (1983): *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*. New York.
- Thompson, M. (1984): „Among the energy tribes: A cultural framework for the analysis and design of energy policy“, *Policy Sciences* 17: 321–339.
- (1988): „Socially viable ideas of nature: A cultural hypothesis“, in E. Baark & U. Svedin (Hg.), *Man, Nature and Technology: Essays on the Role of Ideological Perceptions*. S. 57–79. London.
- (1991): „Plural rationalities: The rudiments of a practical science of the inchoate“, in J. A. Hansen (Hg.), *Environmental Concerns: An Inter-disciplinary Exercise*. S. 243–256. London.
- Thompson, M., R. Ellis & A. Wildavsky (1990): *Cultural Theory, or, Why All That is Permanent is Bias*. Boulder, CO.
- Touraine, A. et al. (1976): *Jenseits der Krise: Wider das politische Defizit der Ökologie*. Frankfurt/M.
- Vernant, J.-P. (1971): *Mythe et pensée chez les Grecs: Etudes de psychologie historique* (Vol. 1–2). Paris.
- Weale, A. (1992): „Nature versus the state? Markets, state, and environmental protection“, *Critical Review* 6: 153–170.
- Weizsäcker, C. F. (1971): *Die Einheit der Natur: Studien*. München.
- White, L. (1967): „The roots of our ecological crisis“, *Science*. 1203–1207.
- (1973): „On Christian arrogance toward nature“, in R. Detweiler, J. N. Sutherland & M. S. Werthmann (Hg.), *Environmental Decay in its Historical Context*. S. 19–27. Glenview, IL.
- Woolgar, S. (Hg.) (1988): *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. London.
- Wynne, B. (1994): „Scientific knowledge and the global environment“, in M. Redclift & T. Benton (Hg.), *Social Theory and the Global Environment*. S. 169–189. London.
- Young, J. (1990): *Post Environmentalism*. London.

Tim Ingold

## JAGEN UND SAMMELN ALS WAHRNEHMUNGSFORMEN DER UMWELT<sup>1</sup>

Daß Natur eine kulturelle Konstruktion ist, ist leicht behauptet. Diese Behauptung ist in der rezenten anthropologischen Literatur sehr häufig anzutreffen. Es ist hingegen nicht mehr so einfach zu bestimmen, was das eigentlich bedeutet.

In diesem Artikel betrachte ich die Beschäftigung mit der Inkohärenz dieser Behauptung als eine zentrale Aufgabe. Zur Verdeutlichung meiner Argumentation untersuche ich die anthropologische Auseinandersetzung mit Gesellschaften von Jägern und Sammlern, jenen Gruppen also, deren Sozial- und Subsistenzstrukturen üblicherweise als Naturalökonomie verstanden werden. Durch den Vergleich der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem tatsächlichen Selbstverständnis und der Auffassung von Umwelt jener Menschen, die von Jagen und Sammeln leben, werde ich zeigen, daß diese den ontologischen Dualismus einer Denk- und Wissenschaftstradition, die wir mit dem Etikett „westlich“ versehen und in der die Dichotomie von Natur und Kultur ein prototypischer Fall ist, ablehnen.

Ich schlage vor, die Wahrnehmungsweise der Jäger und Sammler ernstzunehmen, statt sie bloß als eine von der westlichen verschiedene kulturelle Konstruktion der Realität zu betrachten. Das bedeutet, daß wir unsere eigenen Begrifflichkeiten von menschlichem Handeln, von Wahrnehmung, Kognition, eigentlich auch unser Verständnis von der Umwelt und unseren Beziehungen und Verantwortungen ihr gegenüber, neu überdenken müssen. Vor allem können wir uns nicht mit der falschen Gleichsetzung von Umwelt, zumindest ihrer nicht-menschlichen Komponenten, mit „Natur“ begnügen. Denn die Welt kann nur für diejenigen „Natur“ sein, die ihr nicht angehören, aber nur durch Zugehörigkeit wird die Welt konstituiert, in Beziehung zu Lebewesen und als deren Umwelt.

---

1 Dieser Beitrag basiert auf dem Vortrag „Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment“, gehalten auf dem Internationalen Symposium *Beyond Nature and Culture: Cognition, Ecology and Domestication*, Kyoto und Atami, März 1992. Übersetzung aus dem Englischen: Ulrike Davis-Sulikowski und Peter P. Schweitzer.

## Natur, Kultur und die Logik der Konstruktion

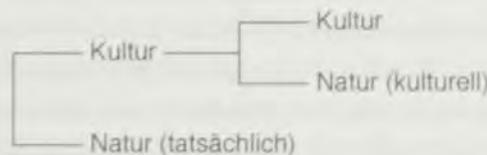
Ich möchte mit der Darstellung dessen beginnen, was ich als die herkömmliche Position innerhalb der Sozial- und Kulturanthropologie bezeichne. Ich muß gestehen, daß die traditionelle Position hier die Funktion eines Strohmannes erfüllt, aber sie hat sich als erstaunlich zählebig erwiesen, aus Gründen, die hoffentlich im Laufe der Argumentation klar sichtbar werden. Ich errichte sie hier bloß, um sie dann umzustoßen.

Menschen unterscheiden sich von allen anderen Tierarten dadurch, daß sie das bewohnen, was Shweder (1990: 2) „intentionale Welten“ nennt. Für die Bewohner solch einer Welt existieren die Dinge nicht einfach „in sich selbst“, als indifferente Objekte, sondern nur dadurch, daß sie Form oder Inhalt im Rahmen eines Systems geistiger Repräsentationen erhalten. Somit können dieselben Objekte in derselben physischen Umgebung für Individuen, die unterschiedlichen intentionalen Welten angehören, jeweils unterschiedliche Bedeutungen annehmen. Wenn daher Menschen auf diese Objekte bezogen oder mit ihnen im Bewußtsein handeln, so entsprechen ihre Handlungen der Art und Weise, wie jene bereits in den Begrifflichkeiten eines schon vorhandenen Musters angeeignet, kategorisiert oder gewertet sind. Dieses Muster, das über die Generationen in der Form konzeptueller Schemata weitervermittelt wird und das sich in den gemachten Produkten, die die Ergebnisse der Anwendung jener Schemata sind, physisch manifestiert, ist das, was allgemein als „Kultur“ betrachtet wird. Die Umwelten von Menschen sind daher kulturell konstituiert. Wenn wir uns auf eine Umwelt, oder genauer auf deren belebte und unbelebte Teile, als „Natur“ beziehen, dann müssen diese ebenfalls als kulturelle Konstruktionen verstanden werden. „Natur ist zu Kultur“, schreibt Sahlins, „wie das Konstituierte zum Konstituierenden“ (1976: 209). Die Kultur liefert den Bauplan und die Natur ist das Gebäude; aber woher kommt das Rohmaterial?

Es muß tatsächlich eine physische Welt „dort draußen“ geben, jenseits der vielfachen intentionalen Welten kultureller Subjekte, anderenfalls gäbe es weder Baumaterial noch jemanden, der das Gebäude errichtet. Der Geist kann nicht ohne Körper existieren, und Körper können nur durch kontinuierlichen materiellen und energetischen Austausch mit den Komponenten der Umwelt leben. Biologen und Ökologen beschreiben diesen Austausch gewöhnlich als einen im Bereich von Natur stattfindenden Prozeß. Es ist deshalb anscheinend notwendig, zwischen zwei Arten oder Versionen von Natur zu unterscheiden: die „tatsächlich natürliche“ Natur (der Gegenstand der Naturwissenschaftler) und die „kulturell wahrgenommene“ Natur (der Gegenstand der Sozial- und Kulturanthropologen). Solche Unterscheidungen sind ein wahrer Gemeinplatz in der anthropologischen Literatur. Ein Beispiel ist Rappaports Unterscheidung zwischen den „operationalen“ Modellen der Ökologie, welche angeblich die Natur beschreiben, wie sie wirklich ist, und den „kognitiven“ Modellen der Einheimischen; ein weiteres – das vielleicht bekannteste – ist die oft gebrauchte und oft mißbrauchte Unterscheidung zwischen

„etischen“ und „emischen“ Darstellungen (vgl. Rappaport 1969: 237–241; Ellen 1982: Kap. 9).

In der Formel „Natur ist ein kulturelles Konstrukt“ erscheint Natur daher in doppelter Weise: einmal als Produkt einer Konstruktion, zum anderen als deren Vorbedingung. Darin liegt jedoch ein Paradoxon. Viele Anthropologen sind sich wohl bewußt, daß der grundlegende Gegensatz zwischen physischer Substanz und konzeptueller Form tief in der Tradition westlichen Denkens verankert und die Dichotomie von Natur und Kultur nur ein Aspekt davon ist. In anderen Worten, es wird zugegeben, daß das Konzept der Natur, insofern es eine externe Welt der Materie bezeichnet, „die darauf wartet, vom menschlichen Geist bedeutungsvolle Form und Inhalt verliehen zu bekommen“ (Sahlins 1976: 210), Teil genau jener intentionalen Welt ist, in der das Projekt westlicher Wissenschaft als das „objektive“ Studium natürlicher Phänomene verankert ist (Shweder 1990: 24). Und dennoch beruhen sowohl die Konzeption von intentionalen Welten wie auch die Aussage von der kulturellen Konstruiertheit menschlicher Realitäten auf genau der selben ontologischen Grundlage. Das Paradoxon kann folgendermaßen dargestellt werden:



Falls das Konzept der Natur innerhalb der intentionalen Welt der westlichen Wissenschaftler gegeben ist, so muß das Konzept der Kultur innerhalb der intentionalen Welt der westlichen Humanisten ebenfalls gegeben sein. Ein jedes der beiden hat jeweils das andere als seine eigene Voraussetzung. Daher muß nicht nur das Konzept der Natur als ein kulturelles Konstrukt verstanden werden, sondern auch das der Kultur. MacCormack formuliert es so: „Weder das Konzept der Natur noch das der Kultur ist ‚gegeben‘, und beide können nicht frei sein von den Vorurteilen der [europäischen] Kultur, in der diese Konzepte konstruiert worden sind“ (1980: 6). Die Tatsache, daß „Kultur“ in dieser Aussage zweimal vorkommt, bringt uns einen grundlegenden Widerspruch zu Bewußtsein. Denn die Verweise auf Kultur und die Logik der Konstruktion im zweiten Teil des Zitats haben genau die Konzepte als Grundlage, von denen im ersten Teil der Aussage behauptet wird, daß sie historisch relativ seien. Genausowenig verschwindet das Problem, wenn man wie Hastrup vorschlägt, beide Aussagen als gleichzeitig gültig zu betrachten, Natur nicht „als eine relative kulturelle Kategorie oder als einen objektiven physischen Rahmen der Kultur“ zu verstehen, sondern als „sowohl-als-auch“ (1989: 7). Denn dann muß auch Kultur beides zugleich sein, sowohl ein objektiver kategorischer Konstrukteur, wie auch eine konstruierte relative Kategorie. Bei dem Versuch, diese Logik anzuwenden, gelangt man augenblicklich direkt in einen Sog endloser Regression:

falls die gegensätzlichen Kategorien „Natur“ und „Kultur“ selbst kulturelle Konstrukte sind, dann muß auch die Kultur, die sie konstruiert hat, ein kulturelles Konstrukt sein, und so auch die Kultur, die letztere konstruiert hat, und so weiter *ad infinitum*. Da auf jeder Stufe dieser Regression die Realität der Natur als ihre Repräsentation wiedererscheint, verschwindet „wirkliche“ Realität in dem Ausmaß, in dem sie angenähert wird.<sup>2</sup>

Ich werde im folgenden darlegen, daß Jäger und Sammler ihre Umwelt in der Regel *nicht* als eine externe Welt der Natur verstehen, die zuerst, als Vorbedingung effektiven Handelns, konzeptuell „erfaßt“ und innerhalb einer gegebenen kulturellen Matrix symbolisch angeeignet werden muß. Sie sehen sich nicht als geistvolle Subjekte, die mit einer fremden Welt physischer Objekte ringen müssen; tatsächlich hat die Trennung von Geist und Natur keinen Platz in ihrem Denken und in ihrer Praxis. Ich sollte hinzufügen, daß sie in dieser Hinsicht keineswegs einzigartig sind; ich habe auch bestimmt nicht die Absicht, ein spezifisches Weltbild von Jägern und Sammlern zu postulieren, oder zu behaupten, daß sie auf eine besondere Weise „eins“ seien mit ihren Umwelten, wie dies bei anderen Gesellschaften nicht der Fall sei. Genausowenig bin ich um einen Vergleich zwischen den „intentionalen Welten“ von Jägern und Sammlern und jenen von westlichen Wissenschaftlern oder Humanisten bemüht. Es ist offensichtlich eine Illusion anzunehmen, daß solch ein Vergleich auf gleichwertiger Basis durchführbar ist, denn die Dominanz westlicher Ontologie, die „Gegebenheit“ von Natur und Kultur, ist bereits in den Prämissen selbst, auf denen der Vergleich beruht, beinhaltet.

Ich möchte vorschlagen, die Rangordnung umzukehren und der Führung der Jäger und Sammler zu folgen, die menschliche Existenz, wie die anderer Wesen auch, von Anfang an als aktive, praktische und wahrnehmende Auseinandersetzung mit den Konstituenten der bewohnten Welt zu begreifen. Ich behaupte, daß diese Ontologie des Bewohnens uns einen besseren Ansatz zum Verständnis der menschlichen Existenz liefert als ihre Alternative, die westliche Ontologie. Diese geht von einem von der Welt losgelösten Geist aus und muß die Welt zuerst formulieren – das Errichten intentionaler Welten im Bewußtsein – ehe eine aktive Auseinandersetzung stattfinden kann. Ich wiederhole, der Gegensatz besteht nicht zwischen alternativen Bildern der Welt, sondern vielmehr zwischen zwei Weisen des Begreifens der Welt. Nur eine davon, die westliche, kann als die Konstruktion eines Bildes charakterisiert werden, als ein Prozeß mentaler Repräsentation. Für die andere ist das Begreifen der Welt nicht eine Sache der Konstruktion, sondern der Auseinandersetzung, nicht eine Sache des Bauens, sondern des Bewohnens, nicht eine Sichtweise *der* Welt, sondern eine Sichtweise *in der* Welt.

In den folgenden drei Abschnitten will ich genauer untersuchen, wie dieser Gegensatz im Rahmen westlicher anthropologischer Studien über Jäger und Sammler zum Tragen kam. Zuerst werde ich die Beziehungen der tropischen Jäger und Sammler-Ge-

2 Dieses Argument ist in Ingold (1991a) weiterentwickelt.

sellschaften zu ihrer Wald-Umwelt betrachten, dann die Art und Weise, in der nördliche Jäger – hier die Cree im Nordosten Kanadas – ihre Beziehungen zu Jagdtieren verstehen. Drittens werde ich anhand ethnographischen Materials über die australischen Aborigenes und aus dem subarktischen Alaska die Art und Weise erörtern, in der Jäger und Sammler Landschaft wahrnehmen. Abschließend werde ich zeigen, wie die anthropologischen Versuche, die praktische Auseinandersetzung der Jäger und Sammler mit der Welt als eine Art kultureller Konstruktion von Welt darzustellen, im Gegenteil des Beabsichtigten resultieren, nämlich in der Perpetuierung eines naturalistischen Bildes der Jäger und Sammler-Ökonomie.

### Die Kinder des Waldes

In seiner klassischen Studie der Mbuti-Pygmäen des Ituri-Waldgebietes bemerkt Turnbull, daß die Leute ihre Abhängigkeit von dem sie umgebenden Wald ausdrücken, indem sie ihn als „Vater“ oder „Mutter“ bezeichnen. Sie tun dies, „weil er, wie sie sagen, ihnen Nahrung, Wärme, Unterkunft und Kleidung gibt, genauso wie ihre Eltern“; mehr noch, „wie die Eltern gibt er ihnen Zuneigung“ (1965: 19). Diese Ausdrucksweise und die darin hergestellte Analogie zwischen den intimsten Beziehungen menschlicher Verwandtschaft und den ebenso intimen Beziehungen zwischen menschlichen Wesen und der nicht-menschlichen Umwelt ist keineswegs den Mbuti allein eigen. Ganz ähnliche Beobachtungen wurden bei anderen Jägern und Sammlern des tropischen Waldes in verschiedenen Regionen der Welt gemacht. So ist zum Beispiel nach Endicott für die Batek-Negritos in Malaysia der Wald „nicht nur das physische Umfeld, in dem sie leben, sondern eine für sie gemachte Welt, in der sie eine genau definierte Rolle spielen. Sie sehen sich selbst in einer intimen Beziehung gegenseitiger Abhängigkeit mit den Pflanzen, Tieren und *hala'* (einschließlich der Gottheiten), die die Welt bewohnen“ (1979: 82). Die *hala'* sind die Schöpferwesen, die den Wald für die Menschen geschaffen haben, die ihn beschützen, pflegen und seine menschlichen Bewohner mit Nahrung versorgen. Bird-David hat eine ähnliche Einstellung bei den Nayaka, waldbewohnenden Jägern und Sammlern in Tamil Nadu (Südindien) gefunden: „Die Nayaka betrachten den Wald wie eine Mutter oder einen Vater. Für sie ist der Wald nicht etwas ‚draußen‘, das mechanisch oder passiv reagiert, sondern wie ein Elternteil; er versorgt seine Kinder bedingungslos mit Nahrung“ (Bird-David 1990: 190). Die Nayaka bezeichnen sowohl die Geister, die die Landschaft bevölkern, als auch die eigenen Ahnen mit Termini, die als „großer Vater“ und „große Mutter“ übersetzt werden können, und setzen sich selbst als Söhne und Töchter in Beziehung zu den Geistern.

Was ergibt sich daraus? Bird-David hat selbst eine explizite Parallele zwischen ihrem eigenen Nayaka-Material und der Ethnographie der Batek und Mbuti gezogen und das

herausfordernde Argument aufgestellt, daß die Art, in der Jäger und Sammler ihre Umwelt wahrnehmen, typischerweise durch die zentrale Metapher „Wald ist wie ein Elternteil“ bestimmt ist, oder allgemeiner durch die Auffassung, daß die Umwelt den Menschen alle Lebensnotwendigkeiten *schenkt*, nicht als Gegenleistung für entsprechendes Verhalten, sondern ohne Bedingungen. Im Gegensatz dazu wird bei benachbarten Bodenbaugesellschaften die Umwelt eher mit einem Ahnen als mit einem Elternteil gleichgesetzt, sie gibt ihre Gaben nur in reziprokem Austausch für geleistete Dienste. Bird-David meint, daß es diese unterschiedliche Haltung zur Umwelt ist, die Jäger und Sammler grundlegend von Bodenbauern unterscheidet; sie bleibt auch dann bestehen, wenn – wie es oft geschieht – Jäger und Sammler kultivierte Nahrungsquellen nutzen oder wenn umgekehrt Bodenbauern „wilde“ Ressourcen des Waldes verwenden (Bird-David 1990). In einer Erweiterung des Argumentes, unter neuerlicher Berufung auf die Ethnographie der Mbuti, Batek und Nayaka, schlägt Bird-David (1992a) vor, daß Jäger und Sammler die bedingungslose Art, in welcher der Wald mit den Menschen verkehrt, an die ähnlich bedingungslosen Transaktionen angleichen, die zwischen den Menschen innerhalb einer Gemeinschaft stattfinden und welche in anthropologischen Darstellungen als „Teilen“ bezeichnet werden. Somit teilt die Umwelt ihre Beute mit den Menschen genauso, wie die Menschen untereinander teilen, wodurch sowohl die menschlichen als auch die nicht-menschlichen Komponenten der Welt in eine alles umfassende „kosmische Ökonomie des Teilens“ integriert werden.

Wenn Jäger und Sammler den Wald als Eltern bezeichnen oder davon sprechen, daß sie nehmen, was er anbietet, aufgrund welcher Indizien können wir dann behaupten, daß diese Gepflogenheit eine metaphorische ist? Es ist offensichtlich keine von diesen Leuten selbst getroffene Erklärung; trotzdem argumentiert Bird-David, sich an Lakoff und Johnson (1980) orientierend, daß diese Schlüsselmetaphern „ihre Interpretationen der Welt leiten wie auch die Handlungen in ihr, *obwohl die Handelnden sich ihrer nicht notwendigerweise bewußt sind und sie nicht explizit machen werden*“ (1992a: 24, meine Hervorhebung; siehe auch 1990: 190). Hier spürt man eine Folgewidrigkeit. Einerseits ist Bird-David bemüht, eine kultursensible Darstellung der Jäger und Sammler-Ökonomie als Gegengewicht zum vorherrschenden Ökologismus der meisten anthropologischen Arbeiten auf diesem Gebiet anzubieten. Andererseits kann sie das nur tun, indem sie selbst eine in den lokalen Konzepten nicht bestehende Teilung konstruiert, nämlich die zwischen Wirklichkeit und Metapher. Diese Teilung stützt sich auf eine angenommene Trennung in zwei Bereiche: den Bereich der menschlichen Personen und der sozialen Verhältnisse, wo Elternsein und Teilen alltägliche Dinge sind, und den Bereich der nicht-menschlichen Umwelt, des Waldes mit seinen Pflanzen und Tieren, zu dem Beziehungen nur in Analogie zum ersten Bereich ausgebildet werden können. Kurzgefaßt, Jäger und Sammler berufen sich vermeintlich auf ihre Beziehungserfahrungen in der menschlichen Welt, um ihre Beziehungen mit der nicht-menschlichen zu gestalten.

Die theoretische Inspiration zu dieser analytischen Taktik stammt von Gudeman (1986); daher sollte sein Zugang näher betrachtet werden. Ausgehend von der Annahme, daß „Menschen Modelle bilden“, meint Gudeman, daß „die Sicherung des Lebensunterhaltes, die die Bereiche der materiellen ‚Produktion‘, ‚Distribution‘ und ‚Konsumtion‘ umfaßt, in allen Gesellschaften kulturell modelliert ist“ (1986: 37). Dieser Begriff des Modellierens beinhaltet eine Unterscheidung zwischen einem „Schema“, das ein Programm, einen Plan, oder eine Vorlage liefert, und einem „Objekt“, auf das es angewendet wird: somit „ist das Modell eine Projektion aus der Sphäre des Schemas auf die Sphäre des Objekts“ (1986: 38). Beim Vergleich westlicher und nicht-westlicher (oder „lokaler“) Modelle des Lebensunterhalts stellt Gudeman fest, daß in den ersteren normalerweise Schemata, die aus dem „Bereich der materiellen Objekte“ stammen, auf den „Bereich des menschlichen Lebens“ angewendet werden, während bei den letztgenannten die Richtung der Anwendung umgekehrt ist, sodaß „materielle Prozesse als intentionale modelliert werden“ (1986: 43 f.). Doch das gesamte Argument beruht auf einem ursprünglichen ontologischen Dualismus zwischen den intentionalen Welten der menschlichen Subjekte und der objektiven Welt der materiellen Dinge, oder kurz, auf dem Dualismus von Gesellschaft und Natur. Nur durch Trennung der beiden kann das eine ein Modell für das andere liefern. Daraus folgt aber, daß die Behauptung der Menschen selbst, nur eine Welt zu bewohnen, welche gleichwertige Beziehungen mit menschlichen wie auch nicht-menschlichen Komponenten der Umwelt umschließt, in einer Illusion gründet. Die Illusion kommt aus der Unfähigkeit zu erkennen, wo die Realität endet und ihre schematische Repräsentation beginnt. Es bleibt dem Anthropologen überlassen, die Trennungslinie zu ziehen, welche die soziale Welt der menschlichen Modellmacher der Natur von der anderen Seite teilt, die aus der als menschliche Gesellschaft modellierten natürlichen Welt besteht.

In dem uns interessierenden spezifischen Fall sind es die materiellen Interaktionen der Jäger und Sammler mit der Wald-Umwelt, die angeblich entlang der zwischenmenschlichen Beziehungen des Elternseins und des Teilens gestaltet sind: erstere, dem Bereich der Natur zugerechnet, bilden das Objekt; letztere, dem Bereich der Gesellschaft zugeteilt, ergeben das Schema. Das bedeutet aber, daß diejenigen Handlungen und Ereignisse, die die soziale Domäne *konstituieren*, die natürliche Domäne *repräsentieren*. Wenn zum Beispiel ein Kind seine Mutter um etwas Nahrung bittet, so ist diese kommunikative Geste selbst ein konstituierendes Moment in der Entwicklung der Mutter-Kind-Beziehung; dasselbe gilt auch für die Handlung der Mutter, die die Bitte erfüllt. Elternsein ist keine Konstruktion, die *auf* solche Handlungen projiziert wird, sondern existiert vielmehr *in* ihnen, in der Fürsorge und Zuneigung, die Erwachsene ihren Kindern entgegenbringen. In gleicher Weise ist das Geben und Nehmen von Nahrung jenseits des begrenzten Kontextes der Eltern-Kind-Beziehungen eine konstitutive Handlung der Beziehungen des Teilens, welche in der Gegenseitigkeit und Gemeinsamkeit der Men-

schen in kleinen sozialen Gruppen bestehen (c.f. Price 1975; Ingold 1986: 116 f.). Aber entsprechend der Logik des vorher umrissenen Argumentes ist die Situation ganz anders, sobald wir uns dem Austausch mit der nicht-menschlichen Umwelt zuwenden. Anstatt in den praktischen Beziehungen der Menschen zum Wald und seiner Flora und Fauna bei den auf Nahrungserwerb gerichteten Tätigkeiten zu bestehen, gehören Elternteil und Teilen nun zu einer Konstruktion, die, aus einer eigenen sozialen Quelle stammend, auf jene Beziehungen projiziert wird. Wenn daher der Jäger-Sammler den Wald um Nahrung bittet, wie er auch einen Elternteil bitten würde, dann ist diese Geste nicht ein Moment im Entfalten der Beziehungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wirkungskräften und Wesenheiten der Umwelt, sondern eine Handlung, die etwas *über* diese Beziehungen aussagt, eine bezeichnende Wertung oder ein Kommentar.

Kurz gesagt, Handlungen, welche in der Sphäre menschlicher Beziehungen als Momente der praktischen Verbundenheit mit der Welt betrachtet würden, verwandeln sich im Bereich der Beziehungen mit der nicht-menschlichen Umwelt in Momente ihrer metaphorischen Konstruktion. Aber diejenigen, die diese Welt konstruieren würden, die also „Modellmacher“ im Sinne Gudemans wären, müßten bereits in der Welt leben, und Leben wiederum setzt den Bezug zu Bestandteilen der Umwelt voraus, nicht bloß der menschlichen, sondern auch der nicht-menschlichen Umwelt. Menschen brauchen die gegenseitige Unterstützung und Zuneigung, aber sie brauchen auch Nahrung. Wie aber verhalten sich Jäger und Sammler nun wirklich und nicht metaphorisch, um in der gleichen Argumentation zu bleiben, beim praktischen Bestreiten ihres Lebensunterhaltes gegenüber den nicht-menschlichen Wesenheiten? Sie können sich nicht in ihrer Eigenschaft als Personen verhalten, denn nicht-menschliche Wesen und Wirkungen haben, so wird angenommen, mit der Welt der Personen nichts zu schaffen, außer als Figuren einer anthropomorphen Imagination. So muß also der Bereich der realen Interaktionen der Jäger und Sammler mit der nicht-menschlichen Umwelt beim Subsistenzwerb außerhalb ihrer Existenz als Personen liegen, er muß eine separate Domäne bilden, in der sie als biologische Objekte und nicht als kulturelle Subjekte, als Organismen und nicht als Personen auftreten. Das ist die *natürliche* Domäne der Organismus-Umwelt-Interaktionen, die getrennt ist von der sozialen Domäne der interpersonalen Beziehungen. In Abbildung 1 (oberes Diagramm) wird dieses Ergebnis schematisch gezeigt.

Und hier liegt nun eine tiefe Ironie. War es denn nicht das Ziel, jener „Naturalisierung der Jäger und Sammler-Ökonomie“ entgegenzuwirken, welche laut Sahlins (1976: 100) das tradierte anthropologische Wissen darstellt, und sie durch eine für die feinen Schattierungen der lokalen Kultur empfindsame Darstellung zu ersetzen? Aber es zeigt sich, daß gerade der Auffassung, welche die Wahrnehmung der Umwelt als eine Sache der Rekonstruktion von Erfahrungen innerhalb intentionaler Welten behandelt, solch eine Naturalisierung inhärent ist. Die Sphäre der menschlichen Auseinandersetzung mit

der Umwelt in den praktischen Aktivitäten des Jagens und Sammelns ist herausgelöst aus der Sphäre, in der Menschen als soziale Lebewesen oder Personen konstituiert sind – eine Vorbedingung, wenn letztere zu ersteren wie Schema zu Objekt erscheinen soll. Die Konsequenzen werden allzu offensichtlich, wenn Gudeman seine Argumentation zu Ende führt:

In allen existierenden Gesellschaften müssen Menschen sich selbst erhalten, indem sie sich Energie aus der Umwelt aneignen. Obwohl dieser lebenserhaltende Prozeß nur eine Umgruppierung der Natur darstellt, eine Transformation der Materialien von einem Zustand oder einer Erscheinungsform zu anderen, machen die Menschen etwas aus dieser Aktivität (1986: 154).

In seinen eigenen Worten ist der Lebensprozeß der Menschen, einmal der verschiedenen aufgesetzten Konstruktionen entledigt, die gestalten und schaffen, nichts weiter als eine *Umgruppierung von Natur*.

In diesem Zusammenhang erinnern wir uns an Sahlins Versuch, die „Ökonomie“ als „Teil der Kultur“ zu behandeln, was ihn dazu führte, den „materiellen Lebensprozeß der Gesellschaft“ der „Bedürfnisbefriedigung individuellen Verhaltens“ gegenüberzustellen (1972: 186 n. 1). Nach dieser Argumentation sind Jagen und Sammeln in der Natur stattfindende Operationen, die aus wechselseitigen Beziehungen zwischen menschlichen Organismen mit „Bedürfnissen“ und den Umweltressourcen bestehen. Erst nachdem Nahrung der Natur abgerungen wurde, wird sie in den Bereich der Gesellschaft übergeführt, wo ihre Verteilung durch ein Schema des Teilens geregelt ist, ein in die sozialen Verhältnisse eingeschriebenes Schema, das durch die ökonomische Praxis des Teilens reproduziert wird (siehe Ingold 1988a: 275). In der Ökonomie des Wissens, wie sie Gudeman allgemein und Bird-David für Jäger und Sammler im besonderen entworfen haben, wird das, was für Nahrung gültig ist, auch auf Sinneserfahrung angewendet. Die Erfahrung, die durch Interaktion menschlicher Organismen mit der Umwelt erworben wird, ergibt das Rohmaterial der sinnlichen Wahrnehmung, das die Jäger und Sammler zusammen mit der Nahrung „nach Hause nehmen“. Übertragen auf die Sphäre der zwischenmenschlichen Beziehungen wird es ebenfalls einem sozialen Schema angepaßt, um einer kulturellen Konstruktion der Natur, wie „Wald ist wie ein Elternteil“, den Weg zu bereiten.

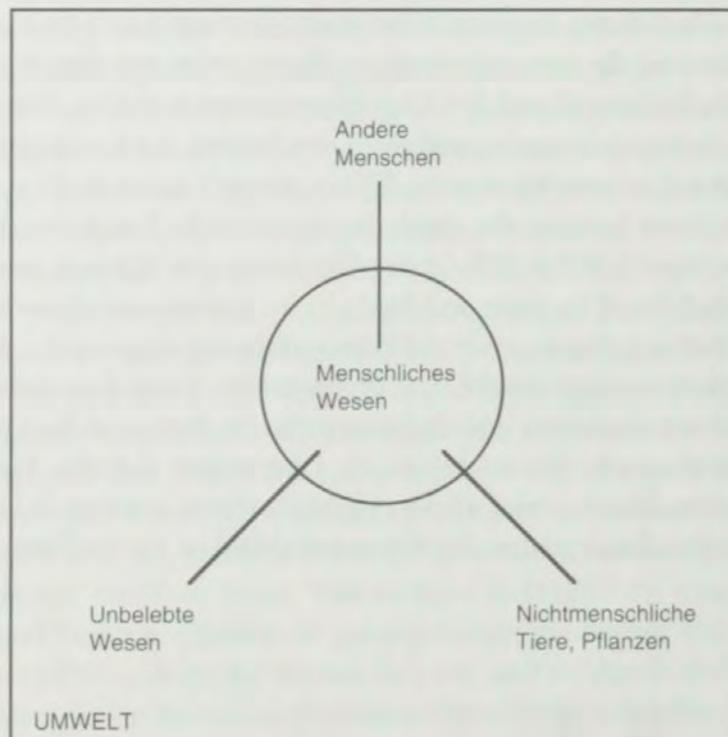
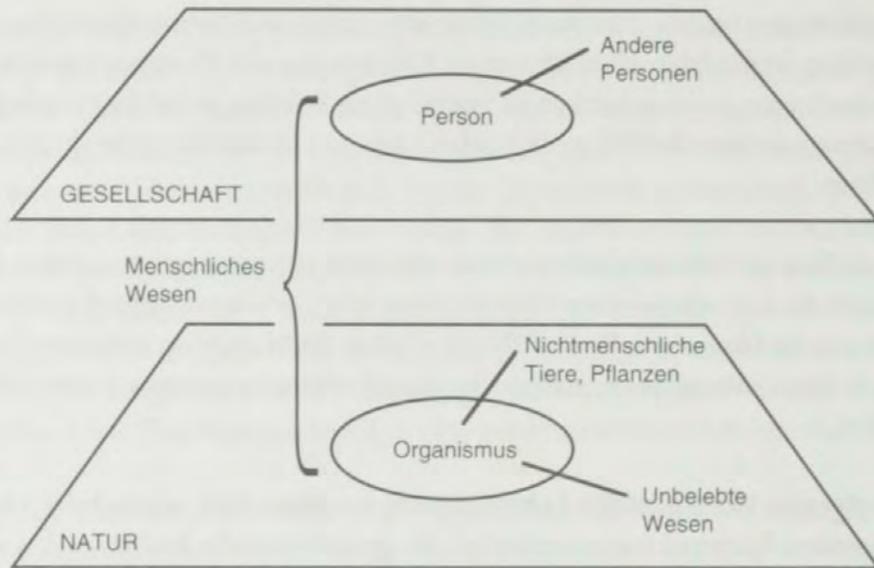


Abbildung 1. Westlich-anthropologische Ökonomie des Wissens (oben) und Jäger und Sammler-Ökonomie des Wissens (unten)

In Abb. 1 wird diese anthropologische Konzeption der Ökonomie des Wissens jener der Jäger und Sammler selbst gegenübergestellt. In deren Auffassung (unteres Diagramm) gibt es keine zwei voneinander getrennte Welten, Natur und Gesellschaft, sondern nur eine, mit persönlichen Kräften ausgestattete Welt, die sowohl die Menschen, die Tiere und Pflanzen, von denen sie abhängig sind, wie auch die Landschaft, in der sie leben und sich bewegen, umfaßt. Innerhalb dieser einen Welt stellen die Menschen keine Komposita aus Körper und Geist, sondern ungeteilte Wesen dar – „Organismen-Personen“, die als solche sowohl mit anderen Menschen als auch zu nicht-menschlichen Wirkungskräften und Wesen der Umwelt in Beziehung stehen. Zwischen diesen Bereichen der Involviertheit gibt es keine *absolute* Trennung, sie sind nur kontextuell abgegrenzte Segmente eines einzigen Feldes. Jäger und Sammler „schreiben der Natur der Dinge keine Trennung zwischen natürlichen Agenten und sich selbst ein, wie es der Westen mit der Dichotomie von Natur und Kultur tut. Sie betrachten ihre Welt als eine integrierte Einheit“, stellt Bird-David fest (1992a: 19). So lernen sie den Wald, die Pflanzen und Tiere, die darin leben, in derselben Weise kennen, in der man sich mit anderen Menschen vertraut macht: indem man Zeit mit ihnen verbringt und in die Beziehungen zu ihnen dieselbe Qualität von Fürsorge, Gefühl und Aufmerksamkeit investiert. Das erklärt, warum Jäger und Sammler Zeit, die sie mit Streifzügen in den Wald verbringen, als gut genutzt betrachten, auch wenn das wenig oder keinen brauchbaren Ertrag bringt: Bird-David meint, daß es „eine Beziehung mit der Tätigkeit selbst“ gibt (1992a: 21), die den Leuten ermöglicht, mit der nicht-menschlichen Umwelt „in Berührung zu bleiben“. Und deshalb kennen die Leute die Umwelt „innig, so wie jemand enge Verwandte, mit denen man das Alltagsleben teilt, „kennt““ (Bird-David 1992b: 39).

Es ist heute gesichert, daß die Wahrnehmung der sozialen Welt auf der direkten, wechselseitig aufmerksamen Beteiligtheit von Selbst und Anderen in gemeinsamen Erfahrungskontexten beruht, *vor* der Repräsentation in Form erworbener konzeptueller Schemata. Aber der westliche anthropologische und psychologische Diskurs fährt fort, diese Beteiligtheit in Begriffen des herkömmlichen Dualismus von Subjekt und Objekt, Personen und Dingen, zu begreifen. Als „Intersubjektivität“ bezeichnet, wird sie als konstituierende Qualität der sozialen Sphäre *im Gegensatz* zur Objektwelt der Natur stehend aufgefaßt, eine den Menschen, nicht aber den nicht-menschlichen Arten zugängliche Sphäre (Willis 1990: 11 f.). Laut Trevarthen und Logotheti wird „die menschliche kulturelle Intelligenz auf der Ebene der Beziehungen des Geistes oder der Intersubjektivität beruhend betrachtet, wie sie keine andere Art hat oder erwerben kann“ (1989: 167). In der Ökonomie des Wissens der Jäger und Sammler aber ist es im Gegensatz dazu der ganze Mensch, nicht der körperloser Geist, der mit anderen menschlichen und auch nicht-menschlichen Wesen in Beziehung tritt. Er tut dies als Lebewesen *in* einer Welt, nicht als Geist, der von der gegebenen Realität ausgeschlossen ist und sich in der mißlichen Lage befindet, einen Sinn finden zu müssen, um einen Begriff zu schaffen; die kon-

stituierende Qualität ihrer Welt ist nicht Intersubjektivität, sondern *Interagentivität*. Vom Wald als einem Elternteil zu sprechen bedeutet daher nicht, Objektbeziehungen in Begriffe primärer Intersubjektivität zu bringen, sondern zu erkennen, daß im Grunde die konstituierende Qualität der engen Beziehungen mit nicht-menschlichen und menschlichen Bestandteilen der Umwelt ein und dieselbe ist.

## Menschen und Tiere

Die Waswanipi-Cree aus Nordost-Kanada sagen laut Feit, „daß sie nur dann ein Tier erbeuten, wenn ihnen das Tier gegeben wurde. Sie sagen, daß ihnen im Winter vom Nordwind, *chuetenshu*, und von den Tieren selber gegeben wird, was sie zum Leben brauchen“ (Feit 1973: 116). Diese Vorstellung, daß die ernährende Substanz der Tiere den Menschen als Geschenk gewährt wird, ist unter den nördlichen Jägervölkern weit verbreitet, aber im folgenden werde ich meine Bemerkungen auf Studien zweier Creegruppen beschränken. Unter den Wemindji-Cree „steigert ehrerbietige Bemühung um die Tiere die Bereitschaft, mit der diese sich selber den Jägern schenken, oder mit der sie Gott ihnen gibt“ (Scott 1989: 204). Und bei den Mistassini-Cree, berichtet Tanner, werden die Ereignisse und Unternehmungen der Jagd, obwohl sie eine offensichtliche Relevanz im Sinne des „praktischen Menschenverstandes“ haben und den Einsatz technischen Wissens und Könnens erfordern, um die materiellen Bedürfnisse der menschlichen Bevölkerung zu befriedigen, ebenfalls auf einer anderen, magisch-religiösen Ebene „reinterpretiert“:

Das Wissen um bestimmte Tiere wird erklärt, als hätten diese soziale Beziehungen untereinander und mit anthropomorphisierten Naturkräften, außerdem werden noch persönliche Beziehungen der Tiere zu den Jägern angenommen. Die idealisierte Form der letztgenannten Beziehung äußert sich häufig in der Ehrerbietung, die der Jäger dem Tier erweist; er anerkennt dessen übergeordnete Position, worauf das Tier „sich selbst“ dem Jäger „schenkt“, das heißt, es wählt eine Position der Gleichheit oder sogar der Minderwertigkeit in Bezug zum Jäger (Tanner 1979: 136).

Die Tiere haben also für diese nördlichen Jäger eine sehr ähnliche Bedeutung wie der Wald für die tropischen Jäger und Sammler, die Mbuti, Batek und Nayaka: sie sind Partner der Menschen in einer allumfassenden „kosmischen Ökonomie des Teilens“.

Das westliche Denken zieht aber nun bekanntlich eine absolute Trennlinie zwischen den gegensätzlichen Zuständen von Menschsein und Tiersein, eine Trennung, die mit einer Reihe anderer Trennungen einhergeht, wie der zwischen Subjekten und Objekten, Personen und Dingen, Moral und Körperlichkeit, Vernunft und Instinkt, und vor allem der zwischen Gesellschaft und Natur. Die westliche Auffassung der Einzigartigkeit

der menschlichen Spezies wird durch das fundamentale Axiom unterstrichen, das besagt, daß *Menschsein als Daseinszustand nicht-menschlichen Tierarten nicht offen steht*. Aus diesem Grund können wir die moralische Kondition und die biologische Klassifikation (*Homo sapiens*) unter der einzigen Kategorie „Menschheit“ zusammenfassen. Und mit derselben Begründung können wir eine Untersuchung der animalischen Natur menschlicher Wesen akzeptieren, während wir die Möglichkeit einer Untersuchung des Menschseins nicht-menschlicher Tiere sofort von der Hand weisen (Ingold 1988b: 6). Die menschliche Existenz wird als gleichzeitiges Ereignis auf zwei Ebenen gedacht, der sozialen Ebene interpersoneller, intersubjektiver Beziehungen und der natürlichen, ökologischen Ebene der Organismus-Umwelt-Interaktionen; die tierische Existenz ist dagegen gänzlich auf den Bereich der Natur beschränkt. Menschen sind gleichzeitig Personen und Organismen, Tiere sind ganz Organismus.

Diese Sichtweise wird von den Cree und anderen nördlichen Jägern jedoch kategorisch zurückgewiesen. Personsein *ist* für sie in gleichem Maß menschlichen, nicht-menschlichen und sogar nicht-tierischen Arten zugänglich. Hier noch einmal Feit über die Waswanipi:

In der kulturell konstruierten Welt der Waswanipi werden die Tiere, die Winde und viele andere Phänomene „wie Personen“ gedacht, in dem Sinne als sie intelligent handeln, Willenskraft und persönliche Eigenheiten haben, die Menschen verstehen und von ihnen verstanden werden. Kausalität ist daher persönlich, nicht mechanisch oder biologisch, und es ist daher ... immer angemessen zu fragen „wer hat das gemacht?“ und „warum?“, anstatt „wie funktioniert das?“ (1973: 116).

Diese Wiedergabe der Sichtweise der Cree klingt bei Tanner nach. Er verweist auf die bedeutsame Implikation der Vorstellung verweist, daß Jagdtiere in sozialen Gruppen oder Gemeinschaften leben, die denen menschlicher Wesen sehr ähnlich sind – daß nämlich „soziale Interaktion zwischen Menschen und Tieren möglich gemacht wird“ (1979: 137 f.). Jagen wird nicht als technische Manipulation der natürlichen Welt betrachtet, sondern als eine Art von interpersonalem Dialog, der mit dem gesamten Ablauf des sozialen Lebens eine Einheit bildet, in der sowohl menschliche als auch tierische Personen mit ihren spezifischen Identitäten und Absichten konstituiert sind. Unter den Wemindji-Cree wird die Qualität von Persönlichkeit Menschen, Tieren, Geistern und gewissen geophysischen Wirkungskräften gleichermaßen zugeschrieben. So schreibt Scott: „menschliche Personen werden nicht gegen oder über einen materiellen Kontext unbelebter Natur geordnet, sondern vielmehr als eine Spezies von Person in einem Netzwerk reziproker Personen betrachtet“ (1989: 195).

Die ethnographischen Berichte von Tanner und Scott befinden sich zwar in auffällender Übereinstimmung, ihre Interpretationen jedoch nicht. Es ist daher aufschlußreich,

die Gegensätzlichkeiten zu ergründen. Das Problem steht und fällt mit der Frage, ob der Cree-Jäger, wenn er sich auf Tiere oder den Wind in gleicher Weise wie auf menschliche Wesen bezieht, dies innerhalb dessen tut, was Feit in dem oben zitierten Absatz als „kulturell konstruierte Welt“ bezeichnet. Tanner hegt keinen Zweifel, daß es sich so verhält. Demzufolge bekräftigt er, daß „Jagdtiere gleichzeitig an zwei Ebenen der Realität teilhaben, einer ‚natürlichen‘ und einer ‚kulturellen‘“ (1979: 137). Auf der natürlichen Ebene begegnet man ihnen einfach als materiellen Wesen, organischen Bestandteilen der Dingwelt, die man tötet und konsumiert. In der kulturellen Ebene werden sie dagegen „reinterpretiert“ zu anthropomorphen Wesen, die an einem Bereich teilhaben, der „nach konventionellen Cree-Mustern sozialer und kultureller Organisation gestaltet ist“ (1979: 137). In den Begrifflichkeiten dieser Analyse werden Tiere als Personen gedacht, indem sie in ein Schema einbezogen werden, das aus dem Bereich menschlicher Beziehungen stammt. Das stimmt völlig überein mit Gudemans Theorie von der kulturellen Prägung des Lebensunterhaltes, welche ich im vorigen Abschnitt diskutiert habe. In der Tat sucht Gudeman nach ethnographischer Unterstützung, unter anderem in Tanners Ethnographie. „Die Mistassini-Cree“, schreibt er, „erachten ihre Jagd und Fallenstellerei als einen Austausch zwischen sich und den Tiergeistern ... und der Austausch selbst geschieht nach dem Muster alltäglicher menschlicher Beziehungen, wie Freundschaft, Zwang und Liebe“ (Gudeman 1986: 148 f., nach Tanner 1979: 138, 148–150).

Im Fall der Beziehungen der Jäger und Sammler zur Umwelt des Waldes habe ich bereits aufgezeigt, wie das Konstruktions-Argument auf einem ontologischen Dualismus von Gesellschaft und Natur beruht, welcher in diesem Zusammenhang erneut auftritt als ein Dualismus von Menschheit und Tierreich. So haben wir auf der einen Seite die Welt der menschlichen Modelle von Tieren, auf der anderen die menschlich gestaltete Tierwelt. Wenn die Menschen selbst erklären, sich nur einer Welt, der von Personen und ihren Beziehungen, bewußt zu sein, so liegt das daran, daß sie, ihr eigenes soziales Umfeld im Spiegel der Natur reflektiert sehend, die Widerspiegelung nicht von der Wirklichkeit unterscheiden können. Wie jedoch alle Daten gezeigt haben, wird der Dualismus von menschlicher und tierischer Natur und die daraus folgende Begrenzung von Person auf menschliches Wesen von den Cree nicht gutgeheißen. Das bedeutet aber keinesfalls, daß sie nicht in der Lage sind, zwischen Menschen und Tieren zu unterscheiden. Im Gegenteil, sie halten die Unterschiede für sehr wichtig. Zum Beispiel können Menschen sexuelle Beziehungen zu gewissen anderen Menschen haben und gewisse nicht-menschliche Tiere töten und konsumieren, während die Konsequenzen einer Verwechslung der Kategorien – wie Sex mit Nicht-Menschen oder der Tötung eines anderen Menschen – verheerend wären (Scott 1989: 197).

Der entscheidende Punkt ist, daß der Unterschied zwischen etwa einer Gans und einem Menschen nicht der zwischen einem Organismus und einer Person ist, sondern der zwischen verschiedenen Arten von Organismus-Personen. Nach Auffassung der Cree

ist Personsein nicht die manifeste Form von Menschheit, vielmehr ist der Mensch eine von vielen sichtbaren Formen von Personsein. Wenn also Cree-Jäger behaupten, daß eine Gans in gewissem Sinn wie ein Mensch ist, oder daß die beiden sogar wesensgleich sind, so sind sie weit entfernt davon, einen bildlichen Vergleich zwischen zwei grundlegend getrennten Bereichen zu ziehen, sondern verweisen vielmehr auf die echte Einheitlichkeit, die ihre Unterscheidung bestätigt. Während westliches Denken von einer angenommenen Dichotomie zwischen Mensch und Tier ausgeht und nach möglichen Analogien und Homologien sucht, scheint der Gedankengang der Cree, wie Scott erklärt, „gerade das Gegenteil zu sein: nämlich elementare Ähnlichkeit zwischen Menschen und Tieren anzunehmen und dann die Unterschiede zu erforschen“ (1989: 195). Eine „metaphorische“ Gleichwertigkeit von Gans und Mensch zu postulieren, bedeutet demnach nicht, „eine Art von Dingen in Begriffen einer anderen“ wiederzugeben (Lakoff & Johnson 1980: 5), so wie es der konventionellen Sicht des Westens – die ethnologische miteingeschlossen – entsprechen würde. Eine vielversprechendere Betrachtungsweise bietet Jackson an, wenn er argumentiert, daß Metaphern als ein Weg begriffen werden sollten, die Aufmerksamkeit auf wirklich zusammenhängende Einheiten zu lenken, anstatt Dualitäten bildlich zu verwischen. Die Metapher, schreibt Jackson, „offenbart nicht die ‚dies-Artigkeit von jenem‘, sondern vielmehr, daß ‚dies jenes ist‘“ (1983: 132).

Daraus folgt, daß Gleichwertigkeit in beiden Richtungen Gültigkeit hat. Es ist nicht „anthropomorph“, Tier mit Mensch zu vergleichen, wie Tanner meint (1979: 136), ebensowenig ist es „naturalistisch“, Mensch mit Tier zu vergleichen, da in beiden Fällen der Vergleich auf eine Ebene verweist, in welcher der Mensch und das Tier einen gemeinsamen existentiellen Status teilen, nämlich den von lebenden Wesen oder Personen. Der Übergang führt nicht vom Wörtlichen zum Bildlichen, sondern vom Wirklichen zum Möglichen – denn an der Wurzel bedeutet Personsein die Möglichkeit, ein Mensch, eine Gans oder irgendeine andere von unzähligen Formen lebendiger Wesen zu werden. Dieser Anschauung zufolge macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob man tierische Handlungen in menschlichen Kategorien wiedergibt oder menschliche Handlungen in tierischen Begriffen. Scott meint: „Man könnte annehmen, daß die Vermenschlichung der Tiere eine Folge dieser Art von analogem Denken wäre, die ich beschrieben habe; dazu müßte aber ein Primat des Terminus Mensch vorausgesetzt werden. Der Terminus Tier wirkt vielleicht mit gleicher Stärke auf den Terminus Mensch, sodaß tierisches Verhalten ein Modell für menschliche Beziehungen werden kann“ (1989: 198).

Diese Aussage kann *pari passu* auf die Metapher „Wald ist wie Vater oder Mutter“ bezogen werden, wie im letzten Abschnitt in Betracht gezogen wurde. Man könnte ebensogut sagen, „Vater oder Mutter ist wie Wald“, da die Stärke der Metapher im Enthüllen der grundlegenden ontologischen Gleichwertigkeit von menschlichen und nicht-menschlichen Komponenten der Umwelt als nährenden Einrichtungen liegt.

Die Cree und andere Jäger und Sammler sehen das Gemeinsame von Menschen und Nicht-Menschen darin, daß sie *lebendig* sind. Dieser Schlußfolgerung kann – von gewissen geophysikalischen Phänomenen abgesehen, welche die Cree als belebt verstehen und wir vielleicht nicht – vom westlichen Denken eigentlich nicht widersprochen werden. Dennoch versteht die westliche Biologie in der Regel das Leben als einen passiven Prozeß, als eine Reaktion von Organismen, die durch ihre unterschiedlichen Naturen an die gegebenen Bedingungen ihrer jeweiligen Umwelt gebunden sind. Dies bedeutet, daß jeder Organismus in seiner wesentlichen Beschaffenheit bereits *vor* seinem Eintritt in den Lebensprozeß festgelegt ist – eine Implikation, welche in der modernen Biologie im Mantel der Doktrin von der genetischen Prädeterminiertheit auftritt. Persönliche Fähigkeiten wie Bewußtsein, Handlungsfähigkeit und Intentionalität können dieser Auffassung nach nicht Teile eines Organismus *als solchem* sein, sondern müssen notwendigerweise als dem Geist, nicht dem Körper zugehörige Fähigkeiten „beigefügt“ werden; im westlichen Denken werden sie gewöhnlich nur Menschen zugestanden. Sogar heute, wo die Möglichkeit des nicht-menschlichen Tierbewußtseins ein legitimes Thema wissenschaftlicher Spekulation geworden ist, bleibt der grundlegende Dualismus von Geist und Körper erhalten, denn man formuliert die Frage als Suche nach der Existenz von tierischem *Geist* (Griffin 1976; 1984; siehe Ingold 1988c); Bewußtsein ist damit das Leben des Geistes.

Für die Cree hat das Leben eine andere Bedeutung. Von Scott erfahren wir, daß „der Begriff *pimaatisiwin*, ‚Leben‘, von einem Cree als ‚kontinuierliche Geburt‘ übersetzt wurde“ (1989: 195). Es ist die kreative Entfaltung eines totalen Beziehungsfeldes, *innerhalb* dessen Wesen entstehen und ihre besondere Gestalt annehmen – Menschen als Menschen, Gänse als Gänse, und so weiter – jedes in Beziehung zu den anderen. Leben bedeutet nicht die Offenbarung von vorbestimmten Formen, sondern es ist der Prozeß, in dem sich diese erst konstituieren. Und jedes Wesen, das von diesem Prozeß ergriffen ist und ihn vorantreibt, erscheint als ungeteiltes Bewußtseins- und Wirkungszentrum; eine Umhüllung eines spezifischen Nexus des schaffenden Potentials selbst, welches Leben ausmacht. Darum ist Personsein dem Zustand des Lebendigseins implizit und weit entfernt von einer „Beifügung“ zu einem lebenden Organismus: das Cree-Wort für „Person“ „kann ausgelegt werden als ‚er lebt‘“ (Scott 1989: 195). Organismen sind nicht nur *ähnlich wie* Personen, sie sind Personen. Gleicherweise ist Bewußtsein nicht eine Ergänzung zu organischem Leben, sondern sein pointiertester Ausdruck – „an der Kippe der sich entwickelnden Ereignisse, von ununterbrochener Geburt“, wie Scott (1989: 195) die Vorstellung der Cree beschreibt.

Die ontologische Gleichwertigkeit von Menschen und Tieren als Organismus-Personen und als ebenbürtige Teilnehmer im Lebensprozeß führt zu einer Konsequenz von größter Wichtigkeit: beide können Standpunkte und Meinungen haben. Mit anderen Worten, für beide existiert die Welt als ein bedeutungsvoller Ort, der in Beziehung zu

den Absichten und Handlungsfähigkeiten des jeweiligen Wesens konstituiert ist. Westliche Ontologie leugnet dies bekanntlicherweise und behauptet, daß die Bedeutung nicht im Beziehungszusammenhang der Involviertheit des Wahrnehmenden zu finden ist, sondern vielmehr vom Geist über die Welt gebreitet wird. Nur die Menschen, wird behauptet, können äußere Realität auf diese Weise repräsentieren, indem sie Erfahrungswerte im Rahmen ihrer diversen kulturellen Schemata organisieren. Wenn also die Cree sagen, daß ein und dieselben Ereignisse bei der Jagd zwei Interpretationen benötigen, aus der Sicht des menschlichen Jägers und der des gejagten Tieres, dann neigt der westliche Beobachter dazu, die erstere wörtlich und die letztere bildlich zu verstehen, „als ob“ das Tier menschlich wäre und daher mit „wirklichen“ Menschen an einer gemeinsamen Bedeutungswelt teilhätte. Und genau das behauptet Tanner (1979: 136 f.), wenn er uns, seinen Lesern, etwas als „kulturelle“ Wirklichkeit (im Gegensatz zu einer „natürlichen“) wiedergibt, was die Cree ihm ursprünglich als „Bären-Wirklichkeit“ oder „Karibu-Wirklichkeit“ (im Gegensatz zu einer „menschlichen“) darstellten. Man beachte, daß die Cree selbst keine Unterscheidung in natürliche und kulturelle Ebenen der Beteiligung machen. Laut Scott es gibt in der Sprache der Cree „kein Wort, das unserem Terminus ‚Natur‘ entspricht“, noch gibt es ein „Äquivalent für ‚Kultur‘, welches diese zu einem für Menschen reservierten Bereich machen würde“ (1989: 195).

Ein Wesen kann einen Standpunkt vertreten, weil seine Handlungen in der Welt gleichzeitig den Prozeß der *Auseinandersetzung* mit der Welt bedeuten. Verschiedene Lebewesen haben unterschiedliche Standpunkte, weil sie sich auf Basis ihrer jeweiligen Handlungs- und Wahrnehmungsfähigkeiten auf verschiedenartige Weise mit der Welt beschäftigen. Cree-Jäger nehmen Dinge in der Umwelt wahr, die Gänse nicht wahrnehmen, aber, wie die Jäger zugeben (Scott 1989: 202), nehmen die Gänse wiederum Dinge wahr, welche die Menschen nicht sehen. Man kann mit Sicherheit sagen, daß Menschen in der Wahrnehmungswelt der Gänse eine Rolle spielen, genauso wie Gänse in der der Menschen. Es ist offensichtlich von lebenswichtiger Bedeutung für die Gänse, daß sie gegenüber der menschlichen Präsenz genauso aufmerksam sind wie gegenüber jedem anderen potentiellen Räuber. Auf der Basis früherer Erfahrungen lernen sie die relevanten Warnzeichen erkennen und passen ihr Verhalten dementsprechend an. Die menschlichen Jäger wiederum reagieren auf die Präsenz der Gänse *mit dem Wissen, daß die Gänse sich mit ihnen beschäftigen*. „Die Wahrnehmungen und Interpretationen der Cree-Jäger,“ stellt Scott fest, „lassen vermuten, daß Gänse ziemlich gut in der Lage sind zu lernen, wann sie eine Bedrohung erwarten müssen, menschliche Jäger von nicht-jagenden Menschen zu unterscheiden und entsprechende Verhaltensveränderungen an andere Gänse weiterzugeben“ (1989: 199).

Kurz gesagt, Tiere als Personen teilen nicht nur einen Bereich virtueller Wirklichkeit mit den Menschen, wie sie in den kulturell konstruierten intentionalen Welten gegeben ist, die dem natürlichen Substrat der Organismus-Umwelt-Interaktionen aufgesetzt ist.

Sie haben auch als wirkliche Wesen teil an der Welt, die mit Gefühlen und Fähigkeiten zum selbständigen Handeln ausgestattet sind und deren typische Verhaltenweisen, Temperamente und Sensibilitäten man im täglichen praktischen Umgang mit ihnen kennenlernt. So gesehen ist die Auseinandersetzung mit nicht-menschlichen Tieren nicht grundlegend verschieden von der mit anderen Menschen. Tatsächlich könnte die folgende Definition von Sozialität, ursprünglich von Schutz vorgeschlagen, unter Beachtung der in Klammern angegebenen Zusätze, gleichermaßen für das Zusammentreffen von menschlichen Jägern und ihrer Beute gültig sein: „Sozialität ist in kommunikativen Handlungen begründet, in welchen das Ich [Jäger] sich den Anderen [Tiere] zuwendet und sie als Personen begreift, die sich ihm zuwenden, wobei sich beide dieser Tatsache bewußt sind“ (Schutz 1970: 163). Menschen mögen wohl einzigartig sein in ihrer Fähigkeit, solche Begegnungen zu *erzählen*, aber niemand kann eine Erzählung konstruieren, ebensowenig ein Modell entwickeln, wenn er nicht bereits einen Platz in der Welt einnimmt und dadurch längst in einen Nexus von Beziehungen mit den menschlichen und nicht-menschlichen Bestandteilen der Umwelt verwoben ist. Die Beziehungen, welche die Cree mit den Nicht-Menschen haben, nennen wir, als außenstehende Beobachter, Jagen.

### Landschaft wahrnehmen

Leben ist ein historischer Prozeß, in organische Formen inkorporiert, die fragil und vergänglich sind. Dieser Prozeß geht für die erdbewohnenden Wesen an der Oberfläche der Erde vor sich, einer Oberfläche, deren Konturen, Texturen und Formen von biologischen Kräften in unermesslichen Zeiträumen geschaffen wurden und die im Verhältnis zu den Lebenszyklen selbst der langlebigsten Organismen als dauerhaft und unveränderlich erscheint (Ingold 1989: 504). Diese Oberfläche ist, was Geologiebücher die „physische Landschaft“ nennen. Wie nehmen Jäger und Sammler diesen Aspekt ihrer Umwelt wahr?

Bei den Pintupi in der Gibson-Wüste in Westaustralien sagen die Leute, daß die Landschaft einmal und für ewige Zeiten von theriomorphen Wesen geschaffen wurde. Diese Wesen sind die Ahnen der Menschen und aller anderen lebendigen Dinge, und einst, in dem Zeitalter, das die Traumzeit genannt wird, wanderten sie auf der Oberfläche der Erde. Tatsächlich ist dieses Konzept bei allen australischen Ureinwohnern bekannt, aber im folgenden möchte ich meine beispielhaften Ausführungen auf die Pintupi beschränken. Nach Myers sagen die Pintupi, daß die Ahnenwesen von Ort zu Ort wanderten,

jagten, Zeremonien durchführten, kämpften und schließlich zu Stein wurden oder „in die Erde gingen“, wo sie dann verblieben. Die Handlungen dieser mächtigen Wesenheiten – Tiere, Menschen und Monster – haben die Welt geschaffen, wie sie heute ist. Sie haben ihr

die äußere Form gegeben, eine Identität (einen Namen) und die innere Struktur. Die Wüste ist überzogen von den Linien ihrer Reiserouten, und genauso wie die Spuren eines Tieres von dem, was sich ereignete, berichten, sind die Geographie und die Beschaffenheit der Landschaft, die Hügel, Bäche, Salzseen und Bäume, die Spuren der Handlungen der Ahnen (1986: 49 f.).

Diese Formen sind aber mehr als bloße Zeichen, denn während die Ahnen weiterwanderten, haben ihre Taten nicht, wie Fußspuren im Sand, eine Fährte flüchtiger Eindrücke hinterlassen, sondern vielmehr haben sie sich selbst im Verlaufe ihres Seins in die Formen der Landschaft verwandelt. Immer gegenwärtig in den Beschaffenheiten der Landschaft, sind die Bewegungen der Ahnen zu Ewigkeit geronnen.

Auf dem Land, welches die Ahnen in der Traumzeit bereisten, machen die Menschen ihren Weg im Zeitbereich des gewöhnlichen Lebens und gehen ihren eigenen alltäglichen Tätigkeiten nach. Wenn auch ihre Pfade nicht auf die Linien der Reisen der Ahnen beschränkt sind, so replizieren sie dennoch die ursprünglichen, kreativen Bewegungen der Ahnen, indem sie, wie beim Jagen, deren Fährten folgen und selbst Spuren hinterlassen; damit schreiben sie ihre eigenen Identitäten im Laufe ihres Seins in das Land ein. Mit den Worten von Wagner, der sich auf die benachbarten Walbiri bezieht, ist „das Leben einer Person die Summe ihrer Spuren, die vollständige Einschreibung ihrer Bewegungen, etwas, das aus dem Boden gelesen werden kann“ (Wagner 1986: 21). Und für die Pintupi schreibt Myers, daß „die Landschaft für jedes Individuum zu einer Geschichte sozial bedeutender Ereignisse wird ... frühere Ereignisse werden mit Orten verbunden und wiedererzählt bei den Wanderungen über das Land“ (Myers 1986: 68). So konstituiert sich die Landschaft also auf zwei Ebenen: die eine besteht aus den historischen Handlungen der gewöhnlichen Menschenwesen, während die andere aus den „transhistorischen“ Taten der Ahnen gebildet ist (Myers 1986: 55). Auf der Ebene der Ahnen wurden die Orte mit Namen von den Ahnen an den Schauplätzen ihrer Taten geschaffen oder an den Stellen, an denen sie aus dem Boden auftauchten oder in die Erde hineingingen. Diese Plätze sind miteinander durch die Reisepfade der Ahnen verbunden und bilden, nach Myers, ein „Land“. Diesen Begriff schlägt er als eine entsprechende Wiedergabe des Pintupi-Wortes *ngurra* vor. Aber *ngurra* kann auch „Lager“ bedeuten, ein Platz, der zufällig und vorübergehend, wegen der alltäglichen Aktivitäten einer Gruppe von Leuten, existiert. Solch ein Platz hat, im Gegensatz zu den benannten Plätzen, die als Lagerstellen der Ahnen der Traumzeit gesehen werden, keine dauernde Dimension. Er wird immer mit den spezifischen, dort lebenden Leuten gleichgesetzt und im Fall, daß jemand dort stirbt, für lange Zeit gemieden. Aber „ungeachtet dieser Identifikationen ... sind Lager ohne Dauer. Irgendwann sind sie überwachsen und die mit ihnen verbundenen Assoziationen vergessen, während andauernd neue bedeutsame Plätze geschaffen werden“ (Myers 1986: 56 f.).

Auch wenn Personen ihre Identitäten als historisch konstituiert in die Landschaft einschreiben, so haben diese Identitäten dennoch ihren Ursprung in der transhistorischen Ebene der Traumzeit. So erhält jede Person ihre primäre Identität von einem bestimmten benannten Platz und wird als Inkarnation des Ahnen, dessen Taten den Platz geschaffen haben, betrachtet. Deshalb, schreibt Myers, „ist es nicht ungewöhnlich, ... wenn die Leute Ereignisse der Traumzeit in der ersten Person beschreiben“ (1986: 50) – wenn ich von meinem Ahnen spreche, spreche ich gleichzeitig über mich. Im Laufe des Lebens erwachsen weitere Komponenten von Identität durch Assoziation mit anderen benannten Plätzen, wie dem Ort der Initiation oder der Gegend, in der man lange gewohnt hat. Identität ist ein Bericht über Orte der Herkunft und Orte des Aufenthaltes. Das Netzwerk aus Plätzen, das durch die Pfade der Wanderungen der Ahnen verknüpft ist, bedeutet gleichzeitig das Beziehungsgeflecht der Personen. Wenn von sozialen Beziehungen als Beziehungen zwischen Plätzen gesprochen wird, was häufig vorkommt, dann zieht der Vergleich keine Parallele zwischen den getrennten Bereichen von Gesellschaft und physischer Welt, sondern er offenbart vielmehr, daß auf der fundamentalen ontologischen Ebene diese Beziehungen gleichwertig sind. Diese fundamentale Ebene ist die Traumzeit. Es ist aber eine Ebene, die der Erfahrung nicht direkt zugänglich ist, sondern sich über die sichtbaren Zeichen der Handlungen und Ereignisse der phänomenalen Welt erschließt (Myers 1986: 49).

Das Verständnis der Pintupi von Landschaft kann in den folgenden vier Prinzipien zusammengefaßt werden. Erstens: Landschaft ist nicht ein gegebenes Substrat, das auf die Prägung durch die auf ihr stattfindenden Aktivitäten wartet, sondern sie ist selbst zu Erscheinungen geronnene vergangene Aktivität der menschlichen Vorfahren und, grundlegender noch, der Ahnenwesen. Zweitens: Sie ist zunächst nicht eine durchgehende Oberfläche, sondern ein topologisch geordnetes Geflecht von Plätzen, die sich durch physische Besonderheiten hervorheben, und von Pfaden, die die Orte miteinander verbinden. Drittens: Die Landschaft versorgt ihre menschlichen Bewohner mit allen spezifischen Zügen persönlicher und sozialer Identität, sie gibt jedem einzelnen seinen Abstammungsort und sein persönliches Schicksal. Viertens: Die Bewegungen des sozialen Lebens finden *in* und nicht *auf* der Landschaft statt, wobei die feststehenden Bezugspunkte aus den sich physisch hervorhebenden Örtlichkeiten bestehen.

Die Landschaft ist also nicht ein äußerer Hintergrund des Lebens – weder für das Leben der Ahnen in der Traumzeit, noch für jenes, das ihre gewöhnlichen menschlichen Inkarnationen im Bereich der Zeitlichkeit wiederleben. Sie ist vielmehr das dauerhafte Monument des Lebens. Man könnte natürlich sagen, daß diese Vision von Landschaft, wenn schon nicht auf die Pintupi beschränkt, so zumindest doch ausschließlich den Aborigines Australiens zu eigen ist. Vergleiche zwischen Australien und anderen Kontinenten, wo Jäger und Sammler leben, sind sehr schwierig, aber um zu zeigen, daß echte Ähnlichkeiten in der Wahrnehmung der Landschaft und der Stellung der Menschen in

ihr zwischen verschiedenen Jäger-Sammler Gesellschaften bestehen, möchte ich gerne eine Studie aus einer völlig anderen Region, Nelsons Arbeit über die Koyukon in Alaska (1983), einbeziehen.

Die Koyukon sagen, daß die Erde und alle Wesen, die in ihr gedeihen, in der Ära der „Fernen Zeit“ geschaffen wurde. Die Erzählungen von der Fernen Zeit beinhalten Berichte von der Entstehung der sichtbaren Formationen der Landschaft, wie Berge und Hügel (Nelson 1983: 16, 34). Ein elaboriertes Regelsystem, das aus der Fernen Zeit überliefert ist, bestimmt die Codes des richtigen Verhaltens, denen die Menschen folgen müssen; „die Koyukon müssen sich *mit* den Kräften ihrer Umgebung bewegen und nicht versuchen, diese zu kontrollieren, zu beherrschen oder sie einschneidend zu verändern“ (1983: 240). Während die Menschen sich in der Landschaft bewegen, jagen und Fallen stellen, Lager an verschiedenen, aufeinanderfolgenden Stellen errichten, weben sie gleichzeitig ihre eigenen Lebensgeschichten in das Land: „Das Heimatland der Koyukon ist voll mit Plätzen ... die Bedeutung haben in der Geschichte von Personen und Familien. Wenn wir zurücktreten, um die Landschaft als Ganzes zu betrachten, sehen wir sie vollständig verwoben mit diesen Bedeutungen. Jedes lebendige Individuum ist eingebunden in dieses Muster des Landes und der Menschen, das sich über den gesamten Raum und die Zeit ausbreitet“ (1983: 243).

Die Plätze können in verschiedenen Bereichen Bedeutung haben – manche haben ein grundlegendes, spirituelles Potential, das von ihrer Entstehung in der Fernen Zeit herrührt; andere sind Orte, wo jemand gestorben ist und werden deshalb gemieden, solange die Erinnerung daran vorhanden ist. Wieder andere Plätze sind berühmt für Jagdereignisse oder persönliche Erfahrungen und Begegnungen mit Tieren. In all diesen Bereichen – spirituell, historisch, persönlich – sind die Leben aller ihrer Bewohner, von den Mensch-Tier-Ahnen der Fernen Zeit bis zu den jetzt Lebenden, in die Landschaft eingeschrieben. Die Landschaft selbst, und nicht was auf ihr gebaut wurde, ist die Erinnerung an diese Personen und ihre Taten (1983: 242–246).

Betrachten wir jetzt die anthropologische Interpretation dieser Wahrnehmungsweisen von Landschaft. Erstaunlicherweise finden wir hier eine völlige Verdrehung: Bedeutungen, die für die Menschen *in* der Landschaft selbst liegen, werden dem Denken zugeschrieben und man behauptet, daß diese *auf* die Landschaft übertragen werden. Die Landschaft wird als Vorspiel zu ihrer kulturellen Konstruktion jeder Bedeutung entleert und zu *Raum* reduziert – ein Vakuum wird zum Plenum der Kultur.

Aus dieser Perspektive kann Myers schreiben, daß die Pintupi „den Raum wirklich kulturalisiert und aus der unpersönlichen Geographie ein Zuhause, ein *ngurra*, gemacht haben“. Einen Augenblick später taucht diese Errungenschaft der Pintupi jedoch als ein Artefakt der anthropologischen Analyse auf: „wir werden das Land betrachten, *als wäre es* einfach kulturalisierter Raum“ (1986: 57). Die ontologische Grundlage für diese Interpretationsstrategie ist eine ursprüngliche Trennung zwischen menschlichen Personen

als Sinn-Geber und physischer Umwelt als Rohmaterial für Konstruktionen; die „Kulturalisierung des Raumes“ ereignet sich, wenn beide nebeneinander gestellt und soziale Beziehungen auf räumliche Beziehungen aufgetragen werden. Angeblich überlagern die Pintupi die „wirkliche“ Realität der physischen Landschaft mit der Traumzeit, einer „auffallenden kulturellen Konstruktion der Aborigenes“ (1986: 47). Dadurch entschwindet erstere aus dem Blick und wird umhüllt von der „wahrgenommenen“ Realität der Geschichten, die im Schrein der Traditionen, die von den Ahnenwesen und ihren Taten erzählen, verwahrt ist. Das steht aber in völligem Widerspruch zur Ontologie der Pintupi, welche die totale *Unauflösbarkeit* der Verbindung von Personen und Landschaft zur Prämisse hat und die von der direkten Wahrnehmbarkeit der phänomenologischen Wirklichkeit ausgeht, wobei die Ordnung der Traumzeit selbst nicht direkt zugänglich ist, sondern nur über die sichtbaren Zeichen verstanden werden kann.

Der gleiche Widerspruch findet sich ganz offensichtlich in Nelsons Bericht über die Koyukon. Seine Erfahrung der Unterschiede in der Haltung zur Umwelt zwischen den Koyukon und seiner eigenen, aus der euro-amerikanischen Position kommenden Auffassung führte ihn, wie er uns mitteilt, dazu, einer kultur-relativistischen Perspektive beizupflichten, deren Grundprämisse er folgermaßen darstellt: „Wirklichkeit ist nicht die direkt mit den Sinnen erfaßte Welt, sondern die Welt, die vom *Denken* über das Medium der Sinne wahrgenommen wird. Daher ist Wirklichkeit in der Natur nicht bloß das, was wir sehen, sondern das, was wir *gelernt* haben zu sehen“ (1983: 239). Es besteht kein Zweifel, daß wir zu sehen lernen, aber nach dieser Auffassung hier bedeutet Lernen den Erwerb kultureller Schemata zum Erzeugen von *Repräsentationen* der Welt im Denken auf Basis der von den Sinnen gelieferten Informationen. So sehen die Koyukon, die Welt durch die Linse ihrer Überlieferungen betrachtend, vor ihrem geistigen Auge eine Wirklichkeit; der westliche Betrachter, mit den Begriffen wissenschaftlicher ontologischer Konzepte schauend, sieht eine andere. Nelson folgert, daß es keine „einzige, ... absolute und universale Wirklichkeit in der natürlichen Welt“ gibt. Doch ist die Existenz solcher „wirklichen“ Wirklichkeit nicht nur dem Konzept von der Wahrnehmung der Wirklichkeit als Repräsentation im Denken von einer gegebenen natürlichen Welt „dort draußen“ bereits implizit, sondern diese mentalistische Ontologie setzt sich brutal über alles hinweg, was die Koyukon, nach Nelsons eigenem Bericht, uns mitzuteilen versuchen.

All dies bezieht sich auf Beobachten und Beobachtetwerden (Nelson 1983: 14–32). Wissen von der Welt wird durch das Sich-in-ihre-Bewegen erworben, das Erforschen, das Sich-mit-ihre-Beschäftigen, immer aufmerksam für alle Zeichen, in denen Welt sich offenbart. Sehen lernen bedeutet daher nicht, Schemata für geistige *Konstrukte* von Umwelt zu erwerben, sondern Fähigkeiten für den direkten wahrnehmenden *Umgang* mit ihren Bestandteilen, den menschlichen und nicht-menschlichen, belebten und nicht-belebten Elementen der Umwelt, zu entwickeln. Lernen ist eine „Erziehung zur Wachheit“,

um hier die glückliche Formulierung von J. J. Gibson, dem Gründer der ökologischen Psychologie (1979: 254), zu übernehmen – ein Prozeß der Ausbildung von Fähigkeiten, nicht von Kultur. Der Koyukon-Jäger, der bedeutsame Eigenheiten der Landschaft wahrnimmt, die dem westlichen Betrachter nicht auffallen, sieht diese Charakteristika nicht deshalb, weil ihre Quelle sich bereits im „Koyukon-Denken“ befindet (Nelson 1983: 242), das seine einzigartigen Konstruktionen dem gemeinsamen Bestand sensorischer Erfahrung aufzwingt, sondern weil das Wahrnehmungssystem des Jägers auf die Aufnahme von Information, die für die praktische Durchführung seiner Jagd Relevanz hat, eingestellt ist, die dem ungelerten Beobachter einfach entgehen. Diese Information befindet sich nicht im Geist, sondern in der Welt, und ihre Bedeutung ist Bestandteil des Bezugskontextes der Auseinandersetzung des Jägers mit den Konstituenten dieser Welt. Je geschickter und erfahrener der Jäger ist, umso größer ist sein Wissen, denn mit einem fein geschärften Wahrnehmungssystem ist für ihn die Welt reicher und voll Tiefe. Neues Wissen erwächst eher aus kreativen Entdeckungsakten als aus der Imagination, eher aus der eingehenden Beschäftigung mit der Umwelt als aus der konzeptuellen Neuordnung der Ansichten von ihr.

Man wird sofort einwenden, daß ich jenen wichtigen Bestandteil von Wissen, über den die Leute durch die traditionellen Überlieferungen verfügen, nicht in Betracht gezogen habe, wie die Geschichten aus der Traumzeit bei den Pintupi oder die der Fernen Zeit bei den Koyukon. Ergeben diese Geschichten, zusammen mit den zugehörigen Gesängen, den Mustern, den sakralen Objekten, nicht doch eine Art Modell der Wirklichkeit, eine Repräsentation von der Welt, die die eingeborenen Menschen so konsultieren können, wie die westlichen Menschen eine Landkarte betrachten? Ich denke nein, denn, einmal vertraut mit dem Land, brauchen die Menschen keinen Plan; sie orientieren sich, indem sie auf die Landschaft selbst achten statt auf eine innere Repräsentation derselben. Eine wichtige Bemerkung Myers' lautet, daß bei den Pintupi der Sinn der Gesänge jenen, die nicht bereits mit der Landschaft vertraut sind, verborgen bleibt. Auch werden Individuen, die neu in einer Gegend sind, sorgfältig eingewiesen, indem man sie „herumführt, ihnen einige der bedeutenden Plätze zeigt und sie auf Orte, die zu meiden sind, hinweist“ (Myers 1986: 150). Man könnte jetzt nach dem möglichen Nutzen fragen, den Lieder, Geschichten und Muster *als Landkarten* haben könnten, wenn sie doch ohnehin nur für jene lesbar sind, die mit der Landschaft bereits so vertraut sind, daß sie sich auch ohne derartige Hilfsmittel gut zurechtfinden. Ich glaube dennoch nicht, daß sie einen repräsentativen Zweck erfüllen. Das Erzählen einer Geschichte ist nicht wie das Weben einer Tapiserie, mit der man die Welt *verhüllen* oder „sie in Bedeutung kleiden“ kann, wie es in einer abgenutzten anthropologischen Metapher heißt. Die unverhüllte Landschaft ist nicht die „opake Oberfläche der wörtlichen Auslegung“<sup>3</sup>, wie diese Analogie es vor-

3 Ich übernehme diese Formulierung von Ho (1992).

schlägt. Denn es existiert sowohl Transparenz als auch Tiefe: Transparenz, da man hineinsehen kann; Tiefe, weil man immer weiter sieht, je länger man hineinblickt. Weit entfernt davon, eine platte Wirklichkeit mit Schichten von Metaphern aufzuputzen oder diese wie eine Landkarte in der Phantasie zu repräsentieren, helfen die Gesänge, Muster und Geschichten, die Aufmerksamkeit der Handelnden tiefer und tiefer *in die Welt hinein* zu richten, so wie man von äußeren Erscheinungen zu einer immer dichterem poetischen Beziehung vordringt. In der intensivsten Phase lösen sich die Grenzen von Person und Ort, von Selbst und Landschaft vollständig auf. In diesem Zustand geschieht es, daß die Menschen, wie sie sagen, zu ihren Ahnen werden und die wahre Bedeutung der Dinge erkennen.

Konventionelle anthropologische Interpretationen tendieren zu einer dichotomen Trennung zwischen den praktischen und technischen Interaktionen der Menschen mit den Ressourcen der Umwelt im Zusammenhang mit Subsistenzaktivitäten, und ihren mythisch-religiösen oder kosmologischen Konstruktionen der Umwelt, die mit Ritual und Zeremonie verknüpft sind. Jägern und Sammlern wird eine besondere Eigenschaft zugeschrieben, daß sie nämlich nicht versuchen, die Landschaft physisch zu rekonstruieren, um sie mit ihren kosmologischen Konzeptionen in Übereinstimmung zu bringen, sondern daß sie diese Konzeptionen als gegeben, als „Fertigprodukte“ in der Welt vorfinden. Aus diesem Grund leben sie angeblich in einer „natürlichen“ und nicht in einer „künstlichen“ oder „gemachten“ Umwelt. Wilson drückt diese Sichtweise ganz deutlich aus: „Die Jäger und Sammler beziehen die Ideen und Emotionen auf die Welt wie sie ist: die Landschaft wird zu einer mythisch topographischen Landkarte, ein Raster der Spuren der Ahnen und der heiligen Plätze, wie es für die australischen Aborigenes typisch ist ... Man setzt eine Konstruktion über die Landschaft, anstatt sie selbst umzustrukturieren, wie es seßhafte Menschen tun, die der Landschaft Häuser, Dörfer und Gärten aufzwingen, und das meist an der Stelle von natürlichen Landschaftsmerkmalen. Wo die Nomaden in der existierenden Landschaft kosmologische Zeichen lesen und entdecken, neigen die Dorfbewohner dazu, kosmische Vorstellungen in den Gebilden, die sie bauen, abzubilden und zu repräsentieren“ (1988: 50).

Aus einer sehr ähnlichen Perspektive schreibt Rapoport, daß „im Kognitiven die Organisation des Raumes seiner materiellen Expression vorangeht; Anlagen und Gebäude werden gedacht, bevor sie gebaut werden, wie die Fälle zeigen, wo nie gebaut wird, wie bei australischen Aborigenes“ (o.J.: 40).

Wieder einmal sehen wir, daß das Verständnis der Landschaft als kulturalisiertem Raum eine Naturalisierung des Jagens und Sammelns mit sich bringt. Die Umwelt tritt bloß als gedankliche Repräsentation in die Sphäre der menschlichen Personen und wird zu dem, was Rapoport einen „konzeptuellen Rahmen“ nennt; damit ist das tägliche Leben auf die materiellen Interaktionen in einer fremden Welt der Natur reduziert, in der Menschen als „reine Organismen“ vorkommen. Aber manche Menschen sagen be-

harrlich, daß die wirkliche Welt, die Landschaft, in der sie sich bewegen, Lager errichten, sammeln und jagen, nicht eine fremde Welt ist, sondern durchdrungen ist von menschlicher Bedeutung, und diese Bedeutung ist nicht „aufgesetzt“, sondern muß nur „aufgesammelt“ werden von jenen, die Augen haben, um zu sehen. Sie sind völlig „zuhause“ in der Welt, wie die jeweiligen Ethnographen mit einigem Erstaunen bemerkt haben, denn sonst hätten sie sich wohl kaum die Mühe eines Kommentars gemacht.

Die Pintupi, teilt uns Myers mit, „scheinen wahrhaftig zuhause zu sein, wenn sie voll Zuversicht durch den Busch gehen“ (1986: 54). Und das Gebiet der Koyukon ist, laut Nelson, „genausowenig eine Wildnis, wie das kultivierte Land für den Bauern oder die Straßen für einen Stadtbewohner“ (1983: 246). Wie diese Aussage impliziert, fühlt sich der Stadtbewohner nicht wegen der erbauten Umgebung in den Straßen zuhause, sondern weil sie Teil seiner Nachbarschaft sind, er dort jeden Tag geht oder fährt, und ihm ihr Anblick und ihre Geräusche vertraut sind. Und für die Jäger und Sammler, als Bewohner einer von menschlichen Umtrieben unversehrten Umgebung, ist das grundsätzlich nicht anders. Wie ich an anderer Stelle gesagt habe: „durch das *Wohnen* in der Landschaft, durch das Inkorporieren ihrer Eigenheiten in die Muster des täglichen Tuns, wird sie zum Zuhause für die Jäger und Sammler“ (Ingold 1991 b: 16).

Ich argumentiere, daß der Unterschied zwischen den Handlungen beim Jagen und Sammeln und beim Singen und Erzählen von Geschichten und Mythen nicht in den Begrifflichkeiten einer Dichotomie von Materiellem und Ideellem, von ökologischer Interaktion *in* der Natur und kultureller Konstruktion *von* der Natur untergebracht werden kann. Beide Kategorien von Handlungen sind zunächst Arten des Bewohnens. Die eine wird, wie ich gezeigt habe, nicht zu einer metaphorischen Repräsentation der Welt, sondern stellt eine Form der poetischen Involviertheit dar. Und es besteht kein Unterschied zu den Tätigkeiten des Jagens und Sammelns, welche dasselbe Ausmaß an wacher Bezogenheit auf die Umgebung erfordern und genauso von der forschenden Suche nach Wissen motiviert sind. Beim Jagen und Sammeln und beim Singen und Geschichtenerzählen „öffnet sich“ den Menschen die Welt. In ihrer Lebenspraxis versuchen die Jäger und Sammler nicht, die Welt zu verändern; stattdessen suchen sie die Offenbarungen der Welt. So erschließen sich den Cree-Jägern die Absichten der nicht-menschlichen Tiere in den Ergebnissen ihrer Unternehmungen. Und die Pintupi achten ständig auf Zeichen in der Landschaft, die neue Hinweise auf die Tätigkeit der Ahnen in der Traumzeit sein könnten (Myers 1986: 67). Durch die praktischen Tätigkeiten des Jagens und Sammelns wird die Umwelt, einschließlich der Landschaft mit ihrer Fauna und Flora, direkter Teil der Beschaffenheit von Personen, nicht bloß in ihrer Eigenschaft als Nahrungsquelle, sondern auch als Quelle von Wissen.

Auf reziproke Weise beziehen sich Personen dennoch aktiv in die Beschaffenheit ihrer Umwelten ein. Sie tun das aber *von innen her*. Für die Pintupi wurde die Welt in der Traumzeit erschaffen, die Traumzeit ist *transhistorisch*, nicht *prähistorisch*. Keine Gene-

ration ist von den Ahnen weiter entfernt als die ihrer Vorgänger. Die Ereignisse der Traumzeit sind zeitlos, auch wenn sie an bestimmten Orten stattfanden; jedes Ereignis weitet sich aus, eine Ewigkeit zu umfassen, oder das, was Stanner „immer-all“ (*everywhen*) nennt (1965: 159). Und so ist die Landschaft, die in diesen Ereignissen entstand, Bewegung aus der Zeit heraus. Menschen, als temporäre Inkarnationen der Ahnen, sind nicht so sehr selbst Schöpfer, als daß sie *im Inneren* eines ewigen Momentes der Schöpfung leben. Ihre Handlungen, die in viel kleinerem Ausmaß die erdumformenden Aktivitäten ihrer Vorfahren reproduzieren, sind daher integraler Bestandteil des Werdens der Welt und müssen dem von der Traumzeit bestimmten Weg folgen: Leben hat, wie die Pintupi sagen, eine „einzig mögliche Wahl“ (Myers 1986: 53). Auch die Koyukon sind an den Lauf der Fernen Zeit gebunden und müssen sich mit ihm, aber niemals gegen ihn bewegen (Nelson 1983: 240).

Wie wir gesehen haben, ist die Landschaft in der westlichen Ontologie weniger ein Weg, dem man folgt, als vielmehr ein zu überwältigender Widerstand, ein natürlich gegebenes materielles Substrat, das „humanisiert“ wird, indem man ihm Formen aufzwingt, die in einer separaten Domäne der Imagination entstanden sind, um dann eine „künstliche“ oder „konstruierte“ Umwelt hervorzubringen. Jäger und Sammler werden als Menschen betrachtet, denen dies nicht gelungen ist, die ihre Entwürfe nicht in Handlungen umsetzen, die zwar Einrichtungen ausdenken, diese aber nicht bauen. Die Jäger und Sammler-Ontologie behauptet jedoch das genaue Gegenteil: Handlung dient nicht dazu, vorher existierende Formen aus *einer* Domäne (der mentalen) in eine andere (die materielle) überzuführen; Form erwächst und besteht vielmehr *innerhalb* der Handlung – sie ist geronnene Bewegung. Dies könnte nicht besser ausgedrückt werden als in den Worten des Philosophen G. H. Mead, die wir hier entlehnen: „Das Objekt ist eine zusammengebrochene Handlung“ (1977 [1938]: 97).

### Was eigentlich tun Jäger und Sammler?

Das allgemein anerkannte Vokabular anthropologischer Analyse bietet nur zwei alternative Begriffe zur Bezeichnung der Prozesse, mittels derer Menschen ihren Lebensunterhalt aus der Umwelt beziehen: „Sammeln“ und „Produzieren“. Die Gegenüberstellung dieser Begriffe geht auf Engels zurück, der sie in einer Anmerkung von 1875 zum wesentlichen Unterscheidungskriterium zwischen Menschen und anderen Tieren gemacht hat: „Das Tier bringt's höchstens *zum Sammeln*, der Mensch *produziert*, er stellt Lebensmittel im weitesten Sinne des Worts her, die die Natur ohne ihn nicht produziert hätte“ (1975 [1875]: 565). Wenn Engels jedoch konkrete Beispiele für Produktion anführte, so bezogen diese sich ausschließlich auf Bodenbau und Viehzucht, also auf Fälle, bei denen die Umwelt, Tiere, Pflanzen und die Landschaft selbst durch menschliches

Eingreifen sichtbar transformiert wurden (Ingold 1986: 71 f.). Für Engels war Produktion synonym mit „der umgestaltenden Rückwirkung des Menschen auf die Natur“, durch die die Menschen es fertigbrachten, „der Erde den Stempel ihre Willens aufzudrücken“ (1975 [1875]: 322, 452). Aber die Menschen, die im Stadium der „Wildheit“ leben, hatten offensichtlich in dieser Hinsicht versagt, da sie nicht einmal über jene grundlegende Beherrschung der Kräfte der Natur verfügten, die mit der Domestikation von Pflanzen und Tieren einhergeht (Engels 1984 [1884]). Für Engels, so wie für viele andere führende Gelehrte seiner Zeit wie Darwin und Morgan, waren die „Wilden“ Menschen, die sich nicht wesentlich über die tierische Ebene der Existenz weiterentwickelt hatten. Sie wurden genauso wie die Tiere als *Sammler* und nicht als *Produzenten* von Nahrung betrachtet.

Der menschliche Status der „Wilden“, heute ein wenig höflicher Jäger und Sammler genannt, wird bis heute als fragwürdig und zweifelhaft angesehen. Obwohl niemand mehr ihre volle Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies leugnen würde, gibt es doch immer noch die gängige Meinung, daß ihre Lebensweise – das Bestreiten der Subsistenz durch die Jagd und Fallenstellerei auf „wilde“ Tiere und das Sammeln von „wildem“ Pflanzen, von Honig, Schalentieren und vielem anderen – irgendwie mit der Lebensweise nicht-menschlicher Tiere (besonders nicht-menschlicher Primaten) vergleichbar ist und nicht mit Bodenbauern, Viehhirten und Stadtbewohnern verglichen werden kann. Es wird oft behauptet, daß dieses Leben dem unserer hominiden Vorfahren gleicht; und wo Vergleiche zwischen Mensch und Tier angestellt werden, sind fast immer Jäger und Sammler als Beispiele angeführt. Es ist noch nicht so lange her, daß der amerikanische Archäologe Robert Braidwood meinte schreiben zu können, daß „ein Mensch, der sein ganzes Leben damit zubringt, Tiere zu verfolgen, nur um sie zu töten und zu essen, oder von einem Beerenstrauch zum anderen zu ziehen, selbst wie ein Tier lebt“ (1957: 22). Wenn auch heute nur wenige den Sachverhalt derart grob darstellen würden, glaube ich doch, daß die grundlegende Einstellung, die Braidwoods Kommentar verrät, sich in vielen anthropologischen Kreisen gehalten hat, was vor allem in der Verkürzung des Jagens und Sammelns zu „Wildbeuten“ (*foraging*) zum Vorschein kommt.

Ich befasse mich hier nicht mit dem engeren Sinn von *foraging* (nach Futter, Nahrung suchen, stöbern, Anm. d. Ü.), der dem Sammeln manchmal gegenübergestellt wird<sup>4</sup>. Ich möchte vielmehr die Aufmerksamkeit darauf lenken, wie „Wildbeuten“ in einem sehr allgemeinen Sinne zu einem Kürzel für „Jagen und Sammeln“ gemacht wurde, vorgeblich aus Gründen reiner Bequemlichkeit. „Wildbeuter“ ist kürzer als „Jäger und Sammler“, so wird argumentiert, und der Begriff ziehe keine unerwünschten Implikationen im Hinblick auf die jeweilige Bedeutung tierischer und pflanzlicher Nahrung oder männlicher und weiblicher Arbeit nach sich. Aber das Konzept des Wildbeutens ist bereits seit

4 Zum Beispiel von Binford (1983: 339–46); für einen Kommentar siehe auch Ingold (1986: 82–87).

langem auf dem Gebiet der Ökologie etabliert, um das Verhalten von Tieren aller Art bei der Nahrungsaufnahme zu beschreiben; der anthropologische Gebrauch des Begriffes ist eine Ableitung aus eben dieser Disziplin. Darum schreiben Winterhalder und Smith in der Einleitung zu einem Band mit Arbeiten über „Wildbeutende Strategien der Jäger und Sammler“, daß „die Subsistenzmuster der menschlichen Wildbeuter denen anderer Arten relativ analog sind und daher mit ökologischen Modellen leichter untersucht werden können“ (1981: x). Und es ist genau folgender Begriff von menschlichen Wildbeutern, die, die ihre Nahrung *nicht* produzieren, der einen solchen Vergleich legitimiert: „Wildbeuten umfaßt die Taktiken, die zum Erwerb von nichtproduzierter Nahrung und anderen Ressourcen, von allem, was nicht direkt von der menschlichen Bevölkerung kultiviert oder gezüchtet ist, angewandt werden“ (Winterhalder 1981: 16). Es scheint, daß Menschen entweder Wildbeuter oder Produzenten sein müssen; sind sie Wildbeuter, dann sind ihre Subsistenzpraktiken denen der nicht-menschlichen Tiere analog, während es sich im zweiten Fall nicht so verhält.

Abgesehen davon, daß „Wildbeuten“ an die Stelle von „Sammeln“ als einem umfassenden Ausdruck für die Tätigkeiten des Jagens und Sammeln tritt, bringt diese Formulierung keinen Fortschritt gegenüber der von Engels vor mehr als hundert Jahren. Die Ursache dieser begrifflichen Trägheit ist leicht zu entdecken. Sie liegt in eben jener Trennung von Geist und Natur, von menschlicher Welt der Ideen und materieller Welt der Objekte, die, wie wir gesehen haben, das Fundament des westlichen Denkens ausmacht, wie es sich in den Naturwissenschaften wie auch in den Humanwissenschaften entwickelt hat. Wildbeuten beschreibt einfach eine Handlung *in* der Natur, während Produzieren das Aufzwingen einer gedachten Form *auf* die Natur bezeichnet. Der Produzent wird als zumindest teilweise Außenstehender und in natürliche Prozesse Eingreifender betrachtet, der Wildbeuter jedoch, so meint man, hat sich noch gar nicht aus der Natur freigemacht. Freilich ist nach dieser Argumentation den menschlichen Wildbeutern ebenso wie den Produzenten die Fähigkeit Kultur zu schaffen eigen, die den nicht-menschlichen Wildbeutern fehlen mag – sie sind mit Ideen und Intentionen ausgestattet. Doch diese Ideen und Intentionen bleiben Modelle *von* der physischen Welt, anstatt Konstruktionspläne *für* ihre tatsächliche Veränderung hervorzubringen. Es scheint also, als konstruierten die Jäger und Sammler die Welt bloß in ihren Köpfen und nicht auf der Erde; die Welt wird „gemacht“, indem sie an ein vorgegebenes Muster angepaßt wird und nicht indem man sie physisch verändert. Ich habe das selbst einmal in einem Argument, von dem ich mich heute distanzieren, folgenderweise formuliert: „Die Umwelt der Jäger und Sammler ist nicht konstruiert, sondern kooptiert, sie ist nicht artifiziell, sondern ‚naturifiziert‘“ (Ingold 1986: 72 f.); oder, wenn wir uns an Rapoport's Kommentar erinnern, sie wird gedacht, aber niemals gebaut.

Jetzt würde ich völlig anders argumentieren, nämlich daß die Welt, wie sie von den Jägern und Sammlern wahrgenommen wird, sich durch die Art und Weise ihrer Bezo-

genheit konstituiert, die sich im Ablauf der alltäglichen Praxis der Subsistenztätigkeiten bildet. Diese Praxis kann nicht auf die engen Aspekte von Verhalten – programmierten Reaktionen auf externe, aus der Umwelt kommende Stimuli – reduziert werden, wie sie im Begriff Wildbeuten definiert sind. Es handelt sich auch nicht um ein Programm strategischer Eingriffe, die von der separaten Abschlußrampe der Kultur aus gestartet werden, wie der Begriff Produktion impliziert. *Weder das Konzept Wildbeuten noch das Konzept Produzieren sind angemessene Beschreibungen dessen, was Jäger und Sammler wirklich tun.* Bird-David schlägt vor, die Ausdrücke „Erwerben“ (*procure*) und „Erwerb“ (*procurement*) als Alternative zu gebrauchen: „Erwerben‘ bedeutet, im Unterschied zu ‚produzieren‘ und ‚Produktion‘ oder ‚wildbeuten‘ und ‚Wildbeuterei‘, etwas erhalten durch Sorge und Bemühen, bewirken, sich durchsetzen, erreichen, be- und verschaffen. ‚Erwerb‘ ist Management, Bewerkstelligung, Findigkeit, Gewinn. Diese Begriffe sind ausreichend genau, um zur Beschreibung des Tuns der modernen Jäger und Sammler zu dienen, die in ihren lebensunterhaltenden Tätigkeiten Sorgfalt, Wissen und Intellektualität anwenden“ (1992b: 40)<sup>5</sup>.

Ich unterstütze diesen Vorschlag. Der Begriff des Erwerbens unterstreicht auf besonders gute Weise, was mir am wichtigsten erscheint: daß die Aktivitäten, die wir üblicherweise unter Jagen und Sammeln verstehen, auf Erfahrung und Aufmerksamkeit basierende Formen der intentionalen Auseinandersetzung mit der Welt sind und von Personen ausgeführt werden, die in einer Umwelt leben, welche voll von handlungsfähigen Kräften der einen oder anderen Art ist. Der Kern des Argumentes ist am einfachsten darstellbar, indem wir uns nochmals auf Abb. 1 beziehen. Im oberen Diagramm, das die westliche Ontologie repräsentiert, wäre Erwerben als Interaktion, die zwischen menschlichem Organismen und der Umwelt stattfindet, auf der Ebene der Natur angeordnet. Produktion würde als Intervention in die Natur in der separaten Ebene der Kultur aufscheinen. Im unteren Diagramm, das die Ontologie der Jäger und Sammler darstellt, gibt es nur eine einzige Ebene, in der die Menschen als ganzheitliche Organismus-Personen handeln und sich in den Tätigkeiten des Erwerbens mit den Elementen der Umwelt auseinandersetzen.

Meine These ist, daß die „Naturalisierung“ der Handlungen des Jagen und Sammeln, ausgedrückt in ihrer scheinbar unproblematischen Bezeichnung als „Sammeln“ oder „Wildbeuten“, ein Produkt der „Kulturalisierung“ der wahrgenommenen Umwelt ist. Am Beispiel der Jäger und Sammler des tropischen Waldes haben wir gesehen, wie deren Wahrnehmung des Waldes, in gewisser Hinsicht wie menschliche Eltern, in der anthropologischen Analyse als Resultat der Anwendung eines Schemas zur metaphorischen Konstruktion interpretiert wird. Als Folge wird der Wald und die Interaktion der

<sup>5</sup> Im englischen Originaltext wird die Begriffsdefinition anhand des *Shorter Oxford Dictionary* vorgenommen (Anm. d. Ü.)

Jäger und Sammler mit ihm aus dem Bereich der Beziehungen von Personen ausgeschlossen. Am Beispiel der nördlichen Jäger haben wir gesehen, wie die Annahme, daß Menschen in ihrer Eigenschaft als Personen sich nur dadurch auf Tiere beziehen können, daß sie Tiere in intentionalen menschlichen Welten darstellen, zu einer Lokalisierung der wirklichen Begegnungen des Jagens jenseits der Grenzen dieser intentionalen Welten, in einem als „natürlich“ bezeichneten separaten Bereich führt. Und im Zuge der Untersuchung der Wahrnehmung von Landschaft durch die Aborigenes haben wir schließlich festgestellt, daß das Betrachten der wahrgenommenen Welt als kulturalisierter Raum die Landschaft der realen Welt, in der Menschen leben und sich bewegen, in ein indifferentes und unpersönliches physisches Substrat verwandelt, das als Rohmaterial für die einfallsreichen Handlungen des Welt-Machens aufscheint.

Kurzgefaßt, ein kultur-konstruktionistisches Herangehen an Umweltwahrnehmung bekräftigt die vorherrschenden ökologischen Modelle des Jagens und Sammelns als Wildbeuten, statt sie zu hinterfragen, indem durch Ausschluß ein separater logischer Raum für Organismus-Umwelt-Interaktionen geschaffen wird, für den diese Modelle geeignet sind. Die Bezeichnung Wildbeuter für die Jäger und Sammler wird häufig deshalb abgelehnt, weil diese Bezeichnung sie wie nicht-menschliche Tiere erscheinen läßt (z. B. Bird-David 1992b: 38), aber die Anwendbarkeit des Wildbeuter-Modells auf die Tiere selbst wird dabei nicht in Frage gestellt. Richten wir jedoch die Aufmerksamkeit auf das, was uns die Jäger und Sammler mitteilen, so ist es gerade das, was wir in Frage stellen *sollten*, um nicht nur die Kulturanthropologie, sondern auch die Ökologie herauszufordern. Wir können zugeben, daß Menschen tatsächlich wie andere Tiere sind; aber nicht deshalb, weil sie Organismen und nicht Personen sind, konstituierende Wesen einer objektiven Welt der Natur, die der distanzierten wissenschaftlichen Beobachtung als Schauspiel dargeboten wird, sondern aufgrund ihrer wechselseitigen Beteiligung als ganzheitliche Zentren von Handlung und Bewußtsein innerhalb eines kontinuierlichen Lebensprozesses. In diesem Prozeß sind die Beziehungen der Menschen untereinander nur ein Teil des gesamten Beziehungsfeldes, das alle lebendigen Wesen umschließt (Ingold 1990: 220).

Es kann daher keinen radikalen Bruch zwischen sozialen und ökologischen Verhältnissen geben; erstere sind besser als *Teilbereich* der letzteren zu verstehen. Das eröffnet die Möglichkeit zu einer neuen Art von ökologischer Anthropologie, die die aktive, wahrnehmende Auseinandersetzung menschlicher Wesen mit den Konstituenten ihrer Welt zum Ausgangspunkt hat; denn nur aus der Position dieser Bezogenheit können die Menschen einfallsreiche Überlegungen über die wirkliche Beschaffenheit der Welt anstellen. Der erste Schritt zur Etablierung solch einer ökologischen Anthropologie wäre es, anzuerkennen, daß die Beziehungen zwischen Menschen und ihren Umwelten, die den Gegenstand der Anthropologie ausmachen, nicht auf einen abgetrennten Bereich von „Natur“, unabhängig vom Bereich des Lebens als Personen, beschränkt sind. Für

Jäger und Sammler, wie für uns alle, entsteht Leben durch Verbindungen und nicht durch Trennungen, und in genau diesen Verbindungen ist die reale Welt nicht mehr „Natur“, sondern offenbart sich für uns als eine Umwelt für Menschen. Umwelten sind durch Leben und nicht durch Denken konstituiert, und nur weil wir in einer Umwelt leben, können wir überhaupt denken.

## Literatur

- Binford, L. R. (1983): *Working at Archaeology*. London.
- Bird-David, N. (1990): „The giving environment: Another perspective on the economic system of gatherer-hunters“, *Current Anthropology* 31: 189–196.
- (1992a): „Beyond ‚The Original Affluent Society‘: A culturalist reformulation“, *Current Anthropology* 33 (1): 25–47.
- (1992b): „Beyond ‚the hunting and gathering mode of subsistence‘: Culture-sensitive observations on the Nayaka and other modern hunter-gatherers“, *Man* (N.S.) 27: 17–39.
- Braidwood, R. J. (1957): *Prehistoric Men* (Chicago Natural History Museum Popular Series, Anthropology, No. 37) 3. Aufl. Chicago.
- Ellen, R. F. (1982): *Environment, Subsistence and System*. Cambridge.
- Endicott, K. (1979): *Batek Negrito Religion*. Oxford.
- Engels, F. (1975 [1875]): *Dialektik der Natur*. MEW Bd. 20. Berlin.
- (1984 [1884]): *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. MEW Bd. 21. Berlin.
- Feit, H. (1973): „The ethno-ecology of the Waswanipi Cree: Or how hunters can manage their resources“, in B. Cox (Hg.), *Cultural Ecology: Readings on the Canadian Indians and Eskimos*. Toronto.
- Gibson, J. J. (1979): *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston.
- Griffin, D. R. (1976): *The Question of Animal Awareness*. New York.
- (1984): *Animal Thinking*. Cambridge, MA.
- Gudeman, S. (1986): *Economics as Culture*. London.
- Hastrup, K. (1989): „Nature as historical space“, *Folk* 31: 5–20.
- Ho, M.-W. (1992): „The role of action in evolution: Evolution by process and the ecological approach to perception“, *Cultural Dynamics* 4 (3).
- Ingold, T. (1986): *The Appropriation of Nature*. Manchester.
- (1988a): „Notes on the foraging mode of production“, in T. Ingold, D. Riches & J. Woodburn (Hg.), *Hunters and Gatherers (1): History, Evolution and Social Change*. Oxford.

- (1988*b*): „Introduction“, in T. Ingold (Hg.), *What Is an Animal?* London.
  - (1988*c*): „The animal in the study of humanity“, in T. Ingold (Hg.), *What Is an Animal?* London.
  - (1989): „The social and environmental relations of human beings and other animals“, in V. Standen, & R. A. Foley (Hg.): *Comparative Socioecology*. Oxford.
  - (1990): „An anthropologist looks at biology“, *Man* (N.S.) 25: 208–229.
  - (1991*a*): „Becoming persons: Consciousness and sociality in human evolution“, *Cultural Dynamics* 4 (3): 355–378.
  - (1991*b*): „Against the motion (1)“, in T. Ingold (Hg.), *Human Worlds Are Culturally Constructed*. Manchester.
- Jackson, M. (1983): „Thinking through the body: An essay on understanding metaphor“, *Social Analysis* 14: 127–148.
- Lakoff, G. & M. Johnson (1980): *Metaphors We Live By*. Chicago.
- MacCormack, C. (1980): „Nature, culture and gender: A critique“, in C. MacCormack & M. Strathern (Hg.): *Nature, Culture and Gender*. Cambridge.
- Mead, G. H. (1977 [1938]): „The process of mind in nature“, in A. Strauss (Hg.), *George Herbert Mead on Social Psychology*. Chicago.
- Myers, F. R. (1986): *Pintupi Country, Pintupi Self*. Washington, DC.
- Nelson, R. K. (1983): *Make Prayers to the Raven*. Chicago.
- Price, J. A. (1975): „Sharing: The integration of intimate economies“, *Anthropologica* 17: 3–27.
- Rapoport, A. (o.J.): „Spatial organization and the built environment“, in T. Ingold, *Humanity, Culture and Social Life: An Encyclopedia of Anthropology*. London.
- Rappaport, R. A. (1969): *Pigs for the Ancestors*. New Haven.
- Sahlins, M. D. (1972): *Stone Age Economics*. London.
- (1976): *Culture and Practical Reason*. Chicago.
- Schutz, A. (1970): *On Phenomenology and Social Relations*. Hg. von H. R. Wagner. Chicago.
- Scott, C. (1989): „Knowledge construction among Cree hunters: Metaphors and literal understanding“, *Journal de la Société des Americanistes* 75: 193–208.
- Shweder, R. (1990): „Cultural psychology – what is it?“, in J. W. Stigler, R. Shweder & G. Herdt (Hg.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*. Cambridge.
- Stanner, W. E. H. (1965): „The dreaming“, in W. A. Lessa & E. Z. Vogt (Hg.), *Reader in Comparative Religion*. New York.
- Tanner, A. (1979): *Bringing Home Animals*. London.
- Trevarthen, C. & K. Logotheti (1989): „Child in society, society in children: The nature of basic trust“, in S. Howell & R. Willis (Hg.): *Societies at Peace*. London.
- Turnbull, C. M. (1965): *Wayward Servants*. London.

- Wagner, R. (1986): *Symbols That Stand for Themselves*. Chicago.
- Willis, R. (1990): „Introduction“, in R. Willis (Hg.), *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*. London.
- Wilson, P. J. (1988): *The Domestication of the Human Species*. New Haven.
- Winterhalder, B. (1981): „Optimal foraging strategies and hunter-gatherer research in anthropology: Theory and models“, in B. Winterhalder & E. A. Smith (Hg.), *Hunter-Gatherer Foraging Strategies*. Chicago.
- Winterhalder, B. & E. A. Smith (1981): „Preface“, in B. Winterhalder & E. A. Smith (Hg.), *Hunter-Gatherer Foraging Strategies*. Chicago.



## DIE BESEELTE LANDSCHAFT

### Natur, Kosmologie und Gesellschaft im tibetischen Kulturraum am Beispiel der Khumbo Ostnepals<sup>1</sup>

Am Anfang ist der Buddha, der siegreich Erlöste (Sangye Chömdende), und dann die Sashi Ama („Mutter der Erde“). Die Erde ist ihr Fleisch, die Steine sind ihre Knochen, Wasser ihre Adern, die Wurzeln der Bäume ihre Sehnen, die das Fleisch und die Knochen zusammenhalten, die Wälder und Wiesen sind ihre Haare. Tiere und Menschen sind ihre Läuse. Die Götter des Wassers, der Felsen und der Berge gehören alle zur „Mutter der Erde“ und weilen auf ihrem Körper. In Seen und Quellen leben die Geister des Wassers (*Lu*); ist das Wasser klar und ausreichend und wachsen die Wälder üppig und grün, sind sie stark und reich. Respektieren die Menschen ihre Orte und verehren die *Lu*, sind sie glücklich. Ihre Ehre (*Uphang*) steht hoch. Sind die Geister des Wassers glücklich und bei guter Gesundheit, ist die Essenz der Erde reich, und das, was darauf lebt, gedeiht; sind die Geister verunreinigt und krank, verschwindet der Segen der Erde. Sie wird unfruchtbar, und die, die darauf leben, werden krank und sterben. Wenn dich die Wassergeister krank machen, weil du sie beleidigt hast, indem du ihre Wälder rodest, in ihren Wohnstätten urinierst oder defäkierst, stirbst du an der *Lu*-Krankheit und wirst nach dem Tod ihr Diener.

Die hohen Berge haben Schnee und Gletscher oder hohe Felsen. Ihre Höhe und ihr Schnee ist ihre Ehre. Auf hohen Bergen und hohen Seen weilen die Seelen des Landes. In unseren Berg- und Weidegebieten weilen unsere mächtigsten Götter. Wenn wir hinaufstei-

1 Das ethnographische Datenmaterial für diesen Beitrag stammt aus Feldforschungen in Nepal und Tibet im Zeitraum 1982–1993, die durch den Österreichischen Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung, das Österreichische Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung und das italienische Ev-K2-CNR Projekt finanziert wurden. Unter den vielen Kollegen und tibetischen Freunden, die zu Forschung und Ausarbeitung des Datenmaterials beigetragen haben, möchte ich Andre Gingrich, Pemba Norbu, Christian Schicklgruber, Maria Antonia Sironi und Liselotte Gafert einen besonderen Dank für ihren wesentlichen Beiträge zur Fertigstellung dieses Aufsatzes ausdrücken. Die tibetischen und Khumbo-Termini sind gewöhnlich in der gesprochenen Form angegeben; die Schriftform ist nur dort in eckigen Klammern angeführt, wo sie für den Kontext bedeutend ist. Für eine detailliertere Abhandlung der Terminologie verweise ich auf meine Dissertation (Diemberger 1992a) und auf meine spezifischeren Veröffentlichungen zu tibetischen Studien (Diemberger, Hazod & Schicklgruber 1989; Diemberger 1991; 1992b; 1993a; 1993b; 1993d). Im Jahr 1990 wurde das Khumbogebiet in einen Nationalpark integriert und seither sind viele neue Prozesse in Gang gekommen. In diesen Artikel wird dieser Aspekt nur gestreift und ist Gegenstand anderer Publikationen (Diemberger 1996; Melcher 2000).

gen, stellen wir Gebetsfahnen auf und verehren sie, um ihre Ehre zu erhöhen, jede Verunreinigung (*Dip*) zu reinigen, und wir zeigen rituelle Reue (*Shaba*) ihnen gegenüber und gegenüber Mahaguru (Guru Rinpoche) wegen aller Verstöße, die wir begangen haben...

So erklärt ein *Lhaven [lha bon]*, der örtliche Ritualspezialist, den kosmischen Sinn dieser hohen Himalaya-Täler. Es ist das Territorium einer kleinen ethnischen Gruppe tibetischer Kultur, der Khumbo, die im Laufe der Geschichte das Aruntal in den südlichen Hängen des Himalaya im Ostnepal besiedelt haben.

Wir kamen zu den Khumbo über die traditionellen Handelswege, die die staatliche Verwaltung und der fortschreitende Tourismus heute nutzen. Es sind kleine Pfade im Urwald, die diese bis vor kurzem entlegene Gebiet mit ihrer nationalen und internationalen Umgebung immer enger verbinden.

Die Khumbo bewohnen eine Welt im Umbruch – ein Umbruch, dessen Ausmaß sich an der Kluft zwischen Altem und Neuem ermessen läßt, an den zahlreichen Konflikten sowie an der Suche nach Vermittlung zwischen dem traditionellen Weltbild und den Bruchstücken des Neuen, die bis ins Innere der Gesellschaft vorgedrungen sind. Im Rahmen dieser Begegnung und Konfrontation von Sichtweisen stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der lokalen Gemeinschaft mit der Natur, die sie umgibt, über ihre Vorstellung von dem, was wir Natur nennen, über das traditionelle Weltbild, das sie mit dem Einbruch der „westlichen Welt“ zum Teil verabschiedet und zum Teil neu interpretiert haben.

Im Dialog mit den Khumbo sind wir Vertreter jener Welt, die „Natur“ als säkulären Begriff definiert und sie als Objekt des wissenschaftlichen Erkennens dem technologischen Wissen und der Praxis unterwirft. Auf der anderen Seite steht die lokale Variante tibetisch-buddhistischer Kosmologie, welche die natürlichen Gegebenheiten als Subjekt im Verhältnis zu den Menschen versteht und sie nicht auf einen einzigen allumfassenden Begriff wie Natur reduziert. Diese Distanz macht ein gegenseitiges Verständnis nicht unmöglich, aber sie verweist auf die historische und soziale Bedingtheit der Begriffe.

In der westlichen Welt spiegelt das Thema Natur heute die Angst vor der Eigen-dynamik des globalen sozio-ökonomischen Systems wider, das die Existenzgrundlagen selbst zu zerstören droht. Im Namen dieser Angst sucht man – mit mehr oder weniger Erfolg – einen gemeinsamen Horizont für ökologische Vernunft (Eder 1987) in der Fragmentiertheit wissenschaftlicher, technologischer und wirtschaftlicher Diskurse. Gleichzeitig werden in oberflächlicher und irrationaler Weise andere Gesellschaften auf der Suche nach Alternativen befragt. Ein kultureller Eklektizismus wirft idealisierte Vorstellungen von tibetischen Mystikern, sibirischen Schamanen, Zeremonien in Hopi-Kivas und Voodoo-Ritualen in einen Topf und schmiedet daraus westliche Bilder für westliche Bedürfnisse. Zugleich wird der Realität dieser Gemeinschaften, die auf irreversible Weise verändert werden, kaum Beachtung geschenkt.

Die tibetische Kultur hat auf den Westen seit langem eine besondere Faszination ausgeübt. Es sind der tief religiöse Charakter dieser Zivilisation, die Unzugänglichkeit und Schönheit des Hochplateaus im Herzen Zentralasiens und das Echo alter indischer Mythen, wonach hinter dem Himalaya der Wohnort großer Weisen und Magier liegt (Stein 1987), die immer wieder die westliche Neugier – und Phantasie – geweckt haben. Heute wird die tibetische Welt, für die der Einbruch der Moderne mit der chinesischen Unterwerfung zusammenfällt, oft als Symbol einer verlorenen Harmonie zwischen Mensch und Natur verstanden. Obwohl diese Vorstellung zum Teil eine tatsächliche Entsprechung in manchen Aspekten der tibetischen Kultur findet, zeigt sich die Realität viel komplexer und widersprüchlicher.

Soziale Mißverständnisse, eine kaum überschaubare Verwobenheit von Religion und Politik, Spannungen zwischen Zentrum und Peripherie haben die Geschichte Tibets genauso geprägt wie seine Spiritualität (Goldstein 1989). Bis 1950 bildete die Religion den konzeptuellen Rahmen des Wissens, der Politik und der sozio-ökonomischen Verhältnisse. Sogar das Verhältnis mit dem mächtigen Nachbarn China wurde über lange Zeiträume in religiösen Begriffen dargestellt, ähnlich dem Verhältnis zwischen einem Priester und einem Patron [*mchod yon*]. Neben den spezifischen Interessen der beteiligten Länder (England, Indien, China und später auch die USA) trug dies zu schicksalsträchtigen Unklarheiten über des Status Tibets gegenüber anderen Nationen bei.

Die tibetische Religion hat verschiedenen Formen des von Indien importierten buddhistischen Gedankenguts mit lokalen, älteren Vorstellungen und alten chinesischen Einflüssen verschmolzen. Als solche hat sie den konzeptuellen Rahmen für das Verhältnis zwischen Mensch und natürlicher Umgebung sowie zwischen lokalen Gemeinschaften und buddhistischem Staat vorgegeben.

Beyül Khenbalung, ein „verborgenes Tal“ [*sbas yul*] der tibetischen Tradition, stellt das Siedlungsgebiet für einige kleine Gemeinschaften am Rande des tibetischen (heute chinesischen) und des nepalesischen Staates dar. Zu ihnen zählen die Khumbo – 1200 Menschen, die ein Gebiet besiedeln, das vom subtropischen Regenwald bis hinauf auf alpine Hochalmen um 5000 m reicht. Das kognitive Universum dieser kleinen Welt verbindet die unmittelbar erfahrbaren Elemente mit vorbuddhistischen Landschaftskulten, buddhistischen Modellen sakraler Raumkonzeptionen und Elementen des alten tibetischen sakralen Königtums. Überlagert wird dieses Bild von sakralen Aspekten des viel rezenteren nepalesischen Königreiches. Auf den folgenden Seiten wird in einer analytischen Trennung dieser Ebenen ein Bild der Weltsicht nachgezeichnet, das die konkreten Formen des Lebensablaufes der Khumbo in Relation zu natürlicher Umgebung, menschlicher Gesellschaft und Religion präsentiert.

## Die Khumbo und die Geographie ihres Territoriums

Die Khumbo sind Bodenbauern und Viehzüchter; sie besiedeln ein dicht bewaldetes Gebiet in einer Höhenlage von 2000 bis 2500 m (mit Sommerweiden bis 5000 m). Die Khumbo-Bezeichnung für ihr Siedlungsgebiet – Sepa – läßt sich auf das tibetische Wort *Seb [gseb]* oder *Nag seb [nags-gseb]* zurückführen und beschreibt mit der Bedeutung „Urwald“ oder „Lichtung im Urwald“ diese nächste Umwelt. Die Sommer sind von starken Monsunregen gekennzeichnet, die Winter bringen für etwa 3 Wochen schwache Niederschläge.

Die Khumbo sind mit den bekannteren Sherpa des Solu-Khumbu ethnisch verwandt. Wie diese wanderten sie im 17. Jahrhundert von Osttibet in ihr heutiges Siedlungsgebiet ein.<sup>2</sup> Hier vermischte sich diese Gruppe mit einer Einwanderungswelle, die durch das Aruntal von Tibet kam. Der Arun begrenzt ihr Siedlungsgebiet gegen Osten, der Isuwa-Fluß gegen Süden; gegen Norden ist es der Höhenrücken nördlich des Kashua-Flusses. Im Nordwesten begrenzt der Kongma-Paß das Gebiet der permanenten Siedlungen. Die Hochalmen erstrecken sich jenseits davon bis an den Fuß des Makalu.

Zentrale soziale und ökonomische Einheit der Khumbo von Sepa sind die ca. 170 Haushalte, die in 13 über das gesamte Stammesgebiet verstreuten Dörfern leben. Dem Haushalt gehören Felder und Tiere, er bestimmt Kooperation und Allianzen mit anderen Haushalten. Dem Dorf dagegen kommt keine integrierende oder organisierende Funktion zu.

Die Sozialstruktur wird von fünf patrilinearen Klans geprägt. Ihre Bedeutung liegt in der Definition exogamer Gruppen zur Regelung der Heiraten; sie ist somit dem ideellen Bereich der sozialen Ordnungskonzeption zuzuschreiben. Land und väterliches Haus werden in der Regel an Söhne vererbt. Tiere, bewegliche Güter und Geld werden unter Söhnen und Töchtern aufgeteilt. Juwelen, Küchengeräte und wertvolle Kleidung werden in weiblicher Linie weitergegeben. Jeder Klan hat einen eigenen Klangott (*Pholha*), der über die Einhaltung des Exogamiegebotes wacht und dafür den Klan gegen übelwollende Dämonen beschützt. Seine frühere kooperative und territoriale Funktion hat der Klan im Laufe der Geschichte immer mehr verloren. Es ist die Zugehörigkeit zur Gesellschaft der Khumbo als Ganzes, die den Zugang zur Nutzung des Gemeinschaftslandes (Weiden und Wald) gewährleistet.

Vor dem Ende des 18. Jahrhunderts war das Khumbo-Territorium Teil eines von tibetischen und tibeto-burmesischen Gruppen besiedelten Gebietes. Es war außerhalb des direkten Herrschaftsbereiches des tibetischen Staates, stand jedoch unter seinem Einfluß. Mit der Integration in das Gorkha-Königreich – den Vorläufer Nepals – wurden diese entlegenen Gebiete Ostnepals in *Kipats* organisiert. Als politische und administrative

2 Khenbalung wird in den genealogischen Dokumenten der Sherpa erwähnt (vgl. Oppitz 1986: 291).

Einheiten integrierten diese *Kipats* die Lokalgruppen mit ihrem traditionellen Territorium und Wohnheitsrecht (vgl. Regmi 1978). Auf diese Weise stützte sich das Königreich auf die traditionellen lokalen politischen Strukturen. Trotz der Veränderungen in der Staatsstruktur seit dem vorigen Jahrhundert blieb der staatliche Einfluß in diesen Randgebieten ziemlich oberflächlich. Erst seit den 60er Jahren hat eine radikale politische Reform (Einführung des *Panchayat-Systems*) die Administration gründlich geändert. Schule und Polizeiposten sind Einrichtungen etwa der letzten zehn Jahre. Da Sepa von der nepalesischen Administration als „sehr unterentwickeltes Gebiet“ klassifiziert wird, bleibt die Steuerbelastung eines jeden Haushaltes auf einen symbolischen Betrag beschränkt.<sup>3</sup>

Die verschiedenen Arten von Bodennutzungen werden von der Höhenlage dieser „vertikalen Landschaft“ maßgeblich beeinflußt. Der Arun durchschneidet hier auf 800 m Seehöhe in Nord-Süd-Richtung den Himalaya an einer geologisch schwachen Stelle. In der tropischen Zone bis 1000 m stehen Wälder der Art *Shorea robusta*, dort werden bewässerte Terrassenfelder angelegt. In der subtropischen Zone von 1000–2000 m gedeihen Wälder der Art *Alnus nepalensis*, hier liegen bewässerte und unbewässerte Terrassenfelder sowie ein kleiner Anteil von Brandrodungsfeldern. Nur wenige Khumbofamilien besitzen derartige Felder; andere pachten bei erhöhtem Bedarf an Reis (obligatorisch zur Speisung von *Lama* und Gästen bei religiösen Zeremonien) auf Jahresbasis Felder von Familien angrenzender Ethnien. In der temperierten Zone von 2000–3000 m wachsen immergrüne Wälder mit Eichen, Lorbeer, Ahorn, Magnolien und Bambus. Hier liegen die Siedlungen, unbewässerte Terrassenfelder und Brandrodungsfelder. In der subalpinen Zone von 3000–4000 m werden zwischen Birken- und Rhododendronwäldern im Sommer auf subalpinen Weiden Yak, Zomo, Pamo, Schafe, Ziegen und vereinzelt Rinder geweidet. In der alpinen Zone jenseits 4000 m gedeihen nur mehr Wacholder- und Rhododendronbüsche, und es werden Yak, Pamo, Zomo und Schafe gezüchtet. Über 5000 m liegt die vegetationslose Bergzone.

Das Land wird von den Khumbo je nach wirtschaftlicher Nutzung in mehrere Kategorien geteilt: bewässerte Terrassenfelder (*Kyeta*), unbewässerte Terrassenfelder (*Nangma*), Brandrodungsfelder (*Shinga*), Wald (*Zog*) und Hochweiden (*Phu*). Die permanent bewohnte Welt der Khumbo wird durch den 4400 m hohen Kongma-Paß, der steil hinter den letzten Siedlungen emporsteigt, von dem nur im Sommer weidewirtschaftlich genutzten Gebiet getrennt. Doch diese Grenze teilt auch den Bereich der

3 Auch der Zugang zu bereits existierenden Feldern und zum Weideland ist keiner staatlichen Kontrolle unterworfen. Diese setzt erst bei der Kontrolle über den Wald ein. 1957 wurde das gesamte Waldland per Dekret nationalisiert, d.h. dem König als Besitz zugeschrieben. Damit wurde eine unverrückbar scheinende Grenze zwischen Wald und kultiviertem Land gezogen. Dieser Umstand führte in jüngster Zeit zu Disputen zwischen lokalen Kräften und den externen des Staates. Weiters befindet sich durch die Einrichtung eines Nationalparks am Anfang der 90er Jahre die Situation in rapidem Wandel.

Hochweiden (*Phu*) – dessen Bezeichnung im symbolischen Sinn hoch, kalt, im Landinnersten gelegen und rein bedeutet und mit heiligen Orten und Berggöttern assoziiert wird – von den Tälern (*Rong*), dem tiefer gelegenen Gebiet der drei anderen Kategorien, das mit Wärme, Feuchtigkeit, Fruchtbarkeit, aber auch Krankheit, Unreinheit und territorialer Grenze assoziiert ist.

Die Begriffe, die der Definition und Organisation des Territoriums dienen, sind aber auch Teil eines Systems von Symbolen. Es ist die lokale Kosmologie, die die Naturkenntnis mit den Vorstellungen über die Gesellschaft und das Göttliche verbindet. Der Jahresablauf der Khumbo bewegt sich in Anpassung an den vertikalen Charakter ihrer Landschaft. Im Sommer geht ein Teil der Familien auf Hochalmen, im Winter weidet das Vieh in den Niederungen des Kashua-Tales, die Dörfer und Felder liegen dazwischen. Die zeitlichen und räumlichen Übergänge im landwirtschaftlichen und pastoralen Zyklus werden durch Zeremonien im Dorf und im Inneren des „Verborgenen Tales“ markiert.

### Die Dreiteilung des Kosmos und die Berggötter

Die sakrale Beschreibung der Landschaft deutet auf die alte tibetische Dreiteilung des Raumes, wie sie bereits in den Tunhunag-Dokumenten des 6.–9. Jahrhunderts auftaucht. Die Begriffe der darin beschriebenen Kosmologie werden im Weltbild der Khumbo auf lokale Erscheinungen in der Landschaft bezogen, und jede dieser drei Ebenen – Oben, Mitte, Unten – ist bestimmten übernatürlichen Wesen zugeordnet. Die höchsten heiligen Berge sind mit den Göttern des Himmels assoziiert. In Gebieten, die dem Menschen leicht zugänglich sind, werden die Numina der heiligen Orte als *Tsen*, *Nyen* und *Du* klassifiziert. Im Gewässer und unter der Erde leben die *Lu*, die bereits erwähnten Geister.

Alle diese Wesen stehen zueinander in verwandtschaftlicher Beziehung und sind an den Angelegenheiten der Menschen beteiligt. Bei allen rituellen Angelegenheiten entwirft der Ritualspezialist (*Lhaven*) in besonderen Gebeten dieses Weltbild und führt dabei die Namen dieser Gottheiten an. Die „Liste“ der lokalen Numina beinhaltet mehrere hundert Namen. Mit ihrer Rezitation zeichnet der *Lhaven* eine ideelle Landkarte des gesamten Siedlungsgebietes. Viele Numina werden mit Namen wie „Gelber Stein“, „Rote Felsnadel“ oder „Kleiner See“ angerufen, die reale Erscheinungen der lokalen Landschaft beschreiben. Ideeller Referenzpunkt und Besitzer des ganzen Landes sind Berggottheiten. Sie beschützen alle diejenigen, die sich in Ritualen auf sie beziehen und ihnen regelmäßig Opfer darbringen. Viele dieser Berge gelten auch als Wohnsitz der Ahnen und als Geburtsgott. Sie sind auch die „Seelenberge“ (*Lari [bla-ri]*)<sup>4</sup> des gesamten

4 Der Terminus *La [bla]* ist ein alter tibetischer Begriff, der meistens als „Seele“ übersetzt wird (vgl. Karmay

Gebietes, Aufenthaltsort der „Seele“ der Gemeinschaft, deren Wohlergehen direkt von der Unversehrtheit und der religiösen Verehrung dieser Berge abhängt. Die „Seelenberge“ – und auch „Seelenseen“ – werden als schützende Eltern des Gebietes verehrt. Sie gewähren die Fruchtbarkeit der Frauen, der Herden und der Felder. Als *Yüllha* (wörtlich „Götter des Landes“) weilen sie auch auf dem Kopf eines jeden Individuums.

Als mächtigster Herrscher thront der Berg Chökyong Gowa Surra Rachen inmitten seiner vielfältigen Gefolgschaft. Im Gebet wendet sich der *Lhaven* mit folgenden Worten an ihn:

Herr unter den Beschützern<sup>5</sup> der heiligen Lehre  
mit den Hörnern einer Ziege  
am Morgen bist Du der große Gott  
zu Mittag bist Du der mächtige *Tsen*  
in der Nacht bist Du der mächtige Dämon  
begleitet wirst Du von Deinen zwei Frauen  
Bemugtse aus Tibet  
Gyamugtse aus Indien  
mit Deiner Gefolgschaft  
der sieben Dämonen  
der acht Götter  
der *Tsen* mit ihrem roten Ornament  
mit Deinen 360 Begleitern ...<sup>6</sup>

Diesen Herren aller lokalen Numina (*Lu*, *Tsen*, *Nyen*) werden Opfer in Form männlicher, schwarzer, gehörnter Tiere dargebracht. Die Körperteile werden dabei analog den verschiedenen Richtungen des Universums gedacht und dorthin geopfert.<sup>7</sup> Durch standardisierte Gebetsformeln werden diese lokalen Gottheiten in einen religiösen und geogra-

---

1987) und sich auf Menschen, auf Gottheiten, aber auch auf natürliche Gegebenheiten bezieht. Gelegentlich überlappt sich *La* mit der buddhistischen Vorstellung von *Namshe*, was wörtlich soviel wie Bewußtseins-Prinzip bedeutet. Als solches steht es mit dem Kreislauf der Wiedergeburten in Zusammenhang. Der religiöse Umgang mit der Existenz einer Seele widerspricht jedoch der buddhistischen Theorie (vgl. Tucci 1971: 219).

5 In der mythischen Religionsgeschichte hat Guru Rinpoche mit magischen Kräften die vor dem Buddhismus in Tibet herrschenden schreckenerregenden Gottheiten besiegt und sie zu Beschützern der neuen Religion gemacht (*Chökyong*). Dabei beließ er ihnen ihren ursprünglichen Charakter.

6 Tonbandübersetzung eines Gebetes anlässlich einer Zeremonie am „Weißen See“ (Tso karmo), Anfang Mai 1986.

7 Das entspricht auch alten tibetischen Vorstellungen, wonach der Körper eines Tieres das Territorium und die Klanordnung ausdrückt (Stein 1959: 464). Konkrete Tieropfer gehörten zur alten tibetischen politisch-religiösen Praxis (Li & Coblin 1987: 10).

phischen Zusammenhang zum Gesamtterritorium gebracht.<sup>8</sup> Auf ähnliche Weise läßt der *Lhaven* der Erwähnung lokaler Klans die ursprünglichen achtzehn Klans Tibets folgen; er stellt so eine Beziehung zur mystischen Herkunft der alttibetischen Klans her (Stein 1961).

## Berg und Klangötter im Ritual

Die Landschaft mit all ihrer vergöttlichten Erscheinungen, wie wir sie bisher beschrieben haben, wird in Form von kleinen Teigfiguren (*Torma*) auf den Altären aufgebaut. Auf der linken Altarseite stehen dabei die *Torma* des *Lhaven*, auf der rechten die des buddhistischen *Lama*.<sup>9</sup> Während die *Torma* des *Lama* größtenteils typisch für die „große“ buddhistische Changter-Tradition sind, stehen jene des *Lhaven* der volksreligiösen Interpretation der Landschaft und der Abstammung der Khumbo viel näher.

Aus der Vielzahl der *Torma* ragen vier heraus, nämlich *Tsen*, *Nepou*, *Pholha* und *Yüllha*. *Tsen* und *Pholha* verkörpern klanspezifische Schutz- und Wächtergottheiten, *Nepou* und *Yüllha* Landgottheiten. *Nepou* (wörtlich der „Heldengott des heiligen Ortes“) ist ein malerischer Berg, der die Hochweiden überragt. Der *Yüllha*, mit vollem Namen Khumbu *Yüllha Titsen Gyalbo*, ist ein aus den westlich angrenzenden Siedlungsgebieten der Sherpa „importierter“ Berggott. Auf einem eigenen Brett daneben steht *Chökyong Gowa Surra* Rachen mit seiner Frau oder Mutter (*Yum*) und seiner Gefolgschaft. Die Hauptfigur ist turmartig mit großen Hörnern und von zahlreicher Gesellschaft umgeben: *Torma* für Minister (*Linpo*), Ahnen (*Pami*), Dämonen (*Dupo*) mit kleinen Hörnern, Götter (*Lha*) mit zarteren *Torma*, und die zwei Gemahlinnen – eine tibetische (*Pemuktsé*) mit dem typischen Kopfschmuck und eine indische (*Gyamuktsé*) mit einem einfachen Zopf. Eine größere *Torma* mit sechs Säulen verkörpert die *Yum* (Mutter oder Hauptfrau) des *Chökyong*, die auf einem weiteren Berg im Karma-Tal (nördlich der Grenze zu Tibet) residiert. Eine weitere große Teigfigur ist Opfer und Körper für die Götter der acht Klassen (*Degye*) gemeinsam. Der ganze Komplex stellt also eine richtige Hofschlar (*Chökyong*

8 So rezitiert der *Lhaven* im gleichen Zusammenhang: „... die drei Kreise von Ngari, die vier Hörner des U-Tsang, die vier Flüsse und die sechs Berge von Do-Kham, der große Berg (Tise) und der große See (Mapham Yumtsho), der achtblättrige Lotus der Welt, die dreizehn Kreise des Himmels.“ Dies sind Begriffe der traditionellen tibetischen religiösen und politischen Geographie. Die dreizehn Kreise des Himmels stammen aus Bon-Konzeptionen (Stein 1987: 144). Weiter werden die zwölf *Tenma* (Tenma Chunyi), Tashi Tsheringma, Samye Gyalbo erwähnt. Über die Nennung der wichtigsten Berggottheiten wird durch das Anrufen astrologischer Gottheiten wie z. B. Rahula (Zamchog Rahula) eine weitere Einbindung in die tibetische Tradition konstruiert.

9 Bei den Khumbo gibt es zwei Traditionen, die beide der unreformierten Nyingmapa-Schule angehören – die sogenannten „Sangawa“ und die sogenannten „Lowanga“ (Diemberger 1992b).

*khorra*) des *Chökyong* dar. Dieser gilt als Herr aller „*genii loci*“ (*Sabdag, Shibdag*) und als Vater des vorhin erwähnten *Nepou*. Weiter umgeben die Hauptfigur noch die meisten der weniger bedeutenden lokalen Götter und einige allgemeine Schutzgötter Tibets.

Die gesamte Komposition zeichnet die Landschaft in Teig nach, die im Gebet des *Lhavan* auch mündlich vergegenwärtigt wird. Der Aufbau orientiert sich an den Himmelsrichtungen. In einer Linie von der hinteren rechten Ecke (Norden) ausgehend reihen sich nach links verschiedene Schutzgötter Tibets (*Samchok Rahula*<sup>10</sup>, *Tenma Chunyi*<sup>11</sup>, *Samye Gyalbo*<sup>12</sup>). Für die Khumbo stellen diese allgemein tibetische Götter dar, die im Norden residieren. Die hintere linke Ecke wird von den höchsten nordwestlichen Bergen von *Beyül Khenbalung* gebildet. Daran schließt sich eine Schar von Felsgottheiten (*Tsenpo*) und Dämonen (*Dupo*) mit kleinen Hörnern an, die in Felsen, Wiesen, Wäldern und Erdrutschen der Gegend wohnen. In der vorderen linken Ecke stehen die Numina der niedrigeren Regionen, die in Richtung der südlichen Grenze des Siedlungsgebietes hausen. Zwischen all diesen Berg- und Landschaftsgöttern stehen verstreut die *Shinti*, die Geister der Toten der Khumbo-Gemeinschaft, die zu den Bergen zurückgekehrt sind. Diese *Torma*-Komposition befindet sich auf einem Brett neben den *Torma* der oben erwähnten Klan- und Landgottheiten.

Auf der rechten Hälfte des Altars stellt der *Lama* seine *Torma* mit traditionellen Schutzgöttern Tibets sowie den Hauptgott des Mandala auf. Während der *Lhabsang*-Zeremonie liest er einen Text der *Changter*-Tradition<sup>13</sup>, der die Entstehung des Kosmos und des Rituals darstellt. Demnach ist die Welt aus Wind (*Lung*), einer Art Pneuma entstanden. Dieser hat Himmel und Erde und Bereiche der Existenz hervorgebracht. In der Mitte gab es einen kosmischen Baum (*Pasangi shin*). Dieser hatte Wurzeln im Bereich der *Lu*, den Stamm im Bereich der Halbgötter, die Baumkrone im Bereich der Götter. Da alle Anspruch auf den Baum erhoben, bekriegten sie einander. Der König der Götter, *Wangpo Gyajin*, wendete sich an Buddha, und dieser empfahl, den Verteidigungsgott *Dabla* und seine Waffen zu verehren. Mit der Unterstützung dieser alten tibetischen Gottheit konnten die Götter siegen, was im Ausruf *Lha gyalo* – „Mögen die Götter siegen!“ – seinen rituellen Ausdruck findet. Seit damals gibt es dieses Ritual zu Ehren des *Dabla*. Der Text geht mit der Anbetung der *Gowe Lha nga* des *Dabla* und seiner Waffen weiter (vgl. *Nebesky-Wojkowitz* 1975).

10 Eine astrologische Gottheit, Herr des Mondknotens und Oberhaupt der Planeten (*Nebesky-Wojkowitz* 1975: 94).

11 Eine Gruppe von 12 Berggöttinnen, die u. a. in *Milarepas* Gesängen vorkommen (*Nebesky-Wojkowitz* 1975: 181 ff.).

12 Alias *Pehar*, der auch als Gottheit des tibetischen Staatsorakels bekannt ist (*Nebesky-Wojkowitz* 1975: 94 ff., 419 ff.).

13 Ein *Sang*-Text (*Thun mong rten sgrig byed pa'i lha rnams mnyes byed bsangs yig bzhus so*).

Die Vorstellung eines Buddhas als übermächtigem Gott, der die kriegerische Kraft unterstützt, läßt sich kaum mit der eigentlichen Philosophie des historischen Buddha verbinden. Dies ist jedoch verständlich angesichts des komplexen synkretistischen Prozesses, der die Vorstellung eines universellen Buddha – wie sie im großen Mahayana-Buddhismus zu finden ist – mit der tantrischen Ritualistik und alttibetischen Kulturen verschmolzen hat. Diese Form des Synkretismus steht der oralen Tradition des *Lhaven* nahe; sie ist jedoch schriftlich fixiert und als klar definierte rituelle Grundlage wahrscheinlich älter.

Das Nebeneinanderwirken von *Lama* und *Lhaven* sowie die ausführliche sakrale Vergegenwärtigung des lokalen und des tibetischen Territoriums auf dem Altar und in den Gebeten ist also bedingt durch die Verknüpfung lokaler religiöser Mythen und Rituale mit den „Großen Traditionen“ des tibetischen Buddhismus, der wiederum einen synkretistischen Charakter aufweist. Mit Bezügen zu Astrologie, religiöser Raumvorstellung und tibetischer Abstammungsmythologie wird so der gesamte kognitive Horizont produziert und im Ritual für oft sehr pragmatische Ziele eingesetzt.

### Beyül Khenbalung, das „Verborgene Tal“, als buddhistisches Mandala

Die verschiedenen Gottheiten, die einzelne Erscheinungen der Landschaft beseelen, sind nach einer vertikalen Ordnung orientiert – im Spannungsfeld oben/unten und im Rahmen der alttibetischen Dreiteilung des Kosmos. Zur gleichen Zeit schwebt aber auch ein anderes Auslegungsmuster über dem Lebensraum der Khumbo, das auf einer horizontalen Sichtweise basiert und den Raum als übergroßes *Mandala*<sup>14</sup> sieht. Sepa ist Teil von Beyül Khenbalung, eines der nach tibetischer Tradition zahlreichen „verborgenen Tälern“ (*Beyül*), die verstreut im gesamten Himalaya liegen. Seit Jahrhunderten gelten diese Täler als mythische Rückzugsorte und Pilgerziele, als Zufluchtsstätten in Kriegzeiten und als Fundstellen wertvoller Heilkräuter.

Das Wesen dieser heiligen Orte ist Thema vieler tibetischer Texte. So heißt es zum Beispiel in einem in Khenbalung entdeckten *Terma*-Text:<sup>15</sup>

14 *Mandala* ist der rituelle Kreis des tantrischen Buddhismus mit vier Eingängen nach den 4 Himmelsrichtungen und dem Platz der Gottheit und der Transzendenz in der Mitte (vgl. Snellgrove 1987: 198 ff.).

15 „Verborgene Täler“ sind oftmals Fundorte von versteckten Texten (*Terma*). *Terma* bedeutet „Schätze“ im spirituellen Sinn. *Terma*-Texte sind Lehren, die zur Zeit des großen buddhistischen Tantrikers Guru Rinpoche verborgen wurden, um zum passenden Zeitpunkt durch göttliche Inspiration von „Schatzfindern“ (*Ter-tonpa*) gefunden zu werden. Oft gelten die „Verborgenen Täler“ selbst als zu offenbarende *Terma*.

Im südlichen, von Bergen umrahmten Teil des Beyül Khenbalung lebt der Schneelöwe, kennen die Pflanzen keine Jahreszeiten, gedeihen Früchte und Blumen und fließen viele Ströme. Dort liegt ein brennender, giftiger See, wachsen Heilkräuter, verdunkeln Wolken und Nebel die gesamte Atmosphäre, dort gibt es viel Regen; von Himmel hörst du das Brüllen des Drachen [den Donner]. Dort ragen weiße Berge empor, ein Palast aus Kristall, in diesem Palast lebt der geheime Beschützer der *Terma*, Chökyong Surra Rakye, mit drei blutunterlaufenen Augen strahlend.<sup>16</sup>

Die schriftliche Erwähnung von Chökyong Surra, der auch in der Oraltradition eine bedeutende Rolle spielt, verweist auf die Vielfalt von Wahrnehmungsformen dieser Landschaft. Hier verschmelzen lokale Geographie, Berggottheiten und legendäre Geschehnisse aus der Zeit der glorreichen tibetischen Könige. Geschriebene und oral weitergegebene Traditionen überschneiden sich in der Interpretation buddhistischer Texte sowie in der Redaktion lokaler Handschriften.

Im komplizierten Spiel von mythologischen Inhalten, historischen Ereignissen und konkreter Geographie wollen wir nun dem *Neyig*<sup>17</sup>, dem schriftlichen „Führer“ zum „heiligen Ort“ aus der Bibliothek des Dorf-Lama in Tashigang folgen. Wie bereits der Titel über die Beschreibung des Weges und der Gegend von Beyül Khenbalung<sup>18</sup> verrät, werden auf zwanzig Blättern der Weg, die Landschaft und die Götter des heiligen Tales beschrieben, dazu die richtige Zeit, sich dorthin zu begeben, und die vorgeschriebenen Rituale.

Der Text beginnt mit einer Prophezeiung des Guru Rinpoche an König Trisong Detsen von einem heiligen „verborgenen Tal“: Als dieser von der Zerstörung des soeben fertiggestellten Samye-Klosters – des ersten buddhistischen Klosters Tibets – träumt, wendet er sich an seinen religiösen Lehrer. Der beschreibt einen versteckten Zufluchtsort an der Südgrenze Tibets für die Zeit der Bedrohung durch mongolische Truppen. Guru Rinpoche fährt mit einer göttlichen Prophezeiung fort, wonach eine Lotusblüte von den Göttern auf den (von den Menschen bewohnten) südlichen Kontinent<sup>19</sup> gefallen sei und sich in das verborgene Tal von Khenbalung verwandelt habe. Da prophezeite Chenresi, der „große Barmherzige“, Beschützer Tibets: In schlechten Zeiten, wenn im Land des

16 Paraphrase eines Abschnittes aus dem *Terma* Zyklus *Padma gsang thig dgongs 'dus* (1923), von Ratin Tertön Sangye Wangdu in Khenbalung entdeckt.

17 *Neyig* sind Texte, die den Weg, das Gebiet und die Zeit der Eröffnung solcher verborgenen Täler beschreiben.

18 Das Kolophon am Ende des Textes schreibt diesen Rindzin Godem (1337–1409) und somit der Changter-Tradition zu (vgl. dazu u. a. Dargyay 1979: 129).

19 Der Text setzt die tibetische Kosmologie voraus: die Welt in Form eines Mandala mit dem kosmischen Berg Meru in der Mitte, umringt von den vier Hauptkontinenten. Der südliche Kontinent (Dzambuling) wird von der Menschheit bewohnt.

Schnees alles zerstört sei und die Anhänger der Religion die Flucht suchten, würde dieser aus dem göttlichen Lotus entstandene Ort sich offenbaren. Hier würden die zufluchtsuchenden Lebewesen nicht nur Schutz finden, sondern auch Wunder erleben und die Erleuchtung erlangen.

Beyül wird als *Mandala* mit vier Zugängen zu den vier kosmischen Richtungen beschrieben. Die physischen Züge der Landschaft werden, dem soterologischen Charakter des *Mandala* folgend, zu einem Rahmen für eine Reise als rituellen Erlösungsweg. Die Anleitungen des Textes für Rituale und Meditation, die entlang des Weges durchgeführt werden müssen, deuten tatsächlich sowohl auf die physische als auch auf die spirituelle Dimension dieser Reise hin (vgl. Bernbaum 1980: 76).

Die Anwendung des *Mandala*-Konzeptes auf die reale Landschaft zeigt jedoch eine Reihe von Inkongruenzen. Der westliche und nördliche Zugang sind ausführlich beschrieben und können anhand der Toponyme und der Landschaftsmerkmale identifiziert werden. Die beiden anderen sind weitaus verwirrender und könnten sich auf mehrere Gebiete beziehen. Dies erklärt sich aus der Zusammensetzung des Textes, von dem nur der erste Teil homogen erscheint; die daran anschließende eigenständige Abschnitte dagegen dürften spätere Hinzufügungen sein. Es fehlt ein klarer Hinweis auf den südlichen Weg. Statt dessen liegt eine Gebietsbeschreibung vor, die viele Gemeinsamkeiten mit einem Text von Padma Lingpa über Khambajong in Bhutan aufweist.<sup>20</sup> Viele der namentlich erwähnten Orte liegen eindeutig in Bhutan (z. B. Yangtse, Bhumthang, Chambaling). Dies weist darauf hin, daß der *Neyig*-Text des *Lama* aus Tashigang in Sempa eine Verschmelzung verschiedener Texte darstellt.

Der präzise beschriebene Weg zum westlichen Tor nimmt im von Sherpa bewohnten Khumbu-Tal seinen Ausgang. Hier heißt es im Text:

Von Gyalgyi Shiri<sup>21</sup> in Latö einen halben Monat entfernt, liegt das Tal Khumbu, umringt von Schneebergen. Das Gebiet hat den Umriss eines Pferdes. Der Kopf zeigt nach Westen, der Schwanz nach Osten.<sup>22</sup> Das Eingangsgebiet ist dreigeteilt. Geht man von hier aus Richtung Westen, erreicht man ein Tal namens Rolwa Khandroling.<sup>23</sup> Geht man nach Osten liegt dort ein Berg, der wie ein Pferdesattel aussieht [Mt. Kangtega = Schneeberg Pferdesattel]. Geht man an diesem Berg vorbei in den höheren Teil des Tales, trifft man auf die „Königin“ Miyo Langsangma (eine der Gottheiten des Mt. Everest). Von hier aus weiter nach

20 Vgl. Padma gLing pa: *mKha' 'gro mas rgyud kyi yi ge sbas lung lam stan yid bzhin nor bu'i gter lam bzhus so*, Aris 1979.

21 Dieser Ort ist bei Roerich (1988: 684, 686, 696) in den *Blauen Annalen* nahe Shegar in Südtibet erwähnt. Diese Tatsache entspricht der geläufigen Identifizierung dieses Ortsnamens mit dem heiligen Gebirge von Tsibri.

22 Dies entspricht dem Becken von Kumjung (Khumbu Dzong), dessen Teile die dort lebenden Sherpa leicht als verschiedene Körperteile eines Pferdes identifizieren können.

Osten liegt ein kleiner Ort. Kommst du dort an, so opfere den Tshering Chenga [einer Gruppe weiblicher Gottheiten, die mit dem Mt. Everest in Verbindung stehen], biete den *Shibdag* [Landesgottheiten] Speiseopfer dar, führe eine *Lhabsang*-Zeremonie [ein reinigendes Weihrauchritual] durch die *Degye* (die acht Klassen verschiedener Gottheiten), bete zu deinem Guru...

Der Text fährt mit der Beschreibung der Route nach Osten fort. Er erwähnt einen anderen Berg in Form eines Pferdesattels und weiter einen Paß, von dem man Khenbalung „wie in einem Spiegel sieht“. Nach der Durchführung von Ritualen für Guru Rinpoche und den lokalen Gottheiten „kommst du nach Beyül Khenbalung“. Der hier beschriebene Weg scheint der über den Amphu Lapcha zu sein. Am Fuße dieses Passes nahe Chukung, liegt ein großer kubischer Felsen, der als „Schlüssel“ zum westlichen Tor von Beyül Khenbalung betrachtet wird (vgl. Bernbaum 1980: 57). Der Felsen liegt genau westlich des oberen Barun-Tales und des Makalu. Der Paß ist schwierig zu begehen und wird nur von wenigen Leuten benutzt.<sup>24</sup>

Das zweite leicht identifizierbare Tor führt von Norden her in Richtung Zentrum. Der Weg aus dem Norden überquert zuerst die drei Pässe des Langma La, die die Täler von Kharta und Karma verbinden. Dann folgt ein höherer Paß Richtung Chomolangma (Mt. Everest) und von da geht es zu einem Paß zwischen Langma und Lonpo (lokale Toponyme für Mt. Everest und Mt. Makalu).<sup>25</sup>

Auch der Weg zum östlichen Tor kommt aus Tibet und führt wahrscheinlich einen Fluß entlang (Arun/Pungchu?). Einige Namen im Text korrespondieren mit Lokalitäten im Shingsa-Gebiet entlang des Weges, der in den oberen Barun führt (z. B. Soldim, Chumseri). Für eine endgültige Identifizierung des genauen Wegverlaufs fehlen noch weitere Anhaltspunkte. Die Beschreibung der Umgebung mit dichten Urwäldern und vielen heißen Quellen trifft aber auch auf viele andere Cis-Himalaya-Regionen zu. Im Gegensatz zur vagen Beschreibung des Weges ist der Text bezüglich des Eintrittstors und des göttlichen *Terma*-Wächters sehr präzise:<sup>26</sup>

23 In der westlichen Toponymie bekannt als Rolwaling.

24 Heutzutage wird diese Route von anspruchsvollen Trekkingtouristen mit bergsteigerischer Ausrüstung be-  
gangen.

25 Über diesen 6000 m hohen Paß flohen 1959 Tibeter aus Kuye Labran in Kharta mit ihren Viehherden vor  
den Chinesen. Vgl. dazu auch die Autobiographie von Ngawang Tendzin Norbu [Ngag dbangs sTan 'dzin  
Nor bu], S. 177.

26 Die explizite Beschreibung des Torwächters wird nur für den östlichen Eintritt gegeben. Diese Gottheit  
spielt auch in der lokalen Tradition die prominenteste Rolle. Dies findet in der allgemeinen Vorschrift des  
östlichen Tores als Eintritt zum *Mandala* eine liturgische Entsprechung. Es handelt sich um die Berggestalt  
des Chökyong Gowa Surra Rakye, den wir bereits als Herrscher der lokalen *Numina* kennengelernt ha-  
ben. Im Text wird er Dupo Surra Rakye benannt. Sein Palast liegt in einem brennenden See. Bei Tage ist er

Nach der Beschreibung der Wege in das Zentrum wird der Ort selbst als Paradies auf Erden dargestellt, an dem die verschiedensten Wunder geschehen. Quellen spenden ewige Jugend, heilen Krankheiten und gewähren den Frauen Fruchtbarkeit, Feldfrüchte beginnen ohne Aussaat zu wachsen, Meditationsplätze garantieren die sofortige Erleuchtung, Ritualgegenstände und heilige Ritualtexte sind hier versteckt worden und können gefunden werden, wenn die Zeit reif dafür ist. Für den lokalen *Lama* muß der geheimste Teil (*Sangwa*) erst eröffnet werden.

Wo das Zentrum der „zehn Himmelsrichtungen“ liegt, kann nur aufgrund der im Text beschriebenen Zugangswege bestimmt werden. Es scheint das Massiv des Makalu selbst zu sein. Dieser Berg – der fünfthöchste der Erde – wäre demnach auch für die lokale Bevölkerung der Mittelpunkt von Beyül Khenbalung.

### Die Bedeutung der Landschaft im Leben der Gesellschaft und des Individuums

Die Beschreibung der Landschaft in religiösen Texten der buddhistischen Tradition und in den Oraltraditionen lokaler religiöser Vorstellungen zeigen, wie verschiedene Perspektive in der ideellen Interpretation der Landschaft miteinander verschmelzen. Signifikante Erscheinungen der Natur wie Berge, Seen oder Felszacken werden mit Bedeutung aufgeladen, die in die konkreten Beziehungen zwischen den Menschen untereinander und zwischen Mensch und Umwelt eingreifen.

Diese Bedeutungszuschreibung ist vom sozialen und politischen Kontext geformt. Die Interpretation von Beyül Khenbalung steht im Spannungsverhältnis zwischen den Weltbildern einer kleinen Gesellschaft wie den Khumbo einerseits, die eng mit ihrer Umwelt verbunden sind, und der „großen“ buddhistischen Tradition auf der anderen Seite, die von staatlichen Strukturen und Schriften geprägt ist.

Für den buddhistischen Mystiker auf der Suche nach Erlösung, der die Welt konventioneller Wirklichkeiten hinter sich gelassen hat – auch im geographischen Sinne der Pilgerfahrt –, verkörpern die Berge im Zentrum Beyül Khenbalungs die fünfte Himmelsrichtung des Universums, den Zenit des Kosmos. Sie bilden das Zentrum eines gigantischen dreidimensionalen *Mandala* mit Mt. Meru im Mittelpunkt, umgeben von den vier Kontinenten. Der Weg zum geographischen Zentrum des *Mandala* wird zur soterologischen Reise, zur letzten Einsicht. Sie erlaubt dem Mystiker, vorgefaßte Kategorisierungen zu durchbrechen, die Gebundenheit an Raum und Zeit aufzuheben und die

---

kochendes Blut, bei Nacht flammendes Feuer. Genau dort muß ihm das Herz einer schwarzen Ziege, das restliche Fleisch und Blut hingegen den Dämonen geopfert werden. Chökyong Surra Rakyé bewacht jedoch nicht nur dieses Tor, sondern er gilt auch als der Beschützer von Beyül Khenbalung schlechthin.

Trennung von Subjekt und Objekt der Erkenntnis zu überwinden. Diese mystische Erfahrung transzendiert die „alltägliche“ Erfahrung der Welt und der Götter. Die Berge selbst werden zur Metapher der erlösungsbringenden Einsicht:

Die Kenntnis von *Dzogchen* [der Großen Vollkommenheit] ist,  
als sei man auf der Spitze des höchsten Berges.  
Keine Stufe des Berges bleibt verborgen.  
Wer immer sich selbst auf diesem  
höchsten Gipfel befindet,  
ist in seiner Erkenntnis  
von nichts und niemandem bedingt.<sup>27</sup>

Die Schar der Berggötter tritt für den Mystiker also in den Hintergrund; die Lehre des Buddha, die er in der Abgeschiedenheit der Hochtäler und Berghöhlen als Erlösungsweg verwirklichen will, steht im Mittelpunkt. Sei er Mönch oder Tantriker, er definiert sich in bezug auf den unternommenen Erlösungsweg, sodaß die religiöse auch eine soziale Identität begründet – Mönch eines Klosters oder mystischer Aussteiger.

Für den Khumbo hingegen, der als Pilger oder Hirt die Wege des „Verborgenen Tales“ begeht, ist die buddhistische Erlösungslehre eher Rahmen und Hintergrund. Ohne das Jenseits zu vergessen, gelten seine Interessen mehr der diesseitigen Welt und den lokalen Göttern. Sie mögen ihn gegen schädliche Einflüsse beschützen und Fruchtbarkeit der Felder, des Viehs und der Frauen gewährleisten. Es sind eher die Dorf-Lama, welche die literarisch gelehrten Formen des Buddhismus vertreten. Diese geben den buddhistischen Gesamtrahmen für Konzeptionen ab, in denen Berge als „Besitzer des Landes“ und Sitz der gemeinschaftlichen Seele dem Khumbo eine ideelle und soziale Identität verleihen, die im Ritual immer wieder vergegenwärtigt wird.

Die Berge als Verbindung zwischen Himmel und Erde sind seit vorbuddhistischen Zeiten Sitz der „Seele“ (*La [bla]*) für Tibeter. Diese „Seele“ kann einen individuellen sowie einen kollektiven Charakter haben. Sie kann an verschiedenen Stellen des Körpers, an bestimmten Orten oder in Objekten wohnen. Die „Seele“ einer Gemeinschaft residiert meist auf Bergen und in Seen, auf den *Lari [bla-ri]* und in den *Lamtsho [bla-mtsho]* eines Gebietes (vgl. Karmay 1987). Für die Khumbo sind die heiligen Berge von Khenbalung Sitz der Ahnen und der Seele der Gemeinschaft, insbesondere der Berg und See von Chökyong Surra, dem wilden Beschützer von Beyül Khenbalung. Der tibetischen Tradition entsprechend ist das Gedeihen einer Gesellschaft direkt mit der Unversehrtheit der natürlichen Landschafterscheinungen verknüpft, in denen die „Seele“ ihren Sitz hat.

27 Aus einem *Tantra des Dzogchen Upadesa* nach Norbu (1986: 15).

Die einwandernden Khumbo-Klans entfernten sich im Zuge ihrer Migrationsprozesse von ihren ursprünglichen Siedlungsgebieten und von den damit assoziierten „Seelenbergen“ und Gefilden der Ahnen. Bei der Ansiedlung im neuen Gebiet wurden die Berge dieses Territoriums auch zu neuen ideellen Referenzpunkten neben den alten Gottheiten. So stellt für die Khumbo der klanspezifische Gott (*Pholha*) die Verbindung zu den ersten Vorfahren eines jeden Klans her. Dieser fiktive oder historische Bezug verleiht den Mitgliedern des Klans Identität und eine zeitliche Kontinuität zwischen Vorfahren und Nachkommen. In einer räumlichen Dimension herrschen die Landgötter über das jetzige Territorium der Gemeinschaft, seine natürliche und soziale Ordnung, seine Grenzen. Diese werden von dem alten tibetischen Kriegsgott Dabla und seinen Waffen verteidigt. Da die Verstorbenen in den Bergen weilen, gelten die Berge auch als Sitz der Ahnen der ganzen Gemeinschaft. Sie verbinden daher das Individuum mit den Vorfahren und der Umwelt. Die Seelen der Dorf-Lama und *Lhaven* weilen auf spezifischen hohen Bergen, alle anderen hingegen am Fuß der Berge. Die Wohnorte der Seelen folgen also nicht einer Klanordnung, sondern dem religiös-politischen Territorialprinzip, welcher der tibetischen Theokratie entspricht.

Die Verehrung dieser Landgötter wirkt als integrierender Faktor für die Gemeinschaft durch die ideelle Einbindung in den tibetischen Kosmos. Dieser ideelle Bezug wird rituell erneuert und bekräftigt. Die kollektiven Rituale *Yüllha* und *Karkyong* als Eröffnung und Schließung der Türe des „Verborgenen Tales“ kennzeichnen die Übergänge zwischen jener Zeit des Jahres, in der die gesamte Gemeinschaft sich im Kashua-Tal aufhält, wo die permanenten Siedlungen sind, und jener Zeit, in der ein Teil der Familie und das Vieh zur Sommerweide im Barun-Tal im Herzen von Beyül Khenbalung weilen. Zu diesen Anlässen treffen sich die Menschen des ganzen Siedlungsgebietes. Jeder Haushalt trägt mit Gaben von Mehl, Butter, Fleisch, Bier (*Chang*) und Schnaps (*Arak*) zur Durchführung der Rituale bei. *Tshok* – die versammelten Opfergaben – werden im Ritual den Göttern angeboten und anschließend mit ihrem Segen unter den Anwesenden verteilt. Die Zelebrierenden sind alle *Dagpe mi [bdag pa'i]*, die sogenannten „eigenen Leute“, und sie teilen die Trinkschale.<sup>28</sup> Alle kommen im Namen der Götter zusammen und erneuern die Beziehung zu ihren heiligen Beschützern und zueinander.

Diese Rituale reinigen von jeder Verunreinigung (*Dip*), jeder Schatten wird aufgelöst. In diesem Rahmen ist *Dip* ein Terminus mit entscheidenden religiösen und sozialen Implikationen (vgl. Schicklgruber 1992). Er wird auf Menschen, auf Götter und auch auf die Landschaft angewendet. Die Bedeutung von *Dip* nimmt ihren Ausgang in der Be-

28 Aus der gleichen Schale trinken ist ein Symbol der sozialen Integration. Dadurch wird zwischen Menschen mit einem „Guten Mund“ (mit denen auch Heiratsallianzen eingegangen werden können) und Menschen mit einem „Schlechten Mund“ (solchen anderer ethnischer Gruppen, Outcasts und eventuell aufgrund größerer Verstöße sozial nicht akzeptierten Mitgliedern der Gemeinschaft) differenziert.

zeichnung für „Schatten“; metaphorisch deckt der Terminus alles ab, was Beziehungen verdunkelt oder unterbricht – zwischen Mensch und Göttern, zwischen Mensch und Mensch. *Dip* wird mit dem Verlust des Götterschutzes assoziiert und zieht Krankheit und Unglück nach sich. Als sozio-kultureller Terminus bezieht sich *Dip* auf alles, was jenseits der sozialen Ordnung liegt und dagegen verstößt.<sup>29</sup> Im sozialen Sinn sind dies Konflikte, welche die Harmonie der Gesellschaft gefährden. Dazu zählen etwa Streitereien, insbesondere mit Gewaltanwendung, die Verletzung von Speisetabus, Kontakte zu Outcasts (unreinen Handwerkern wie Schmiede und Schneidern), Brüche der Klanexogamie und des Inzesttabus oder illegitime Schwangerschaften. Nicht nur Übertretungen der sozio-religiösen Ordnung, sondern auch kritische Übergänge im Leben werden als *Dip* deklariert. Geburt und Tod gelten daher als unrein und müssen rituell bereinigt werden. Im Namen der Götter des patrilinearen Klans, des Territoriums und der lokalen buddhistischen Tradition stellt die Namensgebungszeremonie eine soziale Geburt dar. Der physiologische Vorgang der Geburt selbst gilt als unrein; erst bei dieser Zeremonie wird das Kind gereinigt und als Nachkomme des Klans seines Vaters deklariert.

Stünde jemand im Zustand von *Dip* und würde dagegen nichts unternommen, so wäre die gesamte Gemeinschaft davon betroffen. Die dadurch beleidigten Götter würden Hagel, Seuchen, Unfruchtbarkeit und Unheil aller Art senden. Innerhalb der Grenzen des „eigenen Landes“ sollte daher nie eine Verunreinigung bestehen bleiben. Jenseits des „eigenen Landes“, im „Land der Menschen“, ist man der Möglichkeit, sich mit *Dip* „anzustecken“, in gefährlicher Weise ausgesetzt, da man sich jenseits des von den Klan- und Landschaftsschutzgottheiten beschützten Gebietes befindet. Bevor jemand nach der Rückkehr von einer Reise über die Grenze dieses eigenen Gebietes hinaus ein Familienmitglied berührt, muß er sich daher durch einen Griff an die Feuerstelle seines möglicherweise angesammelten *Dip* entledigen. Das Konzept der Verunreinigung formt also den Zugang zu sozialer Interaktion und kennzeichnet die Grenze von *Sepa* und seiner sakral ausgedrückten sozialen Ordnung – sowohl im geographischen als auch im symbolischen Sinn.

Die Menschen reinigen durch Rituale periodisch alle Verunreinigungen und stellen so die „Ehre“ (*Uphang*) der Götter und ihrer Umgebung wieder her. Die „Ehre“ einer Gegend ist auch an die Unversehrtheit der Landschaft – des Wassers in den Seen, des Schnees auf den Bergen, der Wälder auf den Hügeln – gebunden und ist Bedingung für die Prosperität einer Gemeinschaft. Ist die Verunreinigung beseitigt und steht die „Ehre“ hoch, gewähren die Götter jedem Individuum und der gesamten Gemeinschaft Wohlergehen. *Uphang* oder *Uphang tho*, wörtlich „Position des Kopfes“ und „Hoher Kopf“,

29 Geburt und Tod stellen jedes Individuum außerhalb dieser Ordnung – beziehungsweise muß in diese erst durch die Namensgebungszeremonie eingegliedert und durch die Totenzeremonie wieder ausgegliedert werden (s. Diemberger, Hazod & Schicklgruber 1989).

kann sinngemäß mit „Ehre“, „Prestige“ wiedergegeben werden und ist eng mit dem Begriff „Macht“ (*Wangthang*) verknüpft. Im tibetischen Kulturraum verbinden oft die Begriffe *Uphang* und *Wangthang* die Götter, und speziell die Berggötter, mit der politischen Macht in der Gemeinschaft. Die Verbindung von politischer Führerschaft und heiligen Bergen ist bereits in den Tunhuang-Dokumenten und in den alten tibetischen Inschriften (Hazod 1990; Li & Coblin 1987; Macdonald 1971) aufgezeichnet; sie ist speziell in den marginalen Gebieten Tibets bis heute beachtlich. Im Chumbi-Tal zum Beispiel greifen die Berggötter direkt in die Wahl der politischen Führer ein, indem sie ihre Gunst für einen Kandidaten im Würfelspiel zeigen, das die endgültige Entscheidung bewirkt (s. Walsh 1906; Sagant 1990).<sup>30</sup>

In Sepa drückt *Uphang* die Macht und die Rangposition im hierarchischen System der „großen Leute“ aus, welche die interne Politik bestimmen. *Uphang* wird ihnen von Klan- und mehr noch von Landgottheiten verliehen. Die „großen Leute“ treffen einander bei anstehenden Problemen wie z. B. Rechtsfällen oder Konflikten in der Verwandtschaft und lösen sie im verbalen Diskurs (gelegentlich werden Entscheidungen auch schriftlich fixiert). Ihre Entscheidungen werden von der Gemeinschaft anerkannt.

Der effektiven, aber informellen Macht der „großen Leute“ ist die „externe“ Macht der staatlichen Administration entgegengesetzt und übergeordnet. Obwohl heute die „großen Leute“ in ihrer politischen Rolle und ihrer Entscheidungsfreiheit erheblich beschnitten sind, läßt sich ihre frühere Bedeutung noch erkennen. Ihre Entscheidungen regelten und bestimmten die gesellschaftlichen Verhältnisse, als diese noch von verwandtschaftlichen und religiösen Strukturen organisiert waren. Die Beziehung zu den übergeordneten Instanzen, die im Laufe der Geschichte mehrmals wechselten, waren durch die abgeschiedene geographische Lage immer gering.<sup>31</sup>

Das Gebiet war dünn besiedelt, und die Sorge um genügend menschliche Arbeitskraft dominierte in der lokalen Ökonomie über die Frage nach verfügbarem Land. Die Gemeinschaften setzten sich aus verstreuten Haushalten zusammen, die gegen den üppig wuchernden Urwald und gegen die rauen Bedingungen auf den Hochalmen ankämpften. In dieser Welt beschützten die Berggötter als Besitzer des Landes das Territorium und die Bewohner. Die rituelle Wahrung der Reinheit von Land und persönlicher Integrität ermöglicht bis heute ein Selbstverständnis, das den Bezug von Ehre und Klangtheit mit der übergeordneten, gebundenen Kraft auf den Bergspitzen bewahrt.

30 Dies wirft ein Licht auf die Verbindung von Ritualen mit Berggottheiten und den politischen Zentralisierungsprozessen in der tibetischen Geschichte. Der mythologische erste König Tibets stieg über einen heiligen Berg vom Himmel auf die Erde. Der Held des Nationalepos Gesar wurde nur durch Unterstützung seines Seelenberges, Machen Pomra, König.

31 Die Geschichte Beyül Khenbalung ist von der Geschichte Tibets und Nepals geprägt. In Tibet war es ein Teil von Lathö-lho (vgl. Tucci 1971); in Nepal war es als Teil von Pallo Kirat unter der Jurisdiktion Chainpurs (vgl. Regmi 1978).

## Kosmologie zwischen beseelter und transzendierter Natur

In die zu Beginn dieser Arbeit zitierte Auslegung der Landschaft als beseelter Natur fügt der *Lhava* Buddha als Urprinzip und Grundlage ein. Der synkretistische religiöse Diskurs umfaßt als konzeptueller Rahmen auch das über Generationen gewonnene empirische Wissen bezüglich der natürlichen Phänomene – von der Feststellung des richtigen Zeitpunktes für den Almauftrieb bis zum Schutz der Reinheit der Quellen oder des Waldes in erosionsgefährdeten Gebieten. Die in Analogie zur menschlichen Welt gedachten Gottheiten sind mit dieser durch Rituale verbunden, sie beherrschen die Ordnung der natürlichen Phänomene, von denen die Existenz der Gemeinschaft selbst abhängt. Rituale – die „großen Zeiten“ (*Du chen*) – markieren die Perioden im landwirtschaftlichen und pastoralen Kalender sowie die Übergänge im Lebenszyklus. Als gemeinsamer Nenner dieser Rituale lassen sich die rituelle Läuterung und die Opfergabe erkennen. Dabei werden in größerer oder kleinerer Form die Gottheiten des Klans, des Territoriums und der lokalen buddhistischen Tradition vergegenwärtigt. Die rituellen Anlässe, bei denen die Allianz zwischen Menschen und Göttern erneuert wird, fügen also den Menschen mit seinem Lebenszyklus und seiner inneren Natur in die sakrale Ordnung der äußeren Natur ein; die natürliche Ordnung ist hier eine kosmische, eine soziale und eine politische zugleich. Sie dient als Grundlage der sozialen Identität der Gruppe nach außen und setzt den individuellen und partikularistischen Interessen im Inneren der Gemeinschaft Grenzen. Die sakrale Deutung der natürlichen Ordnung begründet also die Gesetze der menschlichen Welt, deren Übertretung natürliche Katastrophen hervorruft.

Die kollektiven Interessen werden von der Gemeinschaft über Konsensbildung gehandhabt. Es gibt jedoch Menschen, die mehr Ehre als andere haben, und es gibt religiöse Spezialisten. Obwohl individuelle Intelligenz und Kompetenz zählen, bevorzugen die traditionellen Grundlagen gewisse Individuen und benachteiligen andere im gesellschaftlichen Entscheidungsprozeß. Mit der kosmischen Ordnung wird so auch die soziale Hierarchie begründet, zwischen Mann und Frau, „große“ und normalen Menschen, Laien und Ritualspezialisten. Die Kosmologie stellt somit ein sakrales Gesetz dar, das den stärksten moralischen Druck gerade auf die Entscheidungsträger ausübt, deren Übertretungen viel stärker geahndet werden. Wenn die „Großen Menschen“ nach ihren persönlichen Interessen handeln, ist der Verfall der Gemeinschaft das Ergebnis.

In der synkretistischen Khumbo-Kosmologie werden Gottheiten mit vorbuddhistischen Wurzeln und buddhistische Moral- und Gesetzesvorstellungen miteinander verbunden. Auf diese Weise wird ein kosmologischer Diskurs, der eine spezifische menschliche Gesellschaft mit ihrem Territorium verbindet, in einen umfassenderen Rahmen gesetzt, der im Prinzip alle Lebewesen einschließt. Dieser ideelle Rahmen, der theoretisch die Grenze zwischen den verschiedenen Gruppen überwindet, ist Teil der politi-

schen Verhältnisse im buddhistischen Staat. Die Lehre und das Gesetz sind für die Khumbo wie für die Tibeter seit den ältesten Dokumenten der tibetischen Geschichte untrennbar verbunden. Daraus ergibt sich, daß dieser Synkretismus politische und spirituelle Machtverhältnisse definiert und integriert, die sowohl innerhalb der Gemeinschaft als auch zwischen Gemeinschaft und Staat wirken. Der gesamte tibetische Kulturraum weist unzählige verschiedene Konstellationen der kosmologischen Verschmelzung zwischen alttibetischen Gottheiten und Buddhismus auf. Die buddhistischen Gottheiten, als welttranszendierende Prinzipien, werden für überlegen gehalten. Die alten tibetischen Gottheiten, die in weltlichen Daseinsformen und -zielen verfangen sind, wurden von Guru Rinpoche besiegt und in Beschützer der Lehre verwandelt. Guru Rinpoche, der Tradition nach der tantrische Magier, dem Tibet den Sieg des Buddhismus über die alten Geister und Dämonen verdankt, wurde vom tibetischen König Trisong Detsen zur Zeit des Baues des ersten buddhistischen Klosters nach Tibet gerufen. Historisch geht auf diesen König die Trennung in diesseitige und jenseitige Gottheiten zurück, welche zu jener hierarchischen Koexistenz von lokalen Gottheiten und transzendierenden Prinzipien des Buddhismus führte, die bis heute das Leben tibetischer Gemeinschaften kennzeichnet (vgl. Blondeau 1976).

Die absolute Realität ist „Leere“ (*Tongpa nyid*) und entzieht sich jeder Definition: Was wir als reale Welt wahrnehmen, ist phänomenologisch abhängig von der Wahrnehmung, die wiederum von Gesetz der Ursache und Wirkung (*Karma*) bedingt ist. Auf diese Weise ist nicht nur das Streben nach spiritueller Erlösung durch Erkenntnis der absoluten Realität begründet, sondern auch eine Pluralität von Ansätzen in der Praxis der tibetischen Lebenswelt: Die Rede Buddhas manifestiert sich anders je nach Lebensbedingungen und Fähigkeiten des wahrnehmenden Subjekts. In diesem Kontext gehören die Gottheiten zur relativen Realität und sind eine Stütze auf dem Weg zur Erleuchtung. Die natürliche Welt kann sowohl als beseelt als auch als Teil einer zu transzendierenden relativen Realität erlebt werden, ohne daß diese Ansätze einander widersprechen. In beiden Fällen erlebt sich der Mensch im engen Zusammenhang mit der Welt, von der er ein Teil ist: von beseelter Natur, mit der er in Allianz steht, oder von Natur als relativer Realität, in die alle Lebewesen als einstige Väter und Mütter im ewigen Kreislauf der Wiedergeburten verstrickt sind. Aber in keiner dieser Visionen wird diese Welt jemals zum Gegenstand, der dem Mensch zur Verfügung stände. Sie ist stets Teil von Gesamtverhältnissen, wenn jede einzelne Handlung Konsequenzen hat, die das Ganze betreffen.

Die Entsakralisierung der Welt ist der Ansatz, mit dem diese Gemeinschaften den Einbruch der westlichen Welt wahrnehmen. Die Marktwirtschaft schafft neue soziale Verhältnisse, die nach und nach die alten umwälzen, während die Landschaft selbst von politischen Grenzen, Entwicklungsprojekten oder Naturparks neu gezeichnet wird. Sie alle folgen einer Logik, die den betroffenen Gemeinschaften fremd ist und anderswo entschieden wird.

Die Auswirkungen werden in erster Linie anhand der unmittelbaren Vor- und Nachteile bewertet, aber der tiefgehende Eingriff bleibt nicht unbemerkt. Wenn auch manche Aspekte der Säkularisierung als Befreiung von alten hemmenden Regeln erlebt werden, wird der hohe Preis oft beklagt, den dies fordert. Bedroht ist nicht nur das Gesetz für den Umgang mit der natürlichen Welt, sondern auch die Grundlage für das Selbstverständnis der Gemeinschaft, für moralische Grenzen also, welche kollektive vor partikularistische Interessen stellen.

## Literatur

### Tibetische Werke

Ngag dbang sTan 'dzin Nor bu: *Dus mthar mchos smra ba'i btsun pa Ngag dbang bstan 'dzin nor bu'i rnam thar 'chi med bdud rtsi'i rol mtsho'i -glegs pa ma gnyis pa zhes bya ba bzhugso* (Autobiographie). Blockdruck (496 Folios).

Padma gLing pa: *mKha' 'gro mas rgyud kyi yi ge sbas lung lam stan yid bzhin nor bu'i gter lam bzhugs so*. Manuskript (25 Folios) aus Prof. A.W. Macdonalds Privatbibliothek.

Rig-'dzin rGod-ldem: „sBas yul bdun gyi thang sgang gang bdun ma“, in *Ma 'ongs lung-bstan gsol-ba'i sgron-me sman-rtsis sbes-rig spen-dzod*, Vol.33 & 34. Leh 1973.

Rig-'dzin rGod-ldem: *sBas yul mKhan pa lung gi lam yig sa spyad-bcas pa bzhug so*. Manuskript (20 Folios) aus dem Aruntal.

Rwa greng gTer ston Sangs rgyas dBang dus: *Padma gsang thig dgongs 'dus*. Terma aus Beyül Khenbalung, Blockdruck (291 Folios) aus dem Privatbesitz von Rwa greng gTer stons Reinkarnation.

*Thun mong rten sgrig byed pa'i lha rnam mnyes byed bsangs yig bzhugs so*. Ritueller Text der Byang gter Tradition, Manuskript (30 Folios) aus dem Aruntal.

### Werke in europäischen Sprachen

Aris, M. (1979): *Bhutan: The Early History of a Himalayan Kingdom*. Warminster & New Delhi.

Bernbaum, E. (1980): *The Way to Shambala*. New York.

Blondeau, A. M. (1976): *Les religions du Tibet*. (Histoire des religions 3). Paris.

Dargyay, E. M. (1979 [1977]): *The Rise of Esoteric Buddhism*. 2. Aufl. Delhi.

Diemberger, H. (1991): „Lhakama [*lha-bka'-ma*] and Khandroma [*mkha'-'gro-ma*]: The sacred ladies of Beyül Khenbalung (sbas-yul mkhan-pa-lung)“, in E. Steinkellner (Hg.), *Tibetan History and Language*. Wien.

- (1992a): *The Hidden Valley of the Artemisia*. Phil. Diss., Universität Wien.
  - (1992b): „Lovanga [Lo 'bangs pa?] lama and Lhava [Lha bon]: Historical Background, Syncretism and Social Relevance of Religious Traditions among the Khumbo (East-Nepal)“, in S. Ihara & Z. Yamaguchi (Hg.), *Tibetan Studies: Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, Narita (Japan) 1989*. Narita.
  - (1993a): „Blood, sperm, soul and the mountain“ in T. Del Valle (Hg.), *Gendered Anthropology*. London.
  - (1993b): „Gangla Tshechu Beyül Khenbalung: Pilgrimage to hidden valleys, sacred mountains and springs of life water in southern Tibet and eastern Nepal“ in C. Ramble & M. Brauen (Hg.), *Anthropology of Tibet and the Himalaya*. Zürich.
  - (1993c): „Khenbalung, ein ‚verborgenes Tal‘ Tibets im internationalen Machtspiel“, in T. Fillitz, A. Gingrich & G. Rasuly-Paleczek (Hg.), *Kultur, Identität und Macht*. Frankfurt.
  - (1996) „Political and Religious Aspects of Mountain Cults in the Hidden Valley of Khenbalung – Tradition, Decline and Revitalization“, in A.M. Blondeau & E. Steinkellner (eds): *Reflections of the Mountain*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
- Diemberger, H., G. Hazod & C. Schicklgruber (1989): „Mutterwort und Vaterfolge: Frauen und Männer machen Gesellschaft – das Beispiel der Khumbo“, in Arbeitsgruppe Ethnologie Wien (Hg.), *Von fremden Frauen*. Frankfurt/M.
- Eder, K. (1988): *Die Vergesellschaftung der Natur: Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*. Frankfurt/M.
- Goldstein, M. C. (1989): *A History of Modern Tibet 1913–1951*. Berkeley, CA.
- Hazod, G. (1990): *Der König der vom Himmel kam*. Phil. Diss., Universität Wien.
- Karmay, S. (1987): „L'âme et la turquoise“, *L'Ethnographie* 33: 97–130.
- Li, F. K. & W. S. Coblin (1987): *A Study of the Old Tibetan Inscriptions*. Taipei.
- Macdonald, A. (1971): „Une lecture des Pelliot tibétains 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290: Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Srongbcan sgam-po“, in A. Macdonald (Hg.), *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*. Paris.
- Melcher, K. (2000): *Repräsentationen von Landschaft: Territorium und Gesellschaft der Khumbo im Kontext von Bewahrungsstrategien und Naturschutzkonzeptionen des Makalu Barun Conservation Project (Nepal)*. Magisterarbeit, Universität Wien.
- Nebesky-Wojkowitz, R. (1975): *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Graz.
- Norbu, N. (1986): *The Crystal and the Way of Light*. London.
- Oppitz, M. (1986): „lcags spon sangs rgyas dpal 'byor rus yig“, in F.W. Funke (Hg.), *Beiträge zur Sherpa-Forschung* Bd. 14. Innsbruck & München.
- Regmi, M.C. (1978): *Land Tenure and Taxation in Nepal*. Kathmandu.

- Roerich, G. N. (1988): *The Blue Annals* (Reprint). Delhi.
- Sagant, P. (1990): „Les tambours de Nyi-shang (Népal). Rituel et centralisation politique“, in F. Meyer (Hg.), *Tibet: Civilisation et Société*. Paris.
- Schicklgruber, C. (1992): „Grib: On the Significance of the Term in a Socio-Religious Context“, in S. Ihara & Z. Yamaguchi (Hg.), *Tibetan Studies: Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, Narita (Japan) 1989*. Narita.
- Snellgrove, D. (1987): *Indo-Tibetan Buddhism*. Boston.
- Stein, R. A. (1959): *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*. Paris.
- (1961): *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines*. Paris.
- (1987): *La civilisation tibétaine*. Paris.
- Tucci, G. (1971): *Deb t'er-dmar po gsar ma*, Tibetische Chroniken von bSod nams grags pa. Rom.
- Walsh, E. H. (1906): „An old form of elective government in the Chumbi valley“, *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* N.S., 2, 303–308.



*Eckart Boege*

## NATUR UND GESELLSCHAFT IN MYTHOS UND RITUAL

Ein Essay über das mesoamerikanische Denken<sup>1</sup>

*Für Guillermo Bonfil*

Von Claude Lévi-Strauss haben wir gelernt, daß Wissenschaft und Magie unterschiedliche Wahrnehmungsweisen der Wirklichkeit darstellen und verschiedene Annäherungsformen an unsere Umgebung verkörpern; sie lassen sich nur schwer miteinander vergleichen, stellen sie doch unterschiedliche Wissensformen dar. Die spezifischen Merkmale der Beziehung Natur-Gesellschaft sind im Zusammenhang mit dem historischen Prozeß einer Gesellschaft zu verstehen und werden auch in diesem Kontext gelebt. Die einzelnen Kulturen verfügen über jahrtausendealte Erfahrungen, mittels derer sie ihre Umgebung umformen und interpretieren; diese haben jedoch nur wenig mit den abstrakten Parametern des westlichen Wissenschaftsmodells gemein. Dieses stellt sich – wie auch die Marktwirtschaft – als allumfassendes System dar und tendiert dazu, jenes Wissen zu verdrängen, das aus anderen, doch keineswegs weniger gültigen Wahrnehmungsweisen der Natur entstanden ist. Im Zuge dieser Verdrängungsprozesse sind wir Zeugen einer tiefgreifenden zivilisatorischen und ökologischen Krise. Die Folge der globalen Vereinheitlichung ist letztendlich der höchst kostspielige Wiederaufbau von Landschaften und Gesellschaften.

In diesem Kontext lohnt es sich, jenes Wissen zu erforschen, das sich auf die Erfahrungen traditioneller regionaler Praktiken stützt. Bei der Untersuchung der Beziehungen zwischen Natur und Gesellschaft und deren Interpretationsformen steht der ökologischen Anthropologie in Mythos und Ritual ein reicher Fundus an unterschiedlichen Interpretationen der Umformung der Natur durch menschliche Arbeit zur Verfügung.

Für die indigenen Völker Mesoamerikas ist die Interpretation des Natürlichen kein Erklärungsversuch der Natur als solcher, sondern geht immer vom Gesichtspunkt einer nutzbringenden Umgestaltung aus. Es handelt sich dabei nicht um eine Theorie der Natur an sich, sondern um eine praktische Interpretation der Wechselbeziehungen zweier Systeme, die verschiedenen Logiken folgen – um zu überleben, muß der Mensch die Natur zu seinen Gunsten verändern. Aus der Interpretation der Natur erwachsen auch

---

<sup>1</sup> Übersetzung aus dem Spanischen; Elke Mader und Eva Kalny.

jene Konzepte, die beim Kodifizieren und Dekodifizieren der Beziehungen der Menschen zueinander zum Tragen kommen. Die Grenzen zwischen Natur und Gesellschaft sind nicht genau festgelegt, der Mensch ist Teil der Natur und die Natur wiederum Teil menschlichen Seins. Wenngleich auch andere, fragmentarische Erklärungs- und Klassifikationsmodelle der natürlichen Phänomene bestehen, bilden vor allem Mythen und Rituale Schlüssel zu den grundlegenden Beziehungsstrukturen, ethisch-sozialen Voraussetzungen und Kodierungen, die Aufschluß über Einstellungen zur Umwelt geben können. Darüber hinaus muß die Erklärung der Natur ausreichen, um Unglück und Mangel wirksam zu begegnen.

Der Versuch, diese Konzepte zu entschlüsseln, konzentriert sich auf Mythen und Riten mittelamerikanischer Bauern. Sie sind Erben der bäuerlichen Tradition dieses Raums und verfügen, trotz aller Brüche und Veränderungen im Lauf der kolonialen und jüngeren Vergangenheit, über bestimmte gemeinsame Wahrnehmungsweisen, die den Begriff eines „Mesoamerika“ nahelegen.<sup>2</sup> Es soll hier keineswegs versucht werden, jene Zivilisation aus der Flut mesoamerikanischer Symbole zu rekonstruieren, die 1521 verstümmelt wurde. Vielmehr werden Ausdrucksformen analysiert, die im gegenwärtigen „traditionellen“ Mexico, dem „Mexico Profundo“, wie es Guillermo Bonfil dargestellt hat, Gültigkeit haben (Bonfil 1987).

Durch das Zusammentreffen der beiden großen Klimazonen, der Subarktis und der Subtropen, in Verbindung mit einer ausgeprägten landschaftlichen Gliederung, findet man in Mittelamerika viele der wichtigsten Ökozonen der Welt. Diese klimatischen und geographischen Gegebenheiten bedingen einen großen Artenreichtum sowie viele endemische Entwicklungen. Die „mesoamerikanischen Produktionsstrategien“ kann man als Anpassungsformen einer allgemein verbreiteten Maiskultur an unterschiedliche regionale und mikroregionale Gegebenheiten bezeichnen, deren feine Ausdifferenzierung bis auf die Ebene der einzelnen häuslichen Produktionseinheiten reicht. Es stellt sich nun die Frage, wie sich die Beziehung zwischen Natur und Gesellschaft in der heutigen Zeit, mit all ihren Veränderungen, im symbolischen Bereich gestaltet.

### Die Territorien der landwirtschaftlichen Praxis: „Hier herrscht Chikon Nanguí“

Die Handhabung, Rezeption und Interpretation der Natur im Rahmen des Brandrodungsfeldbaus – des vorherrschenden landwirtschaftlichen Systems Mesoamerikas – be-

2 López Austin stellt in seinem exzellenten Text *Los mitos del Tlacuache* (1990) die Diskussion über Religion und Mythos im mesoamerikanischen Kontext dar und erörtert die Frage einer möglichen Kontinuität bei ethnischen Gruppen der Gegenwart.

ruhen auf dem Kommen und Gehen menschlicher Arbeit in einem „fremden Territorium“, den Wäldern des Hochlands und der Tiefebene. Dieser Aspekt wird offenkundig, wenn der Urwald vom Menschen in ein Ökosystem umgewandelt wird, das seiner Logik gehorcht, und wenn sich das landwirtschaftlich genutzte Gebiet wieder in Urwald zurückverwandelt, sobald es verlassen wird. Das Nahverhältnis von Natur und menschlichen Eingriffen, solange sie nicht im Kontext einer marktorientierten Produktion erfolgen, wirkt notwendigerweise auf der symbolischen Ebene weiter.

Die häuslichen Produktionseinheiten umfassen meist vier Zonen, die für ihr Wirtschaften von Bedeutung sind: den Gemüsegarten (*huerta*), das Maisfeld (*milpa*), das Brachland (*acahual*) sowie dem Bergland-Urwald (*montaña*). Betrachten wir nun, wie diese unterschiedlichen Bereiche wahrgenommen werden:

In Mazateco heißt das Gebiet, das den Menschen gehört, *Guihe*; dort gehören die Häuser, die Pflanzen und die Tiere den Menschen. Im Wald hingegen, wo gepflanzt wird, herrscht *Chikon Nanguí* wie ein König, wie ein Kobold, der seine Tiere auf die Weide führt. Hört man einen Koyoten, so ist das *Chikon Nanguí*, der umherstreift. Der Koyote ist sein Hund, die Wildschweine seine Haustiere...

Es ist als ginge man in ein fremdes Haus. Man muß um Erlaubnis bitten, um einzutreten. Um zu das Feld zu bebauen, muß man mutig sein. Der Berg ist wie verzaubert. Geht man dorthin und ist kleinmütig, hat man keinen Mut, so wird man krank. Man braucht nur mit Angst hinzukommen, dann ist man schon krank. Auf dem Berg wird man erschreckt, es gibt dort vielerlei Schrecken, wenn man allein unterwegs ist. Wenn sich zwei oder mehr zusammentun, dann machen sie sich Mut (*ganu*), das ist wie eine gemeinsame Kraft, um das Maisfeld anzulegen.

Um auf einem Berg einen großen Baum zu fällen, sagen wir eine *Ceiba* oder einen anderen Edelholzbaum, lassen wir Kakao als Tribut, als Bezahlung für *Chikon Nanguí* zurück, denn er ist es, der dort befiehlt. Schlägert man, wie man will, dann – ja dann stirbt man. *Chikon Nanguí* tötet, wenn man nicht um Erlaubnis bittet. Denn *Chikon Nanguí* wohnt unter der *Ceiba* (Boege 1988: 138).

In einer der Zeremonien (*xixkua*) wird einem Truthahn oder einem Huhn das Herz herausgerissen und zum Springen gebracht.

Wenn es zwei- oder dreimal springt, wird die Pflanze keinen Schaden erleiden. Der Truthahn hat besondere Kräfte und spricht mehrere Sprachen. Er versteht Englisch, Spanisch, Mazateco und die Sprache der Erde. Er ist Übersetzer. Genauso verhält es sich mit den Eiern: man glaubt, daß man sie einfach so eingräbt, aber sie werden zu Fürsprechern, denn der Heiler sprach zu ihnen die Worte des Seins.

Truthahneier haben drei Kakaosamen, Hühnereier haben sieben, denn so steht es geschrieben seit dem Ursprung. Wenn der Heiler den Pilz einnimmt, sieht er, daß dies alles geschrieben steht. (Boege 1988: 146).

Das durch Arbeit veränderte Territorium wird zwei Bereichen zugeordnet: zum einen der menschlichen Gemeinschaft, zum anderen dem Wald, zu dem auch das Maisfeld zählt. Der Wald ist ein verzauberter Raum: Dort regiert Chikon Nanguí, der Herr der Berge der Mazateken. Die Natur wird als heiliger Ort verstanden, der einer eigenen, verborgenen Logik unterliegt und sich der menschlichen Kontrolle entzieht. Mit dieser Natur muß der Mensch in ein symbolisches Tauschverhältnis treten, um seine Nahrung zu erlangen. Es handelt sich um „geborgtes“ Land, in das eingegriffen wird, als wäre es fremdes Gebiet.

In den Nahuatl-Gebeten, die in Amatlaán de los Reyes, Yupilitla, Municipio Benito Juárez, gesammelt wurden, kommt diese Haltung deutlich zum Ausdruck (Reyes García & Christensen 1989: 63):

Gebet an die Erde vor dem Roden

Ach, Erde meiner Augen,<sup>3</sup>  
 Ach, Erde meiner Seele,  
 Hierher bin ich gekommen vor und über Dich.  
 Ich bin gekommen, Dich zu besuchen.  
 Verzeih mir:  
 Hier vor Dir und über Dir begehe ich Fehler,  
 Vor Dir werde ich mich nicht ehrerbietig genug erweisen.  
 Verzeihe mir,  
 Erdoberfläche,  
 Erde meiner Augen,  
 Mutter von Tlalocan,  
 Vater von Tlalocan.

Ich bringe nichts Würdiges  
 Und nichts Bewundernswertes.  
 Ich bringe nur eine Blume  
 Und ein wenig Wasser als Opfer  
 An deinen Rand.

3 Die Anrufung der Erde gilt im speziellen der „Erdoberfläche“; das Wort wurde aus stilistischen Gründen fallweise durch „Erde“ ersetzt (Anm. d. Übers.).

Ich bitte dich sehr, höre auf meine Lippen  
An diesem Tag.

In dieser Stunde rufe ich Dich an,  
Erdoberfläche,  
Erde meiner Augen,  
Mutter von Tlalocan,  
Vater von Tlalocan.

Ich opfere nichts Würdiges  
Und überhaupt nichts Bewundernswertes.  
Ich rufe Dich an  
An diesem Tag.  
Ich nenne Dich  
In dieser Stunde:  
Verzeihe mir.  
Ich gehe hier vor Dich und über Dich:  
Verzeihe mir.  
Deine Schützlinge,  
Deine Kinder,  
Schließe sie ein,  
Nimm sie mit Dir,  
Bewahre sie.  
Ich bitte Dich sehr,  
Sie mögen mich nicht erschrecken,  
Sie mögen mir kein Leid antun.  
Sammle diene Kinder ein,  
Ich bitte Dich,  
Erdoberfläche,  
Erde meiner Augen.

Ich bringe nichts Würdiges  
Und überhaupt nichts Bewundernswertes.  
Hier ist etwas *tepache*.  
Nehmt ihn an,  
Mutter von Tlalocan,  
Vater von Tlalocan.  
Vor Euch werde ich nicht ehrerbietig genug sein können.  
Hier ist ein wenig Schnaps:

Mit Eurer Erlaubnis werde ich davon trinken.  
 Hier ist ein wenig:  
 Trinkt davon.  
 Ja, ich komme, um hier zu opfern.  
 Erde meiner Augen,  
 Erde meines Lebens,  
 Ich flehe Dich an.  
 Mit Eurer Erlaubnis werde ich trinken,  
 Ja.

Du Vater Erdoberfläche,  
 Du Mutter Erdoberfläche,  
 Mit Vollendung wirst Du es sprießen lassen,  
 Wirst Du es blühen lassen,  
 Wirst es vervollständigen,  
 Vervielfältigen,  
 Befruchten.  
 Du wirst es setzen,  
 Du wirst es betrachten,  
 Du wirst es sehen,  
 Du wirst es hüten,  
 Du wirst es reinigen,  
 Tag und Nacht.  
 An den Tagen der Zählung des Monats,  
 In der Zählung des Jahres,  
 Bis der Kreis der Zählung sich schließt  
 Im Juni,  
 Im Juli,  
 Im August,  
 Im September...  
 Es wird sprießen,  
 Es wird blühen  
 Bis es stark wird,  
 Bis es sich vervielfältigt,  
 Bis sich ein Körper entwickelt,  
 Und zu *macchual* wird... (Boege 1988: 148–150).

Die Ausdrucksformen in den Gebeten sowie in den oben angeführten Textstellen vermitteln jene Gefühle und Spannungen, die der Eingriff in fremdes Gebiet erweckt, das

einer Veränderung unterzogen werden soll. Die indigene Wahrnehmung der Bedeutung des Schadens wird ebenfalls im Gebet an die Erdoberfläche ausgedrückt: „Wenn sie Dich auch beschädigt vorfinden, Deine Gebeine verbrannt, nackt.“ Wird dieser Schaden in den Ritualen durch eine Opfergabe kompensiert, so soll damit ein Zustand des Gleichgewichts wiederhergestellt werden. Man muß um Vergebung bitten, den Grund für den aggressiven Akt des Umgrabens, Rodens und Abbrennen erklären, und schließlich die Erde davon überzeugen, daß ihr altes Gewand durch ein neues – die angebauten Pflanzen – ersetzt wird. Blicke diese Bitte aus und würde die Beziehung nicht auf Reziprozität beruhen, so würde man nicht nur Gefahr laufen, die Ernte zu verlieren, sondern auch Krankheit oder Tod riskieren. Indem man mit der Erdoberfläche trinkt, festigt man einen Bund des symbolischen Tausches.

Der Maiskolben ist der *macehual*, der Bauer der Natur, der vom Menschen in heiliges Territorium gepflanzt und der Erdoberfläche oder Chikon Nanguí in Obhut gegeben wird. Damit der Mensch den Mais in sein Territorium bringen kann, um ihn zu verzehren, muß bei der Ernte ein Ritual zelebriert werden. Der Mais wird als Kind von Mutter-Vater des Tlalocan verstanden. Vater Mais Sieben, Mutter Mais Sieben, Mädchen Mais und Knabe Mais sind demnach heilige Kulturpflanzen.

In den Gebeten der Mazateken und Nahuas werden die Herren der Flüsse, Bäche und Berge genannt. Chikon Nanguí, dem Herrn der Erde und der Berge, werden 13 Eier, Kakaobohnen, zwei Papagaienfedern und mit Schnaps gefülltes Zuckerrohr, das in Maisblätter gehüllt ist, sowie ein Truthahn oder ein Huhn geopfert. Es heißt, der Truthahn spreche Mazateco – um die Sprache der Gebete zu verstehen –, Spanisch – für diejenigen, die nicht Mazateco beherrschen, die Sprache des Herrn der Berge – und Englisch. Er ist ein Vermittler zwischen den Menschen und den Herren der Berge. Dieses Begreifen der Natur als heilig, ihre Verortung in der unmittelbaren Lebenswelt sowie ihre Bezeichnung mit Namen, die dem Maya, Mazateco oder Nahuatl entstammen, läßt darauf schließen, daß die ethnische Geographie nur wenig mit der offiziellen zu tun hat. Es handelt sich vielmehr um ein Territorium, welches das Heilige miteinschließt und Objekt eines besonderen Tausches ist: Das Opfer (Tier) stellt eine Gabe der Reziprozität (unter Ungleichen) dar. In diesem Prozeß wird das Opfer als hochgeschätzte Gabe verstanden. Diese Bewertung wurzelt in einem Glauben, der Leben als eine vitale Energie versteht, die begrenzt ist und von einem Ort auf einen anderen übertragen werden kann. So kann durch das Opfer einer lebendigen Substanz, wie zum Beispiel des Blutes eines Tieres, das Wachstum von Pflanzen gefördert werden. Die Lebensenergie steht auch mit der Sexualität in Verbindung; so müssen alle Teilnehmer an landwirtschaftlichen Zeremonien sexuelle Enthaltensamkeit üben.

Das Zurückhalten eines Lebenselements kann als symbolische Gegengabe betrachtet werden, die in einem anderen Bereich zu Befruchtung und Fülle führen soll (Boege 1988: 145). Dieses Prinzip kommt auch im Rahmen des Blutopfers, bei dem das Tier

nicht getötet wird, zum Ausdruck: Das Opfertier darf ein Jahr lang nicht gegessen werden. Ob die Opfer der Erde oder dem Herrn der Berge dargebracht werden, hängt von den geplanten Vorhaben ab.

Die Distanz zwischen dem Menschen und dieser „territorialisierten Natur“ stellt keinen Bruch, sondern eine Verbindung dar. So ist auch, gemäß der indigenen Theorie zur Beziehung Natur-Gesellschaft, das persönliche Schicksal eines Menschen mit dem eines Tiers verbunden. Der mazatekische *shimajo* ist ein Tier, das einen Menschen von seiner Geburt an begleitet. Erkrankt oder stirbt es, so teilt die betreffende Person unweigerlich sein Schicksal. Die Bestimmung des Natürlichen und des Menschlichen ist durch diese Verbindung dramatisch aneinander gebunden. Das Schicksal kann nur fallweise durch Rituale günstig beeinflusst werden.

Dies alles bestätigt, daß der natürliche Lebensraum unauflösbar mit menschlicher Identität verbunden ist. In diesem Kontext wird auch verständlich, warum so viele Mazateken „an Traurigkeit“ starben, als sie beim Bau des Miguel Aleman-Staudamms umgesiedelt wurden.

## Der Mythos und das Verständnis bäuerlicher Praktiken

Die ethnische Geographie behandelt die Beziehung von unmittelbarem Lebensraum und heiligem Raum, der mit der mythischen Zeit, der Zeit des Ursprungs, verbunden ist. Die mythische Zeit ist aber auch Teil der Gegenwart: Durch Träume oder spirituellen Reisen, die durch die Einnahme von psychoaktiven Pilzen<sup>4</sup> stimuliert werden, können die Kräfte des Ursprungs beschworen und das Schicksal positiv beeinflusst werden.

In den Gebeten wird immer wieder der Ursprung angerufen („denn so war es beschlossen“), wobei man sich immer an einen bestimmten Berg, Fluß oder Baum wendet. Dies läßt darauf schließen, daß sich in den Ursprungsmythen jene notwendigen Kodierungen finden, die eine symbolische Ordnung der geographischen Umgebung schaffen, die als heilig erlebt wird. Man kann also annehmen, daß die Ordnungsschemata der Ursprungsmythen den Code für die Beziehung des Menschen zur Natur zum Ausdruck bringen. Wenngleich die Riten nicht notwendigerweise aus der Mythologie abzuleiten sind, so läßt sich doch eine Matrix erkennen, die sich auf der Handlungsebene in den heiligen Anrufungen und Opfern wiederholt. Es geht dabei nicht darum, ein Primat des Mythos festzuschreiben und das Ritual aus ihm abzuleiten. Vielmehr wird in den Riten der Ursprung angerufen, um die Wirksamkeit einer Handlung zu verstärken.

4 Es handelt sich um *Psilocybe mexicana* (Anm. d. Übers.).

Wir können nicht ohne unsere Erzählungen leben ... Gott hat uns diese Erzählungen gegeben, damit wir wissen, wie die Welt vorher war. Die Sterne und die Sonne wurde von jenen, die von Gott wissen, angebracht, damit sie auf uns aufpassen. Man lebt gemäß der Erzählungen, denn so ist das Leben ...

Don Sabino, ein weiser Mann, erzählte mir die Geschichte von Tlacuache, der den Menschen das Feuer gab, und ich fragte ihn, ob er noch mehr solcher Geschichten kenne. Da antwortete er mir zornig und bestimmt:

Das sind keine Lügen, das ist die Wahrheit, denn ich habe es mit den Pilzen gesehen. Der Pilz ist das Blut Christi und enthält alles, was unser Herr sagte, als er auf der Erde war. Die Erde wurde mit Blut getränkt und so entstanden die Pilze. Er stieg zum Himmel auf, aber er hinterließ uns sein Blut mit seinen Worten, seine Söhne. Wer die Kraft hat, nimmt diese Pilze ein, denn auf diese Weise findet man die Wahrheit.

Der Übersetzer fügte hinzu:

In Wirklichkeit geht es bei den Pilzen darum zurückzugehen, zurück zum Anfang und in die Zukunft. Mit den Pilzen kann man Adam und Eva sehen. Er sagt, er hat gesehen, daß vorher alles voll Fliegen war ...

So wie die Dinge heute sind, die Pflanzen, die dem Kranken helfen, das kommt alles aus dem Ursprung, aus der Geburt des Universums, als es Tag wurde. Alle Lösungsmöglichkeiten waren schon vorbereitet, bevor es noch Leben gab wie heute ...

Über seine erste Schamanenreise im Rahmen der Initiation sagt Don Sabino: „Dort oben werden sie dich alles in Form von Erzählungen lehren.“

Die Aussage, „Alles kommt aus dem Ursprung, der Geburt des Universums, und mit den Pilzen versucht man nur, zum Anfang und zur Zukunft zurückzukehren“, bildet einen Schlüssel zur Bedeutung der Erzählungen: Der Mythos vom Ursprung, von der „Zeit der Finsternis“, bezieht sich auf den Zeitpunkt, an dem alles geordnet wurde.

Diese Ordnung beinhaltet auch Brüche und Umgestaltungen, an denen sich das Konzept des Gleichgewichts, das für das „Überleben der Menschheit“ notwendig ist, messen muß. Es geht dabei nicht nur darum, den Ursprung der Gruppe zu erklären, ein Faktor, der an sich schon stark identitätsstiftend wirkt. Es handelt sich im Sinn von Mircea Eliade (1967: 34) um Gegebenheiten, auf die der Mensch zurückgreifen kann, um die Kraft des Ursprungs zu erlangen, die Gegenwart zu verändern und die Zukunft zu sichern. So verweisen die Worte „mit Hilfe der Pilze kehrt man zum Beginn und zur Zukunft zurück“ sowohl auf die Rolle der Ursprungsmythen wie auch auf die Vorstellung vom Zugang zu vergangenen Zeiten.

Die mythische Erzählung ist nicht exemplarisch, sie beschreibt oft Inversionen wie die Entstehung von Chaos aus einer vorhergegangenen Ordnung. Das strukturierende Element des Mythos ist aber gerade das Transzendieren des Negativen, des Unheils. In der Erzählung wird das Unglück, das Unstrukturierte, das Ungeordnete dramatisiert. Gleichzeitig wird eine neue Ordnung, eine neue Struktur geschaffen. Der ewige Kreislauf des Mythos bestünde also in einem Zerfallsprozeß von Strukturen, aus dem seinerseits neue Strukturen entstehen. In diesem Sinn besteht auch eine Analogie zu den Agrarritualen, die einen Eingriff verkörpern, der bestehendes Unheil auflösen und zukünftiges abwenden soll.

Wenngleich jene Erzählungen, die man als Ursprungsmythen bezeichnen kann, im Mittelpunkt der symbolischen Ordnung dieser Gesellschaften stehen, stellen sie heute kein zusammenhängendes Erzählgut dar. Sie beinhalten vielmehr literarische Figuren und erzählerische Versatzstücke und strukturieren ein Denken, das eine Wirklichkeit zu bewältigen hat, die aus dem Spannungsfeld zwischen Mensch und Natur im Rahmen der bäuerlichen Praxis erwächst.

Der Ursprungsmythos schafft die Grundlagen, auf denen der rituelle Prozeß des Gebens und Empfangens fußt, der eine sichere Ernte gewährleisten soll. Er rechtfertigt den Schaden, den der Mensch der Natur zufügt, und bestimmt den Preis, den er dafür zu entrichten hat. So ist der Mythos eine anthropozentrische Konstruktion: Er bereitet die Distanz – nicht den Bruch – zwischen Mensch und Natur vor, die einen Eingriff in die Natur ermöglicht.

Ich habe das Erzählgut entlang einer „Linie des Ursprungs“ geordnet. Die mazatekischen Mythen, die sich auf die Entstehung der Welt beziehen, wurden gemäß einer Abfolge, wie sie im Popol Vuj der Maya in Erscheinung tritt, geordnet und ergeben folgende Sequenzen:

1. Alles war Chaos, es gab weder Tag noch Nacht, die Tage hatten noch keine Namen.
2. Die Helden der Schöpfung ordneten das Universum und verwandelten sich in Sonne, Mond und Erde. Im Zuge der Reisen der Heroen entstand das heute beobachtbare Verhalten der Tiere. Die Helden schufen die Hierarchie, die Vorherrschaft der Sonne über Mond und Erde, sie schufen die Ordnung der Opferhandlungen: Ihre Selbstopferung bzw. ihr Tod ermöglichte eine Wiedergeburt der Welt und das Überleben der Menschheit.
3. Der Ursprung war die Zeit der Finsternis und der Tiere, als Tlacuache Herr der Greise war. Die Erde festigte sich, die Tiere waren Menschen, bevor der Tag anbrach. Sie raubten das Feuer und den Mais, sie formten die mäandernden Flüsse. Es entstanden die verschiedenen Regen (gewitterlose Regen aus dem Norden, plötzliche Gewitter, die meist im Osten heraufziehen, Wirbelstürme, die vom Meer kommen, sowie trockene und schädliche Winde aus dem Süden). Der natürliche Kreislauf wurde geordnet.

4. Der Kalender wurde geschaffen. Tage, Berge und Flüsse erhielten ihre Namen.
5. Die Menschen lernten Auspenden und Weben, sie wurden im Verhalten zueinander und im Umgang mit dem Sakralen unterwiesen.
6. Das Leben der Menschen war ständig Bedrohungen ausgesetzt, die ein Wiederherstellen des Gleichgewichts erforderten. Diese Bedrohungen werden schon in den Ursprungsmythen behandelt, die von Dürre und Flut erzählen. Der Mensch wird auch gelehrt, diese Störungen durch „Gaben“ wieder ins Lot zu bringen, denn schließlich begründet der Mythos die Entstehung der Bedingungen für das Gleichgewicht, das menschliche Leben ermöglicht.

Hier ist nicht der Platz, eine Mythensammlung zu präsentieren; dafür sei auf die oben zitierte Arbeit verwiesen (Boege 1988: 94 ff.). Ich möchte nur einige Mythemelemente hervorheben, die für die „Linie des Ursprungs“ von Bedeutung sind.

Der sogenannte Zyklus der Zwillinge, der in ganz Mesoamerika und auch weit über seine Grenzen hinaus verbreitet ist, bezieht sich auf den Ursprung der Sonne, des Mondes und der „Erdoberfläche“. Aus dem Nichts entsteht eine Ordnung, die bekämpft werden muß, da sie alle lebensnotwendigen Elemente zusammenhäuft, die jedoch immer als Gegensatzpaare gedacht werden: Es bedarf des Lichts, um die Nacht auszugleichen, des Feuers, um die Erde zu trocknen und zu härten, des Wasser, um die Trockenheit zu bekämpfen usw. Es ist der unversöhnliche Kampf zwischen der ursprünglichen (Un-) Ordnung und der gegenwärtigen Ordnung. Erst die neue Ordnung erlaubt dem Menschen zu überleben; in ihrem Gefüge werden auch unmögliche Beziehungen, wie die zwischen Tieren und Menschen, definiert, die erste Grenze zwischen Mensch und Natur wird abgesteckt.

Die Erzählung stellt die Sonne als primordiales Element dar, sie schenkt Leben und Licht und beherrscht den Agrarzyklus. Im Zuge der Entstehung von Sonne und Mond in ihrer gegenwärtigen Gestalt werden Wesen der Vorzeit durch ihr Opfer unter neuen Bedingungen wiedergeboren; ihr Opfertod ist Wegbereiter einer neuen Lebensordnung. So sind auch die Sterne Vorfahren, sie dienen der Sonne. Über die Erde sagt ein chinantekischer Mythos folgendes aus:

... die Alte war sehr zufrieden, denn die Kinder liebten sie sehr. Sie gingen weiter, bis sie zu einer Brücke kamen. Die Alte hatte Angst, denn sie war noch nie über eine Brücke gegangen. Ihr Sohn sagte: „Hab keine Angst, wir werden dir helfen.“

Als sie auf der Brücke waren, ließ die Tochter auf ein Zeichen die Hand der Alten los, und der Junge stieß sie schnell ins Wasser. Er nahm die Blätter des Acuyo und warf sie ihr nach. Dabei sagte er zu ihr: „Du wirst die Mutter aller Tiere der Berge sein.“ Und sofort erschienen Gürteltiere, Hirsche, und alle anderen Tierarten.

Im Verlauf dieser Erzählung entstehen die Voraussetzungen für das „Gewand der Erde“ (*kichkemítl*), das von Tieren bevölkert ist. Sonne und Mond fordern das Opfer heraus, daher ist die Erde von nun an von ihnen abhängig. In der mythischen Zeit wurde auch ausgehandelt, daß die Erde bestellt werden kann. Damit der Mensch die Erde bearbeiten kann, muß das Feuer geraubt und die Erdoberfläche mit Kopal-Harz gehärtet werden:

Als die Welt geschaffen wurde, war die Erde nicht hart. Tlacuache war der Herr der Welt. Die Erde willigte ein, sich zu erhärten und mißhandelt zu werden, doch dafür müßte man sie bezahlen.

Auch das Gebet der Nahuatl spricht von der Mißhandlung der Erde, der Mensch muß sie um Vergebung bitten, und ihre Verletzung muß mit einem neuen Gewand (den angebauten Pflanzen) und mit einer Opfergabe kompensiert werden. Mythos und Gebet geben also Aufschluß über Begründung und Rechtfertigung der „Bezahlung“ der Erde.

In den Ursprungsmythen erfährt die unbestimmte Zeit ihre Bestimmung, Tag und Nacht entstehen. Der Jaguar kann nur „übermorgen“ sagen. Da gibt Tlacuache – der Alte und Weise – den Tagen und Zeiten ihre Namen. Er benennt die Zeit des Auspflanzens, die Zeit des Donners, die Zeit der Kürbisse. Die Zeitordnung der Mazateken – 18 Monate zu je 20 Tagen und weitere 5 Tage – ist eng mit dem komplizierten landwirtschaftlichen Zyklus verknüpft. So werden landwirtschaftliche und religiöse Praktiken zeitlich geordnet und den Ökosystemen der Berglandschaft angepaßt.

In der Zeit des Ursprungs wird die Matrix erstellt, die den Umgang mit dem Ungleichgewicht innerhalb der Natur kennzeichnet, durch das menschliches Leben bedroht wird. So überlegt Tlacuache, wie die Gefräßigkeit des Jaguars auszumerzen sei, und macht aus seinem Fell weniger aggressive Tiere. Gott gibt der Schlange seinen Speichel, damit niemand auf sie herabsehen könne. Da dies eine Gefahr für die Menschheit darstellt, überträgt er dem Falken die Kontrolle über die Schlangen, da „die Menschen sonst nicht überleben würden“. Der Falke arbeitet aber nur am Tag – deshalb ist es so gefährlich, in der Nacht das Haus zu verlassen. Auf ähnliche Weise wird auch „das Feuer sozialisiert“, und auch der Mais, der von einer Alten ergattert wird. Die mythische Gestalt des Tlacuache, der die Ordnung der Tiere in einer Weise gestaltet, daß sie dem Menschen von Nutzen ist, wird auch in den rituellen „Bitten“ angesprochen, die sich an die Mutter Erde richten, damit sie den Ernteertrag freigibt und nicht für sich behält.

Nach der Schöpfung der Welt wirkt der Ursprung in zwei Dimensionen weiter, in den Bergen und in der menschlichen Gesellschaft. In einer Versammlung mit Jesus Christus, „so wie mit der Regierung“, wird der Greisin mit dem Gewand (*huipil*) – der Erdoberfläche – die Aufgabe einer Mutter der Tiere und der Vegetation zugesprochen. Der Heilige Josef wird zum Herrn der *chikones*<sup>5</sup> ernannt; diese stellen ihrerseits für die Mazate-

5 In der Welt der Nahuatl: *chanaques*.

ken die Herren der Berge und Bäche dar; darüber hinaus wird einer aus ihrer Mitte zum Anführer bestimmt. Die *chikones* waren Menschen der Vorzeit, die Nacht der heutigen Menschen ist für sie Tag, ihr Tag die Nacht. Chikon Nanguí weidet seine Tiere im Wald, deshalb muß man ihm bei der Jagd Opfer bringen. Der Koyote ist sein Hund.

Wenn es heißt, der Tag der *chikones* sei die Nacht der Menschen, und die Nacht der Menschen ihr Tag, so handelt es sich um eine Metapher für das dem Menschen Verborgene, die auf einer Umkehrung des Tagesablaufs aufbaut. Natur wird als Inversion der menschlichen Welt begriffen, die symmetrisch und analog zu ihr verläuft. Das Andere, die Natur – das Verborgene als Objekt des Glaubens – wird vorstellbar, indem es als Umkehrung des menschlichen Lebens konzipiert wird.

Auch die unmittelbare Umgebung entstammt der mythischen Vorzeit. Berge, Flüsse und bestimmte Bäume sind heilig, da sie jene Wesen beherbergen, die über die Natur bestimmen. So mußte etwa die Schwiegertochter Chikon Nanguís aufgrund eines Inzests vor der Rache ihres Schwiegervaters fliehen und gab auf der Flucht allen wichtigen Orten der Region Namen. Solche Erzählungen beinhalten langatmige Aufzählungen und Wiederholungen, die Außenstehende langweilen. Hört man aber bei einer Heilzeremonie für eine gefangene Seele die Gebete an die Herren des Waldes, in denen all diese Orte genannt werden, so erkennt man die Bedeutung des Ursprungs für die gegenwärtige Praxis: Sie stellt in diesem Kontext eine heilige Rechtfertigung für die Handlungen des Heilers dar.

Diese Beschreibungen bringen eine bestimmte Haltung zur unmittelbaren Lebenswelt wie auch ihre sakrale Kodifizierung zum Ausdruck. Die Herren der Berge unterwiesen die Männer im Bebauen der Felder und lehrten die Frauen Gewänder (*huipil*) zu weben. Zu jener Zeit, als die Menschen zwar Mais besaßen, aber nicht auspflanzen konnten, gab es kein Wasser.<sup>6</sup> Die Menschen der Zeit der Dunkelheit schlossen sich daher zusammen und baten eine Frau namens Shumaje um Regen. Sie lebte in der Höhle von Cabeza de Tilpan, wo heute ein Quelle entspringt.<sup>7</sup> Die Menschen brachten Frau Shumaje Opfergaben, und sie ließ Wasser fließen, sie brachte schwere Regenwolken und füllte die Flüsse, Seen und Meere. Aus ihrem Schoß quoll soviel Wasser, daß es alles überflutete. Dieser Wasserüberfluß brachte die Menschheit in Gefahr; so verwandelte sich ein junger Mann in den Blitz und teilte die Wolken. Blitz und Feuer gegen Feuchtigkeit, das Unausgeglichene soll ins Gleichgewicht gebracht werden: „Wäre der Donner nicht gewesen, das Wasser hätte uns vernichtet.“ Als der Tag anbrach, zogen Frau Shumaje und Vater Donner nach Osten, um dort zu leben. Sie kehren jedes Jahr von

6 Aus der Erzählung geht nicht klar hervor, ob es sich um „echte Menschen“ handelt oder um Tiere der Vorzeit, die wie Menschen aussahen.

7 Die Sierra Mazatecabesteht aus Kalkgestein; so verschwinden Flüsse oft in Höhlen und treten weiter abwärts wieder an die Oberfläche.

Juni bis September zurück und nähren die Pflanzen; heftiger Regen ohne Gewitter, wie bei einem Hurrican, jedoch ist sehr gefährlich.

Die Sommerregen kündigen sich folgendermaßen an:

Die Pflanzen bewegen sich, als würde die Erde zittern. Frau Shumaje gibt jeder Pflanze die Brust; dieses Saugen ist das Versickern des Wassers, das man hört. So wächst der Mais. Die Frau hat sehr große Brüste, und wenn sie stillt, kann man es hören. Die Maisblätter murmeln. Zuerst hört man nur ein Dröhnen aus der Ferne, das gleiche Geräusch wie bei einem Erdbeben. Wenn dieses Geräusch von einer anderen Seite zu hören ist, dann weiß man, das die Greisin nicht herkommen und ihren Platz nicht einnehmen wird. Wenn sie kommt, kündigt sie sich mit dem Donner an, kurz bevor sie hier ist, kommt ein leichter Wind, der die Pflanzen umschmeichelt. Dann kommt sie gleich und stillt. Man sieht richtig, wie sich die Pflanzen bewegen. Man sagt, daß sie am Morgen, wenn es dröhnt, Vater ist, und wenn sie stillt, Mutter.

Während die Flüsse dieser Region von Westen nach Osten fließen, kommen die ausgiebigen Sommerregen in der Regel aus dem Osten. Im Ursprungsmythos wird dieser Widerspruch gelöst. Die Höhlen werden zum Ursprungsort des Wassers; darüber hinaus wird einer Person, in diesem Fall einer Frau, Macht über das Wasser zugeschrieben – so wie es auch bei Feuer, Licht oder beim Mais der Fall ist. Wird den wasserspendenden Kräften geopfert, fließt das Wasser ohne Unterlaß. Doch so kann der Mensch nicht leben, es bedarf der Intervention eines ausgleichenden Elements.

### Die rituelle Geographie<sup>8</sup>

In den oben dargelegten Beispielen wollte ich die Bedeutungszusammenhänge herausarbeiten, die in Ursprungsmythen und Ritualen Mensch und Natur miteinander verbinden. Die ethnische Geographie stellt eine Umwelttheorie dar, die Natur und Sakrales im Rahmen einer Tauschbeziehung miteinander verknüpft. Die Natur wird nicht als unbegrenzte Ressource gedacht, aus dem über die Grundbedürfnisse hinaus unendlich geschöpft werden kann. Massive Eingriffe in die Natur wie großräumige Abholzung oder der Bau eines Staudammes lösen daher nicht nur Angst aus, sondern bewirken eine Panik vor ungeheuren Katastrophen. Ein Unterfangen, das so großen „Schaden“ anrichtet, würde Menschenopfer erfordern, um die Herren des Waldes mit dieser Verletzung zu versöhnen.

8 Der Autor spricht von einer „geografía étnica sacrificial“, wörtlich übersetzt „ethnische Opfergeographie“ (Anm. d. Übers.).

Die Ausführungen zeigen, daß die symbolische Transaktion, welche die Beziehung zwischen Gesellschaft und Natur dramatisiert, das Ungleichgewicht wieder ausgleichen soll, das durch menschliches Handeln in der Natur entsteht. Diese symbolische Beziehung baut also auf einer Theorie der Wiedergutmachung auf, die das Überleben der Menschen sichert. Der Eingriff in die Natur, ihre Umformung im Rahmen der landwirtschaftlichen Praxis, stellt eine wirtschaftliche, soziale und auch religiöse Handlung dar. Daraus folgt eine ganzheitliche Sichtweise, die Mensch, Arbeit, Natur und das Sakrale umfaßt. Das Symbolsystem ist so konzipiert, daß eine Reziprozitätsbeziehung zwischen Ungleichem möglich wird; darüber hinaus kann es zur Abwehr von Unheil aktiviert werden und das Leben schützen. Das Opfer stellt eine hochgeschätzte Gabe dar, die das Genommene ersetzt und der Forderung nach Reziprozität nachkommt.

Die Ursprungsmythen zeigen die Konstruktion einer anthropozentrischen Naturbeachtung. Der Mythos begründet die Gegenwart und rechtfertigt die Nutzung der Natur durch den Menschen. Diese Rechtfertigung erfolgt im Rahmen einer ökologischen Logik, die auf dem Prinzip des Gleichgewichts beruht und mögliches Ungleichgewicht und Unordnung ordnen soll. In den Ritualen, besonders in den Pilzreisen der Visionsriten, wird eine Beziehung zwischen dem Ursprung und den Nöten des Hier und Jetzt hergestellt. Die Riten gleichen Ungleichgewicht aus und sichern auf diese Weise „das Überleben“. Sie sind der Berührungspunkt, an dem Natur als primordialer und sakraler Raum und mythische Zeit mit der Zeit und dem Raum des ethnischen Territoriums zusammentrifft, und aus dem die Grundlage für die rituelle Geographie erwächst.

#### Literatur

- Boege, Eckart (1988): *Los Mazatecos ante la nación: Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México.
- Bonfil, Guillermo (1987): *México Profundo: Una civilización negada*. México.
- Eliade, Mircea (1967): *Lo Sagrado y lo Profano*. Madrid [dt.: Das Heilige und das Profane. 1967].
- López Austin, Alfredo (1990): *Los mitos del Tlacuache*. México.
- Reyes García, Luis & Dieter Christensen (1989): *El Anillo de Tlalocan: Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Naxwas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*. México.



Andre Gingrich

## REGEN GOTTES, LAND DER EHRE

Konzeptualisierungen von „Natur“  
bei den Munebbih des Nordwestjemen

In diesem Aufsatz spreche ich der Einfachheit halber von „Natur“, wenn von der natürlichen Umwelt der Menschen die Rede ist. Die Menschen, von denen hier berichtet wird, sind die Munebbih im äußersten Nordwesten des Jemen. Im lokalen arabischen Dialekt der Munebbih wird am häufigsten von *khultsh* gesprochen, wenn allgemein von jenen Phänomenen die Rede ist, die im Deutschen unter „Natur“ zusammengefaßt sind: das Wort wird auf die äußere natürliche Umwelt bezogen, aber auch auf den „Kern“ oder das Wesen, die Natur einer Sache oder des Menschen. In dieser Hinsicht ist der Dialektbegriff, ähnlich wie im Hocharabischen, nahe verwandt mit dem Wort für Gottes Schöpfung, *khaltsh*.<sup>1</sup>

### Einleitung

*Khultsh* und *khaltsh*, Natur und Schöpfung, sind daher Konzepte, welche die Munebbih in einem weiteren Sinn mit Menschen vieler anderer Regionen der arabischen Welt teilen. In einem engeren Sinn kann sich *khultsh* aber auch auf jene näheren Faktoren beziehen, die das eigene Leben der Munebbih nachhaltig beeinflussen: Dies sind das Stammesgebiet der Munebbih und seine Umgebung im jemenitisch-saudischen Grenzgebiet. In diesem engeren Sinn bezeichnet *khultsh* auch das gemeinsame Territorium und einige seiner physischen Eigenschaften: *am-bilad Munebbih*, das Land oder Gebiet der Munebbih. Nicht in dieser Begrifflichkeit eingeschlossen, sondern davon recht klar unterschieden werden Regen und zugeleiteter Niederschlag in allen Varianten.<sup>2</sup> Die Bezeichnungen dafür bilden also eigene Kategorien, die *khultsh* nicht zugeordnet werden. Gemäß den vorherrschenden lokalen Auffassungen ist Regen letztlich eine direkte Gabe des Göttlichen, er wird daher anders und höher bewertet als andere Aspekte der Schöp-

1 Klassisch-arabisch: *khulq* und *khalq*. Zum Dialekt der Munebbih vgl. Behnstedt (1987). Die Transkription von Dialektermini beruht in diesem Text (mit einzelnen Ausnahmen) auf einer vereinfachten Kombination von Behnstedt (1987) mit der in der Zeitschrift *Arabian Studies* gebrauchten Form.

fung: Regen sieht man oft als direkten Ausdruck oder sogar als Bestandteil von *baraka* an, der Gnade Gottes. Das „Gebiet“ oder Territorium der Munebbih wird andererseits mit einer Reihe weiterer Vorstellungen und Praktiken assoziiert. Unterschieden wird das Gesamtterritorium des ganzen Stammes von den kleineren Einheiten, aus denen es sich zusammensetzt. Das sind erstens agrarisch genutzte Flächen im Besitz einzelner Haushalte oder Dörfer. So wie das Gesamtterritorium mit der Ehre des Stammes in Verbindung steht, so wird das Land eines Haushaltes oder Dorfes auch als Bestandteil der Ehre seiner Mitglieder konzipiert. Zweitens befinden sich aber innerhalb des Stammesgebietes und an seiner Peripherie auch größere und kleinere Einsprengsel von „wilder“ Natur, die ökonomisch kaum oder gar nicht genutzt werden. Einigen wenigen dieser „wilden“ Einsprengsel kommt die Bedeutung von bevorzugten Ritualplätzen für Regenopfer zu. Die übrigen Teile dieser „wilden Natur“ hingegen werden als Wohnareal von Dämonen (*jinn*) angesehen.

Dieser erste Überblick zeigt also, daß auch für die islamische Welt als Europas großer Nachbarregion das vorherrschende westliche Verständnis von „Natur“ nicht eins zu eins übertragbar ist. Zwar wird auch hier, wie in jeder monotheistischen Kosmologie, in einem allgemeineren Sinn „Natur“ als selbst nicht göttlich, sondern als Resultat göttlicher Schöpfung verstanden. Aber schon in den ersten Details zeigen sich bereits klare Unterschiede. Die Munebbih konzipieren manche jener Phänomene, die im Westen als unzweideutiger Teil von Natur gelten, ihrerseits als Attribute von göttlicher Gnade, andere als Attribut menschlicher Ehre, und wieder andere als Elemente von dämonischer Kraft. Was an „Natur“ vor Ort bei den Munebbih also auf welche Weise klassifiziert wird, das hängt von der bei ihnen vorherrschenden Weltdeutung (Kosmologie) und Sozialordnung ab. Im folgenden Beitrag möchte ich diskutieren, wie dieser dialektische Zusammenhang zwischen Kosmologie, Sozialordnung und natürlicher Umwelt bei den Munebbih zum Ausdruck kommt. Diese Diskussion baut auf meinen Aufenthalten und Feldstudien bei den Munebbih während der 80er Jahre auf.<sup>3</sup> Die Diskussion wird sich nacheinander in drei Abschnitten auseinandersetzen mit dem Grenzgebiet des Stammesterritoriums, danach mit den Agrargebieten einzelner Dörfer und Haushalte, und schließlich mit den „wilden Gebieten“ der Dämonen und des Opfers. Die Zusammenfassung zieht daraus einige theoretische Schlußfolgerungen für die unterschiedlichen Interpretationsweisen von „Natur“ durch Volksfrömmigkeit und Schriftdoktrin im Islam.

2 Die lokalen Bezeichnungen für diese Varianten sind in Gingrich (1994: 346–350) angeführt.

3 Diese Feldaufenthalte erfolgten 1982 (gemeinsam mit Johann Heiß) und 1986 (teilweise zusammen mit Lili Gingrich). Nähere Angaben zu diesen Feldforschungen in Gingrich & Heiß 1986: 10–13 sowie in Gingrich 1994: 3–10.

## Eine heterogene tribale Grenze

*Khultsh* im engeren Sinn bezeichnet hier also das Territorium der Munebbih. Mit diesem einheimischen Begriff sind daher als erstes seine inneren physischen Eigenschaften und seine Außengrenzen angesprochen. Das Stammesgebiet der Munebbih ist ein in sich vielfach gegliederter, steiler und isolierter Gebirgsstock. Seine unteren, trockenen und flachen Ausläufer liegen bei 400 bis 1400 m; das Gipfelmassiv ragt in eine Höhe von 2400 m über dem Meer auf. Dieser Gebirgsstock befindet sich in einem hügeligen Übergangsgebiet: In seinem Osten steigt der hohe Grabenrand zum südwestarabischen Berg- und Hochland auf; in seinem Westen liegt die flache Küstenebene (Tihama) längs des Roten Meeres. Dieser Gebirgsstock heißt Jabal (Berg, in der Folge: J.) Munebbih. Er bildet in gewisser Hinsicht nur ein einzelnes Glied in einer losen Kette von derartigen isolierten Tihama-Bergen. Diese Kette zieht sich ungefähr parallel zu Grabenrand und Küstenkette dahin. Durch ihre Exposition gegenüber den saisonalen und monsunalen Regenwinden empfangen diese Tihama-Gebirgsstöcke weitaus mehr Niederschlag (etwa 800–1000 mm im Jahresmittel) als ihr arides Umland.

Dies bedingt, daß immerhin 40 % des Munebbih-Territoriums Feldfläche ausmachen (weit mehr als der südwestarabische Durchschnitt), wovon der überwiegende Anteil treppenartig konstruierte Terrassenfeldanlagen sind. Der Großteil dieser fruchtbaren Feldgebiete im Stammesterritorium liegt in den feuchten, hochgelegenen Teilen der Bergregion. Er ernährt auch den Hauptteil der mindestens 20.000 Stammesmitglieder. Das tribale Territorium ist damit ein höchst fruchtbares und günstig gelegenes Gebiet, auf das auch von außen immer wieder Konkurrenzdruck einwirkt. Die Stammesgrenze verläuft als ungefähre Ellipse rund um das Bergmassiv, quer über seine untersten und tiefgelegenen Ausläufer. Diese trockenen, steppenartigen Grenzregionen des Stammesterritoriums sind hauptsächlich Weidegebiete. Teils gehören sie Bauerndörfern der Munebbih in höhergelegenen Hängen, teils werden diese Weidegebiete von kleinen nomadischen Untergruppen der Munebbih und ihrer Nachbarstämme bewirtschaftet. Sporadisch treten in diesen Gebieten am Bergfuß auch Quellen und Sickerbrunnen aus, um die dann kleine oasenartige Gartendörfer gruppiert sind.

Jeder Haushalt der Munebbih gehört einer von vielen tribalen Untergruppen an, die ihrerseits einer von zwei Stammeshälften zugeordnet sind. Diese Hälften heißen Sha'sha' und 'Aliyin. Die Mehrheit der 'Aliyin-Gruppen siedelt in den fruchtbaren, hochgelegenen Hängen; der Großteil der Sha'sha'-Gruppen hingegen siedelt in den tiefgelegenen, trockenen Ausläufern. Die tribalen Grenzgebiete sind also hauptsächlich Gebiete von Untergruppen der Sha'sha'.

Nun ist diese tribale Grenze aber keineswegs ein homogenes, stabiles „Ding“. Vielmehr ist sie ein höchst heterogenes rechtliches Gebilde, dessen Verlauf immer wieder neu ausgehandelt werden muß: Die Grenze ist also veränderlich, und niemand unter

den Munebbih hat irgendein exklusives Wissen darüber. Im Prinzip scheint die Stammesgrenze zunächst einer Gemeindegrenze in Mitteleuropa zu ähneln, die zugleich in einigen ihrer Teile an einer Staatsgrenze liegt. Die gesamte Stammesgrenze besteht aus den Grenzgebieten von Weiden oder Oasengärten, die zugleich einzelnen Haushalten, nomadischen Kleingruppen oder auch ganzen Bauerndörfern gehören. Jede dieser Eigentümer-Gruppen von Grenzland ist daher zunächst für ihren eigenen Grenzabschnitt verantwortlich. Etwa die Hälfte des tribalen Grenzgebietes ist nicht zugleich auch Staatsgrenze zu Saudi-Arabien, sondern liegt innerhalb des Jemen. Der Großteil dieses innerjemenitischen Grenzgebietes der Munebbih ist tatsächlich in derartiger Einzelverantwortung von Haushalten und Dörfern der Sha'sha' geregelt.

Diese Einzelverantwortung wird gemäß Normen und Werten des tribalen Gewohnheitsrechts vollzogen. Weiden sind meist Kollektiveigentum der betreffenden Dörfer und Nomadengruppen. Zusätzlich werden benachbarten Gruppen auf denselben Weiden auch Nutzungsrechte zugestanden, sodaß die Grenzgebiete meist ganze Geflechte solcher wechselseitigen Eigentums- und Nutzungsrechte darstellen, die sowohl Gruppen der Munebbih als auch solche von Nachbarstämmen einbeziehen. Die Weidegebiete im Grenzland der Munebbih liegen meist höher, und sind daher etwas weniger karg, als die ihrer Nachbarn. Daher werden Nutzungsrechte auf Munebbih-Weiden von anderen Gruppen häufiger wahrgenommen als umgekehrt. Daraus ergeben sich immer wieder Konflikte, obwohl die Gesamtsituation grundsätzlich von wechselseitiger Kooperation gekennzeichnet ist. Speziell in Dürre- und Krisenzeiten aber sind die benachbarten Viehzüchter oft gezwungen, ihre Nutzungsrechte auf den besseren Munebbih-Weiden extensiver auszulegen, und übermäßig in Anspruch zu nehmen. Verstärkt wird dies noch durch einen tribalen Ehrenkodex, der hier wie in vielen anderen Teilen der islamischen Welt jedem einzelnen abverlangt, andere herauszufordern. Die Resultate derartiger Konflikte können den Verlauf der tribalen Grenze immer wieder in kleinen Nuancen und Abschnitten verändern. Ebenso kann der tribale Grenzverlauf aber auch durch das Eintreten von fremden Gruppen in den Munebbih-Stamm, und durch Austritte von Munebbih-Gruppen aus dem Stamm geändert werden. Der einzelne Sha'sha'-Haushalt ist dabei nie auf sich allein gestellt, wenn er in einen solchen Grenzkonflikt mit Angehörigen eines Nachbarstammes verwickelt wird. Die tribale Beistandspflicht erfordert in jedem Fall die Hilfe verwandter und benachbarter Haushalte. In intertribalen Grenzkonflikten wird dies rasch durch den Beistand weiterer Gruppen der betreffenden, eigenen tribalen Untereinheit verstärkt. Dadurch können intertribale Grenzkonflikte leicht zu größeren regionalen Konflikten eskalieren. Die Haushalte der Region sind alle bewaffnet, und in derartigen Fehden fehlt oft eine geeignete Schlichtungsinstanz: staatliche Autoritäten sind in den 80er Jahren in dieser Region kaum präsent. Die Munebbih (wie auch manche ihrer Nachbarn) akzeptieren auch die schlichtenden Interventionen von gelehrten Juristen aus den Familien der Nachfahren des Propheten nur selten

und ungern. Die tribale Föderation der nördlichen Khawlan, welcher die Munebbih angehören, hat zwar einen Föderationsrat, der in anderen Fällen ebenfalls schlichtend eingreift. Den Vorsitz dieses Rates hat allerdings der „Häuptling“ (*shaykh al-shamal*) des größten Nachbarstammes der Munebbih inne, nämlich jener der Juma'a. Da die Munebbih ihre Ostgrenze gerade mit diesen Juma'a teilen, fällt es ihnen auch schwer, in solchen intertribalen Konflikten die Vermittlung des Föderationsrates zu akzeptieren, weil dieser als parteiisch zu Gunsten der Juma'a angesehen wird.

Aus diesen Rahmenbedingungen erwachsen zwei von drei Hauptformen der Grenzregelung. Die tribale Grenze ist erstens durch die Praxis des mündlich tradierten Gewohnheitsrechtes bestimmt. Darin kommt den einzelnen Sha'sha'-Haushalten und Dörfern als Eigentümer zugleich de facto die Rolle von „Grenzwächtern“ für den ganzen Stamm in ihrem jeweiligen Abschnitt zu. Diese veränderliche, konfliktuelle und ausstreitbare Grenze bringt es mit sich, daß zweitens im innerjemenitischen Gebiet besonders sensible Grenzabschnitte durch schriftliche Verträge geregelt sind. Derartige Verträge sind das Ergebnis wiederholter Konflikte und Schlichtungen. Die Verträge sind von den beteiligten Haushaltsvorständen an der Grenze unterzeichnet, ferner von den „Häuptlingen“ ihrer tribalen Untereinheit, oft auch vom jeweiligen *shaykh al-shamal* der beteiligten Gesamtstämme. Gegebenenfalls fungiert auch ein neutraler Vermittler als Mitunterzeichner, wie der *shaykh* eines dritten Stammes oder ein Gelehrter. Dementsprechend verstreut werden derartige Verträge, die sich auf Teilabschnitte der Grenze beziehen, in den verschiedenen Haushalten der jeweiligen Mitunterzeichner aufbewahrt. Halten wir also fest: Die Stammesgrenze ist ein veränderliches soziales Konstrukt, das durch rechtliches Wissen definiert wird. Teils ist dies ein lokales Wissen um Einzelabschnitte, teils ist es vertraglich geteiltes Wissen um sensiblere Grenzsektionen. Verbales Gewohnheitsrecht und schriftliche Verträge sind auch mitgestaltende Faktoren bei der dritten Form von Grenzverlauf, welche das tribale Territorium unsichtbar markiert. Diese dritte Form ist im westlichen und nördlichen Teil jener Ellipse, als die ich das Munebbih-Territorium charakterisiert habe, Stammesgrenze und zugleich unklares Grenzgebiet zwischen dem Jemen und Saudi-Arabien. Im Prinzip handelt es sich dabei um eine Waffenstillstandslinie als Ergebnis des saudisch-jemenitischen Krieges von 1934. Die Waffenstillstandslinie wurde wenige Jahre nach dem Krieg vom damaligen Berater des saudischen Hofes, H. St. J. Philby, vermessen und mit Steinsäulen markiert (vgl. Philby 1952). Der Jemen hat diesen Verlauf nie zur Gänze anerkannt und das gesamte Abkommen stets nur provisorisch akzeptiert. Philby's Steinsäulen und die staatlich-bilateralen Vertragskopien in Riyad und San'a sind somit diejenigen Elemente, welche de jure die westliche und nördliche Grenze der Munebbih mitdefinieren. De facto handelt es sich aus Sicht der Munebbih aber ebenfalls um eine tribale Grenze, die sie in diesen Abschnitten noch dazu mit Nachbarstämmen ihrer eigenen Föderation teilen. Es wurde bereits erwähnt, daß staatliche Autoritäten in dieser Region hauptsächlich durch Abwe-

senheit glänzen. Die Zentralregierungen haben daher immer wieder, so auch in den 80er Jahren, die örtlichen Stämme selbst mit der losen Wahrnehmung von zwischenstaatlichen Grenzaufgaben betraut. Dies wertet den Status der betreffenden Stämme und ihrer Führungen neben einer Reihe von anderen Faktoren bedeutend auf. Zugleich erlaubt es ihnen, die zwischenstaatliche Grenze weiterhin nach tribaler Art zu manipulieren – mit Hilfe größerer und kleinerer „Anpassungen“ gewohnheitsrechtlicher und lokaler vertraglicher Art.

Damit ist das Territorium der Munebbih durch eine Vielzahl von manipulierbaren, veränderlichen Praktiken, Vereinbarungen und Objekten geprägt, welche vom lokalen Grenzhaushalt bis zur fernen Hauptstadt reichen. Den Munebbih markiert diese größtenteils unsichtbare Grenze ein Territorium, das ihnen einiges bietet: Üppigen landwirtschaftlichen Wohlstand, den Schutz der Unzugänglichkeit und ein äußerst gesundes Klima. Die Grenze ist materiell und sozial wichtig, sie bietet auch reichlichen Anlaß für Geschichten, Mythen, und damit auch für Unterhaltung. Hoch oben auf den Hauptkämmen ihres Gebirgsstockes sitzen abends auch viele Haushaltsmitglieder der 'Aliyin auf ihren Hausdächern, blicken hinunter ins Grenzland und erzählen einander Geschichten über diese oder jene Grenzfehde der Vergangenheit. In einer Zeit wie den 80er Jahren, in der die Entwicklung des Jemen der nationalen Einheit und dem Aufbau eines neuartigen Zentralstaates zustrebt, ist die Zukunft und der Platz der Stämme in dieser Entwicklung immer ungewisser. Gerade aufgrund dieser überregionalen Ungewißheit bietet die lokale Grenze eine gewisse Orientierung und Hilfe an: Sie markiert ein Territorium, das auch *watan*, Heimat, genannt wird. Ohne ein solches eigenes Territorium wäre in ganz Südwestarabien ein Stamm kein Stamm. Die Grenze symbolisiert damit auch den geachteten sozialen Status eines Stammesmitgliedes – den Namen eines Territoriums, in dem man zu Hause ist, den Namen (Munebbih) eines Gebietes und einer Gruppe, zu der man gehört. Erst durch diese Zugehörigkeit zum Gesamtverband mit diesem Territorium hat auch die Einzelperson Lebensunterhalt, Status und Ehre.

### Ehre und Land der Einzelhaushalte

Bisher ist gezeigt worden, daß *khultsh* im weiteren Sinn Aspekte von „Natur“ bezeichnet, und im engeren Sinn das eigene tribale Territorium (auch: *watan*, *bilad Munebbih*). Bei einem Stamm von Bergbauern wie jenem der Munebbih wird dieses Territorium durch eine tribale Grenze abgesteckt, die auf lokalem, regionalem und auf internationalem Wissen und dementsprechenden Praktiken beruht. Kollektives Territorium ist eine Grundeigenschaft jedes Stammes im Süden der arabischen Halbinsel. In dieser Hinsicht kommt der Grenze zentrale symbolische Bedeutung zu. Ohne den Gesamtstamm mit solch gemeinsamem Territorium wäre die einzelne Person kein *qabili* (Stammesan-

gehöriger). Von Jedda und al-Ta'if bis Aden, und von San'a bis Muscat und Dahran ist die Existenz solcher tribalen Territorien daher wirksam wie eine Art von Ausweis. Sie ist zentrale Gewähr dafür, welche soziale Identität eine Person hat. Prinzipiell wird die Einzelperson dadurch sowohl gleichgestellt mit als auch unterschieden von den Mitgliedern aller anderen Stämme im Süden Arabiens.

Zugehörigkeit zum Einzelstamm wird durch Geburtsrecht erworben, in seltenen Fällen aber auch durch den erwähnten „Eintritt“ einer tribalen Untergruppe von außen und deren Neuaufnahme. In jedem Fall ist die Einzelperson Mitglied des Stammes, weil sie in eine dieser beiden Arten von anerkannten tribalen Untergruppen hineingeboren wurde. Jede tribale Person der Munebbih besitzt zugleich auch agrarisches Nutzland. So wie ein kollektives Territorium das definitive Attribut südwestarabischer Stämme ist, so ist Landeigentum eine zentrale Eigenschaft jedes erwachsenen Stammesmitglieds. Grundsätzlich sind tribale Mitglieder von gleichem Alter und Geschlecht einander rechtlich gleichgestellt. Wir werden aber gleich sehen, daß sich diese formale Rechtsgleichheit mit Verschiedenheiten aller Art kombiniert.

Tribales Land in Einzeleigentum heißt *'ard* (Land, Boden), oder schlicht *mulk* (Eigentum). Bei 'Aliyin-Haushalten umfaßt dieses Landeigentum primär Terrassenfelder im privaten Einzeleigentum sowie Hangzuleitungen im Besitz einzelner oder mehrerer Dörfer. Erst sekundär sind letztere auch als Weideflächen wichtig. Weitere Weideflächen unterstehen ebenfalls kollektiven Eigentums- und Nutzungsrechten der Dörfer. Grob charakterisiert ist dieses Verhältnis von Feldern zu Weiden bei den meisten Sha'sha'-Haushalten geradezu umgekehrt: Hier haben ausgedehnte Weideflächen die Priorität, während Feldflächen bloß eine geschätzte Seltenheit darstellen. Schon dies macht deutlich, daß die Verfügung über *'ard* innerhalb der lokalen Munebbih-Gesellschaft sehr unterschiedlich ausgeprägt ist.

Die meisten 'Aliyin-Haushalte leben in den geschützteren, fruchtbareren und gesünderen Hochlagen. Im Hinblick auf Wohlstand und Lebensstandard sind viele 'Aliyin-Haushalte daher weitaus privilegierter. Andererseits können sich viele Sha'sha'-Haushalte rühmen, mehr für das tribale Gemeinwohl zu leisten, indem vor allem sie die Stammesgrenze schützen. Hinzu kommt heute noch mehr als in der Vergangenheit, daß diese Sha'sha'-Haushalte bessere Zugänge zu den Handelswegen und Märkten der Umgebung und Region haben.

Bis zu einem gewissen Grad markiert die unterschiedliche Verfügung über *'ard* somit ein sensibles Gleichgewicht von sozialer und wirtschaftlicher Verschiedenheit innerhalb der tribalen Lokalgemeinschaft. Größerer agrarischer Wohlstand bei vielen 'Aliyin-Haushalten wird durch besseren Zugang zu Handel und zu höherem Prestige bei vielen Sha'sha' ausbalanciert. Dieses innere soziale Gleichgewicht kann aber nur ein provisorisches und fragiles sein, um dessen mehr oder minder friedliche Wiederherstellung stets aufs neue gerungen wird. Die Knappheit und Begrenztheit fruchtbarer agrarischer Flächen

bei den Munebbih (und generell im feuchten Bergland der Region) führt immer wieder zu Diskrepanzen und Widersprüchen zwischen vorhandenem agrarischem Potential und interessierten menschlichen Nutznießern. In ihrer Geschichte haben die Munebbih derartige periodisch auftretende Diskrepanzen immer wieder ausgeglichen. Oft erfolgte dies durch Verbesserungen und Erhöhungen des vorhandenen agrarischen Potentials, so etwa durch Ausbau und Innovation der Terrassenanlagen und Wasserzuführung, oder durch die Einführung neuer Agrartechniken und Anbaumethoden. Andererseits müssen diese Diskrepanzen zwischen agrarischem Potential und sozialen Konsumenten aber auch in der Vergangenheit immer wieder zu Abwanderungen einzelner Gruppen und ganzer Stammesteile geführt haben (Kopp 1985: 44).<sup>4</sup> Verstärkt werden derartige interne Konfliktpotentiale durch die innere ökologisch-ökonomische Differenzierung der Agrarflächen: Bereits gezeigt worden ist, daß höhere Lagen gegenüber niederen Lagen bevorzugt sind, weiters erhalten Westhänge ebenfalls mehr Niederschlag als Osthänge; ausgedehntere Felder in hohen Flachlagen sind günstiger zu bewirtschaften und ertragreicher als schmale Terrassen in hohen Steillagen usw. Da sich der zweite Abschnitt dieses Aufsatzes primär mit Sha'sha'-Viehzüchtern in Grenzlagen befaßt hat, soll in diesem dritten Abschnitt nun näher auf die 'Aliyin-Terrassenbauern eingegangen werden.

Die gesamte technische Struktur des Terrassenfeldbaues bringt es mit sich, daß Ertragserfolge in höchstem Maß von Arbeitsaufwand und Sorgfalt derjenigen abhängen, die das Feld bewirtschaften. Dies setzt allerdings immer auch indirekte und direkte Kooperation zwischen den verschiedenen Haushalten voraus. Gute Bauern und Bäuerinnen sind jene, die ihre eigenen Terrassen ordentlich instandhalten und verbessern, rechtzeitig und sorgfältig ihre Felder bestellen und aussäen, jäten und pflücken, ernten, dreschen und lagern. Wer seine Terrassen nicht instand setzt und bestellt, demonstriert damit nicht nur Nachlässigkeit gegenüber der Pflicht zur Versorgung der eigenen Familie. Zugleich gefährdet diese Person auch die Erträge der tiefergelegenen Nachbarnfelder: Beschädigte Terrassen und nicht bestellte Felder fangen zur Regenzeit jene Wassermengen nicht genügend kontrolliert auf, welche direkt oder über Hangzuleitungen und Überstau niedergehen. Die Flut wird dadurch reißender und bedroht auch tiefere Terrassen. Wer also das eigene Feld nicht gut bearbeitet, bedroht auch seine Nachbarn. Gute Feldarbeit ist daher zugleich auch indirekte Kooperation. Diese wird durch direkte Arbeitshilfe ergänzt: Vor allem Kanäle und Dämme zur kontrollierten Zuführung derartiger Hanggewässer erfordern solch direkte Kooperation. Ebenso wird im bäuerlichen Jahreszyklus in allen Phasen der Ernte zusammengearbeitet. Ein guter tribaler Bauernhaushalt ist damit in erster Linie einer, der sorgfältig die eigenen Felder betreut, und der zugleich hilfsbereit bei wechselseitiger Arbeitshilfe und indirekter Kooperation in Erscheinung tritt.

4 Auch einige historische Dokumente belegen diese Tendenz; vgl. Gingrich 1994: 14-17.

Damit schwankt der bäuerliche Alltag des Einzelhaushaltes ständig zwischen intensivem Arbeitsaufwand auf den eigenen Feldern, Kooperation mit anderen, und Konkurrenz zu ihnen. Trotz aller durchaus beträchtlichen Reichtumsunterschiede zwischen den einzelnen Bauernhaushalten gilt allerdings bei den Munebbih, im Unterschied zu anderen Bergstämmen Südwestarabiens, daß niemand hauptsächlich auf Feldern anderer Haushalte arbeiten muß. Im Prinzip ist das Land also stets im Besitz derjenigen Haushalte, die es auch bestellen. Derartiges breit gestreutes, kleines Parzelleneigentum ist damit unabdingbares Attribut von freien Mitgliedern des Munebbih-Stammes; zugleich ist *'ard* auch Attribut der Ehre des einzelnen, erwachsenen Stammesmitgliedes.

Damit ist das Land des Einzelhaushaltes nicht nur Produktionsmittel, sondern zugleich ein symbolischer Faktor, der unter der zentralen Kategorie der Ehre (*sharaf*) subsumiert wird. Eine tribale Person verfügt sozusagen über eine kaum veränderliche Grundausrüstung an Ehre. Wie erwähnt ist dies an das Geburtsrecht gebunden und damit abhängig von der Zugehörigkeit zum Gesamtstamm. Diesen stabilen Anteil an Ehre hat man entweder, oder man hat ihn nicht. In seltenen Fällen wie geistiger Behinderung, oder wenn sich jemand in der Praxis als völlig „ehrlos“ erweist, kann dieser Fixanteil verloren gehen oder nie erlangt werden. Ansonsten ist dieser Anteil der Ehre aber durch Zugehörigkeit zum Stamm bestimmt, und daher vom einzelnen kaum beeinflussbar. Ehre hat aber auch einen variablen Anteil; hier nun ist es eher umgekehrt – dieser Anteil wird zwar von der öffentlichen Meinung und vom „Ruf“ einer Person beeinflusst, ist aber primär von ihrem eigenen Verhalten abhängig. Den Fixanteil der Ehre kann man auch mit „sozialem Status“ übersetzen, ihren variablen Anteil eventuell mit „individuellem Prestige“; die einheimische Klassifikation kennt eine solche Unterscheidung aber nicht.

Kinder der Munebbih haben ein Geburtsrecht auf Ehre, das mit dem Eintritt in die Pubertät schrittweise – und zwar über eine Abfolge von Ritualen – aktualisiert wird. Frauen besitzen bei den Munebbih eigenständige Ehre. Diese ist zwar nicht identisch mit jener der Männer, aber andererseits repräsentieren Frauen hier auch nicht bloß die „verletzbare Seite der Ehre der Männer“, welche diese „beschützen“ müßten. Dies ist in vielen städtischen und stadähnlichen Situationen in Südwestarabien der Fall, nicht aber bei den Munebbih und mehreren ihrer Nachbarn. Hier besitzen und verwenden Frauen Waffen (die sie aber nur defensiv benutzen), sie besitzen Land (aber weniger als ihre Brüder), und sie haben eigenständige Stimmen in Recht und Ritual, auch gegenüber nicht-verwandten Männern. Unter diesen Qualifikationen gilt für erwachsene Männer wie für Frauen der Munebbih, daß die individuelle Ehre wächst oder fällt, je nachdem wie eine Reihe von zentralen Wertvorstellungen der tribalen Moral erfüllt oder nicht erfüllt wird.

Zu diesen Wertvorstellungen zählt die Schutz- und Versorgungspflicht gegenüber dem eigenen Haushalt, die Beistandspflicht gegenüber benachbarten und verwandten Haus-

halten, die Gewährung des Gast- und Begleitschutzes gegenüber Fremden und Reisenden, sowie die Beistandsverpflichtung im Fall einer Bedrohung der Stammesführung. Andererseits gilt auch hier, was Pierre Bourdieu (1979 [1972]) schon Anfang der 70er Jahre für Nordafrika herausgearbeitet hat. Jede dieser Wertvorstellungen gegenüber dem eigenen Verhalten geht einher mit der moralischen Verpflichtung, das entsprechende Verhalten bei (gleichgeschlechtlichen) anderen durch Herausforderungen in Frage zu stellen.

Das Wechselspiel von Kooperation und Konkurrenz zwischen Haushalten auf ökonomischem Gebiet hat somit eine Entsprechung auf symbolischem Gebiet: Dies ist das Wechselspiel von Bewahrung und Mehrung der Ehre, von Erwidern fremder Herausforderung und von eigener Herausforderung fremder Ehre. Damit sind die wesentlichen Kontexte aufgezeigt, welche den Stellenwert von Ackerland im symbolischen Feld der Ehre zu bestimmen erlauben.

Dem Fixanteil von Ehre entspricht der grundsätzliche Rechtsanspruch eines Stammesmitgliedes auf Boden zur eigenen Bewirtschaftung. Die konkrete Ausgestaltung des jeweiligen Ackerlandes, seine Qualität und die Art seiner Bewirtschaftung ist andererseits Bestandteil des veränderlichen Anteils der Ehre. Erfolge der eigenen agrarischen Produktion, und Kritik am bäuerlichen Wirken der anderen sind daher auch Bestandteil des Wechselspiels der Ehre von Bewahrung, Herausforderung und Erwidern. Waffe, Feld, und Haus sind die sichtbarsten materiellen Zeichen, welche in der Öffentlichkeit auf die Ehre einer Person verweisen und sie mitdefinieren: Gutes Ackerland erfüllt das ehrbare Stammesmitglied, dem es gehört, mit Stolz.

## Gebiete der Dämonen und der Opfer

Vieles, was im Gebiet der Munebbih auf den ersten Blick wie ungenutztes Ödland aussieht, erweist sich als sekundäre agrarische Nutzfläche. Zum einen sind dies die ausgedehnten, steppenartigen Weiden in tieferen Lagen, die im zweiten Abschnitt behandelt worden sind. Zum anderen sind es unbebaute, steilere Hänge in höheren Lagen. Diese Hangflächen dienen einerseits ebenfalls als Weiden für Schafe und Ziegen. Andererseits sind dieselben Zonen in den Regenzeiten außerordentlich wichtige Regenwasser-Sammelflächen. Kleinere Dämme und Kanäle quer durch diese Flächen kontrollieren die Flut und befördern sie zugleich zu den Feldern: Vor allem in mittleren und tieferen Lagen kommt dieser Art der Bewässerung durch Hangzuleitung (*saji*) und durch Überstau von höheren zu niederen Terrassen (*rayd*) weit größere Bedeutung zu als dem direkten Niederschlag.

Etwa 35 % des Stammesgebietes sind derartige Regenwasser-Sammelflächen, die zugleich als Weidegebiete dienen. Es handelt sich dabei immer um Gemeineigentum ein-

zelter oder mehrerer Dörfer. Dies entspricht zwar vor allem praktischen Erfordernissen. Zugleich drückt sich darin aber auch eine kosmologische Einsicht aus: Wasser soll nie von einzelnen allein genutzt werden können. Es ist eine Gabe Gottes für alle. Zusätzlich zu diesen Flächen, die etwa die Hälfte des Stammesgebietes umfassen, gibt es ein weiteres Zehntel des Territoriums, das wirtschaftlich überhaupt nicht genutzt wird. Dies sind steile, bewaldete Hochtäler und Schluchten, unzugänglicher nackter Fels, kleinere Anhöhen und Vorgipfel, sowie das Gipfelmassiv des am-'Urr. Die Anhöhen, Gipfel und das Gipfelmassiv dienen oft als Opferplätze. Zunächst aber sollen jene anderen Teile des Ödlandes diskutiert werden, die nicht als Opferplätze dienen.

Manche dieser Schluchten, Hochtäler und Felsen sind namenlos. Andere tragen Ortsbezeichnungen, die man nur ungerne und mit gedämpfter Stimme ausspricht. Wenn es möglich ist, vermeidet man nicht nur von diesen Orten zu reden: Nach Tunlichkeit hütet man sich, diese Orte auch zu betreten. Der Dorfklatsch flüstert, daß Liebespaare manchmal gerade dorthin gehen, um ungestört zu sein – und daß dies manchen von ihnen schlecht bekommen sein soll. Wenn sich ein Schaf oder eine Ziege dorthin verirrt hat, gehen die Kinder und Jugendlichen, welche die Herden eines Dorfes beaufsichtigen, möglichst nur in größerer Gruppe in solch eine Schlucht oder Felsregion. Wie sonst in der islamischen Welt spuckt man sich dann selbst über die Schulter, um unliebsame Annäherungen zu bannen: Diese Einöden sind die Wohnorte der Dämonen, der *jinn*.

Schon gemäß dem Koran wird im Islam von der Existenz von Dämonen ausgegangen;<sup>5</sup> der Volksglaube sieht ihre Bedeutung meist als noch gewichtiger an. *Jinn* sind wie die Menschen von Gott geschaffen, doch nicht wie diese aus Lehm, sondern aus Feuer. Die Dämonen sind feinstoffliche Wesen, deren wichtigste Eigenschaften ihre Veränderlichkeit und Unberechenbarkeit sind. Sie können den Menschen Spott und Schabernack zufügen, aber auch Unglück, Krankheit und Tod. Ein seltsam geformter Fels, ein auffällig raschelnder Busch, ein Hase oder Fuchs können unter Umständen ein Dämon sein oder aus seinem Wirken hervorgehen. Ebenso können Dämonen für kürzere oder längere Zeit in die Körper von Menschen einfahren und sich ihrer bemächtigen.

Die Dämonen leben also in verschiedenen solcher entlegener, öder Orte quer durchs Stammesgebiet, das damit gleichsam durchzogen ist von derartigen Einsprengseln wilder, gefürchteter und gemiedener Zonen. Manche der Dämonen gelten als besonders böseartig und mit dem Satan verbunden, andere wiederum hält man eher für dreist und spottlustig, wieder andere sind mächtig und unabhängig. Es ist wohl kein Zufall, daß in dieser breiten Palette von *jinn*-Charakteren und wilden dämonischen Orten einige grenznahe und periphere Zonen besonders satanischen *jinn* als Domizil dienen, während das Innere des Stammesgebietes eher von mächtigen und unabhängigen *jinn* bewohnt wird.

5 Vgl. Koran 6, 100, 128; 34, 41; 37, 158; 55, 15; 72, 6.

Man hält sich die *jinn* am ehesten vom Leibe, indem man sie in jeder Hinsicht meidet: Man sollte sie und ihre Wohnorte am besten gar nicht erst erwähnen (wie ich es hier dennoch tue) und jene Orte möglichst nicht betreten. Unsichere oder furchtsame Menschen, vor allem Kinder, laufen eher Gefahr, von ihnen belästigt zu werden. Selten kann der eine oder die andere aber auch versuchen, das gefährliche Wagnis eines Bündnisses mit bestimmten Dämonen einzugehen. Dies habe ich in einer eigenen Arbeit behandelt (Gingrich 1996).

Hier genügt der Hinweis, daß diese Bündnisse ohne die Mitwirkung von Spezialisten erfolgen und nur von wenigen mit besonderer spiritueller Kraft eingegangen werden. Solche Bündnisse gelten als äußerst riskant. Sie dienen dem Schaden des Feindes, dem Austreiben einer Krankheit oder eines anderen *jinn*, oder aber dem Liebeszauber. Der wichtigste Dämon für derartige Bündnisse ist der „Herr“ (*sayyid*) der *jinn*. Ihm hat man zu bestimmten Nachtzeiten Butter und eine schwarze Ziege zu opfern, um den Versuch eines derartigen Bündnisses zu wagen. Das Ziegenopfer erfolgt am Wohnort dieses Dämons, dem *manzil am-jinn* im steilen, dicht bewaldeten Areal unterhalb des Gipfels am-'Urr.

In gewisser Weise hat dieses seltene, private und gefährliche Ritual im Verborgenen ein öffentliches und frommes Gegenstück. Dies ist das wichtigste Regenopfer, welches am Gipfelplateau mit der Schlachtung eines weißen, jungen Büffels endet. Einzelne Wagemutige mögen manchmal im Unterholz des am-'Urr dem Herrn der *jinn* eine schwarze Ziege opfern. Ganze Dorfgruppen hingegen ziehen immer dann, wenn Dürre droht, auf das höchste Plateau des am-'Urr oder auf andere Anhöhen des J. Munebbih, um dort dem Herrn der Schöpfung zu opfern.

Vom Plateau des am-'Urr abgesehen, sind alle anderen Opferplätze im Gebiet der Munebbih, auf denen diese Regenzeremonie (*istighatha*) abgeschlossen wird, naturbelassen und unmarkiert. Jene Dörfer und Dorfgruppen, die gemeinsam eine solche *istighatha* durchführen wollen, wählen dafür den nächsten hochgelegenen Vorgipfel oder eine entsprechende Anhöhe der unteren Lagen. Die Munebbih befinden sich im losen Einflußbereich der Zaydiya, einer schiitischen Glaubensrichtung des Islam, welche auch für derartige Regenopfer recht genaue Vorschriften erarbeitet hat (Varisco 1982: 105–107; Serjeant 1974: 32). Dazu würde beispielsweise zählen, daß diese Zeremonie von einem ausgebildeten Imam geleitet und bei einer Moschee abgeschlossen werden sollte. Im Gebiet der Munebbih gibt es allerdings nur sehr wenige Moscheen (die meist erst im 20. Jahrhundert errichtet wurden), und eine noch geringere Zahl von Imamen. Aus diesem Grund können die Regenopfer üblicherweise nicht zu einer Moschee geführt werden, sondern zu einem jener Opferplätze auf Anhöhen, die schon seit vielen Generationen dafür benutzt werden. Normalerweise liegt aus denselben Gründen die Leitung der Zeremonien auch nicht in Händen eines Imams. Vielmehr „rotiert“ sie von Mal zu Mal unter bäuerlichen Nicht-Spezialisten – je nachdem, wer den Opfertier diesmal gespendet hat.

Das Gipfelplateau des am-'Urr ist der bedeutendste dieser Opferplätze, schon allein deshalb, weil dies der höchste Berggipfel des ganzen Stammesgebietes ist und weil die Mehrheit der tribalen Bevölkerung in diesen Hochlagen siedelt. Von tiefer gelegenen Anhöhen und Vorgipfeln, die auch als Opferplätze dienen, unterscheidet sich der am-'Urr in mehrerer Hinsicht. Erstens ist sein Gebiet direkt unterhalb des Gipfelmassivs am Hauptkamm als Siedlungsort der Stammesführung und ihrer nicht-tribalen Mitarbeiter angelegt. Schon dies verweist auf den „besonderen“ Charakter der Gipfelregion, die eben nicht primär Wohngebiet der normalen bäuerlichen Stammesfamilien ist. Im übrigen Nordjemen werden derartige soziale Enklaven im Stammesgebiet oft als *hijra* bezeichnet; hier aber nennt man sie *juwara*. Zweitens sind die Hänge des am-'Urr dicht bewaldet. An sich ist das klimatisch nicht weiter verwunderlich – wesentlich ist freilich daran, daß diese bewaldeten Hänge nicht wirtschaftlich genutzt werden sollten: Man rodet, sammelt, oder jagt also nach Möglichkeit dort nicht. Diese Art von „rituellem Naturschutzgebiet“ gibt es auch im benachbarten Saudi-Arabien. In den meisten dortigen Bergregionen von der jemenitischen Grenze bis al-Ta'if werden solche Areale als *hima* bezeichnet; dieser Begriff verweist auf vorislamische Traditionen (Chelhod 1971). Inmitten dieses Gipfelwaldes des am-'Urr liegt auch der erwähnte *manzil am-jinn*. Drittens schließlich ist der eigentliche Opferplatz am Gipfelplateau gerodet und architektonisch durch Ummauerung, Zisterne und Opferplatten ausgestaltet: Hier findet die *istighatha* regelmäßig ihren Höhepunkt und Abschluß.

Auch diese Zeremonie habe ich an anderer Stelle bereits näher beschrieben (Gingrich 1989), sodaß hier eine Zusammenfassung des wesentlichen genügt. Die Bauernhaushalte der Munebbih beobachten die Regenzeiten nach einem recht genauen, mündlich tradierten Sternenkalendar (*nujum am-bayda*, die weißen Sterne). Wenn nun zur erwarteten Zeit der Aussaat oder der Reifung ihrer Hirse die üblichen Regen nicht einsetzen, wird eine *istighatha* abgehalten. In einer großen Zeremonie wird der geschmückte Jungstier zuerst um die beteiligten Dörfer und einige ihrer Felder geführt, von wo aus man dann das Gipfelmassiv umgeht (*da'ira am-stamada*, die Umgehung des Ewigen). Am Plateau angelangt, wird ein kollektives Bittgebet abgehalten. Wenn die Sonne untergeht und die Sterne erscheinen, wird der Stier geopfert.

Zeremonieller Umzug und abschließendes Opferritual haben sozial integrativen Charakter. Durch die gemeinsame Teilnahme werden alte Streitigkeiten hintangestellt und das gemeinsame Bittopfer in den Vordergrund gerückt. Das Rotationsprinzip ermöglicht es in friedlichem Wettbewerb grundsätzlich jedem, einen Teil seines Besitzes – den Stier – dem Gemeinwohl zur Verfügung zu stellen und so an Ansehen zu gewinnen. Die Überordnung des öffentlichen Opferplatzes über dem verborgenen Wohnort des *jinn* bekräftigt den absoluten Vorrang des Bezuges zu Allah vor allem anderen. Die Tatsache, daß grundsätzlich jeder Haushalt einmal die Leitung einer *istighatha* übernehmen kann, unterstreicht ähnlich wie das gemeinsame Gebet die Gleichheit aller tribalen Menschen vor Gott.

Die Zeremonie beschreibt zugleich mehrere Übergänge: Sie führt von den menschlichen Behausungen und Feldern hinauf zum Gipfelwald und Opferplatz, sie markiert den Übergang von einer Zeit der Dürre und Bedrücktheit zu einer erhofften Phase der Fruchtbarkeit und neuen Lebens, und sie opfert menschlichen Überfluß als Bitte um die göttliche Gnade des Regens.

### Einige theoretische Schlußfolgerungen

Im Prinzip vertreten alle monotheistischen Lehren ein dreiteiliges Weltbild: Gott ist das einzig transzendente Prinzip, das seinerseits die Schöpfung hervorgerufen hat. Innerhalb der Schöpfung ist wiederum der Mensch aus dem Rest der Schöpfung hervorgehoben. Das Christentum hat die absolute Transzendenz Gottes durch die Idee der Dreifaltigkeit und des menschlichen Gottessohnes etwas relativiert; diese Relativierung teilen Judentum und Islam nicht. Andererseits ist die Hervorhebung des Menschen aus dem Rest der Schöpfung im Islam etwas stärker relativiert, und zwar durch die hier deutlicher akzentuierte Idee der Existenz von Dämonen.

Diese großen Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede zwischen den drei monotheistischen Religionen haben bereits ihre Auswirkungen auf die Konzeption dessen, was im säkular-naturwissenschaftlich geprägten Alltag der meisten Industrieländer „Natur“ genannt wird. In volksreligiösen Lokalgesellschaften wie jener der Munebbih wird dies in weiteren Variationen nochmals uminterpretiert. Zum einen ist gezeigt worden, daß die volksreligiöse Interpretation Gottes bei den Munebbih dazu tendiert, die absolute Transzendenz etwas zu mildern und in menschliche Nähe zu rücken. Regen ist freilich auch im Koran eine ganz besondere Kraft, ein wahrer Quell des Lebens. In der volksreligiösen Deutung wird diese Interpretation aber noch weiter gesteigert und überhöht. Hier ist Regen geradezu eine irdische Emanation Gottes, ein fühl- und erlebbarer Ausdruck seines Wirkens, ein Attribut und Bestandteil seiner Gnade, von *baraka*.

Es ist bemerkenswert, daß diese Umdeutung von *baraka* als der auch physisch (oder „natürlich“) wahrnehmbaren göttlichen Gnade einher geht mit einer konzeptuellen Aufspaltung von wilder Natur insgesamt. Ein Teil der wilden „Natur“ wird als geschontes Opferareal in besonderer Weise für dieses Flehen um Regen hervorgehoben und mit dem Motiv des Regens assoziiert. Ein anderer Teil von wilder „Natur“ hingegen wird in großer Distanz zu Menschen und Gott der unsichtbaren Welt der Dämonen zugeordnet.

Beides steht wiederum nicht in grundsätzlichem Gegensatz zum Koran, wo üppige und schöne Pflanzen als Vorboten des Paradieses Erwähnung finden, und wo die Existenz von Dämonen in allen Varianten anerkannt ist (Ambros 1989). Dennoch geht die volksreligiöse Interpretation der Munebbih in diesem Bereich wiederum weiter als die minimalistische koranische Festlegung. Das Gebiet des Opferumzuges um am-'Urr ist

nur sehr vage mit einer „paradiesischen“ Konnotation im Sinn des Koran verbunden. Darüber hinaus aber zeigen Meidungs- und Schonungsgebote, wie auch die anderswo für solche Praktiken und Areale gebräuchlichen Termini (*hima, istighatha, istisqa*), eine gewisse Persistenz von vorislamischen Spurenelementen an. Während die enge koranische Auslegung des Islam durch die absolute Transzendenz Gottes den Rest der Schöpfung bis zu einem gewissen Grad desakralisiert, ist dies in vorislamischen und volksislamischen Kosmologien nicht immer mit derselben Klarheit gegeben. Das Gipfelareal trägt also Züge eines „heiligen Haines“, einer tabuisierten Schwellenregion der „wilden Natur“, in der die Menschen dem Göttlichen näher sein können, als sie es im Alltag sind.

Zum anderen ist die „wilde Natur“ auch aufgespalten. Die Wohngebiete der Dämonen kontrastieren zum positiv tabuisierten Opferareal wie auch zur von den Menschen kultivierten Natur. Ihre räumliche Lage bringt die Bewertung dieser dämonischen Kräfte deutlich zum Ausdruck: Dem Göttlichen sind sie explizit untergeordnet, sie gehören dem nicht-menschlichen Rest der Schöpfung an. Teils repräsentieren sie deren ungezügelte äußere Kräfte; teils aber gehen die Munebbih davon aus, daß die Dämonen den Menschen zumindest ebenbürtig sind und diese von ihnen besessen werden können. Damit ist auch die in der koranischen Auslegung als stabil aufgefaßte Grenze zwischen Menschen und dem Rest der Schöpfung hier, in der volksreligiösen Interpretation, eine fließende und ungewisse Zone des dunklen Überganges, die mit Angst und Scheu belegt ist.

Aus diesen Einsichten heraus lassen sich drei Bereiche von „Natur“ identifizieren, die in Alltag und Weltbild der Munebbih drei hierarchisch geordneten Konzepten zugeordnet sind – jenem der *Gnade Gottes (baraka)*, jenem der gefährlichen *Dämonen (jinn)*, und schließlich jenem der menschlichen *Ehre (sharaf)*.

In der volksreligiösen Deutung der Munebbih repräsentieren Regen und „wildes“ Opferareal am Gipfel einen höchstbewerteten Ausschnitt dessen, was im Westen Natur und bei ihnen *khaltsh* genannt wird. Diese höchstbewerteten Elemente von Regen und Gipfelareal sind mit *baraka*, der Gnade Gottes, assoziiert.

Der übrige nicht-menschliche Rest der Schöpfung (*khultsh*) ist in sich nach menschlich nutzbaren und nicht nutzbaren Lebewesen (Tieren und Pflanzen) und Dingen differenziert und hierarchisiert (Ambros 1989). Im nicht genutzten, dem Menschen entfernsten Teil dieses Spektrums sind die *jinn* verortet. Damit entspringen sie einerseits dem niedrigstbewerteten Teil des Restes der Schöpfung. Zugleich sind die *jinn* aber auch notorische Grenzgänger, indem sie diesen Herkunftsbereich immer wieder verlassen und in den Bereich der Menschen als deren unsichtbare Gegenspieler eindringen.

Zwischen diesen beiden Sphären der *baraka* und der *jinn* liegt jener Bereich von Natur, der als gesamtes Stammesgebiet und als einzelnes Agrarland direkt den Menschen zugeordnet ist. Die tribale Grenze ist heterogen konstruiert und veränderlich; sie defi-

niert das Territorium. Die Existenz des tribalen Territoriums ist unabdingbares Attribut eines Stammes in Südwestarabien; sie verleiht damit auch den Munebbih grundlegenden sozialen Status. Das Stammesgebiet vermittelt Zugehörigkeit, Heimat und Identität – es ist Teil der Ehre des Gesamtstammes und seines Namens. Durch Geburtsrecht in diesem Stamm hat auch die Einzelperson Anspruch auf Agrarland. Ökologisch und wirtschaftlich ist dies eingebunden in die Versorgung für den eigenen Haushalt sowie in Kooperation und Konkurrenz mit anderen Haushalten. Symbolisch ist Agrarland Attribut der Ehre eines Stammesmitgliedes, und damit eingebunden in das Wechselspiel von Wahrung, Herausforderung und Erwidern von Ehre.

Diese kosmologisch geprägten Bewertungen wirken auf das Leben der Munebbih ein. Sie beeinflussen nicht nur das Alltagsverhalten in den Formen, die ich hier aufzuzeigen versucht habe. Derartig tiefgreifende Wertvorstellungen wie jene, die göttliche Gnade, menschliche Ehre und dämonische Kraft betreffen, haben auch Auswirkungen auf die Einstellungen und Gefühle der Munebbih. Selbstverständlich gibt es dabei auch unendlich viel Diversität, Abweichung und Differenz. Dennoch oszilliert all dies um gewisse emotionale Standards und Ideale, die mit Hilfe des tribalen und volksreligiösen Weltbildes erworben werden. In diesem Sinn prägen diese emotionalen Ideale auch die Einstellungen der Menschen zu dem, was hier als „Natur“ diskutiert wurde: Scheu vor den gefährlichen Gebieten der *jinn*, Stolz auf das eigene Land im Stammesgebiet als Teil der Ehre der Munebbih, und Demut vor der Gnade Gottes für seine Schöpfung und für deren Attribut, den Regen.

Die Haltungen und Gefühle der Munebbih zur natürlichen Umwelt, in der sie leben, sind also unterschiedlich ausgerichtet. Sie hängen davon ab, um welchen Teil der „Natur“ es sich handelt: Um wilde Einöden, um tribales Territorium und eigenes Land, oder um fruchtbaren Regen und Gipfelmassiv. Scheu, Stolz und Demut prägen die Einstellungen der Munebbih zu ihrer „Natur“.

## Literatur

- Ambros, A. (1989): „Mensch und Biosphäre im Koran“, in B. Scholz (Hg.), *Der orientalische Mensch und seine Beziehungen zur Umwelt*. S. 51–57. Graz.
- Behnstedt, P. (1987): *Die Dialekte der Gegend von Sa'dah (Nord-Jemen)* (Semitica Viva Bd. 1). Wiesbaden.
- Bourdieu, P. (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft*. Frankfurt/M. [orig. Genève 1972].
- Chelhod, J. (1971): „Himā“, in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Bd. III, S. 393. Leiden.

- Gingrich, A. (1989): „Kalender, Regenzeit und Stieropfer in Nordwest-Jemen“, in B. Scholz (Hg.), *Der orientalische Mensch und seine Beziehungen zur Umwelt*. S. 353–370. Graz.
- (1994): *Südwestarabische Sternkalender: Eine ethnologische Studie zu Struktur, Kontext und regionalem Vergleich des tribalen Agrarkalenders der Munebbih im Jemen*. Wien.
- (1996): „Some remarks on the connotation of jinn in northwestern Yemen“, *Quaderni Studi Arabi* 13: 199–212.
- Gingrich, A. & J. HeiB (1986): *Beiträge zur Ethnographie der Provinz Sa'da (Nordjemen): Aspekte der traditionellen materiellen Kultur in bäuerlichen Stammesgesellschaften*. Wien.
- Kopp, H. (1985): „Land usage and its implications for Yemeni agriculture“, in B. R. Pridham (Hg.), *Economy, Society and Culture in Yemen*. S. 41–50. London.
- Philby, H. St. J. B. (1952): *Arabian Highlands*. New York.
- Serjeant, R. (1974): „The cultivation of cereals in medieval Yemen“, *Arabian Studies* 1: 25–74.
- Varisco, D. M. (1982): *The Adaptive Dynamics of Water Allocation in al Ahjur, YAR*. Ann Arbor, MI.



*Jean-Claude Galey*

## DER MENSCH IN DER NATUR<sup>1</sup>

### Hinduismus und wildes Denken

Ihr seid nicht dieser Fisch,  
Ihr sucht nur euren Geburtsort;  
Für den Fisch ist der Strom selbst das Leben.  
(Rama Chandra, zeitgenössischer Dichter der Kannada-Sprache)

Eine Natur ohne Geschichte. Eine Welt, die der ewigen Gegenwart der Kataloge mit ungreifbaren und phantastischen Bestandsaufnahmen ausgeliefert ist. Bevölkert wird sie von einander überschneidenden Pflanzen-, Tier- und Menschenarten, in denen kein Individuum erscheint. Orte, die fast gänzlich anonym sind. Ein beinahe unauffindbares Land. Das sind die Züge, welche unsere ersten Bilder Indiens zeichnen, um uns diese beunruhigende und entblößte Üppigkeit aufzuzwingen, in der unsere westlichen Spekulationen das Beispiel der Differenz sehen werden (Ctésias 1991). Indien erzählt sich nicht, es beschreibt sich.

Zweifellos in Übereinstimmung mit dem Geist der Historiker des Altertums, für die jegliche Alterität sich zu einer Naturgeschichte zusammenfaßt, ist diese Konstruktion jedoch nicht ohne Fundament. Welchen Teil der Wahrheit hat sie also eingefangen, bevor die Kompilationen, die Kommentare und die Uminterpretationen ihre sekundären Mythologien hinzufügen werden?

Die Fragestellung liegt nicht nur hier, denn zu diesem ersten Thema kommen bereits die Berichte von Arrien und Megasthene hinzu. Sie bezeugen im Gegenteil die Eigenart und die gleichförmige Anordnung der Bevölkerungen des Subkontinentes und erkennen eine Form der Menschlichkeit an, die dieses Mal beinahe jeglichen Verweis auf die Umwelt vergessen läßt. Ohne die Spiele der Umkehrungen und der Symmetrien zu berücksichtigen, welche Herodot auf sie anwendet, ihnen die Könige anerkennend, die er den Barbaren zugesteht, aber ihnen das Gesetz versagend, das er der griechischen Welt vorbehält (Hartog 1980). Menschlich bis zum Übermaß, sind wir also mit einer Geographie konfrontiert, in der die Natur hinter der Sozialgeographie verschwindet, wo eine vernünftige Klassifizierung der Völker den Raum konstruiert. Auch hier ersetzt wie-

---

1 Übersetzung aus dem Französischen: Clemens Zobel.

derum die Bestandsaufnahme das Ereignis. Indien scheint keinerlei Chronologie zu bieten; die einzigen Anhaltspunkte sind die, welche dort Beobachter und fremde Eroberer festgemacht haben.

Eine Gesellschaft ohne Geschichte. Wir kennen die Nachgeschichte des Vorurteils. Es wird hier mit dem Szenario eines von einem Übermaß an Zivilgesellschaft in seinem Gang behinderten Universums begründet.

Von anfänglichen Interessen und späteren Systematisierungen entledigt, in denen sich so viele unvorteilhafte Einschätzungen verbinden, ortet diese Wahrnehmung dennoch – so als ob es ungeachtet ihrer selbst wäre – das Negativbild eines grundlegenden Merkmales: Daß sich hier vielleicht eine bestimmte Beziehung zu Raum und Zeit herausbildete, nach der Indien bereits zu dieser Epoche seine Differenzierung und Entwicklung organisierte (Galey 1985: 86, 88).

Trotz ihrer augenscheinlich gegensätzlichen Schlußfolgerungen deklinieren diese zwei Visionen den gleichen soziologischen Naturalismus. Die Handbücher der kolonialen Ethnographie werden hier noch Beweiselemente finden, und viele Inder selbst scheinen ihn in der fast fanatischen Genauigkeit zu bestätigen, mit der sie das genetische Prinzip zu Zwecken der Erkenntnis anwenden und verwenden (Chaudhuri 1966: 28).

Aber die Frage, die uns hier wesentlich erscheint, ist nicht so sehr die eines Verbotes der Geschichte oder eines Mangels die Zeit zu denken als die der Abwesenheit jeglicher Reflexion, die uns über das Verhältnis zwischen Natur und Gesellschaft unterrichten könnte. Ist es, daß Indien diese Beziehung vernachlässigt hätte, daß ihr Vorhandensein hier nicht erkannt worden wäre, oder, daß es sie auf eine ganz andere Weise entworfen hätte?

Zweifellos hat diese Verwechslung zwischen einer Abhandlung der Bräuche und dem Reich der Natur, nach der unsere Griechen die Untersuchung anderer Kulturen organisierten, die Identifikation der Eigenheiten innerhalb der indischen Menschheit erschwert. Aber es geht hier um mehr. Denn in keiner Weise daran denkend, die Differenzierungskategorien anzuwenden, die sie sich selbst vorbehielt und die indische Gesellschaft zur Gänze entweder der Natur oder der radikalen Andersheit einer monotonen Menschheit zuweisend, stellten die Griechen Indien und alle, die sich ihnen zuwendeten, in den Rahmen einer Dichotomie und übten die Herrschaft eines dualistischen, am Ursprung unzähliger Geringschätzungen liegenden Denkens aus.

Diese Forderung der Diskontinuität zwischen dem Menschen und der Natur leitete für den Westen die Herausbildung zweier vollkommen differenzierter Serien ein. Der jüdisch-christliche Glaube an eine Natur, die Gott den Menschen ohne Gegengabe überlassen hätte, bestätigte die Teilung. Die Renaissance, und dann die Aufklärung, begnügten sich damit, die Idee einer Natur genau zu bestimmen, die es gut ist zu kennen, weil es gut ist, sie zu beherrschen. Solcherart verlieh sie dem Kampf des Menschen gegen die Natur einen ätiologischen Wert.

Ganz im Gegenteil tritt in Indien diese Forderung nicht auf. Die klassischen Texte, die gegenwärtige Beobachtung und die vielfältigsten Informationen hören hingegen nicht auf, auf die Gliederungen und Bindungen, die den Menschen und die Welt vereinigen, zurückzukommen. Hier gibt es keine Menschheit, die unabhängig wäre, sondern einen unendlichen Transformationsprozeß ohne Bruch, der, ohne sie zu verwechseln, die Gesamtheit der verschiedenen in den Kosmos eingeschriebenen Kategorien des Lebenden als ebensoviele Glieder einer kontinuierlichen Kette ansieht. Die Darstellung der Welt und die Repräsentation des Menschen vereinigen sich hier, um auszudrücken, daß die menschliche Ordnung sich in Konformität mit der Natur verwirklicht. Sie stellen den Menschen auf eine Stufenleiter von Wesen, die er nicht alleine verwendet. Erfahrung und Glaube, Handlung und Darstellung etablieren sich in gegenseitiger Abhängigkeit und Komplementarität.

Deshalb die Wichtigkeit, die den Begriffen der Schwelle, der Passage, der Furt, der Grenze, der Metamorphose beigemessen wird. Sie werden allesamt als Übergänge verstanden, die mehr verbinden, als sie trennen, die nur in Graden zwischen den Handlungen des materiellen Lebens und den mentalen Universen unterscheiden, den Geist und die Vernunft paaren, den Kalender der landwirtschaftlichen Tätigkeiten zu den verschiedenen Häusern des Himmels in Bezug setzen und den Kreislauf der Güter mit der Erlangung spiritueller Verdienste in Resonanz bringen (Chaudhuri 1966: 160 f.).

Man erfaßt hier besser den Sinn einer Vielzahl von Wörtern, die ihre Analogien von der Weberei (*tantra*), der Schneiderei (*sima*), der Kreuzung oder den Furten (*tirtha*), den Bindungen oder Knoten (*yug*), der Garung oder der Trocknung (*pakma*), der Lehne und der Stütze (*dharma*) ableiten. Alle weisen uns darauf hin, daß fast überall, in der Mehrzahl der Sprachen und zu allen Perioden die Bedeutungen der verschiedenen Zustände oder Elemente zueinander in Beziehung gesetzt nichts als relativ sind. Sie werden von den Standpunkten oder den Kontexten in einer Verbindung determiniert, die selbst den Definitionen dessen, was sie aneinander annähert, vorsteht. Elemente und Substanzen haben nur deshalb einen Sinn – produzieren nur Sinn –, weil sie aus den Beziehungen hervorgehen, die sie erzeugen, bevor sie im Inneren einer, in Ebenen unterteilten Gesamtheit geordnet werden. Solcherart die Begriffe gegenüberstellend, die sie im gleichen Universum des Diskurses in Bewegung setzt, vermeidet diese Form des In-Beziehung-Setzens jegliche Unterscheidung der Natur und zieht die Integration der Ausgrenzung vor (Dumont 1957; 1975).

Keinerlei Autonomie im Menschen, keinerlei Heteronomie in der Welt, die glauben lassen will, daß sie ihre Gesetze von einem hypothetischen, außerhalb ihrer liegenden Befehl erhält. Es existiert keinerlei Metaphysik im engeren Sinne. Keinerlei Gleichförmigkeit ist auffindbar.

Vollkommen bekannt, vollkommen identifiziert, nehmen die Unterscheidungen zwischen der Vielzahl der Reiche des Lebenden im Zusammenspiel die Wege der Wanderung. In ihnen wird der Bruch durch aufeinanderfolgende Zustände der Äußerung und

des Bewußtseins ersetzt. Die Wahrnehmung der Götter ist gleicher Ordnung. Ihre anthropomorphen oder tierischen Erscheinungen wandeln sich zu dazwischenliegenden Formen und fügen dabei pflanzliche Elemente und bestimmte Stoffe hinzu, um die Durchgänge, über die sie eingetreten sind, genau zu bezeichnen. Keine Lehre der Ungeheuer, keine Wunderlichkeit in diesen Protokollen des Fließens; nichts als das Fortschreiten vom Groben zum Feinen, in dem das Materielle und Immaterielle die gleiche Logik der Erhaltung teilen. Prinzipien, denen gemäß nichts verloren geht, weil sich alles verwandelt (Ramanujan 1991: 43 f.). Gegenseitige Abhängigkeit und Komplementarität koordinieren einzelne Serien in einem Ganzen: Eine Gesamtheit, die, weil sie durch nichts begrenzt wird, nichts außerhalb ihrer selbst läßt (Guénon 1976: 132).

Das Verhältnis der Menschen zu den Dingen sieht sich hier in der Beziehung zwischen den Menschen erfaßt. Die Menschen sind ihrerseits in der Verbindung eingebettet, die sie zu den Toten, den Dämonen und den Gottheiten unterhalten. Diese Wesen, die wir dem Übernatürlichen zuordnen, weil wir es verabsäumten, unter ihnen die Ähnlichkeiten zu erkennen, von denen sie hier gemeinsam hineingezogen werden.

All das spielt sich in einem hochdifferenzierten Universum ab. Das Teilhaben ist hier nicht Verwirrung, sondern eine Form der klassifikatorischen Wahrnehmung: „Die Identität durch Zugehörigkeit verweist auf eine Identifikation in Abstufungen“ (Mus 1937: 92). Sie setzt zugleich „eine Anstrengung zu verwechseln und eine Anstrengung zu ähneln“ voraus (Mauss 1932: 28–29).

Solcherart sorgfältig die Übergänge, die flüssigen Zustände und die notwendigen Durchgangsstadien zwischen dem Objekt und dem Subjekt bearbeitend, kennt die Zivilisation Indiens nicht die Trennung, die sie im Westen charakterisiert. Die Wahl zwischen dem Kontinuierlichen und Diskontinuierlichen ablehnend, zeigt uns diese Denkweise, wie sie der Unterscheidung zwischen Tatsachen und Wertsetzungen vorbeugt. Ihr ist ebenso die moralische Gegenüberstellung des Seins und des Sein-Sollens unbekannt, und sie bietet uns Verfahren an, in denen die Kontinuität zwischen der sinnlichen und der verständlichen Welt es verbietet, daß jene zu den irreduziblen Wirklichkeiten werden, die das moderne Wissen aus ihnen gemacht hat (Guénon 1976; Berque 1991).

In dieser Perspektive würde sich die Gesellschaft umso besser von der Natur unterscheiden, weil sie weiterhin ein Teil ihrer bleibt, und die Natur von der Gesellschaft, weil letztere ein Abbild ihrer ist. Dennoch scheinen die verwendeten Darstellungen weniger zu bestehen, um Beziehungen zwischen den „natürlichen“ und den „sozialen“ oder „kulturellen“ Zuständen zu schaffen, als um Verhältnisse zu definieren oder einzusetzen, die verhindern, diese Zustände als getrennt aufzufassen.

Alles ist hier von der gleichen Abwesenheit einer Wahlmöglichkeit zwischen dem einem und dem anderen dieser Zustände geprägt, um die Verbundenheit zu einer Vorgangsweise zu bewahren, welche die Opposition und die Integration miteinander versöhnt (vgl. Radcliffe-Brown, zitiert in Lévi-Strauss 1962a: 145).

Hatte Durkheim dies nicht geahnt? Er, der schon 1912 in seiner Abhandlung über die australische Religion – und in beinahe hinduistischen Begriffen – zeigte, wie Vorstellungen und Praktiken Beziehungen unterhalten, von deren Zwischensetzung wir Regelmäßigkeiten ableiten können. Seine Analyse begründete auf diese Weise die Bestandsaufnahme der verschiedenen Gegensätzlichkeiten, die in rituellen Kontexten verwendet und ausprobiert werden. Von letzteren schrieb er, daß sie „materielle Handhabungen, unter denen sich mentale Operationen verbergen“ sind (1968: 599 f.). Im Bestreben die Beziehung zu erörtern, die das Soziale zum Lebenden herstellen könnte, schlug er die folgende Auslegung vor:

Man sollte nicht aus der Tatsache, daß die Vorstellungen über die Zeit, den Raum, die Gattungen, die Kausalitäten mit sozialen Elementen konstruiert sind, folgern, daß sie keinerlei objektiven Wert besäßen.

Die auf der Grundlage des Modells der sozialen Tatsachen basierenden Begriffe können uns dabei helfen, die Tatsachen einer anderen Natur zu denken. Ihr sozialer Ursprung läßt eher annehmen, daß sie in der Natur der Tatsachen begründet sind, daß die Gesellschaft Teil der Natur ist, daß sie nicht „ein Reich in einem Reich ist“ und, daß „das soziale Reich ein natürliches Reich ist, welches sich von den anderen nur durch seine größere Komplexität unterscheidet (1968: 25 f.).

Diese grundlegende, von allem Soziologismus befreite Intuition bedeutet gegenüber Bonald und hinsichtlich seiner eigenen Arbeiten eine unbestreitbare theoretische Weiterentwicklung. Die Gesellschaft ist nicht mehr diese „wahre“ und sogar diese „einzige Natur des Menschen“ (Bonald, *Recherches philosophiques*, 1858). Es ist der Mensch und die Gesellschaft, die natürlich sind: „Wenn es einen Rhythmus des kollektiven Lebens gibt, so kann man sicher sein, daß ein anderer im Leben des Einzelnen, und allgemeiner in dem des Universums vorhanden ist“.

Die Änderung, die in der Folge Lévi-Strauss an dieser vom Meister der französischen Schule vorgeschlagenen Inspiration vornehmen wird, verlegt die Überlegung des Soziologen in Richtung einer angewandten kognitiven Analyse der Intelligenz des Mythos: „Die Vorstellungen, die sich die Menschen über die Beziehungen zwischen ihnen und den Tatsachen der Natur machen, sind Funktion der Art, wie sich ihre eigenen sozialen Beziehungen anordnen und verändern“ (Lévi-Strauss 1962b: 155). Die tierische und pflanzliche Welt werden nicht nur erkannt oder verwendet, weil sie da sind, sondern „weil sie dem Menschen eine Methode zu denken anbieten“ (1962a: 22). Die natürlichen Phänomene sind das, anhand dessen sich „Wirklichkeiten, die nicht als objektiv oder natürlich, sondern als logisch anerkannt werden“, erklären (1962b: 154).

Derselben Inspiration verpflichtet, wendet sie Dumont auf Indien an und fügt den ursprünglichen Charakter des hierarchischen Kriteriums hinzu. Letzteres bewegte ihn

dazu, von den Beziehungen zwischen einer lokalen Gottheit und den Dämonen zu sagen, daß erstere sich zum Meister der zweiten machte, ohne deshalb zu ihnen zu gehören (1975: 107). Dumont bietet hier eine erneuerte Wahrnehmung des Verhältnisses zwischen Meister und Diener an, die, obwohl sie in Opposition zueinander stehen, jeweils am anderen teilhaben (1975: 106). Die Bedeutung wird zugleich von der Anordnung der verschiedenen Besitzer von Landrechten und in der wesensgleichen Bindung, die den Gläubiger und den Schuldner vereinen, bestätigt werden: *Die Unterschiede, die unter den Menschen hergestellt werden, sind nur dadurch möglich, weil die Erde und die Schuld sie alle besitzen* (Galey 1980; 1986; 1988). Die Auswirkung dessen, was hier die Gestalt eines Gesetzes annimmt, reicht aufgrund dieses Umstandes über bestimmte Schauplätze des Sozialen hinaus, um das gesamte Theater eines Universums der Vielfalt zu besetzen:

Man bemerkt, daß das Reine und Unreine organische Beziehungen zwischen der menschlichen und nicht-menschlichen Welt ausdrückt. Die Unreinheit ist an die Geburt, den Tod, die Ausscheidung und, auf subtilere Weise, an die Reproduktion und die Nahrung gebunden. Alles spielt sich ab, als ob, während die soziale Welt sich eng an das Modell der natürlichen Welt hält, die Unterscheidung zwischen rein und unrein umso strenger die Grenze zwischen ihnen anzeigen würde (Dumont 1975: 17; vgl. 1979, Kap. 2).

Die ganze Schwierigkeit, der wir ausgesetzt sind, liegt hier darin, das, was unsere Denkweise uns vorschreibt, getrennt zu denken, oder das, was für uns unter der Einwirkung einer widersprüchlich erscheinenden Spannung steht, vereinigt zu erhalten.

Die Fragestellung begründet sich also im Inneren einer nicht dualistischen und auf einer doppelten Projektion gestellten Kosmologie: in der einen wird der Mensch und die Welt durch Operationen begriffen und definiert, die diejenigen sind, welche der Anordnung der sozialen Einheiten vorstehen. In der anderen bestehen und unterscheiden sich die Gesellschaft und die Menschheit nur deshalb, weil sie in Übereinstimmung mit den Regeln, die den Gang der Welt bestimmen, gedacht werden. Wenn wir uns nicht gänzlich im „kosmomorphen“ Universum, mit dem Maurice Leenhardt die melanesischen Gesellschaften definierte, befinden, so sind wir doch nicht weit davon entfernt.

Das Wesentliche liegt hier im Prinzip der hierarchischen Polarität, welches an jegliches Unterscheidungskriterium gebunden ist, und das Dumont die „Umkehrung des Gegenteiligen“ nannte (1979: Nachwort).

An diesen Punkt gekommen, sehen wir also, wie wenig wir dazu berechtigt sind, innerhalb der uns vertrauten intellektuellen Rahmen zu operieren und wie sehr es gefährlich wäre, um die Natur in Indien zu definieren, eine Studie durchzuführen, innerhalb derer den klassischen Konstrukten der Anthropologie zu viel Gewicht beigemessen wird. Zum Unterschied zu den totemistischen Klassifikationen und den animistischen Systemen, welche beide eine genau identifizierte Wahrnehmung zweier unterschiedli-

cher Serien, die eine natürlich, die andere kulturell, voraussetzen, sind wir hier mit einem Modell konfrontiert, das mit ihnen weder die Benennung noch den Stellenwert teilt.

Bekanntlich benützen die ersteren die natürlichen Arten, um die Gesellschaft zu ordnen, währenddessen zweite – als die symmetrische Umkehrung wahrgenommen – sich im Gegenteil der gesellschaftlichen Kategorien bedienen, um ihre Beziehung zu den „natürlichen Arten“ zu konzipieren, indem sie den „natürlichen Wesen“ nicht nur menschliche Veranlagungen (Status der mit Sprache und Gefühlen versehenen Person), sondern auch soziale Eigenschaften zusprechen. Das, was zur Anordnung verschiedener Ebenen der Gesellschaft – Kasten, Unter-Kasten, lokale Linien, Clans und Stämme – führt, unterscheidet sich nicht grundsätzlich von dem, was die unterschiedlichen Kategorien des Raumes, der Person und der Bewegung der Sterne regelt. Die Gesellschaft ist selbst nichts als der Umstand oder der Ort einer gemeinsamen Sphäre.

Jegliches Unterfangen, welches solcherart den dualistischen Imperativ als einziges Interpretationsschema beibehielte, oder welches weiterhin die indischen Tatsachen mittels der Logik einer Gegensätzlichkeit von Natur und Kultur zu begreifen versuchte, würde es riskieren, sich auf eine akrobatische, zur Verzerrung führende Rhetorik einzulassen.

Ungeachtet ihrer jeweiligen Eigenarten illustrieren zwei rezente Analysen diesen Umstand. Eine Studie, die der heute in Kerala in einer der ayurvedischen Schulen praktizierten Medizin der Hindu gewidmet ist, zeigt uns, wie die Ärzte der Brahmanenkaste, allmählich ihre Kenntnisse als Spezialisten erwerbend, versucht haben, sich von den Beziehungen der Unterwerfung zu befreien, welche sie früher an den Wald banden und sie von der Sammeltätigkeit der einfachen Leute abhängig machten (Zimmerman 1989: 37). Dieses Bestreben führt sie dazu, in der Nähe ihrer Kliniken Gärten für die von ihnen benötigten Pflanzen anzulegen. Solcherart den Rückgriff, den sie einst auf die Sammlungen der Kräuterkundigen pflegten, aufgebend, hätten sich die Schriftgelehrten von dem populären und empirischen, in den Mundarten festgehaltenen Wissen entfernt, um zu Intellektuellen zu werden, deren literarische Vorgangsweise selbst die Bezeichnung für das, was sie handhabten, vergessen ließ. Die Sprache in ein Werkzeug der Erinnerung verwandelnd, wurde der Sanskrittext selbstbezüglich (1989: 82). Sein algorithmischer Charakter begünstigte die kombinatorischen Eigenschaften. Letztere verwenden die Polynymie, in der ein gleicher Name verschiedene Pflanzen bezeichnet, als Klassifikationsmethode und die Synonymie, in der verschiedene Namen sich auf die gleiche Sache beziehen, als Methode der medizinischen Diagnose (1989: 111). Solcherart gab sie die doppelte Gliederung ihrer ursprünglichen Klinik auf.

Die Virtuosität dieser Analyse läßt uns mit gemischten Gefühlen zurück. Außer daß sie an den konzeptuellen Apparat der amerikanischen Kulturanthropologie der 60er Jahre anknüpft, um hier erneut für die Existenz einer dualistischen Gesellschaft zweier Geschwindigkeiten zu plädieren, begünstigt ihre gesamte Argumentation – den botani-

schen Garten idealisierend, in dem der Autor glaubt, den Ausdruck eines wahrhaften Gefühles der Natur zu finden – die Erinnerung auf Kosten der Geste, die Axiologie gegenüber der Erfahrung, die Schrift gegenüber der Praxis.

Das Phänomen der Zweisprachigkeit ist für sich selbst genommen von Interesse. Die Geschichte des kolonialen Indiens hört nicht auf, ihre Bedeutung und ihre Rolle in der Unterschiedlichkeit der Eichmaße und der Feststellung von Steuerveranlagungen aufzuzeigen (Stokes 1978).

Es ist jedoch nur dann wirksam, wenn es dazu beiträgt, Sprachebenen festzustellen und nicht, wie der Autor es hier tut, bestimmte Register, deren Abgeschlossenheit zunimmt, zu isolieren. Er erkennt selbst den fortwährenden Gebrauch, den seine Sachverständigen von der gemeinen Sprache machen, um zu illustrieren, zu konkretisieren, zu kontextualisieren. Aber er gibt darüber keine weitere Auskunft und führt uns einfach zu einer Theorie des medizinischen Diskurses (sein „Diskurs der Heilmittel“) anstatt zu seiner Praxis („zum Land der Gewürze“). Es gibt dennoch keine ayurvedische Institution, die sich nicht ohne enge Beziehungen zur Lokalgesellschaft etabliert hätte. Ihre Verantwortlichen stammen im allgemeinen aus ihr und beherrschen ihre Sprache. So gelehrt sie auch seien, sie nehmen, unabhängig von der jeweiligen Stellung, welche ansonsten ihre Kaste besitzt, trotzdem nur den Platz von Spezialisten ein. Man hat also zu schnell den Standpunkt einer Kompetenz zu einer allgemeinen Schlußfolgerung umgewandelt. Unterdessen zeichnet sich eine Interpretation ab, die eine Abwesenheit der Wissenschaft in unserem Sinne des Wortes, folgert. Ein negatives Urteil, das nicht ohne Folgen bleibt, weil es uns dazu anstiften sollte, einen direkteren Kontakt mit dem Feld aufzunehmen, um das genaue Ausmaß der Verschiebungen festzustellen, welche die Formen des Spezialwissens in der Auslegung der Werte bewirken. Ein Sanskritwissenschaftler und zwei Ethnologen erschließen uns den Weg.

Ersterer zeigt uns, wie die Hinwendung von den Praktiken zum Text eine „Naturalisierung“ und „Dehistorisierung“ der kulturellen Praktiken als ideologischen Haupteffekt hatte und solcherart den Machtdiskurs der religiösen Eliten legitimierte (Pollock 1989: 20). Diese Allmacht der Wiederholung führte eine wahre Erstarrung der Erinnerung ein, die zum Teil die essentialistischen Konstruktionen der ersten europäischen Philologen rechtfertigte. Ohne die nennenswerten Änderungen, welche dieses Phänomen in den sozialen Handlungsweisen des heutigen Indiens hervorruft, zu berücksichtigen, ist diese Hypothese umso wesentlicher, als sie auf die konfliktgeladene Atmosphäre des gegenwärtigen Neo-Orientalismus anwendbar ist.

Mit ihren feinen Beschreibungen beobachteter medizinischer Praktiken führen uns die zweiten dazu, erneut an eine ganze Krankheitslehre und Sozialtherapie anzuknüpfen. In diesen verbinden das Ritual und der Exorzismus die Kunst der lokalen Taxonomien mit den Repräsentationen des Körpers und des Kosmos (Obeyesekere 1984: 44–49; Madan 1990: 114–119).

Unser zweites Werk interessiert sich für eine soziale Bewegung, über die in den 70er und 80er Jahren viel berichtet wurde. Es handelt sich um die im westlichen Himalaya geborenen „Chipko“. Das sind Frauen, die sich mobilisierten, um Bäume zu umarmen, sie mit ihren Armen zu umfassen oder um sich an ihnen befestigen zu lassen. Damit zeigten sie ihren Willen, den Wald gegen die wilde Ausbeutung und die Zerstörung durch öffentliche Institutionen und private Unternehmer zu schützen. Als ein perfektes Beispiel ökologischen Aktivismus aufgefaßt und zur Herausbildung alternativer Perspektiven zu Umweltproblemen beitragend, hat die Chipko-Bewegung das Interesse der internationalen Gemeinschaft erweckt. Ram Guha, ein Historiker zweiter Generation der Subaltern Studies, fand in ihr das Mittel, um zu beweisen, daß die bisher auf die politischen Landschaften der reichen Länder Nordamerikas und Westeuropas beschränkten „grünen Bewegungen“ auch bei benachteiligten Bevölkerungen entstehen können (1989). Sie fordern ebenfalls das Recht des Zuganges zu traditionellen Ressourcen, das ihnen von der Planwirtschaft und ihrem Gefolge an Unterhändlern verwehrt wird. Sicherlich lag hier eine einzigartige Situation vor, die durchaus gegenwärtige Konflikte illustriert. Dies bedeutet jedoch keinesfalls, daß diese Bewegung Ausdruck eines Willens die Umwelt zu schützen wäre (es genügt die Weise zu betrachten, auf welche die Dorfbewohner ihrerseits den Wald behandeln). Und dies besagt noch weniger, so wie es ein Argument, welches daraus einen Umstand der Tradition machen will, nahelegt, daß dieser Wille in der Vergangenheit existiert hätte. Ohne die populistischen Aufforderungen der an neo-gandhistische Themen anknüpfenden Aktivisten der Sarvodaya zu berücksichtigen, verdeckt das ökologische Klischee nur unzureichend die gesamte politische Manipulation, welche von der lokalen Opposition auf der Suche nach Wählern inszeniert wird. Sie verwenden zu ihrem eigenen Nutzen die Konsequenzen einer sozialen Unruhe, von der der Wald nichts als ein Auslöser ist. Vor allem bedeutet dies die traditionellen Glaubensformen, welche in diesen Bergen besonders mit der Präsenz des Baumes verbunden sind, zu vergessen. Hier wird der rituelle Gebrauch vernachlässigt, den unfruchtbare Frauen von ihm machen, indem sie sich an ihn anschmiegen, um seine Form zu heiraten und ein Kind zu erhoffen. Es bedeutet weiters nicht zu berücksichtigen, daß in Abwesenheit des in den Dienst eingetretenen, ins Militär eingerückten oder verstorbenen Verlobten, die Braut ihre Hochzeit mit einem Baum feiert, der ihn ersetzt. Und es läßt schließlich die Tatsache beiseite, daß der Baum mit seinen Wurzeln, seinem Stamm und seinen Ästen hier die Vereinigung und die Bindung zwischen drei Welten verkörpert. Die Geschichte der Volksbewegungen sollte also nicht vernachlässigen, daß hinter dem Gebrauch, der Ware und der Ausbeutung die Reproduktion hier eine Rolle spielt. Hinter den aktuellen Umständen und jenseits der Geschichte der Volksbewegungen liegt zweifellos eine Wahrnehmung der Umwelt. Dies will nicht nahelegen, daß man das Recht hätte, daraus die Volkswisheit eines ökologischen Bewußtseins zu machen.

Die Umwelt ist in Indien sehr wohl Gegenstand bestimmter Einstellungen, die mehrere Historiker als Wissensformen bezeichnen. Die bäuerliche Nutzbarmachung weiß, bis zu welchem Punkt sie gehen kann (Stokes 1978). Dies geht jedoch Hand in Hand mit der gigantischen Gleichgültigkeit, mit der die Inder ihrer Umwelt begegnen, welche den Chipko einen mehr außergewöhnlichen als typischen Charakter verleihen. Untrennbar mit der Geschichte der Landnutzung verbunden, bietet uns die Geschichte der Wälder eine ganz andere Lektion (vgl. *infra*, Beispiel 2).

Der Respekt dessen, was die Erde produziert und der Respekt ihrer Fruchtbarkeit bindet die tägliche Arbeit an Gemeinsamkeiten und Meidungen, die nichts mit der modernen Haltung gegenüber einer unersetzlichen, angreifbaren und verletzten Natur zu tun haben.

Es ist also eine seltsame Rückschau, die hier auf die Vergangenheit die unvollständige Lektion der gegenwärtigen Ereignisse projiziert. Sie erinnert uns an die jüngsten Warnungen der Heidelberger Tagungen (Mai 1992), die Wissenschaftler verschiedener Strömungen gegenüber jeglicher Ideologie aussprachen, welche den Thesen einer radikalen Ökologie wörtlich folgt. Indem sie beabsichtigt, zu dem Zustand zurückzukehren, in dem der Mensch erneut dem Dienst an der Natur unterworfen wäre, schreibt sie ihm eine Vergangenheit zu, die niemals die seine gewesen ist.

Maßloser Gebrauch der Synekdoche im ersten Fall, retrospektive Illusion im zweiten tragen jeweils dazu bei, daß unsere zwei Werke ihr Ziel verfehlen. Eine häufige Schwierigkeit, die davon zeugt, wie schwierig es ist die Tatsachen zu vergleichen, die bei uns zwei getrennten Bereichen angehören, ohne in die bequeme Lösung zu verfallen, welche darin besteht, bei den anderen das zu interpretieren, was sich dort nicht stellt und daraus eine Logik zu rekonstruieren, die dem Modell eines Systems folgt, das ihnen fremd ist.

Es bleibt ein letzter zu präzisierender Punkt. Ein zwanghaftes Interesse für religiöse Belange ordnete anfangs das Studium des Totemismus dem Bereich der Religion zu (Lévi-Strauss 1962a: 152). Solcherart wurde vermieden, daß darüber diskutiert worden wäre oder man die Beziehungen kennengelernt hätte, welche der Totemismus innerhalb der Gesellschaft selbst herstellt. Auch wurde die Frage nach dem Verhältnis zwischen Vorstellungen und Institutionen und der Anwesenheit verschiedener Ebenen innerhalb einer Ganzheit nicht gestellt. Eine vergleichbare Zwangsvorstellung gilt noch heute für den Hinduismus, der nicht die Religion ist, die man glauben würde. Denn er existiert nur durch seine Verkörperung in einer sozialen Morphologie und wird zugleich verwendet, um eine Gesellschaft zu bezeichnen, deren Grundsätze wie auch deren Wertsetzungen religiös, oder besser ausgedrückt, rituell sind. In dieser Hinsicht ist der Hinduismus im weiteren Sinne eine Art in der Welt zu sein, in der nichts erlaubt zwischen den getrennten Etiketten zu unterscheiden, die uns sofort in den Sinn kommen.

Weit davon entfernt, ein fossiler Überrest oder brodelnde Unordnung zu sein, was man ihm leicht zuschreibt, ist er das Produkt der Anpassung alter Formen, die im Kon-

takt mit Elementen der Begegnung, aus denen er seine Vitalität schöpft, verdichtet, bereichert und wiederverwendet werden (Renou 1951; Galey 1986). Das Problem begründet sich hier nun im Inneren dessen, was wir gewöhnlich eine Kultur nennen; ein praktischer, aber etwas verschwommener Begriff. Das heißt, daß die Frage, die an uns gerichtet wurde – die „des Stellenwertes der Natur in den großen Religionen“ – eine in zweifacher Hinsicht schlecht gestellte ist.

In unserer Weise, diese Angelegenheiten zu begreifen, nehmen wir im allgemeinen an, daß die soziale und die religiöse Organisation zu getrennten Bezugsordnungen gehören, wobei die Religion die direkte Antwort – die *Charta*, wie Malinowski es hinsichtlich des Mythos sagte – auf eine soziale Organisation bildet, und die Funktion erfüllt, letztere zu idealisieren (Dumont 1975). Weniger radikal und viel differenzierter, als es unsere griechischen Historiker und unsere ersten Orientalisten wollten, hilft uns die indische Eigenheit, die Bedingungen eines neuen Vergleiches zweier Zivilisationen festzulegen.

Das Vorhergehende würde zweifellos den Anlaß für zahlreiche Anmerkungen bieten, und man müßte im einzelnen auf jedes Argument eingehen. Begnügen wir uns unterdessen damit, drei Beispiele etwas näher zu betrachten. Das erste ist im wesentlichen den Texten der religiösen Exegese entnommen, auch wenn es ein gewisses Echo in den heutigen Praktiken zurückläßt. Das zweite verbindet enger den gelehrten Kommentar und die ethnologische Beobachtung. Das dritte ist einem literarischen Fall vorbehalten und vermittelt uns einen ziemlich guten Eindruck von den kulturellen Beschränkungen, die den Regeln der Komposition und der Darbietung aller indischen Künste vorstehen. Wenn jedes dieser Beispiele auf seine Weise dazu beiträgt, das vorher Gesagte zu untermauern, so sprechen sie nicht alle mit der gleichen Stimme. Das ist auch die Lektion, welche diese Zivilisation an uns richtet: die Verschiedenheit hat ihre Beschränkungen und ihre Freiheiten, und abgeschlossene Trennwände sind nicht das einzige Mittel, um harmonische Vielfalten zu rechtfertigen.

Sicherlich müßte man sich näher mit den Einzelheiten beschäftigen, was jedoch in diesem knappen Rahmen nicht möglich ist. Jegliche Analyse dieser Art sollte jedoch so klar wie möglich die Epochen, die Regionen, die Register und die Kontexte, von denen sie ihre Folgerungen ableitet, unterscheiden. In ihrer Abwesenheit würde eine unerfreuliche Vermischung das Risiko mit sich bringen, eben die Verzerrungen einzuführen, die wir zuvor aufgezeigt haben.

## Die Welt als Rede und als Kochen

Wenn uns die ersten vedischen Hymnen eine sehr fein ausgearbeitete Mythologie vermitteln, von der es heute schwierig ist, sie unmittelbar an Praktiken anzuschließen, so

bewahren sie dennoch die Erinnerung an konkrete Beobachtungen und die Spuren von empirischen Wissensformen auf (Wasson 1964; Lévi-Strauss 1978: 272). Die Brahmanas, die ihre Erweiterung und die Umformung sind, bilden eine lange Mythologie, die darauf beruht, uns eine rituelle Gebrauchsanweisung zu vermitteln (Renou 1951). Der alleinige Fall, wenn es einen gibt, wo die Kosmogonie mit der Erstellung der die Feier eines Opfers bestimmenden Plätze und der Abläufe verschmilzt.

In Versen komponiert, drückt diese Form des rituellen Denkens, welche stark an einen mündlichen Vortrag gebunden ist, eine Übereinstimmung zwischen dem Kosmos einerseits und den menschlichen und organischen Gegebenheiten andererseits aus.

Diese Beziehungen werden in eine philosophische, größtenteils spekulative und „nicht dualistische“ (*advaita*) Strömung münden, die als „Ende der Veda“ (*vedanta*) die Einheit der universellen Seele (*brahman*) und der individuellen Seele (*atman*) verkündet.

Der größte Teil dieser Hymnen bezieht sich auf direkte oder indirekte Weise auf das Opfer des *soma* – eine geheimnisvolle Substanz und ein berauschendes Getränk, durch welches die Menschen in Austausch mit den Göttern und ihrer Rede treten. Mit den Brahmanas, der späteren Schicht, nimmt die Persönlichkeit von Prajapati (wörtlich: „der Meister der Kreaturen“, zu denen er selbst gehört) fast die gesamte Kosmogonie ein. Er ergänzt und verdoppelt die anthropomorphe Emanation der Welt, welche das vedische Purusa war, um das personifizierte Opfer zu werden: er vereinigt was auseinander liegt, handelt, um zu vollenden, vereinigt Raum und Zeit und spricht die Welt aus, indem er sie erschafft. Aber die Rede Prajapatis erschöpft sich und endet darin, ihn in der Schöpfung, die er ausspricht, aufzulösen. So wie es Claudel hinsichtlich der japanischen Marionetten des Bunraku-Theaters feststellt, „ist es nicht ein Akteur, der spricht, es ist die Rede, die handelt“. Als wirkliche Architektur des Transfers und der verbundenen Bedeutungen bringt die Welt das Opfer zur gleichen Zeit an den Tag wie das Opfer die Welt. Der Mensch ist solcherart aus einem von ihm selbst hergestellten Universum geboren (Malamoud 1989: 61 und n. 83). In ihm findet er seine erste Kohärenz: von allen Kreaturen, die dazu geeignet sind geopfert zu werden, ist der Mensch die Einzige, die das Opfer durchführen kann (Renou 1951).

Man muß in dieser Hinsicht daran erinnern, daß der Begriff *loka* zugleich „die Welt“, „das Universum“ und „die Leute“ bedeutet; daß das *dharma* ein auf die Gesamtheit der Wesen und der Dinge zutreffender Begriff ist. Es bezieht sich sowohl auf das Gesetz – verstehen wir darunter die Ordnung der letztlichen Werte und des Kosmos – als auch auf die Verdienste der Menschheit, die sich daran hält.

Ein origineller Umstand, der, wie es uns Renou (1951) sagt, zugleich von einem unbestimmten Schamanismus und von Spuren des Animismus gefärbt ist: „wenn die Operationen, die er vornimmt, sie nur vermischt, um sie kommunizieren zu lassen“. All dies gilt nicht nur für die Regeln, die den Beziehungen zwischen verschiedenen sozialen Einheiten – den Kasten – vorstehen, sondern auch für die, welche in ihr Inneres bis zum in-

timsten Grad eindringen, um die unterschiedlichen Bestandteile der Person zu begründen. Diese werden mit der Geburt in Bewegung gebracht und von den Wechseln der verschiedenen Etappen des Lebenskreislaufes genährt, um schließlich in den Begräbniszeremonien zerrissen, wiederaufgebaut, wiedereingeführt zu werden und das Ahnentum zu begründen. Denn diese Logik der Vollendung ist gepaart mit einer vertieften Kenntnis der Anatomie, der Embryologie und der Botanik (Renou 1961: 39, 191, 202), welche die Polaritäten des Körpers an die Elemente der Person und des Raumes (Sanderson 1985) sowie die Therapien der Trance und der Besessenheit (Obeyesekere 1984: 24–30) anschließt.

Diese alleinige Verwandlung des Leichnams in eine Opfersubstanz durch die Vermittlung der Verbrennung erinnert uns daran, daß es nur gekochte Opfertgaben gibt, daß jede Seinsart, alles Werden Aktivitäten sind, in denen die rituelle Arbeit, von unveränderlichen Rezitationen punktiert, den Schweiß, die Erhitzung und die Trocknung einsetzt. Während seines ganzen Lebens hört der Mensch nicht auf Kochvorgängen unterworfen zu sein. Sie bringen uns dazu zu fragen, ob nicht jeder Kochvorgang, bis hin zu den alltäglichsten kulinarischen Techniken, aus denen er seine Ernährung und sein Wachstum bezieht, ein Opfer ist, und ob nicht jedes Opfer ein Kochvorgang ist.

Nicht einmal die philosophische Schule der Purva Mimamsa, deren Spezialität es ist, die Rede als ein bevorzugtes Mittel der Erkenntnis anzusehen, vergißt, daß die Riten die Wiederherstellung des von der Schöpfung aufgelösten Prajapatis zum Ziel haben; daß ein Opfer zu bringen bedeutet, sich erneut den Grund des Bestehens der drei Welten – der Erde, der Atmosphäre und des Himmels – zu vergegenwärtigen. Drei auf dem Altar aufeinandergestapelte Ziegel erinnern uns an ihre notwendige Anwesenheit (Malamoud 1989: 42, 44 n. 5).

## Dorf, Wald, Königreich

Vom dem den alten Perioden entlehnten Begriff *loka* gehen wir zum Ausdruck *jati* über. Dieser ist uns zugleich näher und vertrauter, aber er vermittelt uns auch die Risiken, die damit verbunden wären, ihm ein zu enges Bedeutungsfeld zuzusprechen. Dieses Wort, das wir üblicherweise mit Kaste übersetzen, leitet sich in Wirklichkeit von der Sanskritwurzel *jan* (wörtlich: „die Geburt“) ab. In diesem Sinne ist es auf alles, was geboren wird, anwendbar und ist folglich nicht alleine dem Menschen vorbehalten. Diese Erweiterung hin zu den Pflanzen-, Tier- und Menschenreichen ist selbst und aus gutem Grund von Interesse. Denn alles, was geboren wird, ist dazu geeignet geopfert zu werden. Zugleich bestätigen die Geschichte des Ritus und die „Natur“ der Opfertgaben unser obiges erstes Argument. Reich an Einsichten erklärt uns diese Erweiterung des Begriffes, warum die Tieropfer, die in gegenwärtigen Riten getötet werden, leicht durch pflanzliche Gaben

ausgetauscht werden können, die selbst das für die Kosmogonie des Opfers sinnbildliche Menschenopfer ersetzen. Sie erklärt uns auch die Häufigkeit der Übereinstimmungen zwischen den Ursprungsmythen der Pflanzen und denen der Kasten, die fortwährend gegenseitig voneinander Anleihen nehmen (Gupta 1971; Jackson & Enthoven 1914). Sie bietet uns ebenfalls eine Weise, die im gesamten Subkontinent verwendete Namenskunde besser auszulegen. In ihr erlaubt es das Prinzip der Nennung, den Status der verschiedenen Kasten zu orten. Die Vornamen und Nachnamen der unteren Einheiten sind zugleich die von Pflanzen und Tieren und werden durch Anleihen an dunkle Farben, Mineralien und mit dem Tode verbundene Himmelsrichtungen bezeichnet. Jene, die mit übergeordneten Gruppen identifiziert werden, leiten im Gegensatz dazu ihre Namen von angesehenen Tieren, von kostbaren Metallen, von unsterblichen Pflanzen, von Helden, Gottheiten und den mit dem Norden und dem Osten verbundenen Himmelsrichtungen ab (Jackson & Enthoven 1914; Galey 1980).

Das Ausmaß des Geltungsbereiches dieses Begriffes dient uns schließlich als Übergang: es hilft uns zu verstehen, daß die menschliche Gesellschaft nicht unten in den Unberührbaren und oben in den Brahmanen kulminiert. Während eine erste Erweiterung sie nach unten zur Nachbarschaft der Dämonen, der Schatten und der Geister – dieser unvollkommenen Toten, die feucht und unvollkommen gekocht herumirren – zieht, öffnet eine zweite die Verlängerung nach oben zur Höhe in Richtung der Ahnen und der Götter. Auf einer Seite mit dem Diesseits, dem Vergrabenen und den Wäldern, auf der anderen mit dem Jenseits, dem Zutagegetretenen, dem vertikal zu den kultivierten Räumen situiertem Luftraum verbunden, schließt hier die Gesellschaft – von der wir bereits feststellten, wie sehr sie an der Natur teilhat – in ihre Definition mehrere Bestandteile mit ein, die wir als „übernatürlich“ bezeichnen würden. Solcherart als eine der vielen Gestalten des Lebendigen wiederentfaltet, die hin zu den der Geburt vorhergehenden und dem Ableben nachfolgenden Horizonten geöffnet ist, riegelt die Menschheit ihre Unterschiedlichkeit durch die Zwischenschaltung der Riten ab.

Die räumliche Anordnung der traditionellen Dörfer bestätigt diesen Stand der Dinge. Die lokalen Einheiten der Kasten teilen sich gemäß ihres relativen Status auf: die höheren zuoberst oder im Zentrum, die niedrigsten unten, nach außen, oder gar in Weilern am Rande des Territoriums. Die Dienstleistungsgruppen finden sich hier im Kontakt mit dem Wald, nahe der Wildheit, wieder und werden bei den Festen für Nebenrollen mobilisiert. Der Dorftempel, dessen zweite Entsprechung manchmal in den bebauten oder im Besitz der dominanten Gruppen stehenden Feldern liegt, ist im allgemeinen einer männlichen Gottheit des Pantheons gewidmet und wird von Offizianten mit hohem Status betreut. Ihm steht der einer Göttin gewidmete Tempel der Grenzen gegenüber. Dieser liegt an der Grenze der bewohnten Zonen und der Gärten, im Kontakt mit den Wäldern, wo die „Stämme“ leben, und wo die herumirrenden Seelen der unvollkommenen Toten (Bhut, Vetal, Pey) schweben.

Unter den getöteten Opfern sind manche „dörflich“ (*gramya*) oder „häuslich“ (*pasu*). Andere sind Tiere des „Waldes“ (*aranya*). Die zwei Kategorien sind zusammenhängend und verschachtelt, ohne, daß es jemals eine genaue Reziprozität gäbe. Die dörflichen Opfer werden getötet, nachdem jedes an einem in die Erde gerammten Pfahl befestigt wurde. Die gefangenen Opfer des Waldes werden in der Entfernung gehalten, bevor sie freigelassen werden. Einige dieser, der vedischen Welt grundlegenden Motive bestehen in der Organisation der gegenwärtigen Riten weiter. Charles Malamoud sieht darin für die dörfliche Welt eine Art, die Welt des Waldes zu umschließen und hier die doppelte Natur des Opfers auszudrücken, welches das Leben bringt, indem es den Tod gibt, und das zusammenbringt, was getrennt war (Malamoud 1989; Hocart 1954; 1987). Der Wald stellt weniger die absolute Fremdheit, als das „Andere“ des Dorfes dar. Seine Endungen charakterisieren ihn stets durch die Abwesenheit: er ist ohne Kultur und gilt als Zwischenraum, der zwei Menschenansammlungen trennt. Wieder einmal ist es die Beziehung, die man denken muß, um die Bedeutung herzustellen. Wenn das Dorf vorherrscht, so erinnert dort alles an den Wald. Die Pfähle, welche die Opfer halten, sind am Rande des Zeremonialplatzes eingeschlagen und bestehen aus Holz aus dem Wald. In Orissa, im Himalaya sind es die Stämme selbst, die mit dieser Aufgabe betreut werden; die Stämme, von denen man die entscheidende Rolle kennt, die sie bei der Legitimation der Macht spielen (Tripathi in Eschmann, Kulke & Tripathi 1978; Galey 1990), weil sie im Wald leben und in den Augen des Königtumes die ihm fehlende Verwurzelung darstellen. Aber umgekehrt grenzen die Pfähle, welche in Menschenhöhe angefertigt werden, eine Fläche ein, die auf der Basis eines Vielfaches der Größe des Menschen, der dem Ritual vorsteht, berechnet ist, und dessen Vorbild der König ist (Malamoud 1989; Tripathi in Eschmann, Kulke & Tripathi 1978). Weniger durch Zwischenräume als von Verbindungen bestimmt, bringen sich Wald und Dorf solcherart gegenseitig hervor, als das, was jeweils einschließt und eingeschlossen wird. Dies wird durch das Vorhandensein von heiligen Wäldern in der Mitte der Felder angezeigt. Von ihnen sagen die jahreszyklischen Zeremonien uns bald, daß sie nur da sind, weil das Dorf die Wildnis absorbiert, bald erinnern sie an die Allmacht des Waldes, über den das Dorf nur einen unbeständigen Sieg errungen hat. Zu all dem kommt schließlich die Unterscheidung zwischen dem Meister des Hauses und dem Entsagenden hinzu. Eine sich allmählich steigernde Spannung von komplementären und manchmal zueinander in Konflikt stehenden Tugenden, zwischen dem häuslichen und seßhaften Leben und der einsamen und wandernden Existenz, die jeweils von bestimmten Feuern illustriert werden: der asketische und feuchte Rauch des *dhui* des Waldes, die der Welt zugewandte und trockene Flamme des *ag* des Herdes.

Was sollte man über den König sagen, der von allem an der Erde verankert, einen Fuß im Dorf, einen Fuß im Wald, darstellt wird? Was soll man über seine Person und seine Funktion sagen, die die Kontrolle und die Garantie der Ernten mit der Gewalt der

Jagd und des Krieges verbindet? Wie soll man alle Folgen einer Legitimität abschätzen, die den erobernden Ursprung mit der ersten Vereinigung mit einer autochtonen – und tribalen – Prinzessin in Zusammenhang bringt und seine Zweckbestimmtheit mit dem Vorsitz der großen Opfer und der Entsagung, ohne bereits gelöste Bindungen zu erneuern, in eine gleiche Bewegung stellt?

Wie soll man diese Erde beschreiben, die nur als Territorium existiert, weil sie bevölkert (*janapada*) ist, deren Besitz die sozialen Beziehungen aufteilen und die gleichzeitig den Menschen hier und da (Nadu, Thok) zeigte, daß sie sie alle besitzt (Dumont 1957; Galey 1988)? Was soll man sich von dieser landwirtschaftlichen Politik für ein anderes Bild machen, als ihr die zeremonielle Ökonomie und die Glaubensformen zuzuerkennen, die ihre Ausübung beherrschen (Hocart 1938; Moore 1985; Galey 1990)? Was wären diese Königreiche, die sich uns als *ksetra*: „vom Ritus definierte Autoritätssphären“ zeigen, in denen die Herrscher der Menschen die Rede, der Arm und die Wächter der Götter sind und die in ihrer Definition nicht nur den *Verbündeten* – seinen Homologen und potentiellen Rivalen – einschließen (Dumont 1975: 27), sondern auch den *Fremden* (Pilger und mit dem Wald verbundene, von der Unreinheit, die sie mit Trauernden gleichsetzt, gezeichnete Stämme) als so viele für ihre Identität notwendige Außenwelten umfassen (Eschmann, Kulke & Tripathi 1978; Galey 1990)? Was wären sie anderes, als diese Gestalten des Allgemeinen im Besonderen, welche hier ebensoviele besondere Gestalten des Allgemeinen sind?

## Die Liebe und der Krieg

Als letztes, dieses Mal aus der Literatur entnommenes Beispiel bestätigt die Poesie des Tamul noch einmal das zuvor Entworfenen. Die Kompositionsregeln, die wir hier in Betracht ziehen werden, gelten – abgesehen von regionalen Eigenarten – für die Gesamtheit der Künste und für die allgemeine Ästhetik der indischen Kultur (Tagore 1984; Madan 1990). Wir sind in Südindien in der klassischen Periode des *sangam* zwischen dem dritten und vierzehnten Jahrhundert.

Scharfsinnig von A. K. Ramanujan analysiert, drückt die Poetik das Vorhandensein eines ebenso komplexen wie strengen Systemes aus. Die Texte teilen sich auf zwei entgegengesetzte Gattungen auf. An das Register der Liebe, *agam*, Bereich des Intimen, des Inneren, des Femininen schließt das kriegerische Register, *puram*, des Sichtbaren, des Äußeren und des Männlichen an (Ramanujan 1987).

Die innere Welt besteht selbst aus verschiedenen Beziehungstypen, von denen viele Verwandtschaftsbeziehungen ansprechen (Liebespaare, liebevolle Freundschaften, Brüder und Schwestern, Schwiegermütter und -söhne, Schwager und Schwägerinnen greifen hier die geschlechtlichen Figuren des Gesamten auf). Die „Landschaften“ sind hier

wichtiger als die Plätze. Die Orte beschreiben sich durch aufeinanderfolgende Sphären. Die Landschaft hat keine Geschichte und keinen Namen. Die Akteure treten in ihr in der dritten Person auf: „sie sagt, er sagt...“, und bilden den Rahmen für jegliche beschreibende Aussage. Es ist die von jemandem, von einem bestimmten Gesichtspunkt aus, zu einem bestimmten Moment gesehene Gesamtheit.

Die Orte teilen sich auf vier Regionen auf, die jede durch eine andere Kombination der fünf Elemente (Erde, Wasser, Feuer, Himmel, Raum) gebildet werden. Jeder steht eine Gottheit vor, und sie ist nach dem für sie charakteristischen Baum oder einer Blume benannt. Die fünfte Region, *palai*, die Wüste, nimmt eine Sonderstellung ein. Die Zeit teilt sich in Tage, Monate und Jahre, die Tage in fünf Perioden, das Jahr in sechs Saisonen auf. Der Geburt des Tages und der Ankunft des Regens gilt besondere Aufmerksamkeit durch die Übergänge, die sie unterstreichen. Der Abendröte steht die Morgenröte gegenüber.

Die Regionen werden ebenfalls mit einem Stadium oder einer Phase (*uri*) verbunden, welche die Etappen in der Entwicklung des Liebesgefühls darstellen. Die ersten, geheimen und intimeren gehen der Heirat voran, die darauffolgenden, weltoffeneren Zustände verbinden den Betrug und die Eifersucht und gewährleisten solcherart einen Übergang zum Register des Krieges.

Die notwendige Bindung der Verortung und der Abfolge einer jeden Region an eine dieser Phasen zeigt, wie diese Bestandteile zugleich getrennt und miteinander verbunden sind. Jede von ihnen erfordert die Anwesenheit aller anderen, weil sie alle zusammen die Welt ausmachen (Ramanujan 1987: 237–239). Einheimische Elemente und das Ingangsetzen in der Zeit, *karu* und *mutal*, werden hier als „objektive Wechselbegriffe“ des Affektes angesehen. Zwischen der „Natur“ und der „Kultur“ wird keine Unterscheidung getroffen. Die Beschreibung einer Landschaft entnimmt unterschiedslos Elemente aus der Flora, der Fauna, den Stämmen, der Kunst, den Techniken, den Werkzeugen, den Kleidern oder den Steinen. Diese Elemente werden außerdem als zu einem gleichen Kontinuum gehörig gesehen und nach wachsenden Graden des Bewußtseins geordnet (1987: 239).

Die Bilder personifizieren sich hier und verwandeln sich im Laufe der Strophen: die Zeit wird zu einem Vogel im Flug, der Vogel zu einem Boten der Liebe, die Liebe zu einem Fluß im Hochwasser ...

Ein solches System von Verwachsungen – ich würde zögern, hier von Übereinstimmungen und Metaphern in unserem Sinne zu sprechen – erfordert die Beherrschung einer ganzen Zeichensprache, die der Poet mit seinem Leser teilt. Als wahrhaftes *Imaginäres der Schriftlichkeit* erzeugt dieses poetische Schaffen weniger Bilder, als daß es erfundene Landschaften in die konkretesten, objektivsten und unmittelbarsten Wirklichkeiten umsetzt („erfundene Gärten mit wirklichen Kröten“ schrieb der Dichter Marian Moore, zitiert von Ramanujan 1987: 250). Mit den überraschenden Fähigkeiten von

Handwerkern und einer langen Erfahrung botanischer Beobachtungen schildern diese Dichter die Landschaften der Verführung und die menschlichen Jahreszeiten.

Die Liebe ist nur ein Teil der Geschichte, an den man das Register des Krieges anschließen muß. In vielen Hinsichten finden die Gedichte des *puram* in jenen des *agam* ihre Entsprechung. Die Liste der Landschaften ist hier dieselbe, aber sie stellt sich mit umgekehrten Prioritäten dar. Das Aufblühen und die Üppigkeit herrschen vor, die Vielfalt siegt über die Einsamkeit, und im Unterschied zum *agam*, der sie auf vollkommene Weise in Serie setzt, sind die Bilder durcheinandergeworfen, durchdringen sich gegenseitig und vermischen sich. Dennoch erscheint das Gedicht auf einen Blick als eine Hin- und Zurückbewegung, als eine fortwährende Überquerung von Schwellen, eine Wellenbewegung, die sich unentwegt in Umkehrungen ohne Brüche von der Liebe zum Krieg und vom Krieg zur Liebe bewegt. Aber hierin unterscheiden sich Gedichte und Geschichten nicht wesentlich von den Menschen. Wie die Mädchen, das Wissen, der Reichtum und die Nahrung zeugen sie von einem dem Leben innewohnenden Kreislauf. Es liegt in der „Natur“ aller zu geben, zu tauschen, weil alle auf ihren jeweiligen Ebenen Schöpfer des Bewußtseins sind (Ramanujan 1991: 45 f.). Alle besitzen in sich selbst ein Dasein, das ihnen eigen ist – weder Subjekt noch Objekt – sondern „dritte Stätte“, die zugleich in die gleiche alternierende Konstruktion von subjektivierten Objekten und objektivierten Subjekten hineinführt und von ihr abhängig ist (1991: 45 f.).

Es gab hier also den Anlaß, sich von einer gewissen Anzahl von überkommenen Ideen und bestimmten ungeeigneten Analysemethoden zu befreien. In seiner entschiedenen ritualistischen Konzeption des Menschen und in den Konstruktionen, die er ihm anbietet, um seine Beziehungen mit den anderen der Geburt unterworfenen Kategorien zu knüpfen, verabsäumt es der Hinduismus niemals, sie allesamt in der allgemeineren Bewegung des Universums einzutauchen. Diese kulturelle Vision des Rituals hält den Ritus keineswegs in irgendeinem beliebigen Zustand der Wiederholung oder der Passivität. Alles ist hier der Ausdehnung und der Zusammenziehung unterworfen, und alles offenbart sich um den Preis der Flüsse und der Neuentfaltungen. Auf diesem Weg zu einer bewundernswerten moralischen Vertiefung führend, sichert der Hinduismus der Erkenntnis und dem Wissen ebenfalls eine eigenständige Möglichkeit der Begründung. Indem das Subjekt und das Objekt nicht getrennt sind, weil sie sich im Inneren einer gleichen Natur differenzieren, nehmen sie auf eine originelle Weise eine zentrale Sorge der Humanwissenschaften und eine der lebendigsten Kritiken an der Wissenschaft vorweg:

Wollen die Humanwissenschaften damit Erfolg haben, ein wirklich wissenschaftliches Werk zu schaffen, sollte bei ihnen die Unterscheidung zwischen dem Menschlichen und dem Natürlichen zunehmend abgeschwächt werden, denn jede zutreffende Definition der wissenschaftlichen Tatsache hat eine Verarmung der sensiblen Wirklichkeit und damit ihre Entmenschlichung zur Folge (Lévi-Strauss 1978: 345).

Neugier, Sinn für das Handeln, Demut werden hier ermutigt, weil der Mensch sich hier nicht von der Schöpfung isoliert wiederfindet, sondern an der Natur und der Gesellschaft durch seine Praktiken und Repräsentationen teilnimmt. In diesem Sinne trägt das Ritual dazu bei, ihn die ihm zu eigene soziale Dimension erfahren zu lassen. Für uns, die nicht mehr die Notwendigkeit sehen, die soziale Dimension dazwischenzusetzen, um die Beziehungen des Individuums zur „menschlichen Natur“ zu reflektieren, stellt der Hinduismus eine furchterregende Alternative dar. Auf einen Schlag diese Anthropozoologie in eine Landschaft mit einem weiteren Horizont und offenen Grenzen stellend, schlägt er uns vor, die soziale Dimension und das Ritual als bevorzugte Wirkungsträger unseres Verhältnisses zur Gattung zu berücksichtigen. Wenn man will, ist er eine mythische Rationalität, die ihre Dynamik im Prinzip der Nichtausgrenzung und der Nichtwidersprüchlichkeit findet und die instrumentale Rationalität als ihr Gegenteil einschließend miteinbezieht (Evens 1992). Eine mythische Rationalität, die durchaus Geltung hat angesichts jener ebenso mythischen, die wir uns mit dualistischen Postulaten und ihrer Regel der Widersprüchlichkeit zu eigen gemacht haben. Die Abgrenzungen, die unsere Rationalität empirisch für notwendig hält, vervielfältigend und zugleich einen ideologisch unersetzlichen Universalismus preisend, überbieten wir uns ständig in der Forderung nach Spezialisierung; ebenso viele Haltungen, die es uns verbieten, die Einheit und die Verschiedenheit auf eine relationelle Weise zu denken.

Neben dem allzusehr von unseren Werten geprägten Humanismus der Humanitäten würde ich die Humanismen der Humanität vorschlagen. Ohne mich dem Verdacht des kulturellen Relativismus auszusetzen, ist es im Gegenteil mein Bestreben, die Einzigartigkeiten, die wir beobachten, näher heranzubringen, um hier der Notwendigkeit der vergleichenden Reflexion Anerkennung zu verschaffen.

In der Stille, die es an die Stelle der jeweiligen Umschreibungen der Natur und der Kultur setzt, ist Indien dennoch kein Gefangener seines eigenen Labyrinths. Es macht nur darauf aufmerksam, daß ein Dialog zwischen den Bedingungen des Wissens, deren Grundlagen wir allzuoft für unantastbar halten, noch möglich ist. Angesichts der Gewalt der Akkulturationen, die dort die Nebel und die hybriden Formen vervielfältigt, muß man sich beeilen.

#### Literatur

- Berque, A. (1991): „Au-delà du paysage moderne“, *Le Débat* 65: 4–13.  
 Chaudhuri, N. C. (1966): *The Continent of Circe: Being an Essay on the Peoples of India*. Bombay.  
 Ctésias (1991): *Histoires de l'Orient*. Paris.  
 Durkheim, É. (1968): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris [1912].

- Dumont, L. (1957): *Une sous-caste de l'Inde du sud*. Paris & La Haye.
- (1975): *La civilisation indienne et nous*. Paris [1964].
- (1979): *Homo Hierarchicus*. Paris [1966].
- Eschmann, A., H. Kulke & G. C. Tripathi (Hg.) (1978): *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*. New Delhi.
- Evens, T. M. S. (1992): „Rationality, hierarchy and practice: Contradiction as choice“, *Social Anthropology* 1 (1B): 101–118.
- Galey, J.-C. (1980): „Le créancier, le roi, la mort“, in C. Malamoud (Hg.), *La Dette* (Purusartha 4). Paris.
- (Hg.) (1985): *L'espace du temple (1)* (Purusartha 8). Paris.
- (1986): „Les angles de l'Inde“, *Annales E.S.C.* 5: 969–999.
- (1988): „D'une figure de la dette dans quelques régimes fonciers sud-indiens“, in C. Malamoud (Hg.), *Lien de vie, noeud mortel*. Paris.
- (1990): „Reconsidering kingship in India“, in J.-C. Galey (Hg.), *Kingship and the Kings*. New York.
- Guenon, R. (1976): *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Paris [1934].
- Guha, R. (1989): *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*. Berkeley, CA.
- Gupta, S. M. (1971): *Plant Myths and Traditions in India*. Leiden.
- Hartog, F. (1980): *Le miroir d'Hérodote*. Paris.
- Hocart, A. M. (1938): *Les Castes*. Paris.
- (1954). *Social Origins*. London.
- (1987): *Imagination and Proof: Selected Essays*. Tucson, AZ.
- Jackson, A. M. T. & R. E. Enthoven (1914): *Folklore of Gujerat*. Bombay.
- Levi-Strauss, C. (1962a): *Le totémisme aujourd'hui*. Paris.
- (1962b): *La pensée sauvage*. Paris.
- (1978): *Anthropologie structurale II*. Paris.
- Madan, T. N. (1990): *A l'opposé du renoncement: Perplexités de la vie quotidienne en Inde*. Paris.
- Malamoud, C. (1989): *Cuire le monde*. Paris.
- Moore, M. (1985): „A new look at the Nayar Taravad“, *Man* 20: 523–541.
- Mauss, M. (1932): *Bulletin de la société française de philosophie*. 28–30.
- Mus, P. (1937): „La mythologie primitive et la pensée de l'Inde“, *Bulletin de la société française de philosophie*. 90–94.
- Obeyesekere, G. (1984): *The Cult of the Goddess Pattini*. Chicago.
- Pollock, S. (1989): „The idea of shastra in traditional India“, in A. L. Dullaperola (Hg.), *The shastric tradition in India*. Heidelberg.
- Ramanujan, A. K. (1987): *Poems of Love and War*. New York.
- (1991): „Towards a counter-system: Women's tales“, in A. Appadurai, F. Korom & M. Mills (Hg.), *Gender, Genre and Power in South Asian Expressive Traditions*. Philadelphia.

- Renou, L. (1951): *L'Hindouisme* (Coll. Que sais-je?). Paris.
- (1961): *Anthologie sanskrite*. Paris.
- Sanderson, A. (1985): „Purity and power among the Brahmins of Kashmir“, in M. Carrithers, S. Collins & S. Lukes (Hg.) *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge.
- Stokes, E. (1978): *The Peasant and the Raj: Studies in Agrarian Society and Peasant Rebellion in Colonial India*. Cambridge.
- Tagore, A. (1984): *Sadanga ou les six canons de la peinture hindou, suivi de Art et anatomie hindous*. Paris.
- Zimmerman, F. (1989): *Le discours des remèdes au pays des épices*. Paris.



Elke Mader

## DIE MACHT DES JAGUARS

Natur im Weltbild der Shuar und Achuar in Amazonien

Ich bin Jaguar  
Der hellgefleckte  
Der dunkelgefleckte Jaguar bin ich

Ich bin Jaguar  
Wie von allen gemeinsam  
Dröhnt mein Brüllen  
Wenn ich komme

Von Ort zu Ort ziehe ich  
Alles vernichtend

Keine Worte können mich berühren  
Kein Gerede kann mich erreichen  
Von allem unberührt komme ich  
Über Hügel und Hügel  
Von diesen blau schimmernden Bergen.  
[Shiki 1990]<sup>1</sup>

Die Interaktion von Mensch und Natur steht in allen Gesellschaften im Mittelpunkt menschlichen Seins.<sup>2</sup> Natur bildet als wirtschaftliche Ressource die Grundlage für Produktion, ferner stellt der gedankliche Umgang mit Natur einen wichtigen Aspekt des Weltbilds einer Gesellschaft dar. Weltbilder sind kollektive Interpretationen von Wirklichkeit und wirken auf Denken und Handeln des einzelnen ein: Sie umfassen Kosmo-

---

1 Aus einem magischen Lied (*anent*) zur Abwehr des Geredes, Juan Shiki, Rio Blanco, aufgenommen 1990; Übersetzung ins Spanische: Carlos Utitaj und Francisco Sharup. Die Quellenangaben in eckigen Klammern beziehen sich auf Interviews, die ich mit den betreffenden Personen im angegebenen Jahr aufgenommen habe.

2 Die Forschungsarbeiten zu diesem Artikel wurden dankenswerterweise vom Fonds zu Förderung der wissenschaftlichen Forschung finanziert.

logie und Menschenbild, sie schreiben etwa die Stellung des Menschen in der Welt fest und definieren seine Beziehung zur Natur. Naturkonzeptionen sind in Weltbildern verankert und keineswegs allgemein gültig, der Begriff Natur ist nicht naturgegeben. Er ist vielmehr Ausdruck einer kulturspezifischen Sichtweise, welche die Beziehung der Menschen zu ihrer natürlichen und sozialen Umwelt prägt.

Natur (lat. *natura*, von *nasci*, entstehen), die uns umgebende Welt in ihren gesetzmäßigen Veränderungen und mit ihrem gesamten Inhalt, namentlich soweit sie dem Einfluß der Menschen noch unverändert gegenübersteht, daher auch im Gegensatz zu Kultur und Kunst gebraucht. Zur Natur gehören alle ursprünglichen, nicht durch die Hand des Menschen veränderten Dinge, alle Geschöpfe, der Mensch nicht ausgenommen, insofern auch die mit ihnen vorgehenden Veränderungen von Naturgesetzen abhängen. ... Man spricht von der freien Natur im Gegensatz zu den durch überlieferte Anschauungen, politischen Zwang, juristische Satzungen, Verkehr und Willkür eingeengten geselligen und bürgerlichen Verhältnissen. Man erholt sich vom Druck und Treiben des bürgerlichen Lebens in der freien Natur, weil jener Druck hier wegfällt, wo nur unabänderliche, allgemeingültige Naturgesetze, aber keine willkürliche menschliche Satzungen herrschen (Meyers Konversations-Lexikon 1882: Bd. 12, 8).

Die kategorische Trennung von Mensch, Kultur, Gesellschaft und freier Natur, wie sie in dieser europäischen Definition des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck kommt, ist keine Universalie. So gehen viele Kulturen von einer starken Verschränkung verschiedener Dimension der Welt aus: Natur, Mensch, Gesellschaft und das Wirken des Übernatürlichen werden als Teile eines ganzheitlichen Gefüges begriffen, in dem diese Bereiche eng miteinander verbunden sind und aufeinander einwirken. So definiert z. B. die Konföderation der indigenen Nationalitäten Ecuadors (CONAIE) in einem Grundsatzpapier zu ökologischen und territorialen Fragen die Beziehung des Menschen zur Natur folgendermaßen:

Entsprechend ihrer Kosmvision stellt für die Menschen der indigenen Kulturen die Welt ein Energiesystem dar, das den Menschen miteinschließt. Berge, Wälder, Flüsse, Erde, Felsen und Minerale sind Teil eines Systems, in dem organische und anorganische Aspekte nicht kategorisch getrennt, sondern systematisch miteinander verbunden sind (CONAIE 1992: 7).

Die Integration von menschlicher Umwelt, natürlichen Ökosystemen und spirituellem Universum wird dabei als zentrale Achse des indigenen Weltbilds dargestellt und am Beispiel der Konzeption des Waldes als umfassende Lebenswelt ausgeführt: Der Wald gewährleistet zum einen materielles Wohlergehen, er ist eine Quelle von Ressourcen,

die das Überleben der Menschen sichern. Darüber hinaus wird der Wald als sozialer Raum konzipiert, der die Reproduktion der sozialen Beziehungen garantiert, wie auch als kultureller und spiritueller Raum, als Ort der Mythen und der rituellen Praxis (CONAIE 1992: 9–10).<sup>3</sup> Stellt man ein universelles Naturverständnis in Frage, so wird deutlich, daß nicht alle Gesellschaften in erster Linie damit beschäftigt sind, Kultur von Natur zu unterscheiden und dem Menschen zu bestätigen, daß er kein wildes Tier ist (Leach 1970: 129). Vielmehr soll hier gezeigt werden, welche Dimensionen ein integratives Denken von Natur umfassen kann.

Die indigenen Völker Amazoniens rückten in den vergangenen Jahren immer wieder in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses. Die weltweite Debatte um klimatische und ökologische Probleme im Zusammenhang mit der Zerstörung tropischer Regenwälder bewirkte auch mehr Aufmerksamkeit für jene Menschen, die diese Regionen bewohnen. Aus exotischen Steinzeitmenschen wurden wertvolle Partner im Rahmen der globalen Bemühungen um das Erhalten lebenswichtiger Ökosysteme.<sup>4</sup> Ein anderer Aspekt amazonischer Kulturen, der immer mehr Beachtung findet, ist ihr Verständnis von Mensch und Kosmos; es informiert die Beziehung der Menschen zur natürlichen Umwelt und artikuliert sich auch im gesellschaftlichen Sein. Die Weltbilder der amazonischen Völker haben viele Gemeinsamkeiten: Sie konzipieren die kosmische Ordnung meist als Beziehungsgefüge, das von einer ontologischen Triade bestimmt wird, die Natur, Gesellschaft und Übernatürliches umfaßt (Viveiros de Castro 1992: 29).<sup>5</sup> Die verschiedenen Dimensionen der Welt sind hier durch ein Netzwerk von Beziehungen verbunden: Dieses stellt symbolische Verbindungen zwischen den einzelnen Komponenten her und bildet die Grundlage für ein dynamisches Prinzip von Wechselwirkungen, das z. B. einen Machttransfer aus einer Sphäre in eine andere ermöglicht. Ein weiteres Kennzeichen dieser Weltbilder ist die Unterscheidung in Sichtbares und Unsichtbares, wobei die unsichtbare Welt oft als bestimmend für Zustände und Ereignisse in der sichtbaren Welt erachtet wird (Matteson Langdon 1992a: 13).

Am Beispiel der Shuar und Achuar des oberen Amazonas sollen hier einige Elemente der Naturkonzeption dieser Kulturen dargestellt werden. Dabei werden vor allem jene Bereiche behandelt, die über den konkreten Umgang mit Natur im Rahmen der Nutzung ihrer Ressourcen hinausgehen. Im Vordergrund steht das Verständnis der Verbindung von Natur, Mensch und Übernatürlichem, wie sie in Mythos, Ritual, Vision, Traum und Poesie zum Ausdruck kommt.

3 Zu politischen Implikationen dieser Naturauffassung vgl. Mader 1994.

4 Ein Beispiel für solche neuen Partnerschaften ist das Klimabündnis, das europäische Städte und Gemeinden mit indigenen Gemeinschaften des Amazonasraums vernetzt.

5 Vgl. u. a. Reichel-Dolmatoff 1971; Seeger 1981.

Die Shuar und Achuar bilden mit den Shiwiar, Huambisa und Aguaruna die sogenannte Jivaro-Sprachfamilie, die eine Bevölkerung von ca. 120.000 Personen umfaßt; gemeinsam sind sie die größte kulturell homogene indigene Nationalität des Amazonasraumes.<sup>6</sup> Die angestammten Territorien dieser Völker liegen in den tropischen Waldgebieten in Ecuador und Peru. Ihre Siedlungen, meist verstreute Einzelhäuser oder Häusergruppen, bilden traditionell wirtschaftlich und sozial relativ autonome, nur locker verbundene Einheiten. In Ecuador sind sie seit 1964 in der Föderation der Shuar-Achuar organisiert, wodurch es zu einer stärkeren sozio-politischen Integration der Lokalgruppen kam.<sup>7</sup>

Die Hausgemeinschaft – bei traditionellen Einzelhäusern mit der Siedlungseinheit (Lokalgruppe) ident – bildet das Grundelement der sozio-ökonomischen Organisation. Sie besteht im Idealfall aus einer sororal polygyn erweiterten Familie, deren Zusammensetzung von der socerolokalen Residenz der Schwiegersöhne im Haus ihres Schwiegervaters geprägt ist.<sup>8</sup> Die Abstammung wird bilateral abgeleitet, sie hat jedoch wenig soziale Implikationen; die Heiratsallianz steht im Mittelpunkt der Sozialorganisation, sie verbindet die verstreuten Lokalgruppen und bildet die Grundlage für die lockeren Gefolgschaften um Große Alte Männer, die einzigen über die Lokalgruppe hinausreichenden Verbände (Gippelhauser & Mader 1990).

Die Gesellschaftsordnung der Shuar und Achuar ist als egalitär zu bezeichnen, d. h. jedes Gesellschaftsmitglied hat – entsprechend Geschlecht und Alter – gleichen Zugang zu materiellen Ressourcen, Macht und Prestige (Fried 1967). Autorität und Prestige des einzelnen sind auf engste mit einem Konzept persönlicher spiritueller Macht verbunden, die als Voraussetzung für Leistungsfähigkeit und Einfluß in der Gesellschaft gilt. Das Zusammenleben der Gemeinschaften ist durch ein hohes Konfliktpotential gekennzeichnet, das immer wieder in Blutrachefehden sowie in Konflikte mit benachbarten Ethnien münden kann. Beide Formen von bewaffneten Auseinandersetzungen (*meset*) waren bis ca. 1950 auch mit dem Erlangen von Kopftrophäen (*tsantsa*) und den entsprechenden Ritualen verbunden.

6 Die in der wissenschaftlichen Literatur gebräuchliche Sammelbezeichnung Jivaro hat im allgemeinen Sprachgebrauch in Ecuador eine stark abwertende Konnotation und wird von den Shuar und Achuar strikt abgelehnt. Aus diesem Grund wird sie auch in dieser Arbeit weitgehend vermieden.

7 Zu Veränderungen der Lebenswelt der Shuar und ihrer Interaktion mit verschiedenen Sektoren des Nationalstaats vgl. u. a. Rubenstein 1995.

8 Socerolokale Residenz: Der Begriff bezieht sich auf den gesellschaftlich erwünschten Wohnort eines jungen Paares nach der Heirat. Betrachtet man dieses Faktum aus dem Blickwinkel des jungverheirateten Mannes, so stellt der Schwiegervater seine wichtigste Referenzperson dar. Der junge Mann zieht nach der Heirat zu seinem Schwiegervater, während die jungverheiratete Frau im elterlichen Haushalt verbleibt. Die Beziehung Schwiegersohn/Schwiegervater stellt das Kernstück der Heiratsallianz dar und impliziert eine Reihe von ökonomischen und sozialen Verpflichtungen.

Der Umgang mit Natur im Rahmen der Subsistenz entspricht der tropischen Waldlandwirtschaft<sup>9</sup>, der traditionellen Bewirtschaftung des Amazonasgebiets: Ihre Basis ist das Bebauen brandgerodeter Felder in Mischwirtschaft; neben Grundnahrungsmitteln wie Maniok und Bananen werden z. B. von den Achuar bis zu 70 verschiedene Pflanzen angebaut, die Nahrungspflanzen, Heil- und Genußmittel sowie Materialien für die Herstellung von Gebrauchsgütern umfassen. Der Ertrag der Pflanzungen wird durch Jagd, Fischfang, Sammeln und Tierhaltung (Hühner, Meerschweinchen, Schweine) ergänzt. Heute ist die Wirtschaft der Shuar und Achuar in unterschiedlichem Maß in die nationale und internationale Marktwirtschaft integriert, wobei in einzelnen Regionen eine starke Tendenz zu marktorientierter Produktion besteht (z. B. im Upanotal Ecuadors Rinderzucht, Obstanbau, Kaokao).

Die wirtschaftlichen Tätigkeiten zeichnen sich durch eine genau definierte geschlechtliche Arbeitsteilung aus, die in der Mythologie und der rituellen Praxis verankert ist. Sie sind auch in einen rituellen Komplex eingebettet, der den ontologischen Prinzipien des Weltbilds dieser Gesellschaft entspricht.<sup>10</sup>

Dazu gehört eine animische Naturkonzeption (Descola 1992), derzufolge alle Naturerscheinungen mit materiellen und spirituellen Eigenschaften ausgestattet sind. So gelten Menschen, Pflanzen und Tiere als Wesen bzw. Personen *aents* und verfügen über dieselbe Seele *wakán*<sup>11</sup> (vgl. auch Brown 1985: 55). Descola interpretiert diese Beziehung zwischen Natur, Person und Seele folgendermaßen:

Das Übernatürliche existiert für die Achuar nicht als eine eigene Realitätsebene, die sich von jener der Natur unterscheidet. Alle Wesen der Natur besitzen auch menschlichen Attribute, und die Gesetze, nach denen sie existieren, sind nahezu ident mit denen der zivilen Gesellschaft<sup>12</sup> (Descola 1986: 119–120).

9 Der Begriff „tropical forest agriculture“ wurde von Julian Steward als Sammelbegriff für die Wirtschaftsformen der Völker des südamerikanischen tropischen Regenwaldes geprägt. Er beinhaltet verschiedene Kombinationen von Brandrodungsfeldbau mit Jagd, Fischfang, Sammeltätigkeit und Tierhaltung (Steward 1948; Leeds 1961).

10 Zu Subsistenz, Arbeitsorganisation sowie dem symbolischen Umgang mit Natur in Bereich wirtschaftlicher Tätigkeiten vgl. u. a. Brown & Van Bolt 1980; Bianchi 1981; Brown 1985; Mader 1985; Descola 1986; Naitkiai 1987; Napolitano 1988.

11 Die Schreibweise der Shuar-Begriffe orientiert sich am *Diccionario Comprensivo Castellano-Shuar* (Instituto Normal Bilingue 1988).

12 „La surnature n'existe pas pour les Achuar comme un niveau de réalité distinct de celui de la nature, car tous les êtres de la nature possèdent quelque attributs de l'humanité, et les lois qui les régissent sont à peu près identique à celles de la société civile.“

Ferner gelten mythische Wesen als Herren und Herrinnen des Wissens und des Gedeihens. Will sich der Mensch die natürlichen Ressourcen zu Nutze machen, so ist ihm das nur indirekt möglich, und zwar durch den Kontakt mit diesen spirituellen Ressourcen. Besonders deutlich wird diese Haltung in der Beziehung der Frauen, denen der Großteil des Anbaus obliegt, zur Erdgöttin Núnkui, der Herrin der Pflanzungen und der Nahrung. Núnkui, die in mythischer Zeit die Nahrungspflanzen durch die Macht ihrer Worte gedeihen ließ, muß während der Feldarbeit durch Worte (*anent*-Gesänge<sup>13</sup>) beschworen werden. In diesen Gesängen wenden sich die Frauen an Núnkui, damit sie ihre Kräfte für die verschiedenen Arbeitsbereiche wirksam macht:

Wo ist meine Mutter?  
 Weinend singe ich zu meiner Mächtigen  
 Ich singe und singe  
 Mächtige *Núnkui*  
 Du bist die Herrin der Nahrung  
 Laß mich keinen Mangel leiden  
 Durch dieses riesige Unkraut.  
 (Chiriap 1986: 36).

Dieser vermittelte Umgang mit Natur gilt für alle Bereiche der Ressourcennutzung. Jagen, Fischen oder Pflanzen stellen keine eindimensionale Interaktion des Menschen mit einem (natürlichen) Objekt dar. Soll eine solche Handlung effektiv sein, muß sie jenem Wirkungsgefüge Rechnung tragen, das Natur, Mensch und Übernatürliches miteinander verbindet. Diese Verflechtungen bilden auch den Rahmen für den Umgang mit Körper, Denken und Fühlen und somit die Grundlage für das Menschenbild in dieser Kultur. Im Menschen vereinigen sich verschiedene Prinzipien, deren Zusammenwirken die Lebenskraft und die Persönlichkeit des einzelnen ausmachen. Wie in vielen anderen Kulturen wird der Mensch hier als zusammengesetztes Wesen verstanden; das jeweilige Gefüge dieser Aspekte bildet die Grundlage zum Verständnis der Person (La Fontaine 1985: 126). Die einzelnen Komponenten haben verschiedene Eigenschaften: Sie sind entweder dem Menschen von Geburt an mitgegeben oder werden im Lauf des Lebens erworben.

Der Körper *iniash* und die Seele *wakán* werden miteinander geboren; *wakán* existiert über den Tod des Menschen hinaus und kann dann verschiedene Erscheinungsformen,

13 Als *anent* werden bei den Shuar und Achuar verschiedene Gesänge bezeichnet, die als Anrufungen oder Beschwörungen entweder eine Verbindung zwischen Menschen und numinosen Mächten herstellen und/oder Menschen und Ereignisse beeinflussen sollen. Der Anwendungsbereich von *anent* erstreckt sich auf wirtschaftlichen Tätigkeiten, Liebes- und Eheprobleme, Konfliktbewältigung im Zusammenleben der Gemeinschaft, Rituale (z. B. Visionsrituale), Kriegsführung und schamanische Praktiken.

z. B. die Gestalt des Spießhirschen annehmen. Die wichtigsten erworbenen Identitätsaspekte sind mit dem Konzept von *arútam* und dem Prinzip individueller Macht verbunden. Der Begriff *arútam* ist multidimensional:<sup>14</sup> Er bezeichnet einerseits eine bestimmte Form von Kraft oder Macht, die ein Mensch in der Vision erlangen kann. Diese ist Teil seiner persönlichen Identität und hat ihren Sitz in seinem Körper. Andererseits werden auch Visionserscheinungen, die Ausdruck bzw. Metaphern diese Kräfte sind, als *arútam* bezeichnet. Ferner umfaßt der Begriff *arútam* jene Personen der Mythologie, die über besonders viel Wissen und Macht verfügen und als Kulturhelden oder Götter bezeichnet werden können (z. B. *Núnkui*, *Etsa*, *Tsunki* etc.).

Im weiteren Sinn können auch die schamanischen Kräfte *tséntsak* als erworbene Identitätsaspekte bezeichnet werden, da sie ebenfalls einen Teil der Person darstellen und ihren Ort im Körper des Schamanen *uwishin* haben. Sie werden im Rahmen einer entsprechenden Lehre und Praxis von einem Schamanen auf den anderen übertragen und sind dadurch auf eine bestimmte Personengruppe beschränkt. Eine weitere immaterielle Komponente der Person ist *emésak*, die als schadensstiftende oder rächende Kraft umschrieben werden kann und vor allem nach einem gewaltsamen Tod aktiv wird. Alle Identitätsaspekte sind miteinander verflochten und prägen das Leben des einzelnen. Der Mensch wird als Konglomerat von körperlichen (natürlichen), sozialen und spirituellen Komponenten begriffen, als Teil eines Beziehungsgefüges, in dem er lebt und handelt. Sein Leben ist ein Prozeß der fortschreitenden Integration dieser unterschiedlichen Prinzipien in seine Person. Erst nach seinem Tod bewegen sich die einzelnen Elemente wieder auseinander und verwandeln sich zum Teil in andere Seinsformen, die nicht mehr der ganzen Person, sondern nur spezifischen Aspekten ihrer Identität verbunden sind.

Das Verständnis der Shuar unterscheidet sich in einigen Aspekten vom Konzept der Person im abendländischen Denken (vgl. z. B. Dumont 1985; Douglas 1995): Es ist auf einer Ebene umfassender, auf einer anderen spezifischer. Jene Komponenten der Person, die allen Menschen gleichermaßen gegeben sind, erstrecken sich auch auf andere Wesen der Welt, andere Komponenten sind spezifisch menschlich, sie müssen im Laufe ritueller Erfahrungen erworben werden und variieren von Individuum zu Individuum.

Generell werden die Beziehungen zwischen Mensch, Natur und Übernatürlichem dynamisch verstanden, in diesem Gefüge sind die einzelnen Bereiche nicht scharf voneinander abgegrenzt, sondern ineinander verzahnt. Die verschiedenen Dimensionen wirken aufeinander ein und alle Wesen durchlaufen Veränderungen und Transformationen.

---

14 Zu der Konzeption von *arútam* und seinem Stellenwert im Rahmen des Konzepts der Person der Shuar und Achuar vgl. auch Mader 1996. Zum Zusammenhang von *arútam*, Identität und Tod vgl. Taylor 1993a.

## Natürliche Metaphern der Macht

Die Visionserfahrung steht im Mittelpunkt dieser Dynamik. Männer wie Frauen unterziehen sich von Kindheit an mehrmals diesem Ritual, das als Voraussetzung für Leistungsfähigkeit in den unterschiedlichen Lebensbereichen gilt.<sup>15</sup> Sie können dadurch *arútam* in ihren Körper und ihre Person integrieren, diese Kräfte verleihen dem einzelnen wiederum bestimmte Fähigkeiten im Umgang mit seiner natürlichen und sozialen Umwelt.

Die Visionserfahrung beginnt meist mit einer Begegnung mit *arútam* in einer metaphorischen Gestalt aus dem Bereich der Natur (Tier, Pflanze, Stein, Körperteil etc.). Diese Erscheinungsformen umfassen mehr als 40 Gestalten bzw. Symbole, die ihrerseits jeweils mehrere Bedeutungsebenen beinhalten; sie stellen ein breit gefächertes Klassifikationssystem von Kräften, Eigenschaften und Fähigkeiten dar (vgl. Mader 1996). Im Lauf der Vision wandelt sich die Erscheinung und die Visionssuchen begegnen der Gestalt von Vorfahren, die über die entsprechende Kraft verfügen und sie ihnen übertragen. Die einzelnen Kategorien fließen dabei ineinander, sie sind wandelbar und stellen Dimensionen möglicher Transformationen dar. Diese Verschränkungen kommen in einem Gesang der Visionssuchenden deutlich zum Ausdruck:

Ihr meine Väter  
 Du, der du dich zum Jaguar gemacht hast  
 Mach dich zu Worten  
 Werde nur Worte  
 Komm zu mir  
 Von Angesicht zu Angesicht  
 Tritt vor mich

Was bist du?  
 Zu welchem Wesen hast du dich gemacht?  
 In welche Gestalt dich verwandelt?  
 Wenn du Anakonda bist  
 Mach dich zu Worten  
 Tritt hier vor mich  
 Von Angesicht zu Angesicht

15 Zu Visionsritualen und den mit ihnen verbundenen Mythen vgl. auch Harner 1972; Pellizzaro 1978: Bd. I; Chinkim', Petsain & Jimpikit 1987; Descola 1993: 329–345; Mader 1996.

Bist du vielleicht Jaguar?

Bist du Komet?

Tritt vor mich

Mach dich zu Worten

Spreche

Spreche

Erscheine hier bei mir

Von Angesicht zu Angesicht.

(Uwijint in Pellizzaro 1978: I/123–125)<sup>16</sup>

Der Mensch, der gesehen hat (*wáimiaku*) verfügt über besondere Kräfte, die ihm während der Vision übertragen werden. Diese Kräfte sind aufs engste mit dem Konzept von *kakárma* (Stärke, Macht) verknüpft, die eine wichtige persönliche Eigenschaft im sozialen Leben darstellt. Die Visionsbilder haben auch Omencharakter: ihrem spezifischen Inhalt entsprechend entwickelt sich das Leben des einzelnen.

Nachdem man aus der Ohnmacht der Vision erwacht, badet man, und wenn man aus dem Wasser steigt, fühlt man sich stark und leicht zugleich, jung und frei von allen Ängsten. Jetzt kann man sein Leben im Haus gut gestalten und hat auch eine gewisse Stellung. Man ist nicht mehr nur irgend jemand, man ist *wáimiaku* – einer der gesehen hat –, man ist *kakaram*, ein Mensch voll Mut und Stärke, der ein höheres Wesen beherrschen konnte [Timias 1991].

Zum Herbeiführen der Visionen bedienen sich die Shuar und Achuar verschiedener psychoaktiver Pflanzen, deren Einnahme mit oft mehrtägigen Fasten kombiniert wird und eine sehr große physische wie psychische Anstrengung darstellt. Die Visionsuchenden sollen ihr ganzes Leben zurücklassen und sich ausschließlich auf die kommende Begegnung mit *arútam* konzentrieren. Die stärkste bewußtseinsverändernde Wirkung hat *maikiúa* (*Datura arborea*), dessen Effekt mehrere Tage anhält. *Natem*, die Liane *Banisteriopsis caapi*, findet sowohl im Rahmen der schamanischen Praxis wie bei der Visionsuche Verwendung; ihre Wirkung ist sanfter und dauert nur einige Stunden an. Visionen werden auch häufig durch die Einnahme von Tabaksaft herbeigeführt; das Rauchen oder Trinken von Tabak kann aber auch die verschiedenen Stadien der Visionsuche mit *maikiúa* oder *natem* begleiten. Menschen, die schon mehrmals Visionen hatten, können auch ohne diese Substanzen *arútam* sehen. Ein Shuar faßte die Wirkungsweise der psychoaktiven Pflanzen folgendermaßen zusammen: „Wie Benzin das Flugzeug in Bewegung setzt, so setzt die Pflanze *arútam* in Bewegung“ [Tsakimp 1991].

16 Ausschnitt aus einem längeren Gesang.

### Die Vision

Ich hatte eine Vision, die mir zeigte, daß ich an einem Krieg beteiligt sein werde. Ich ging mit meinem Bruder Jimpikit, der Schamane war, um auf der Sandbank *natem* zu trinken. Ich wollte *natem* trinken, um *arútam* zu sehen. Ich wußte noch nicht, daß ich vom Glück begünstigt sein werde.

Wir kamen zu einer großen Lagune voller Treibholz; dort, am Ufer, in der Mitte der Sandbank war eine Hütte. Ich badete. Es wurde schon dunkel. Obwohl ich noch sehr jung war, trank ich mehrmals *natem*. Zuerst spürte ich keine Wirkung, alles war ruhig. Dann begann plötzlich alles zu dröhnen, als würden sich Steine bewegen, Blitze begannen zu strahlen und zu leuchten, der Wind tobte, Bäume krachten zu Boden, alles wurde traurig.<sup>17</sup> So kündigt sich *arútam* an. Ich schlief in der Hütte ein.

Als ich wieder erwachte, war alles wie ein reißender Fluß, die Wellen näherten sich der Hütte, ich sah, wie ganz in der Nähe ein riesiger Baumstamm vorbetrieb. Ich sagte zu Jimpikit: Bruder, die Welt geht unter – aber er reagierte nicht. So stand ich auf, mit äußerster Anstrengung begann ich mit Hilfe eines Stockes langsam zu gehen. Draußen tobte der Fluß. Ich glitt aus und fiel nieder. Dann hörte ich ein Geraune, daß mich mit Angst erfüllte. Es war die Stimme, der Rhythmus der Anakonda, hui, hui, hui. Mitten im Sturm war eine riesige Anakonda, die langsam aus dem Wasser kam. Wenn sie *arútam* ist, gibt sie ein entsetzliches Geräusch von sich, wie ein große Unruhe, nicht fröhlich, wie eine einfache Anakonda, sondern ganz eigenartig, ganz anders. Ich unternahm eine gewaltige Anstrengung und näherte mich dem Fluß. Da wurde mir bewußt, daß das Wasser ganz ruhig war. Aber ich sah wie auf einem Stamm zwei weiße Männer miteinander kämpften. Mit dieser Kraft tötete ich später mit Leichtigkeit zwei Menschen.

Als das Bild verschwand, ging ich zur Hütte zurück und machte Feuer; mein Bruder schnarchte. Da näherte sich mir ein Mann, der einen blauglänzenden Gegenstand trug und sprach: „Ich bin kein Mensch, ich bin Anakonda, ich spiele mit den Kindern von *Tsunki*.<sup>18</sup> Als jemand aus meiner Familie getötet wurde, ging ich allein mit nur wenigen jungen Männern und tötete diesen Mann.“ Dann fuhr er fort: „Ich bin der Mächtige, weder Wind noch Worte können mir etwas anhaben, sie können mich niemals töten, mit dem Wind befreite ich mich von allen Unreinheiten, du siehst, ich bin *Tuntuám*.“<sup>19</sup>

17 Die Shuar unterscheiden zwei Arten von Blitzen (*peem*, *chárím*) aufgrund ihrer unterschiedlichen Lichteffekte. Das Shuar-Wort *kuntuts* bezeichnet das Gefühl der Traurigkeit, wird aber auch im Sinne von besinnlich oder heilig gebraucht. Bestimmte Tageszeiten, z. B. die Stunden knapp vor und nach Sonnenuntergang, gelten als traurige bzw. heilige Tageszeiten: Sie eignen sich besonders für Rituale, z. B. das Singen von *anent* oder die Visionssuche.

18 *Tsunki*: Mythische Wesen, die im Wasser leben; der Alte *Tsunki* gilt als Herr der schamanischen Kräfte. Für Mythen von *Tsunki* vgl. Pellizzaro 1978: Bd. II; Mader & Gippelhauser 1989: 247–251.

19 Wind und Worte können sich auf feindseliges Gerede, die Pläne der Feinde oder auf die Kräfte feindlicher Schamanen beziehen. *Tuntuám* ist der Name jenes Ahnen, der als Träger des *arútam* erschienen ist.

Als es vorbei war, ging ich zum Wasser zurück, um zu sehen, warum das alles geschehen war, aber alles war ganz normal, alles war in Ordnung. So war die Vision. Mit dieser Kraft haben wir später viele getötet, obwohl wir selbst nur wenige waren [Shiki 1990].<sup>20</sup>

Die Bildfolgen, die während des veränderten Bewußtseinszustandes auftreten, verlaufen im Idealfall nach bestimmten Normen: Das Visionserlebnis beginnt mit Witterungsveränderungen, denen das Erscheinen von *arütam* in methaphorischer Gestalt folgt. Es ist Aufgabe des Visionsuchenden, die oft schreckenserregende Gestalt zu berühren, worauf diese explodiert und verschwindet. In der Folge erscheint die Gestalt bzw. die Seele (*wakán*) eines Vorfahren, die als Träger und Übermittler einer spezifischen Kraft oder Fähigkeit auftritt. Die Machtübertragung erfolgt durch Worte: Die Vorfahren beschreiben den Wirkungsbereich ihrer Kraft und übertragen ihre Macht auf die Visionsuchenden. *Arütam* ist nun Teil ihrer Person und ist in ihrem Körper verortet: Es manifestiert sich als persönliche Eigenschaft mit ihren sozialen Auswirkungen, sein Ort ist das Herz bzw. der Brustraum. So gelten etwa Menschen, die einen Jaguar im Herzen haben, als stark, aber auch als gefährlich.

#### *Der Wind der Macht und das Gewitter des Krieges*

*Arütam* kündigt sich oft durch eine Veränderung der Witterung an. Plötzlicher starker Wind und Regen sind nicht nur im Rahmen der Visionen sondern auch in der Mythologie Zeichen für das Eingreifen dieser Kräfte. Der Wind verkörpert ihr Wirkungsprinzip: An sich ohne wahrnehmbare Substanz hat er doch die Macht zu bewegen und zu verändern. *Mayái* – Wind, Hauch – ist auch die Grundlage magischen Handelns: Die Einflußnahme auf Menschen oder Substanzen folgt dem Prinzip des Windes, der das konzeptuelle Modell für die Wirksamkeit dieser Handlungen bildet. Die Kausalität der Wirkungskette vom Unsichtbaren zum Sichtbaren wird als Äquivalent eines natürlichen, täglich beobachtbaren Prinzips, verstanden.

Witterung ist auch in anderer Hinsicht bedeutsam: Das Leuchten und Strahlen der Blitze in der Vision bildet einen Hinweis auf ihre kriegerische Ausrichtung. Die einzelnen Elemente von Gewittern, Licht- und Farbqualität der Blitze oder unterschiedliche Geräuschfolgen des Donners bilden ein Register von Omen über Todesfälle oder kriegerische Auseinandersetzungen. So zeigt z. B. die Höhe eines Blitzes an, wo bzw. wie weit entfernt ein Kriegszug geplant wird; bestimmte Donnerfolgen machen es notwendig, sofort Schutzmaßnahmen gegen einen Überfall zu ergreifen, oder teilen mit, daß jemand an einem anderen Ort getötet wurde.

<sup>20</sup> Vision: Juan Shiki, Interviewassistenz: Alejandro Yurank Tsakimp, aufgenommen in Rio Blanco 1990; Übersetzung ins Spanische: Carlos Utitaj (Text leicht gekürzt).

Naturerscheinungen werden in diesem Kontext zu Zeichen menschlichen Handelns oder der Wirksamkeit unsichtbarer Kräfte. Sie sind Teil eines metaphorischen Rasters, das ein wesentliches Element des Weltbilds dieser Kultur darstellt und in verschiedenen Kontexten zum Ausdruck kommt: Morphologische und ethiologische Eigenschaften von Natur bilden die Grundlage für ein Ordnungssystem, das der Kategorisierung und Interpretation von Ereignissen im menschlichen Alltag dient (vgl. Lévi-Strauss 1966: 80). So bildet die Interpretation der Gewitterzeichen ein Element des Diskurses über Konflikt und Krieg und somit einen Bestandteil gesellschaftlicher Realität.

### *Metamorphosen der Macht*

Das Wirkungspotential der Visionserfahrung umfaßt einen allgemeinen Kraftzuwachs des einzelnen und wirkt darüber hinaus sehr spezifisch auf seine Fähigkeiten und Charakterzüge ein. Weiters schafft die Vision eine Verbindung zwischen diesen persönlichen Eigenschaften und zukünftigen Ereignissen; sie bekommt die Qualität eines Omens, das den Lebensweg des einzelnen vorzeichnet. Alle Dimensionen der Visionskräfte sind an bestimmte Bilder oder Erscheinungen während des veränderten Bewußtseinszustands gekoppelt. Die Erscheinungsformen von *arútam* sind vielfältig, jede einzelne ist Ausdruck einer bestimmten Kraft. Sie bilden ein symbolisches Raster, das Kräfte, Eigenschaften oder Ereignisse mit unterschiedlichen Visionserscheinungen verbindet. Daraus ergibt sich ein flexibler Code, innerhalb dessen die individuelle Visionserfahrung deutbar und sinnhaft wird.

In diesem metaphorischen System nehmen Tiergestalten den breitesten Raum ein: So symbolisieren etwa Anakonda, Jaguar, Falke, Schildkröte, Leuchtkäfer, Tukan oder Papagai Kategorien menschlicher Eigenschaften und Fähigkeiten. Andere machtbringende Visionserscheinungen umfassen Felsen, Bäume, Kometen, durch die Luft schwebende Körperteile sowie mythische Gestalten (*Tsunki*, *Núnkui*) und Ungeheuer (*nekas iwianch*). Alle Erscheinungsformen können grundsätzlich von Frauen und Männern gesehen werden, doch ergibt sich aufgrund der geschlechtsspezifischen Aufgabenteilung ein flexibles Schema von männlichen oder weiblichen Visionsbildern. So haben etwa in erster Linie Männer kriegsorientierte Visionen während Frauenvisionen meist den weiblichen Lebens- und Handlungsbereichen entsprechen.<sup>21</sup>

Jaguar und Anakonda, die gefährlichsten Tiere des amazonischen Regenwaldes, symbolisieren die Macht des Kriegers.<sup>22</sup> Ihr furchterregendes Erscheinen in der Vision erfordert besondern Mut. Die spektakulären Kriegervisionen galten lange als die einzige Form der Begegnung mit *arútam*.<sup>23</sup> Die Visionskräfte können jedoch auf viele andere

21 Für eine eingehendere Analyse des Verhältnisses von Visionserfahrung und Geschlechterbeziehung bei den Shuar vgl. Mader 1997.

Lebensbereiche ausgerichtet sein. Die Kraft, ein hohes Alter zu erreichen, wird häufig durch Steine, durch eine fluoreszierende Flechte, oder durch die Schildkröte symbolisiert. Ein Visionsbild, in dem man einen Leuchtkäfer sieht, der abwechselnd leuchtet und wieder ausgeht, gibt folgende Kraft: Feindlich gesinnte Menschen vergessen die Pläne, die sie gegen einen geschmiedet haben; man ist gegen alle Arten von Feindseligkeiten geschützt. Viele andere Beispiele könnten folgen, etwa der Tukan, der soziales Ansehen und Beliebtheit bringt oder der Kaiman, der vor Unfällen am Fluß schützt. Bestimmte Erscheinungsformen haben mehrfache Bedeutung: So gibt der Tapir die Kraft, gute, breite Wege – wie die des Tapir – anzulegen und weit zu reisen; Visionen von zwei verschiedenfarbigen Tapiren können hingegen auf bestimmte schamanische Kräfte verweisen. Auch die Anakonda ist Ausdruck für verschiedene Kräfte: Sie gibt nicht nur die Fähigkeit zu kämpfen und zu töten; ihre Unangreifbarkeit – ihre glitschige, feste Haut – überträgt sich auf dem Menschen: Bei Kriegszügen wird er weder verletzt noch getötet, auch die unsichtbaren Angriffe feindlicher Schamanen können ihm nichts anhaben, er ist gegen Krankheiten geschützt.<sup>24</sup> Der Mythos beschreibt die Anakonda als Tier des *Tsunki*, des Herrn über schamanische Macht, der in Flüssen und Seen lebt. Sie ist Sinnbild des unangreifbaren Schamanen, ihre Erscheinungsform in der Luft, der Regenbogen, ist ein wichtiges Element schamanischer Praxis – in jenen Gesängen, in denen der Schamane seine Hilfsgeister (*pasuk*) ruft, beschwört er auch den Anakonda-Regenbogen, der seinen schützenden Bogen um ihn legt.<sup>25</sup> Die Macht der Anakonda schützt vor allen Angriffen und wird in den unterschiedlichsten Zusammenhängen beschworen, z. B. auch in einem Lied zur Abwehr nachteiliger Folgen einer Liebesbeziehung:

22 Jaguar und Anakonda werden hier als Beispiele herausgegriffen, sie stellen aber keineswegs die einzigen Symbole für die Krieger-*aritam* dar. Die kriegsorientierten Visionen können grob in zwei Gruppen unterteilt werden: Zum einen werden in ihrem Verlauf die Fähigkeiten zu töten und zu siegen übertragen, zum anderen Kräfte, die den Krieger primär vor seinen Feinden schützen. Die Visionsbilder umfassen außer Jaguar und Anakonda mindestens 15 andere Gestalten (Tiere, Baum, Komet, Körperteile, mythische Helden).

23 Das führte fälschlicherweise zur Definition von *aritam* als einer Art Kriegerseele, die ausschließlich in Zusammenhang mit Krieg und Kopfjagd bedeutsam ist und dadurch primär Männern offensteht (Harner 1972: 135–143).

24 Krankheit wird in dieser Gesellschaft oft als Folge negativer Einwirkungen anderer Menschen konzipiert. Als besonders gefährlich gilt der Schadenszauber (*wawék*) feindlicher Schamanen (zur Systematik der Krankheitsursachen vgl. Warren 1988).

25 Die Symbolik des Anakonda-Regenbogens zeigt starke Parallelen zum Konzept des *amaru* im andinen Raum. In schamanischen Gesängen wird auch oft der Quichua-Begriff verwendet, da viele Shuar-Schamanen in engem Kontakt mit Kollegen aus Quichua-sprechenden Völkern stehen. Zur Symbolik des *amaru* im andinen Bereich vgl. u. a. López-Baralt 1986.

Ich bin die blauschillernde Anakondafräu  
 Im bewegten Wasser  
 Keine Worte werden vernommen  
 Keine Spuren sind sichtbar

Ich bin die Anakondafräu  
 Glänzend, blau glänzend  
 Schwebel ich durch das Wasser.  
 [Shiki 1990]<sup>26</sup>

In den Visionen werden die Charakteristika der Natur zu Modellen menschlicher Eigenschaften und menschlichen Verhaltens. Tiere als Metaphern von Macht sind in vielen Kulturen zu finden: Dem naturwissenschaftlichen Denken zum Trotz, schmückten Adler und Löwen weiterhin die Wappen und Fahnen europäischer Staaten. Der Tiger findet – im Tank – seinen Weg in die Dynamik der spätkapitalistischen Marktwirtschaft, seine Kraft ist käuflich zu erwerben. Auch ist das Tier als Element religiösen Ausdrucks unserer kulturellen Tradition nicht fremd: Im Symbol der Taube für den Heiligen Geist wird ebenfalls ein Tier zum Ausdruck nichtpersonifizierter göttlicher Macht. Die reiche Natursymbolik des mittelalterlichen Christentums zielt die Meisterwerke romanischer und gotischer Architektur und verweist auf den hohen Stellenwert dieser Form von Analogie und Allegorie in der Theologie jener Zeit (Dillistone 1986: 79–85).

Bei den Shuar und Achuar ist eine solche Verbindung zwischen Natur, Gesellschaft und Metaphysischem besonders stark ausgeprägt. Die Natursymbolik der Visionserscheinungen repräsentiert verschiedene Dimensionen von persönlichen Kapazitäten und Stärke. Durch den egalitären Charakter dieser Gesellschaft sind sie nicht Zeichen machtvoller Institutionen oder privilegiierter Personengruppen, sondern symbolisieren individuelle Qualitäten, die es dem einzelnen ermöglichen, Ansehen und Einfluß in der Gemeinschaft zu gewinnen. Sie sind ein Register jener Fähigkeiten, die der Problembewältigung im täglichen Leben dienen. Ihre Symbolik stellt einen konzeptuellen Zusammenhang zwischen Mensch, Natur und übernatürlicher Macht her, der in der Vision erlebbar und erfahrbar wird; das Prinzip der Machtübertragung geht über ihren Charakter als natürliches Klassifikationssystem menschlicher Eigenschaften hinaus und bildet eine aktive Verbindung zwischen den einzelnen Elementen.

---

26 Juan Shiki, der das Lied von einer Frau aus Gualaquiza lernte, aufgenommen in Rio Blanco 1990; Übersetzung ins Spanische: Carlos Utitaj.

## Die Kraft der Speisen

Essen und Trinken ist für alle Menschen eine lebensnotwendige Interaktion mit der Natur. Der Wild- und Fischbestand des amazonischen Regenwaldes und seiner Gewässer, wildwachsende Früchte und Kräuter, Kulturpflanzen und Haustiere verkörpern eine große Vielfalt von Nahrungsmitteln. Frauen und Männer beschäftigen sich täglich mit der Nahrungsgewinnung, die nur infolge eines Wissensgefüges aus technischen und spirituellen Elementen erfolgreich sein kann. So spricht auch der Jäger das Tier, das er erlegen will – hier einen Affen – zuerst in einem Beschwörungslied (*anent*) an:

Chuparuma  
 Mein Schwager Chuparuma  
 Komm  
 Komm und schüttele die Äste

Du kommst  
 Du schwingst dich durch die Bäume  
 Mit Kratzen und Lärmen

Ich bin der Etsa-Knabe  
 Ich bin die Taube  
 Lautlos  
 Flügelschlagend komme ich  
 In Kreisen nähere ich mich dir  
 Ich bin der Ozelot

Als Ozelot  
 Komme ich unbemerkt  
 Näher und näher  
 Die anderen Tiere verstecken sich vor mir

Da erwache ich plötzlich  
 Im Fallen schon  
 Im Loslassen  
 Bring ich dich zu Fall  
 Ziehe ich dich zu mir.  
 [Shiki 1990]<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Aus einem Beschwörungslied, um Affen anzuziehen und zu erlegen. Juan Shiki, Rio Blanco, 1990; Übersetzung ins Spanische: Carlos Utitiaj.

In diesem Lied wird nicht nur das Wild als naher Verwandter angesprochen, der Jäger will vor allem die Eigenschaften von Tieren und mythischen Gestalten, wie z. B. die Lautlosigkeit des Flügelschlags einer Taube oder die jägerische Perfektion der Raubkatzen, auf sich beziehen. Dem Lied wird Macht zugeschrieben: Seine Worte sollen, ähnlich dem Prinzip der Kraftübertragung in der Vision, die Fähigkeiten des Jägers und das Verhalten des Jagdwilds beeinflussen.

Ähnliche Vorstellungen bilden auch die Grundlage für das Verhältnis des Menschen zu den Speisen. Hier wird nicht nur Genießbares von Ungenießbarem unterschieden, sondern Zutragliches von Schädlichem. So bilden die Speisevorschriften der Shuar und Achuar ein äußerst komplexes System von Kategorien und Wirkungsweisen: Während das Fleisch einiger Tiere generell gemieden wird, gibt es darüber hinaus zahlreiche temporäre Vorschriften: Auch die gebräuchlichen Speisen sind nicht zu jedem Zeitpunkt allen Menschen zuträglich, sie können in bestimmten Lebensphasen zu einer Gefahr für sie werden. Von Kindheit an muß man mehrmals im Leben essen lernen, so z. B. nach der Eheschließung oder nach der Geburt des ersten Kindes. Die Lernenden bekommen schrittweise von älteren wissenden Personen, die dieselben Lebensumstände erfolgreich gemeistert haben, eine Speise nach der anderen neu zu essen. Viele Speisegebote beziehen sich auf bestimmte Lebensumstände oder Tätigkeiten, sie bieten auch großen Spielraum für individuelle Varianten und sind ständig Veränderungen unterworfen. Die Shuar fassen alle Formen der Meidungsvorschriften von Speisen unter dem Begriff *ijérmakma* – etwas nicht essen, zusammen.

### *Hirschgeister und Verwandlungen*

Eine allgemeine Regel ist die Meidung einer Art des Spießhirschen (*Mazama americana*), da dieser als Hirschgeist (*japa iwianch*) gilt. Er verkörpert eine von mehreren Erscheinungsformen der Totenseelen, die man allgemein als *wakán iwianch* (Seelengeister) bezeichnet.<sup>28</sup>

Das Wissen über die Seelengeister und ihre Erscheinungsformen ist in der Mythologie verankert, es bildet aber auch einen Teil erfahrbarer Wirklichkeit. Totenseelen und Menschen können miteinander in Verbindung treten: meist sind solche Kontakte unerwünschte Initiativen seitens der Toten, die Neid auf die Lebenden empfinden und ver-

28 Dazu gehören auch andere Tiere, u. a. die Eule, einen großen blauen Schmetterling, den *wakán*-Vogel, einen Falken und in bestimmten Fällen das Maultier. Keines dieser Tiere wird gegessen, während z. B. drei andere Arten des Spießhirschen als genießbar gelten (Descola 1986: 117 f.). Die Achuar meiden ebenfalls das Tapir, das bei vielen Shuar ein sehr beliebtes Jagdtier ist. Weiters gilt ihnen das Wasserschwein als ungenießbar, weil sein Fleisch, wie das des Tapirs, Ekel erregt. Das Nichtessen dieser Tiere ist nicht auf Meidungsvorschriften, sondern auf Geschmackskategorien zurückzuführen.

suchen, die Menschen in ihre Welt zu entführen. Immer wieder werden Personen von Seelengeistern verschleppt, meistens gelingt es aber, sie wieder zu finden, zurückzuholen und durch spezielle Riten vor weiterem Schaden zu bewahren.<sup>29</sup> Der Seelengeist wird normalerweise von den Lebenden als Tier – z. B. als Spießhirsch – wahrgenommen, während Personen, die unter seinen Einfluß geraten sind, ihn in menschlicher Gestalt sehen.

Am Rio Huitoyaku lebte eine alte Frau, eine Witwe; wenn sie das Haus verließ, näherten sich ihr oft Hirsche und nahmen sie manchmal in den Wald mit. Sie hatte sich ganz daran gewöhnt, ja sie schloß sich ihnen gerne an, sie sah in ihnen Menschen, aber die anderen Leute sahen nur ein Rudel Hirsche. Als die alte Frau einmal draußen arbeitete, sah mein Vater, daß plötzlich Hirsche um das Haus liefen und die Alte begann ihnen gleich nachzulaufen und verschwand mit ihnen im Wald. Einmal, als sie wieder mit den Geistern verschwunden war, wollten sie ihre Verwandten zurückholen. Mein Vater folgte ihr mit einer Gruppe von Leuten, sie schossen und machten Lärm um die Geister zu vertreiben. Mein Vater kannte eine Stelle, an der die Hirsche immer durch einen Graben kamen, und als sie dort auftauchten, erschöß er zwei von ihnen. Da kam auch schon die Alte und fiel ohnmächtig zu Boden. Ihr Schwiegersohn trug sie ins Haus und brachte sie mit angesengter Baumwolle wieder zum Bewußtsein. Da begann sie zu sprechen und nannte die Namen der Personen, die mein Vater erschossen hatte [W. Kukush 1991].

Die Interaktion der alten Frau mit den Hirschgeistern verweist auch in diesem Kontext auf die dynamische Verbindung zwischen Natur, Mensch und Übernatürlichem. Wie bei der Konzeption von *arútam* vermischen sich auch hier die einzelnen Dimensionen. Die Totenseele erscheint als mehrdimensionales Wesen, als Konglomerat dieser drei Komponenten. Sie ist einerseits dem Menschen verbunden, da sie das Fortbestehen seiner *wakán*-Seele, die mit dem Menschen geboren wird, darstellt. Ihre Erscheinungsform als Hirsch bezieht die Natur mit ein, ihre transzendenten Qualitäten verweisen auf den Bereich des Übernatürlichen. Der transformative Charakter dieser Aspekte wird in ihrer Beziehung zu den Lebenden deutlich: Während die alte Frau die Geister als Personen wahrnimmt, deren Namen sie kennt, werden sie von anderen Leuten als Hirsche gesehen. Der Vater des Erzählers geht sogar soweit, auf sie zu schießen, um sie zu vertreiben, da der enge Kontakt Lebender zu *wakan iwianch* – Geistern immer eine Gefahr bedeutet und oft zu Krankheiten führen kann (Warren 1988).

Während bei dieser Meidungsvorschrift die Identifikation eines Tieres mit der Seele der Verstorbenen im Vordergrund steht, verweisen andere generelle Speisetabus auf die Gefahr, sich in ein Tier zu verwandeln. Darunter fallen Fleisch und Eier des *tseatiak*-Vo-

29 Zu dieser Thematik vgl. auch Taylor 1993a, 1993b.

gels: Dem Mythos zufolge aßen zwei Brüder trotz des Verbots die Eier dieser Vögel, auf dem Heimweg begann ihr Fleisch zu verschwinden, auf ihrem ganzen Körper wuchsen ihnen *tseatiak*-Federn. Sie konnten ihr Haus nicht mehr erreichen und verschwanden, in Vögel verwandelt, im Wald.<sup>30</sup> Ein anderer Mythos thematisiert das Speiseverbot von Anakondafleisch im Zusammenhang mit einer großen Flut<sup>31</sup>:

Ein Gruppe Shuar ging auf die Jagd und richtete sich im Wald eine Hütte als Jagdlager ein. Die Jäger erlegten viele Affen, sie räucherten das Fleisch und gingen von neuem auf Ausschau nach Wild. In einem hohlen Baumstamm neben der Hütte lebte aber eine Anakonda; mit ihrem Schwanz holte sie sich das Fleisch und verschlang es.

Als die Männer zurückkamen, war ihre Jagdbeute verschwunden. Bevor sie wiederum in den Wald gingen, blieb einer der Männer als Spion zurück um der Sache auf den Grund zu gehen. Er beobachtete, wie sich die Riesenschlange das ganze Fleisch holte. So wurde nach der Rückkehr der anderen Jäger beschlossen, die Anakonda zu verbrennen: die Männer zündeten den hohlen, trockenen Baum an und die Schlange verbrannte mit ihm. Die gebratene Schlange verbreitete einen köstlichen Duft, einer der Jäger konnte ihm nicht widerstehen und kostete ein Stück ihres Fleisches. Es schmeckte herrlich, wie geräucherter Fisch. Sein Bruder sah das und sprach: „Esse das nicht, es ist Anakonda!“ Der andere aber, verführt durch den Duft, nahm noch ein Stück.

Die beiden Brüder machten sich daraufhin auf den Heimweg, doch unterwegs überfiel den Mann, der von der Anakonda gegessen hatte, schrecklicher Durst. Er leerte zuerst seinen ganzen Vorrat von Maniokbier, aber es konnte seinen Durst nicht stillen. Da begann er Wasser aus den Bächen zu schöpfen, aber er wurde immer nur durstiger und sein Körper begann sich aufzublähen. Er sprach zu seinem Bruder: „Brüderchen, mich bringt der Durst um, hilf mir doch diesen kleinen Wasserfall herzuleiten, damit ich ihn trinken kann. Dann klettere auf eine *Uwi*-Palme auf einem Hügel um dich zu retten.“ So leitete der Mann den Wasserfall direkt in den Mund seines Bruders und ließ ihn dort zurück. Kaum hatte er die Palme erreicht, hörte er einen entsetzlichen Knall und mit einem furchterregenden Dröhnen wogte Wasser über alles, und stieg bis knapp unter die Krone der Palme. Die ganze Erde wurde zerstört. Nur er, und das Haus seiner Familie auf einem Hügel blieben verschont.

Als die Fluten am nächsten Morgen wieder gesunken waren, ging er zu seinem Haus zurück. An der Stelle, wo sein Bruder den Wasserfall getrunken hatte, fand er eine kleine Schlange. Er nahm sie mit, weil sie doch sein Bruder war, und legte sie in eine Pfütze. Dort begann sie zu wachsen und mit ihr wurde die Pfütze jeden Tag größer und tiefer. Die Kinder wollten im Wasser spielen, aber kaum näherten sie sich dem Teich, kam die Schlange an die

30 Zusammenfassung nach einer Erzählung von Alejandro Yurank Tsakimp, Sucua 1990.

31 Die Erzähltradition der Shuar umfaßt mehrere Flutmythen: Die Flut wird dabei immer durch falsches menschliches Handeln ausgelöst.

Oberfläche. Mit der Zeit wurde sie immer größer und größer, da beschloß der Shuar sie in einen Fluß bringen. Die Schlange aber ließ das nicht zu, sie brachte die Erde und das Wasser zum Erbeben. Da bekam der Mann Angst und er ließ sie wo sie war. So wurde sie langsam zu einer riesigen Anakonda, die Menschen verschlingt. So wurde der Mensch in eine Anakonda verwandelt. So – heißt es – ging die Welt unter [Mashu 1990].<sup>32</sup>

Wird bei der Visionssuche und in einem Teil der magischen Poesie angestrebt, die Charakteristika von Tieren oder anderen Naturerscheinungen als Ausdruck besonderer Kräfte auf den Menschen zu übertragen, will ein Teil der Speisetabus genau dieses verhindern. Nicht alle der Natur zugeschriebenen Eigenschaften sind erstrebenswert. Die mögliche Verwandlung des Menschen in das Tier, dessen Fleisch er verzehrt, stellt die extremste Form dieser Verbindung dar. Am Beispiel der Anakonda wird diese Ambivalenz besonders deutlich: Der Identifikation mit der Riesenschlange als Symbol von Stärke, steht Abgrenzung und Meidung in Form des Speisetabus gegenüber.

### *Lügnerische Vögel*

Die Vorstellung einer möglichen Übertragung von Eigenschaften der verspeisten Tiere und Pflanzen auf den Menschen durchzieht auch einen Teil der temporären Vorschriften. Diese Regeln betreffen einen breit gefächerten Personenkreis: Etwa Schamanen zur Zeit der Lehre oder bei Übernahme oder Übergabe von schamanischer Kraft sowie bei rituellen Handlungen; alle Personen im Kontext von Visionssuche, alle Personen, wenn sie rituelle Handlungen vornehmen (z. B. das Singen von Beschwörungsliedern), Kranke, alle Personen bei handwerklichen Tätigkeiten bei denen der Kontakt mit der immateriellen Dimension des Objekts notwendig ist (z. B. Herstellung einer Schlitztrommel, Zubereitung von Pfeilgift), Krieger vor und nach dem Töten eines Feindes, Mädchen in der Zeit der ersten Menstruation, jung verheiratete Paare.

Speisevorschriften im Zusammenhang mit Schwangerschaft, Geburt und dem Aufziehen der Kinder betreffen alle Shuar und Achuar mehrmals im Leben über längere Zeiträume hinweg. Sie sind eng mit den Vorstellungen über die Gesundheit von Kindern verflochten: Diese hängt während der Schwangerschaft sowie im ersten und zweiten Lebensjahr stark vom moralischen Verhalten und den Speisegewohnheiten der Eltern ab. Bis zu einem Alter von ca. 10 Jahren sind außerdem viele Vorschriften bei der Ernährung des Kindes zu beachten, die sowohl seine körperliche wie charakterliche Entwicklung beeinflussen.

Im ersten Teil der Schwangerschaft muß etwa darauf geachtet werden, sämtliche Essensgelüste (*yaiyamu*) der schwangeren Frau zu befriedigen. Werden ihre Wünsche nicht

<sup>32</sup> Mythe erzählt von Mashu, Utunkus, 1990; Übersetzung ins Spanische: Carlos Utitaj (Text leicht gekürzt).

erfüllt, so kann dies einen Abortus zur Folge haben kann. Ab dem 5. Monat der Schwangerschaft muß sich eine Frau jedoch folgender Speisen enthalten: dem Fleisch aller großen Tiere (Tapir, Wildschwein, Capahuari, große Fische), aller großen Pflanzenteile (z. B. nur junges Zuckerrohr). Diese Maßnahmen sollen das Wachstum des Kindes im Mutterleib einschränken und eine schwere Geburt vermeiden.

Die Gefahr der Übertragung unliebsamer Eigenschaften kommt auch bei bestimmten Speisetabus für Kleinkinder zum Ausdruck:<sup>33</sup> Der *máuts*-Fisch, dessen Augen immer geschlossen sind, kann die Sehkraft der Kinder beeinträchtigen; der *wancha*-Fisch, der im Wasser zittert, kann bei Knaben dazu führen, bei Kriegszügen zu zittern und nervös zu werden, bei Mädchen kann er Angst vor der Geburt bewirken. Im Alter von 10–12 Jahren soll niemand *sécha*-, *tsanúchik*-, oder *chúwi*-Vögel essen, um nicht im späteren Leben bössartigen Klatsch zu verbreiten.<sup>34</sup>

Diese Vögel sind Lügner und Schwätzer. Wenn irgendwo ein Schwarm Vögel Früchte ißt, so fliegen sie schnell und kreischend über die anderen hinweg, als würden sie von einem Raubvogel verfolgt. Alle fliegen davon, obwohl gar keine Gefahr besteht. Shuar-Kinder sollen diese Vögel nicht essen, sonst werden sie solche Schwätzer. Es ist, als wäre irgendwo eine Gruppe von Leuten versammelt und jemand kommt und ruft: Es wurde jemand umgebracht! Alle beeilen sich nachzusehen was geschehen ist, und es stellt sich heraus, daß alles nur Lüge war. Also, damit sie später keinen Klatsch verbreiten, nicht lügen und niemanden diffamieren, sollen Kinder diese Vögel nicht essen [Bosco Mashu 1990].

Das Verspeisen der Natur muß demnach ebenfalls den ontologischen Voraussetzungen des Weltbilds Rechnung tragen. In diesem Prozeß kommt die spirituelle und soziale Dimension der Nahrung zum Tragen, die auf verschiedene Weisen auf die Essenden einwirkt. Essen und Trinken stellen komplexe Handlungen dar, in denen mehrere Faktoren aktiv zusammenwirken. Das Verzehren der Nahrung ist eine mehrdimensionale Interaktion zwischen Mensch, Natur und unsichtbaren Kräften, wobei die Speisen als aktive, wirksame Komponente konzipiert werden. Dabei treten wiederum zwei Aspekte des Beziehungsgefüges der ontologischen Triade in den Vordergrund: Zum einen kommt die metaphorische Beziehung zwischen Natur und Gesellschaft zum Tragen, die Parallelen zwischen natürlichen und menschlichen Eigenschaften konstruiert und die Differenzierung der Natur zu einem Ordnungssystem menschlichen Handelns macht. Zum anderen kommt der Durchlässigkeit der einzelnen Kategorien großer Stellenwert

33 Nicht alle Speisevorschriften folgen dieser Kausalität.

34 Das Verbreiten von Unwahrheiten, das Gerede über andere, ist ein wesentliches Element der Konflikte in dieser Gesellschaft; so gibt es auch viele *anent*-Gesänge, die der Abwehr von Gerede dienen.

zu, sie bildet die konzeptuelle Voraussetzung für die Dynamik der Übertragungen und Transformationen.

## Omen, Träume und Magie

### *Die Sprache des Kolibri*

*Tststststst* ruft normalerweise der Kolibri oder er ist still. Manchmal denkt man gerade über etwas nach, ich will z. B. jemanden besuchen und denke: Wird er zu Hause sein oder nicht? Da kommt der Kolibri vorbeigeflogen und sagt *tststststst* – das heißt, ich soll gehen, ich werde ihn antreffen. Sagt er jedoch *tseatseatsea* so ist das ein schlechtes Zeichen, und ich bleibe besser zu Hause, denn ich werde umsonst gehen. So ist das mit vielen Angelegenheiten: Wenn man über ein Vorhaben spricht, und der Kolibri kommt vorbei und ruft – *tseatseatsea*, so wird es nicht gelingen.

Als ich damals mit meinem Vater das Geld von der Bank holen wollte, ging das den ganzen Tag so dahin. Ständig flog der Kolibri um das Haus und sagte *tseatseatsea*. Mein Vater meinte, was weiß der Kolibri von der Bank, er saugt Blüten und ruft zum Spaß, doch dann wurde er krank und wir konnten das Geld nicht abheben [Tsakimp 1990].

Die Interpretation bestimmter Vogelstimmen und anderer Naturerscheinungen als Omen bezieht sich auf die unterschiedlichsten Lebensbereiche. Sie beruht auf ähnlichen Prinzipien wie die Trauminterpretation, die in die Tagesplanung miteinbezogen wird und einen festen Platz im Alltag der Shuar und Achuar einnimmt. Einige Vögel gelten als Überbringer von Nachrichten. So warnt z. B. die Wildtaube *yapankam* die Menschen vor Gefahren und Überfällen, wie sie es auch im Mythos des Kampfes der Sonne (*Etsa*) gegen die menschenfressenden Ungeheuer (*Itwia*) tat.

Sie kommt und sagt: Sie sind schon aufgestanden! Sie sind schon unterwegs, sie marschieren schon hierher um zu töten. Sie hört was gesprochen wird und kann die anderen warnen. Wenn irgendwo ein Überfall geplant wird, und die Taube ist in der Nähe, so kann sie Nachricht davon weitergeben. Das war schon in den alten Zeiten so und gilt bis heute. So kann man sich gegen das Unheil schützen [Tsakimp 1990].

Andere Vögel, wie z. B. die Raubvögel *ukukuí* und *makantuá* oder die Eule *ampush*, gelten als Unglücksboten: Sie kündigen Tod, Krankheit und anderes Mißgeschick an. Die Menschen können sich auf verschiedene Weise gegen ihre schlechten Voraussagen schützen: Bei manchen Tieren ist es notwendig, sie nicht anzusehen, wenn sie traurig rufen, in anderen Fällen soll man eine Vision suchen, um das Unheil abzuwenden. Oft wird bei der Deutung der Vogelstimmen in fröhliche bzw. normale und traurige, außer-

gewöhnliche Rufe unterschieden, sodaß dasselbe Tier – mit verschiedenen Rufen – sowohl positives wie negatives Omen sein kann. Das gilt z. B. auch für den Falken *majamí*, dessen Stimme ankündigt, ob man beim Fischen Erfolg haben wird oder nicht.

### Der Seelenvogel

Besondere Bedeutung kommt dem Seelenvogel, *wakán* oder *wakani*, zu. In der Gestalt dieses kleinen schwarzen Vogels mit rotem Schnabel verschmelzen verschiedene Dimensionen: Zum einen gilt der Vogel als eine Metamorphose der Seele (*wakán*), die auf diese Weise mit anderen Menschen in Kontakt treten kann. Darüber hinaus werden ihm andere menschliche und übernatürliche Fähigkeiten zugeschrieben – er kann Botschaften übermitteln, er tritt auch im Rahmen schamanischer Praxis als Hilfsgeist *pasuk* in Erscheinung. Die Art seiner Botschaft erkennt man an den unterschiedlichen Rufen:

Wenn jemand krank wird, wenn jemand verhext ist, oder wenn jemand aus der Familie sterben wird, dann kommt *wakán*. Er ruft *puespues shaa, puespues shaa*, so fliegt er herum. Man ist z. B. beim arbeiten, da kommen plötzlich diese Vögel – obwohl sonst nirgends ein Vogel zu sehen ist, kommen sie dorthin. Sie sind ganz verrückt mit diesem Rhythmus, ein ganz trauriger Gesang. Wenn wir unterwegs sind, werde ich dir zeigen, welche Vögel so sprechen. Es ist ein kleiner schwarzer Vogel mit rotem Schnabel, er ist einer der wenigen Vögel, der Nachrichten vermittelt, Zeichen über irgendein Unheil, wie auch der Kolibri. Wenn der *wakán*-Vogel *puespues shaa* ruft, so heißt das, daß jemand aus der Familie sterben, daß ein Unheil geschehen wird.

Aber es gibt auch einen anderen Ruf, für Liebende. Es ist derselbe Vogel, er kommt und sagt *wiutiatrutia, wiutiatrutia*, so ruft er im Feld meiner Geliebten: „Ich leide – sprich zu mir, ich leide – sprich zu mir!“ Er ahmt meine Freundin oder meine Frau nach. Wenn ich weit weg bin, so mache ich das, damit sie auch an mich denkt und sich nicht nur mit den Kindern beschäftigt; ich will, daß sie auch mich liebt. Ich mache das, um zu sehen was sie mir erzählt, wenn ich zurückkehre – ob sie an mich gedacht hat, ob sie von mir geträumt hat, oder ob sie ein Vogel belästigte. Die Frauen sagen dann: „Du hast *wakán* geschickt!“

Diese melancholischen Gesänge hat also der *wakán*-Vogel, sein normaler Ruf ist *tiutiu jiruá, tiutiu jiruá*, das ist sein natürlicher Ruf. Aber dieser Vogel hat verschiedene Rufe, mit denen er Dinge ankündigt [Tsakimp 1990].

Bei der Einflußnahme auf Fühlen und Denken anderer durch *anent*-Gesänge kann der *wakán*-Vogel zum Träger der Kraft des Liedes werden. Er kann auch einem Hilfsgeist *pasuk* verkörpern, der nur von Schamanen beschworen werden kann. Seine Aufgabe entspricht in beiden Fällen seiner Vogelnatur: er ist Träger unsichtbarer Kräfte von einem Ort, einer Person zur anderen. Für Schamanen fliegt er etwa Kraftpfeile von Hexer zu

Opfer und verstärkt ihre Wirkung durch sein Rufen; in abgeschwächter Form erfüllt er dieselbe Aufgabe für die Sänger von magischen Liedern. Er bringt die Wirkungskraft des Gesanges zu der betroffenen Person und verstärkt sie durch seine Gegenwart. Von einem Schamanen mit den entsprechenden Kraftpfeilen ausgestattet, ist sein Einfluß tiefgreifender als jener eines *anent*, diesem aber deutlich verwandt:

Der Hilfsgeist für Gefühle ist *wakáni*. Am Morgen singt ein Vogel mit trauriger Stimme und weckt meine Gefühle, wohin ich auch gehe folgt mir dieser Vogel, zu Mittag und auch am Nachmittag. Wenn es vorbei ist, so überkommt mich ein Gefühl, als wäre jemand in meiner Familie gestorben, ich kann nicht mehr klar denken, und während ich weiter darüber nachdenke, beginnt es wie ein *anent*-Lied auf mich einzuwirken und mich überkommt eine große Traurigkeit. ... Wenn ich so etwas machen will, kann ich den Pfeil mit dem Vogel schicken, der Vogel übernimmt diese Aufgabe, er verwandelt sich in einen sichtbaren kleinen Vogel, der die Frau ständig beschwört. Sei es in der Abenddämmerung oder auch am Feld, wo immer sie hingehet, folgt er ihr. Wenn so etwas vorkommt, so sagt man es ist angehext, es kommt von der Hexerei, also muß man zu einem Schamanen gehen, damit man davon geheilt wird. ... Wenn man so einen Pfeil schickt, so beginnt die Person, die völlig gesund war, jemanden zu lieben, ganz gleichgültig wer oder wie er ist, sie liebt ihn, sie bekommt Gefühle, so beginnt es und dann folgen Herzschmerzen, Angstzustände, Traurigkeit. So fühlt sie sich [Tsakimp 1991].<sup>35</sup>

Die Gleichsetzung von *wakán*-Seele und *wakán*-Vogel wird im folgenden Liedertext deutlich. Der Vogel, der die Frau in der Abenddämmerung aufsucht, wird direkt als Seele des Geliebten angesprochen. Das Lied beschreibt auch die Wirkung des Zaubervogels: alle Gedanken sind dem Beschwörer zugewandt und eine große Traurigkeit hat sie ergriffen. In der letzten Strophe wird die Absicht des Gesanges ausgesprochen: er soll bewirken, daß der Geliebte nicht zürnt, falls ein Treffen mit ihm unmöglich ist. Es soll wissen, daß er trotzdem geliebt wird.

35 Die Erzählweise gibt Einblick in die ambivalente Haltung des Schamanen zur Praxis von Schadenszauber und Heilung. Grundsätzlich muß jeder Schamane auch schadensbringende Kräfte beherrschen, um diese im Zuge einer Heilung aus dem Körper des Patienten entfernen zu können. Der Schamane A. Tsakimp stellt sich zu Anfang passiv, als Opfer eines *wakáni pasuk* dar, um dessen Wirkungsweise zu erläutern. Im mittleren Teil schildert er die Ausführung des Schadenszaubers aus dem Blickwinkel des Handelnden und wechselt in der Folge zwischen diesen beiden Sichtweisen hin und her.

*Wakani, wakani*

In der Abenddämmerung  
Suchst du mich  
Doch meine Gedanken  
Sind alle bei dir  
Ich denke nur an dich.

Schmerz und Sehnsucht erfüllt mich  
Wenn du mich suchst  
Und ich denke  
Morgen schon kehrst du zurück  
Wenn die Dämmerung  
Wenn der Abend niedersinkt  
Liebst du mich.

Auch wenn du vergeblich zu mir kommst  
Blick nicht voll Zorn  
Sieh mich nicht zornig an  
Denn ich könnte niemals  
Niemand dir zürnen.

(Tsamaraint, Máshumar & Pellizarro 1977: 39).

Der *wakán*-Vogel ist also mehr als ein Träger unsichtbarer Kraft. In seiner Eigenschaft als Ankündiger von Unheil wie auch im Rahmen des Liebeszaubers kann er, wie in diesem Lied, als Erscheinungsform der menschlichen Seele aufgefaßt werden.

Die Natur wird zum Zeichen, aber die Zeichen sind auch wirksam. Der Grad ihrer Wirksamkeit ist unterschiedlich, und reicht von der Ankündigung eines Ereignisses, die eine Reihe von Handlungen auslöst, bis zum direkten Herbeiführen von Zuständen oder Ereignissen. Diese Kombination aus Anzeichen und Einflußnahme prägt auch den Umgang mit Natur in Träumen.

*Traumzeichen*

Tiere und andere Naturphänomene bilden einen Teil der Traumsymbolik der Shuar und Achuar, die in diesem Kontext nur kurz angerissen werden kann.<sup>36</sup> Viele Träume wer-

36 Zur Kategorisierung der Träume der Achuar verbunden mit einer strukturalistischen Interpretation einzelner Traumhalte vgl. Descola 1991. Hier sollen nur einige Aspekte der Trauminterpretation dargestellt werden: Die Beispiele gehören alle der Kategorie *kuntúknamu* (heilbringende Träume) an.

den als handlungsanweisende Omen betrachtet, ihre Auswirkungen auf kommende Ereignisse machen sie zu einem wesentlichen Aspekt der Entscheidungsfindung für die Gestaltung des Tagesablaufs; manche Traumsequenzen sind jedoch erst nachträglich, d. h. nach bereits eingetretenen Ereignissen entschlüsselbar. Andere Traumbilder geben allgemeine Hinweise über den Verlauf des Lebens, wobei die Gestaltung persönlicher Beziehungen großen Raum einnimmt; erotische Träume geben u. a. Aufschluß über die Entwicklung von Liebesbeziehungen. Grundsätzlich wird in heilbringende und unheilbringende Träume unterschieden; die Trauminterpretation ist allgemeines Wissen, nur in Einzelfällen werden ältere Menschen oder Schamanen zugezogen. Träume werden meist gleich nach dem Aufwachen dem Ehepartner oder einem anderen nahen Familienangehörigen erzählt. Betrifft ihr Inhalt ein Vorhaben, an dem mehrere Personen der Hausgemeinschaft beteiligt sind, so werden sie in den Morgengesprächen behandelt.<sup>37</sup> Besonders wichtig ist auch die Trauminterpretation vor Kriegszügen, da sie bis knapp vor dem Überfall über die Teilnahme der einzelnen Männer an der Aktion entscheidet. Krieger, die am Weg zum Ort der Auseinandersetzung schlecht träumen, brechen das Unternehmen ab und kehren nach Hause zurück.

Träume geben – ähnlich wie die Vogelzeichen – Hinweise auf die Vorteile von Handeln oder Nichthandeln in bestimmten Aktivitätsbereichen. Besondere Vielfalt weisen hier die Jagdträume auf, deren Bilder anzeigen, ob am folgenden Tag die Jagd auf ein bestimmtes Tier günstig oder ungünstig ist.

Nehmen wir an, ich werde ein Tier erlegen: wenn ich einen heilbringenden Traum habe und ich träume von einem wohlgenährten Baby das ich in meinen Armen halte und zärtliche streichle, so werde ich ein gutes *káshai* (Cuniculus Paca) erlegen. Wenn ich noch in der gleichen Nacht, im Morgengrauen, mit dem Hund auf die Jagd gehe oder eine Falle aufstelle, so wird mir das *káshai* leicht zufallen.

Wenn ich im Traum eine Frau mit langen Haaren oder einen bärtigen Mann umarme und ich berühre zärtlich die Haare, dann werde ich entweder einen Spinnenaffen – der hat auch einen langen Bart – oder ein *káyuk* (Dsyprocta) erlegen. Träume ich hingegen, daß ich Zuckerrohr esse, oder auf der Gitarre oder der Trommel spiele, so ist es ein Gürteltier [Tsakimp 1991].

Bei der Interpretation der Traum Inhalte werden Mensch und Tier sowie diverse Gegenstände auf einer Ebene behandelt. Sie verweisen aufeinander, wobei oft ein analoges Element in Form oder Verhalten die Verbindung von Traumbild und Wirklichkeit

<sup>37</sup> Die Shuar und Achuar stehen traditionellerweise um ca. 4 Uhr morgens auf und verbringen die Stunden bis zum Tagesanbruch mit dem Trinken von *wayú* – einem teeartigen Getränk – und Gesprächen, in denen alle wichtigen Angelegenheiten erörtert werden.

bildet. Die Verknüpfung wirkt in beide Richtungen: Es kann sowohl der Mensch Symbol für ein Tier, wie das Tier Symbol für einen Menschen sein:

Wenn ich von einem bunten Papagei träume, der während des ganzen Traumes bei mir bleibt und mich nicht verläßt bis ich aufwache, so werde ich eine Geliebte finden, meine Liebe wird andauern und vielleicht werde ich heiraten. Fliegt der Vogel jedoch fort, ich versuche ihn den ganzen Traum lang zu fangen doch es gelingt mir nicht, er fliegt immer weiter und weiter weg, so wird meine Liebe nicht lange andauern [Tsakimp 1991].

Ohne hier auf eine Grammatik der Trauminterpretation (Descola 1991: 444–449) eingehen zu wollen, sollen die Traumhalte in diesem Kontext primär eine weitere Facette im Beziehungsnetzwerk von Natur, Gesellschaft und Übernatürlichem illustrieren. Die Vielfalt dieser Verbindungen bildet die ontologische Grundlage des Weltbilds und kommt besonders deutlich in der Mythologie zum Ausdruck.

## Die Mythen

Der Fuchs – *Kujancham* – begann das Schlechte auf dieser Welt. Vor Tausenden von Jahren wurden unsere Vorfahren verwandelt, aber sie hätten auch in anderer Form als heute leben können, viel besser als die heutige Welt. Heute gibt es diese Fähigkeiten nicht mehr.

Denn damals sprach Sonne *Etsa*: „Alle Menschen sollen fliegen können, sie sollten Flügel haben, damit sie nicht weite Strecken zu Fuß gehen müssen.“ Wenn ein Verliebter weit entfernt von seiner Geliebten lebte, so brauchte er nur zu ihrem Haus zu fliegen, dort verwandelte er sich wieder in einen Menschen, später flog er wieder zurück. Niemand sah seine Spuren.

Der Fuchsmensch wollte das sofort ausprobieren. Sonne gab ihm Flügel, deren Federn mit Wachs befestigt waren und sprach: „Fliege nie in vollem Sonnenlicht!“ Fuchs flog also zu seiner Geliebten. Sie war mit ihrer Mutter am Feld, als gerade die Sonne aufging. Als sie ihren Geliebten fliegen sah, rief sie: „Sieh doch Mutter! Sieh ihn dir an!“ und die Frauen lachten vor Vergnügen. Der Fuchsmensch befolgte nicht die Anweisung der Sonne; er drehte immer höhere und höhere Piruetten über dem Haus seiner Geliebten. Doch das Wachs begann zu schmelzen und er stürzte erbärmlich zu Boden.

Sonne verfluchte ihn, denn er hatte auch die Macht Schaden zuzufügen. Er sprach: „Du wirst ein Fuchs sein, den niemand will. Ein ungenießbares Tier, von niemandem geliebt, von allen verachtet!“ So wurde der Fuchs verwandelt. Und so kam auch die Macht der Flüche in diese Welt [Tsakimp 1990].

Viele Mythen der Shuar sind eine Chronik von Wandlungen, sie schildern eine Vielfalt von Transformationen von einer Wirklichkeit in eine andere.<sup>38</sup> In diesem Prozeß formt sich Welt. Von einem bestehenden Universum ausgehend, gestaltet sich die heute belebte und erfahrene Welt aus der Veränderung der mythischen. Dieser Prozeß umfaßt Natur und Kultur: der Ursprung ethischer Normen oder ökonomischer Aktivitäten geht Hand in Hand mit der Entstehung spezifischer Naturformen. Die mythischen Metamorphosen betreffen kaum die räumliche Ordnung des Kosmos, sondern beschäftigen sich vor allem mit seinen Bewohnern. Ihre Beziehungen zueinander sowie zu ihrem Lebensraum, ihr Denken, Fühlen und Handeln steht im Mittelpunkt der Mythen.

Erfolg oder Versagen der mythischen Akteure sind die Ursache rezenter Wirklichkeit: Durch die außergewöhnliche Macht einiger mythischer Figuren wurden erstrebenswerte Zustände herbeigeführt und später wieder zurückgenommen oder modifiziert. Dieser Prozeß verläuft von einem Zustand des Mangels und der Unkenntnis zu einem vorübergehenden Zustand der Fülle, der durch Nichtbefolgen von Regeln wieder entzogen wird. Dieses Zurücknehmen ist mit einem Fluch verbunden, der einerseits den viel zu wünschen übriglassenden Status quo menschlichen Seins festschreibt und gleichzeitig zur Entstehung spezifischer Formen der Natur führt.

Die mythischen Shuar sind Mischwesen: Sie haben menschliche Gestalt, menschliches Verhalten und können miteinander kommunizieren. Ihre Namen und Eigenschaften verweisen jedoch oft auf ihre zukünftige Seinsformen, etwa als Tiere, Pflanzen oder Gestirne, ihre Kräfte und Fähigkeiten verleihen ihnen oft göttliche Züge.<sup>39</sup> Im Zuge der Metamorphosen vergrößern sich die Unterschiede zwischen den einzelnen Wesen: Diese betreffen sowohl ihre Gestalt, ihre Lebenswelt wie die Möglichkeiten der Kommunikation untereinander. Aufgrund ihrer verschiedenen Eigenschaften und ihrer Zuordnung zu bestimmten kosmischen Regionen sind die mythischen Shuar jedoch keineswegs homogen, sondern setzen sich aus Personen und Gruppen zusammen, die deutlich voneinander unterschieden werden. Meine Gesprächspartner verglichen diese Gruppierungen oft mit Lokalgruppen, Allianzverbänden oder ethnolinguistischen Gruppen.

Die Vorfahren der Menschen und Tiere teilten den Kosmos mit vielen anderen Bewohnern. Die Erde ist vom großen Meer (*nayants*) umgeben, in dem sie wie eine Insel liegt. Hand in Hand mit dem synthetischen Charakter der mythischen Shuar ging eine intensivere Verbindung der kosmischen Zonen: Himmel und Erde waren durch eine Liane verbunden; Himmel, Erdoberfläche, Erdinneres oder Wasser waren allen Personen zugänglich. Den Himmel bevölkern u. a. die *Atsut*-Frauen, die Sterne der Milchstraße,

38 Für einen Überblick über die Erzähltradition der Shuar vgl. Rueda & Tankámash' 1983; Pellizzaro 1990.

39 Die Bezeichnungen von Tieren und Pflanzen bilden einen großen Teil der Eigennamen von Shuar-Männern und -Frauen (vgl. Jimpikit & Atun 1991).

die alle Arten von Erdnüssen anpflanzen, die Sternen-Frauen *Yaa*, *Yankuam* (Venus) und seine Brüder. Im Erdinneren lebt *Nínkui* mit ihren Leuten, sie ist die Herrin des Feldbaus und brachte den Frauen u. a. das Wissen über die Töpferei, ihr Gemahl ist *Shakaim*, der Herr des Rodens. Auch *Wee* (Salz) zog sich, nachdem ihn die Menschen beleidigt hatten, in die Erde zurück; das Innere des Vulkans Sangay ist der Herkunftsort bestimmter *iwianch* – Ungeheuer. Der Wald ist von einer Vielzahl von Wesen bevölkert: Dazu zählen verschiedene Arten von Ungeheuern und Riesen (*nekas iwianch*), die sich vor allem in Schluchten der Gebirgsketten aufhalten.

Die Wasserläufe sind Aufenthaltsort der *Tsunki*, deren Häuser und Siedlungen am Grund der Flüsse und Seen liegen. Der Alte *Tsunki* ist Herr über schamanisches Wissen und verfügt über die Macht, die Erde mit Wasser zu überschwemmen. Seine außerordentlich anziehende Tochter – *Tsunkā*frau – ist sowohl Symbol magischer Macht wie Inbegriff weiblicher Schönheit und Stärke; Anakonda und Kaiman sind Haustiere der *Tsunki*.

*Etsa* – Sonne – lebte auf der Erdoberfläche und war bereits in menschlicher Gestalt von einem hellen Strahlen umgeben. Er rettete die Shuar im Kampf gegen die riesigen, menschenfressenden Ungeheuer *Iwia*; er ist der perfekte Jäger, sein Blasrohr ist unfehlbar. Sonne unterwies die Menschen in verschiedenen Techniken und Verhaltensweisen, seine Macht verwandelte viele mythische Menschen in Tiere. Schließlich stieg er, nach einem Streit mit seinem Bruder Mond (*Nantu*) um ihre gemeinsame Frau *Auju*, die später in einen Nachtvogel verwandelt wurde, über die Sonnenliane zum Firmament. Er sandte das Eichhörnchen, die Liane zu durchtrennen, und verwandelte sich in den Himmelskörper. Das Durchschneiden der Liane symbolisiert den Endpunkt der mythischen Einheit des Kosmos. Von nun an war die Kommunikation mit den Wesen der anderen Ebenen nicht mehr direkt, sondern nur mehr indirekt, durch rituelle Praxis vermittelt, möglich. Das mythische Universum unterscheidet sich vom gegenwärtigen zum einen durch die sichtbare Gestalt seiner Wesen zum anderen durch die Veränderungen der Kommunikation untereinander. Grundsätzlich sind alle Wesen der mythischen Welt auch in der heutigen Zeit gegenwärtig.

Der Mythos als Kodifizierung des Weltbilds beschreibt das komplexe Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt, wobei der Begriff Umwelt nicht nur die natürlichen Gegebenheiten bezeichnet, sondern ebenso die sozialen Beziehungen wie die Wirkungsweisen des Übernatürlichen miteinschließt.

Die mythische Kosmologie ist Ausdruck der Interpretation von Wirklichkeit und stellt einen konzeptuellen Rahmen für Denken und Handeln dar. Sie steht in engem Zusammenhang mit der rituellen Praxis, so z. B. mit schamanischem Wirken oder dem rituellen Umgang mit Natur im Rahmen der wirtschaftlichen Aktivitäten. Die mythische Zeit ist durch eine besonders enge Verflechtung von Natur, Mensch und numinoser Macht gekennzeichnet, sie begründet aber auch ein Machtgefälle zwischen den einzelnen Di-

mensionen. In der mythischen Welt der Urzeit lebten jene Wesen, die heute von den Shuar als unsichtbare Mächte bezeichnet werden, mit den Menschen in einem sichtbaren Lebenszusammenhang. Durch Fehler der Vorfahren wandelte sich dieser Seinszustand, im Zuge des mythischen Prozesses kommt es zu einer stärkeren Differenzierung zwischen den verschiedenen Wesen und ihren Lebenswelten.<sup>40</sup>

Die in den Mythen erzählten Begebenheiten führten oft zu Bruchstellen in dieser Einheit. Die einzelnen Sphären rückten auseinander, die Distanz zwischen ihnen wurde größer, die Kommunikation schwieriger. Neben anderen Veränderungen zogen sich jene Wesen, denen die größten Kräfte innewohnten, die Herren und Herrinnen über Wissen und Produktivität, aus dem sichtbaren Lebenskontext der Menschen zurück. Dabei kam es zu einer Verlagerung des Machtzentrums in die heute unsichtbare Welt. Diese ist aber keine völlig vom menschlichen Leben getrennte Sphäre: aufrecht bleibt ein Wirkungsgefüge, in dem alle Bereiche miteinander verbunden sind. Die Kenntnis und Manipulation der entsprechenden Beziehungen ist für alle Lebensbereiche von grundlegender Wichtigkeit.

Die Mythen als Ausdruck von Kosmologie und Ontologie zeigen deutlich die ideologischen Voraussetzungen, in denen die Konzeption der Natur in dieser Gesellschaft verankert ist.

Sie bilden einen gedanklichen Rahmen, der den ökonomischen und rituellen Umgang mit der Natur informiert. Im Welt- und Menschenbild der Shuar und Achuar stehen Natur, Gesellschaft und Übernatürliches in permanenter Wechselwirkung. Es handelt sich dabei nicht ausschließlich um eine Sozialisierung und Humanisierung der Natur, sondern ebenfalls um eine Naturisierung des Menschen und seiner Gesellschaft. Die Konzeption der Beziehung von Mensch und Natur steht wiederum in enger Verbindung mit dem Verständnis von Macht: Diese wird hier als Attribut von Personen und Entitäten verstanden und im Rahmen verschiedener Transformationsprozesse von einem Wesen auf ein anderes übertragen.

Die Dynamik zwischen den einzelnen Dimensionen des Kosmos verläuft in alle Richtungen und geht über eine allgemeine Tendenz zur Anthropomorphisierung bzw. einer Projektion des Menschen in die Natur hinaus. Es geht hier nicht nur darum, daß die Natur nur insoweit verständlich und interessant erscheint, als sie durch das Prisma des eigenen kollektiven und persönlichen Lebens deutbar ist (Gulian 1971: 25), sondern um das Herstellen einer aktiven, handlungsorientierten Verbindung, die auch in anderen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens wirksam wird. Diese baut nicht primär auf dem Gegensatz von Natur und Kultur auf, sondern ist vielmehr ein komplexes Netzwerk von Wechselwirkungen, das Natur, Mensch, Gesellschaft und Übernatürliches integriert.

---

40 Zu Mythologie und Kosmologie der Achuar vgl. auch Descola 1993: 249–253.

## Nachwort<sup>41</sup>

In den vergangenen Jahren ist die Frage nach dem Verhältnis von Mensch, Natur und Übernatürlichem in den Kulturen Amazoniens viel diskutiert worden. Es entstanden verschiedene theoretische Modelle, die sich mit diesem Beziehungsgeflecht auseinandersetzen und versuchen, ein zentrales Prinzip der kosmischen Logik dieser Region zu definieren oder einzelne Komponenten des Bedeutungssystems genauer zu untersuchen. Ich möchte im Anschluß drei Modelle ansprechen und im Zusammenhang mit den oben getroffenen Aussagen über die Shuar erörtern: den neuen Animismus, wie ihn Philippe Descola (1992; 1996) vertritt, den Perspektivismus, der u. a. von Tânia Stolze Lima (1999) und Kai Århem (1996) beschrieben wird, sowie den Multinaturalismus von Eduardo Viveiros de Castro (1998).

Alle Positionen gehen von dem Grundsatz aus, daß die klassische Unterscheidung zwischen Natur und Kultur, welche die Analysen von Claude Lévi-Strauss prägte,<sup>42</sup> nur dann zur Beschreibung von indianischen Kosmologien herangezogen werden kann, wenn sie zuvor einer rigorosen ethnographischen Kritik unterzogen wird. Viveiros de Castro spricht in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit, unsere konzeptuellen Schemata auf Basis der ethnographischen Daten neu zu gestalten und zu ordnen (1998: 469 f.). Descola geht von der Tatsache aus, daß der Gegensatz von Natur und Kultur im Sinne von Lévi-Strauss zwar als analytisches Instrument bei der Untersuchung von Mythen, Ritualen oder Weltbildern von Nutzen ist, in vielen Fällen aber keine Entsprechung im Verständnis der Indigenen hat: Für die amazonischen Kulturen ist dieser Gegensatz oft völlig bedeutungslos, sie beschäftigen sich vielmehr mit der Kontinuität zwischen den beiden Sphären (Descola 1992: 113 f.; Descola & Pálsson 1996).

Descola geht es in erster Linie um das Erfassen von Schemata der Praxis, die Handlungsprinzipien für den Umgang mit anderen Wesen zum Ausdruck bringen. Es handelt sich dabei um Prinzipien der Konstruktion sozialer Realität, welche sich primär in den Beziehungen zwischen den Menschen und ihrer natürlichen Umgebung manifestieren. Im Amazonasraum – und auch anderswo – bestehen solche Beziehungen aus einer Kombination von totemischen und animischen Elementen: Im Rahmen des Totemischen bilden Pflanzen und Tiere Stimuli für die taxonomische Phantasie, die morphologischen und aetiologischen Unterschiede dieser Wesen werden zu Modellen für die Konstruktion

41 Dieses Nachwort wurde mehrere Jahre nach dem Artikel verfaßt und möchte die Arbeit in neuere Diskussionen zu der Thematik einbinden.

42 Claude Lévi-Strauss geht – in Anlehnung an die Sprachtheorie von Ferdinand de Saussure – von zwei Seinsbereichen der menschlichen Existenz aus: Natur und Kultur. Der Mensch ist sowohl ein biologisches Wesen als auch ein gesellschaftliches Individuum (1981: 45). Die Auseinandersetzung mit dieser Dichotomie in den Gesellschaften des indigenen Amerika (vor allem auch im Amazonasgebiet) prägt seine Arbeiten zu Mythologie, Weltbild und gesellschaftlichen Strukturen.

von Differenz. Das Animische basiert auf dem Glauben, daß die Natur über eine eigene spirituelle Qualität verfügt und somit Menschen persönliche und soziale Beziehungen mit Naturwesen eingehen können. Der Animismus beruht demzufolge auf einer sozialen Kontinuität zwischen Natur und Kultur: In diesem Prozeß werden den natürlichen Phänomenen menschliche Attribute zugeschrieben, diesselben Kategorien, die das menschliche Leben organisieren, prägen auch die Beziehungen zwischen Mensch und Natur. Das Verhältnis des Menschen zur Umwelt stellt sich bei ihm daher als ein Feld sozialer Beziehungen und sozialer Praktiken dar (Descola 1992; 1996).<sup>43</sup>

Tânia Stolze Lima zeigt in ihrer Arbeit über Jagd und Kosmologie bei Juruna (Tupi), daß die verschiedenen Wesen der Welt – in diesem Fall Menschen, Tiere und Totengeister – einander aus unterschiedlichen Perspektiven wahrnehmen und dementsprechend miteinander interagieren (Lima 1999). Auch Kai Århem spricht in seinen Arbeiten über die Makuma in Kolumbien von der perspektivischen Qualität des Denkens, das vielen indianischen Kulturen zu eigen ist und in vielen Ethnographien über Amazonien zum Ausdruck kommt (u. a. Århem 1996). Viveiros de Castro faßt diese indigene Theorie der unterschiedlichen Betrachtungsweisen folgendermaßen zusammen: Die Art und Weise, in welcher die Menschen andere Wesen der Welt, etwa Tiere, Geister, Tote oder Götter wahrnehmen, unterscheidet sich stark von jener Art und Weise, wie solche Wesen sich selbst, die Menschen oder andere Kategorien von Subjekten betrachten. Während Menschen normalerweise Menschen als Menschen, Tiere als Tiere und Geister als Geister sehen (falls sie Geister sehen), so betrachten Geister die Menschen oft als Tiere und somit als Beute, die Tiere wiederum sehen die Menschen als Geister oder als andere Tiere. Sich selbst betrachten Tiere oder Geister meist als Menschen: Sie verstehen sich als anthropomorphe Wesen, die in eigenen Häusern und Siedlungen leben und ihre eigene Lebensweise oder Kultur haben. Ihre Nahrung nehmen sie als menschliche Nahrung war: So betrachtet etwa der Jaguar Blut als Maniok-Bier, für den Geier sind Maden wie gegrillter Fisch. Die verschiedenen Wesen unterliegen somit wechselseitig unterschiedlichen Formen der Wahrnehmung und Kategorisierung (Viveiros de Castro 1998: 470). Der Perspektivismus kommt in der Mythologie zum Ausdruck, durchzieht aber auch viele Bereiche von Kosmologie und Ritual.

Viveiros de Castro geht noch einen Schritt weiter. Die verschiedenen Wesenheiten des indianischen Kosmos nehmen nicht nur unterschiedliche Perspektiven ein, sondern unterscheiden sich durch ihre Naturen voneinander: Das westlich-naturwissenschaftliche Denken ist seiner Ansicht nach durch einen ontologischen Multikulturalismus gekennzeichnet: Die Natur – der Körper – wird als die gemeinsame Dimension aller Wesen betrachtet, sie verbindet Mensch und Tier, die sich aufgrund ihres Geistes oder ihrer Seele

43 „Thus, between a structuralist nature that is good to think and a marxist nature that is good to exploit there is perhaps room for a nature that is merely good to socialize“ (Descola 1992: 112).

sowie im weiteren aufgrund ihrer Kultur voneinander unterscheiden.<sup>44</sup> So ist der Mensch in seiner biologischen (tierischen) Dimension Objekt der Naturwissenschaft, während er in seiner geistigen (spezifisch menschlichen) Dimension ein geistiges und kulturelles Wesen darstellt. Im Gegensatz zu diesem Modell geht der indianische Multinaturalismus von der Gleichartigkeit des Geistes aller Wesen aus, die jedoch verschiedene Körper oder Naturen besitzen. Während alle Bewohner des Kosmos eine Seele und Subjektivität – also auch Geist und Kultur besitzen, unterscheiden sie sich voneinander durch ihren Körper, der das Spezifische und Andere einer Kategorie von Subjekten ausmacht. Im westlichen Denken bildet also der Geist die Differenz zwischen den Wesen, das indianische Denken hingegen postuliert eine metaphysische Kontinuität und eine physische Diskontinuität des Kosmos.<sup>45</sup>

Körper und Geist werden jedoch in indianischen Kulturen nicht so streng voneinander getrennt wie im Abendland, sondern stellen vielmehr ein Kontinuum dar:<sup>46</sup> Dar- aus ergibt sich auch die transformative Kapazität den Wesenheiten, die in den Metamorphosen der indianischen Kosmologie und Mythologie so bedeutsam ist. Der Körper ist in diesen Verwandlungsprozessen als Kleidung zu verstehen, die von den Subjekten auch gewechselt werden kann und die ihnen verschiedene Fähigkeiten in unterschiedlichen Kontexten verleiht: ein Aspekt, der besonders im Rahmen des Schamanismus aber auch bei rituellen Maskentänzen zum Ausdruck kommt. Der Multinaturalismus im Sinne der transformativen Eigenschaften der Wesenheiten prägt die mythischen Erzählungen auf verschiedenen Ebenen, etwa auch in bezug auf die Charakteristika der mythischen Zeit: Hier werden die unterschiedlichen Perspektiven und Naturen aufgelöst, alle Wesen gehören einer einzigen Spezies an, obwohl ihre Handlungsweisen oft schon auf zukünftige Seinsformen, auf ihre Differenzierung durch andere Körper-Kleider verweisen (Viveiros de Castro 1998).

Kann man nun die Ergebnisse meiner Arbeit einem dieser Modelle zuordnen? Unterstützen oder widerlegen sie eine dieser Thesen? Beginnen wir mit dem Perspektivismus: Hier haben wir ein schönes Beispiel in der Episode von der alten Frau und den Hirschgeistern. Der Seelengeist (*wakán-ivianch*) wird normalerweise von den Lebenden als Tier, etwa als Spießhirsch wahrgenommen, während Personen, die unter seinen Ein-

44 So wurden etwa im Rahmen der Eroberung Amerikas lange diskutiert, ob die Indianer eine Seele haben und dadurch der Kategorie Mensch zuzuordnen seien.

45 Der Körper ist in diesem Fall der Ort, von welchem Identität und Differenz ausgehen: In diesem Zusammenhang sieht Viveiros de Castro auch den intensiven semiotischen Gebrauch des Körpers in amazonischen Kulturen, der sowohl persönliche Identität zum Ausdruck bringen kann als auch die Zirkulation von sozialen Werten bestimmt und dadurch zu einem sozialen Objekt wie auch zum zentralen Ausdrucksmittel des Subjekts wird (Viveiros de Castro 1998: 479–481).

46 Es handelt sich dabei weniger um ontologische Provinzen, sondern vielmehr um eine Vielzahl von phänomenologischen Perspektiven (Viveiros de Castro 1998: 481).

fluß geraten, ihn in menschlicher Gestalt sehen. Diese Geister betrachten sich selbst als Menschen, sie haben – aus der Perspektive lebender Menschen – ihren Tod und ihren neuen Körper nicht gut in ihr Selbstbild integriert. Mythen, Gesänge und persönliche Erzählungen von Begegnungen mit diesen Totengeistern bilden einen umfangreichen Diskurs, der im Sinne des Perspektivismus interpretiert und analysiert werden kann.<sup>47</sup> Durch die Mythologie der Shuar geistern generell immer wieder perspektivistische Elemente, etwa bei der Beschreibung der Unterwasserwelt, wo die Tsunki, Herren des Wassers, der Wassertiere und der schamanischen Kräfte in menschlicher Gestalt am Grund der Gewässer in Häusern leben: Ihre Hauspfosten sind Anakondas, ihre Schemel Schildkröten oder Kaimane, die *carachama*-Fische – für die Menschen Nahrung – sind für die Tsunki lästiges Ungeziefer.<sup>48</sup> Der Perspektivismus bildet also bei den Shuar und Achuar ein Element der Mythologie und Kosmologie, ist aber auf bestimmte Kontexte, bestimmte Mythen und Geister beschränkt.

Der Multinaturalismus bezieht sich auf mehrere Dimensionen der Konzeption von Mensch, Natur und Übernatürlichem. Betrachten wir zunächst die verschiedenen Naturen der Wesen und das Verhältnis von Körper und Geist im Sinne von Viveiros de Castro: In meinem Text spreche ich in einigen Kontexten von multidimensionaler Wesen: Beispiele dafür sind etwa *arútam* und *wakán* in ihren Manifestationen nach dem Tod eines Menschen (denn vorher sind sie geistige Komponenten der lebenden Person): Sie sind einerseits dem Menschen verbunden, da sie das Fortbestehen eines Identitätsaspekts seiner Person darstellen. Andererseits kommen ihre Körper oder Erscheinungsformen als Tiere oder natürliche Objekte aus dem Bereich der Natur, ihre geisterhaften Eigenschaften verweisen auf die Sphäre des Übernatürlichen.

Diese Wesen werden teilweise aufgrund ihrer Körper oder ihrer körperlichen Gestalten differenziert und kategorisiert: Das gilt etwa für die Körper der *arútam* in der ersten Phase der Vision: Sie erscheinen meist in einer Gestalt bzw. in einem Körper aus dem Bereich der Natur (Tier, Pflanze, Stein, Körperteil etc.), die Differenzen stellen ein breit gefächertes Klassifikationssystem von Kräften, Eigenschaften und Fähigkeiten dar. Dieses System kann aber auch als totemische Kategorisierung im Sinne von Lévi-Strauss und Descola analysiert werden. Auch die *wakán*-Totengeister kann man an ihrem Körper erkennen und sie dadurch von anderen Geistern unterscheiden. Alle diese Geistwesen verfügen jedoch darüber hinaus über bestimmte Verhaltensweisen und über eine gewisse Ausstrahlung, die sie von den normalen Vertretern ihrer körperlichen Spezies differenziert. Ferner zeichnen sie sich durch bestimmte Formen der Kommunikation mit den Menschen aus (Taylor 1993b).

47 Zu dem komplexen Verhältnis von Lebenden und Toten bei den Shuar und Achuar vgl. Taylor 1993a, 1993b; Mader 1996; 1999.

48 Mythentexte publiziert in Pellizzaro 1978: II/9–98; Rueda & Tankamash 1983: 181–194.

Hat also die These von Viveiros de Castro – der Geist ist das allgemeine, verbindende Element aller Wesen, während der Körper Differenz signalisiert – für das Weltbild der Shuar Gültigkeit? Nur mit Einschränkungen, und zwar in bezug auf eine Art von Geist, nämlich *wakán*: Dieser spirituelle Identitätsaspekt, der Vitalität, Subjektivität, Emotionalität und Gestalt einer Person umfaßt, ist nicht auf den Menschen beschränkt sondern erstreckt sich auch auf Tiere, Pflanzen und viele natürliche Objekte und bildet die Grundlage für die Klassifikation all dieser Wesen als *aents* (bewusste Wesen, Personen).<sup>49</sup> Dieses geistige Prinzip ist also allen Wesen in gleichem Maße gegeben, ihre Körper differenzieren sie voneinander.

Das Verhältnis von Körper und Geist bei den Shuar und Achuar ist jedoch wesentlich komplexer. So sind etwa keineswegs alle spirituellen Komponenten allen Wesen gemeinsam: Dem Menschenbild der Shuar liegen verschiedene Prinzipien zugrunde. Diese beziehen sich zum einen auf den Menschen mit seinen unterschiedlichen Identitätsaspekten sowie auf sein Verhältnis zur physischen und spirituellen Umwelt: Die Person wird nicht – wie im abendländischen Denken – als ungeteilte und kontinuierlich verkörperte Entität<sup>50</sup> verstanden, sondern als fluktuierendes Konglomerat körperlicher und spiritueller Komponenten mit fließenden Übergängen zu anderen Wesen des Kosmos.<sup>51</sup> Zum anderen wird die Person als Machtinstallation konzipiert: Macht wird als Attribut der Person verstanden (Wolf 1990: 586) und steht im Zusammenhang mit spirituellen Identitätsaspekten, die sich als besondere Fähigkeiten und Eigenschaften sowie im weiteren als Erfolg in verschiedenen Tätigkeitsbereichen manifestieren. Diese Formen von Geist sind keineswegs allen Wesen zu eigen, sondern auf die Menschen beschränkt, und innerhalb der Kategorie Mensch einzelnen Individuen und Gruppen in unterschiedlichem Ausmaß zugänglich. Das betrifft vor allem *arútam* sowie schamanische Machtelemente (Kraftpfeile *tsentsak*): Diese spirituellen Komponenten befinden sich permanent oder temporär im Körper einer Person und stellen ein differenzierendes Element zwischen Individuen dar. Es gibt also sehr wohl Formen von Geist, die innerhalb einer Kategorie von Körpern (Menschen) Unterschiede etablieren. Dasselbe gilt auch für Tiere: Besonders deutlich wird dieses Prinzip beim *wakán*-Vogel (Seelenvogel), der immer denselben Körper hat, aber – je nach seiner geistigen Beschaffenheit – entweder als normaler Vogel, als Liebesbote, als *wakán*-Totengeist oder als schamanischer Hilfsgeist auftreten und agieren kann. Der Körper oder die Gestalt eines Wesens bilden also ein Unterscheidungskriterium unter mehreren, das Verständnis der Personen als zusammenge-

49 Zum Konzept von *wakán* vgl. Taylor 1993a; 1993b; 1996; Mader 1996; 1999.

50 „Continuously embodied and undivided“ (Douglas 1995: 91).

51 Vgl. Mader 1999; Taylor 1996. Vergleichbare Konzepte der Person findet man auch bei anderen Kulturen in Nordwest-Amazonien, etwa bei den Shipibo, Yagua oder Siona-Secoya (Illius 1991; Chaumeil 1998; Matteson Langdon 1992b).

setzte und transformative Wesen zeigt jedoch deutlich, daß in der indianischen Kosmologie nicht nur der Körper, sondern – in anderen Kontexten – auch der Geist zum Etablieren von Differenz herangezogen wird. Das steht in engem Zusammenhang mit konzeptuellen Verflechtung von Geist und Macht, die das Weltbild von vielen indianischen Gesellschaften prägt.<sup>52</sup> Ich werde auf dieses Thema noch zurückkommen. Diese Problematik verweist auch auf einen anderen Aspekt des Multinaturalismus, der wiederum die Diskussion um Körper und Geist relativiert: Dabei handelt es sich um die Verflechtungen oder die Kontinuität von Körper und Geist sowie die transformativen Kapazitäten der verschiedenen Wesen (Viveiros de Castro 1998: 481–482). Im Fall der Shuar und Achuar manifestiert sich dieses Prinzip auf allen Ebenen von Weltbild und Ritual.

Die Frage nach der Art von Beziehungen zwischen Mensch, Natur und Spirituellem steht auch im Mittelpunkt des Animismus-Modells von Descola. Wie bereits erläutert, betont Descola die soziale Kontinuität zwischen Natur und Kultur und spricht damit ein wichtiges Element der Beziehungen zwischen den Wesen an. So definieren die Shuar und Achuar ihr Verhältnis zu nicht-menschlichen Wesen auch im Rahmen von Verwandtschaftsbeziehungen. Möchte etwa ein Mensch ein Naheverhältnis mit einem machtvollen spirituellen Wesen herstellen, so spricht er oder sie dieses Wesen als nahen Verwandten an: So bezeichnen Frauen in den Beschwörungsgesängen (*anent*) für den Feldebau das Geistwesen Nunkui als Mutter, *arütam*-Wesen werden in Gesängen meist als (klassifikatorische) Großväter oder Großmütter angesprochen.<sup>53</sup> Descola betont in seiner Analyse vor allem die Parallelen zwischen verschiedenen Prozessen der gewaltsamen Aneignung und vergleicht die zwischenmenschlichen Beziehungen im Rahmen von Krieg und Kopfjagd mit den Beziehungen zwischen Mensch und Tier im Rahmen der Jagd. Während in anderen Gesellschaften des Amazonasraums die Jäger ein reziprokes Verhältnis zwischen Mensch, Tier und Übernatürlichem – etwa durch einen Herrn der Tiere vermittelt – anstreben, so reflektiert der rituelle Umgang mit der Jagd bei den Shuar und Achuar eine Ideologie des Krieges und der Aneignung (Descola 1986; 1992).<sup>54</sup>

Die Verbindungen zwischen natürlichem und sozialem Raum kommen auch in anderen Bereichen zur Geltung. Das betrifft auch eine Form von Kommunikation zwischen Mensch und Natur, die in meinem Text ausführlich behandelt wurde: In einigen Kontexten werden Naturerscheinungen von den Menschen als semiotisches System von Zeichen betrachtet und können – wie jedes andere Symbolsystem – gelesen und interpretiert werden.<sup>55</sup> Das betrifft vor allem verschiedene Omen, die in meinem Text erör-

52 Vgl. u. a. Benedict 1923; Fogelson & Adams 1977; Wolf 1990.

53 Vgl. Taylor 1993b; 1996; Mader 1999: 302–313; Mader & Gippelhauser 2000.

54 Zu Jagdritualen und -gesängen vgl. Brown 1985.

55 Zu diesem Thema bei den Yukpa in Venezuela vgl. Halbmayer (im Druck).

tert werden (Witterung, Vogelzeichen, Träume etc.), auch ein Teil der Symbole im Rahmen der Visionserfahrungen kann in diesem Sinne verstanden werden. Auch hier wird Natur – als Zeichen – in die menschliche Ordnung eingebunden.

Meine Analyse deckt sich also in vielen Punkten mit den drei Modellen, wobei es sich deutlich zeigt, daß diese keine umfassenden Konzepte darstellen, die alle Aspekte der amazonischen Weltbilder unter einen Hut bringen. Vielmehr kann man sie – durchaus im Sinne des amazonischen Weltbilds – als verschiedene Perspektiven betrachten, die unterschiedliche Facetten des Verständnisses von Mensch, Natur und Übernatürlichem beleuchten (wenngleich sie von derselben Kategorie von Wesen stammen, nämlich von menschlichen Anthropologen). Meiner Ansicht nach wird jedoch in allen drei Ansätzen eine wichtige Dimension des Beziehungsgefüges zu wenig berücksichtigt, nämlich jene der Wirkungsweisen und Machtverhältnisse, durch welche die verschiedenen Wesen und Komponenten des Kosmos miteinander vernetzt sind. Widmen wir uns abschließend noch kurz dieser Perspektive.

Die Beziehungen zwischen Mensch, Natur und Übernatürlichem bilden ein Wirkungsgefüge, in welchem – durch aus im Sinne von Viveiros de Castro – die einzelnen Bereiche nicht scharf voneinander abgegrenzt, sondern ineinander verzahnt sind. Die verschiedenen Wesenheiten des Kosmos sind dabei als Mischwesen zu verstehen, als Personen, in denen Komponenten aus den drei Bereichen miteinander auf verschiedene Weisen verbunden sind. Die einzelnen Komponenten wirken aufeinander ein, diese Wirkungsweisen bilden die Basis für Veränderungen und Transformationen, die in unterschiedlichen Kontexten stattfinden: Sie kennzeichnen den Verlauf der mythischen Geschichten, die Visionssuche, die Prozesse, welche in Initiationsritualen erfahren und inszeniert werden, das Verhältnis der Menschen zu den Speisen sowie Denken und Handeln der Schamanen. Dies steht in engem Zusammenhang mit der indigenen Theorie der Person, die gleichzeitig eine Theorie der Macht darstellt: Macht wird von den Shuar, wie in vielen anderen indianischen Kulturen, primär als Attribut von Personen verstanden; die Kapazitäten des einzelnen bzw. spezifische Komponenten eines Menschen bilden die Basis für das Erlangen von sozialem Status.<sup>56</sup> Die transformativen Prozesse werden meist durch das Eingreifen machtvoller Wesen ausgelöst, seien dies konkrete lebende Menschen mit besonderen Fähigkeiten, bestimmte Komponenten der Person eines Vorfahren, mythische Gestalten oder schamanische Kräfte und Hilfsgeister. Die Veränderungen gehen oft Hand in Hand mit einem Prozeß der Machtübertragung, wobei die Shuar und Achuar diese Macht nicht so sehr als Kleidung verstehen<sup>57</sup>, sondern als geistige Komponenten der Person, die im Körper wohnen.

56 Vgl. u. a. Fogelson & Adams 1977; Wolf 1990: 586.

57 Wie etwa die Yagua-Schamanen, die von den Müttern bestimmter Pflanzen schamanische Machtelemente u. a. in Form von spirituellen Schutzkleidern bekommen (Chaumeil 1998).

Das Prinzip der Transformationen bildet meiner Ansicht nach den Kern des Weltbilds und steht im Mittelpunkt der Ontologie und Kosmologie indianischer Kulturen. Es bringt die fließenden Übergänge zwischen den verschiedenen Kategorien von Wesen zum Ausdruck, die fluktuierende Konglomerate darstellen und aus verschiedenen Komponenten zusammengesetzt sind. Oder anderes ausgedrückt: Diese Form der Multinaturalität ermöglicht und bewirkt verschiedene Dimensionen von Veränderungen und Verwandlungen. Die vielfältigen Transformationen ereignen sich jedoch nicht beliebig, sondern stehen im Zusammenhang mit bestimmten Beziehungen zwischen den Wesen oder ihren Komponenten und bringen die enge konzeptuelle Verbindung von Geist und Macht im indianischen Denken zum Ausdruck.

### Interviewausschnitte<sup>58</sup>

Achuar:

Walter Petsain Kukush: Direktionsmitglied der Föderation der Achuar ORACH. Puerto Rubina, Rio Huasaga, Loreto, Peru

Shuar:

Alejandro Yurank Tsakimp: Schamane. Centro Shuar Utunkus, Morona Santiago, Ecuador

Juan Shiki: Rio Blanco (Macas), Morona-Santiago, Ecuador

Mashu: Schamane. Centro Shuar Utunkus, Morona-Santiago, Ecuador

Bosco Mashu: Lehrer. Centro Shuar Utunkus, Morona-Santiago, Ecuador

Umberto Timias: Lehrer. Centro Shuar Uwe, Morona-Santiago, Ecuador

Übersetzungen aus dem Shuar: Carlos Utitaj Paati, Sucúa, Mitarbeiter des bilingualen Schulsystems der Föderation Shuar-Achuar (SERBISH) sowie Schulinspektor der staatlichen Kommission für zweisprachigen Unterricht (*Educación Indígena*).

Ihnen, sowie allen anderen FreundInnen und MitarbeiterInnen der Shuar und Achuar möchte ich meinen herzlichen Dank aussprechen.

---

58 Die Grundlage zu diesem Artikel bilden Feldforschungen bei den Achuar des Rio Huasaga (Peru), die ich gemeinsam mit Richard Gippelhauser in den Jahren 1978/79, 1982 und 1991 durchführte, sowie auf Feldforschungen bei den Shuar des Upanotals (Ecuador) 1990, 1991 und 1992.

## Literatur

- Århem, Kai (1996): „The cosmic food web: Human-nature relatedness in the northwest Amazon“, in P. Descola & G. Pálsson (Hg.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London.
- Benedict, Ruth F. (1923): *The Concept of the Guardian Spirit in North America* (Ph.D. Thesis, Columbia University), Meneasha.
- Bianchi, César (1981): *El Shuar y el Ambiente: Conocimiento del medio y cacería no destructiva*. Quito.
- Brown, Michael (1985): *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society* (Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry). Washington.
- Brown, M. & Van Bolt, M. (1980): „Aguaruna gardening magic in the Alto Rio Mayo, Peru“, *Ethnology* 19 (2): 169–190.
- Chaumeil, Jean-Pierre (1998): *Ver, saber, poder: El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. Lima.
- Chinkim', L., R. Petsain & J. Jimpikit (1987): *El Tigre y la Anaconda*. Quito.
- Chiriap, Antonieta (1986): *Rito de Nua Tsankram*. Unveröffentlichte Abschlußarbeit, Instituto Normal Bilingüe Intercultural Shuar #30, Bomboiza.
- CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) (1992): *Territorios Indígenas y Medio Ambiente en el Ecuador*. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Descola, Philippe (1986): *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris.
- (1991): „Head-shrinkers versus shrinks: Jivaroan dream analysis“, *Man (N.S.)* 24: 439–450.
- (1992): „Societies of nature and the nature of society“, in Adam Kuper (Hg.), *Conceptualising Society*. London.
- (1993): *Les lances du crépuscule: Relation Jivaros, haute Amazonie*. Paris.
- (1996): „Constructing natures: Symbolic ecology and social practice“, in Philippe Descola & Gisli Pálsson (Hg.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London.
- Descola, Philippe & Gisli Pálsson (Hg.) (1996): *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London.
- Dillistone, F. W. (1986): *The Power of Symbols*. London.
- Douglas, Mary (1995): „The cloud god and the shadow self“, *Social Anthropology* 3 (2): 83–95.
- Dumont, Louis (1985): „A modified view of our origins: The Christian beginnings of modern individualism“, in Michael Carrithers, Steven Collins & Steven Lukes (Hg.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge.
- Fogelson, Raymond & Richard Adams (Hg.) (1977): *The Anthropology of Power: Ethnographic Studies from Asia, Oceania and the New World*. New York.
- Fried, Morton H. (1967): *The Evolution of Political Society*. New York.

- Gippelhauser, Richard & Elke Mader (1990): *Die Achuara-Jivaro: Wirtschaftliche und soziale Organisationsformen am peruanischen Amazonas*. Wien.
- Gulian, C. I. (1971): *Mythos und Kultur – Zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*. Wien.
- Halbmayer, Ernst (im Druck): „Die Formen des Anderen. Oralliteratur carib-sprechender Indianer und virtuelle Realität“, in Elke Mader & Helmuth A. Niederle (Hg.), *Die Wahrheit ist weiter als der Mond: Migration, Literatur und Identität, Lateinamerika – Europa*. Wien.
- Harner, Michael (1972): *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. London.
- Illius, Bruno (1991): *Ani Shinan: Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru)*. Münster.
- Instituto Normal Bilingue Intercultural Shuar (1988): *Chicham Nekatai: Diccionario Compresivo Castellano-Shuar*. Sucúa.
- Jimpikit, C. & Atun, G. (1991): *Los Nombres Shuar – Significado y Conservación*. Quito.
- La Fontaine, J. S. (1985): „Person and individual: Some anthropological reflections“, in Michael Carrithers, Steven Collins & Steven Lukes (Hg.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge.
- Leach, Edmund (1970): *Claude Lévi-Strauss*. New York.
- Leeds, Anthony (1961): „Introduction“, in J. Wilbert (Hg.), *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America: Causes and Consequences – A Symposium*. Caracas.
- Lévi-Strauss, Claude (1966): *The Savage Mind*. London.
- (1981): *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt/M.
- Lima, Tânia Stolze (1999): „The two and its many: Reflections on perspectivism in a Tupi cosmology“, *Ethnos* 64: 107–131.
- López-Baralt, Mercedes (1986): „The Yana K'uchi or Black Rainbow in Atawallpa's elegy: A look at the Andean metaphor of liminality in a cultural context“, in: E. Magaña & P. Mason (Hg.), *Myth and the Imaginary in the New World*. Amsterdam.
- Mader, Elke (1985): *Subsistenz und Arbeitsorganisation der Achuara des peruanischen Amazonas*. Phil. Dissertation, Universität Wien.
- (1994): „Indigene Naturpolitik: Kultur, Ökologie und territoriale Recht in Ecuador“, in D. Cech, E. Mader & S. Reinberg (Hg.), *Tierra – indigene Völker, Umwelt und Recht*. Frankfurt/M.
- (1996): *Arútam: Person, Vision und Macht in der Gesellschaft der Shuar und Achuar (Ecuador/Peru)*. Habilitationsschrift, Universität Wien.
- (1997): „Wáimiaku – Las visiones y relaciones de género en la cultura de los Shuar“, in Michel Perrin & Marie Perruchon (Hg.), *Complementaridad entre Hombre y Mujer: Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Quito.
- (1999): *Metamorfosis del poder: Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador/Peru)*. Quito.
- Mader, Elke & R. Gippelhauser (1989): „Meine Gedanken sind gefangen in deiner Liebe: Zur Beziehung der Geschlechter bei den Achuara-Jivaro des oberen Amazonas“, in Arbeitsgruppe für Ethnologie, Wien (Hg.): *Von fremden Frauen*. Frankfurt/M.

- (2000): „Power and kinship in Shuar and Achuar society“, in Peter Schweitzer (Hg.), *The Dividends of Kinship: Meanings and Uses of Social Relatedness*. London.
- Matteson Langdon, E. Jean (1992a): „Shamanism and anthropology“, in E. Jean Matteson Langdon & Gerhard Baer (Hg.), *Portals of Power: Shamanism in South America*. Albuquerque.
- (1992b): „Dau: Shamanic power in Siona religion and healing“, in E. Jean Matteson-Langdon & Gerhard Baer (Hg.), *Portals of Power: Shamanism in South America*. Albuquerque.
- Meyers Konversations-Lexikon (1882): *Meyers Konversations-Lexikon*. Leipzig.
- Naikiari, Verónica (1987): „El uso del ecosistema en el antiguo pueblo Shuar“, *Hombre y Ambiente* 1 (1): 7–40.
- Napolitano, Emanuela (1988): *Shuar y Anent: El canto sagrado en la historia de un pueblo*. Quito.
- Pellizzaro, Siro (1978): *Mitología Shuar*. 12 Bde. Quito.
- (1990): *Arutam - Mitología Shuar*. Quito.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1971): *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago.
- Rubenstein, Steve (1995): *Death in a Distant Place or the Politics of Shamanism*. Ph.D. Dissertation, Columbia University.
- Rueda, Marco V. & R. Tankámash' (1983): *Setenta Mitos Shuar*. Sucua.
- Seeger, Anthony (1981): *Nature and Society in Central Brasil: The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, MA.
- Steward, Julian (1948): „Culture areas of the tropical forest“, in J. Steward (Hg.), *Handbook of South American Indians*, Bd. 3. Washington.
- Taylor, Anne-Christine (1993a): „Remembering to forget: Identity, mourning and memory among the Jivaro“, *Man (N.S.)* 28: 653–678.
- (1993b): „Des fantômes stupéfiants: Langage et croyance dans la pensée achuar“, *L'Homme* 126–128 = 33 (2–4): 429–447.
- (1996): „The soul's body and its states: An Amazonian perspective on the nature of being human“, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2: 201–215.
- Tamaraint, A., B. Máshumar & S. Pellizzaro (1977): *Cantos de Amor*. Sucua.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1992): *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago.
- (1998): „Cosmological deixis and Amerindian perspectivism“, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469–488.
- Warren, Patricio (1988): „Rappresentazioni cognitive e gestione sociale delle malattie tra gli Jivaro-Achuar“, *L'Uomo* 1.
- Wolf, Eric (1990): „Facing power: Old insights, new questions“, *American Anthropologist* 92: 586–596.

## DER INHALT DER KALEBASSE

### Konzeptionen von „Natur“ im Vodun Bénins

Das Universum ist eine Kalebasse, der untere Teil ist die Erde, der obere Teil ist der Himmel. Zwischen beiden sind Regen und Blitz. Der Blitz verursachte Bewegung im Universum, und mit Hilfe des Regens ließ die Erde die Pflanzen und aus diesen durch verschiedene Metamorphosen die Tiere und die Menschen entstehen.

Das gesamte Universum besteht aus sichtbaren und unsichtbaren Anteilen, es umfaßt die Lebenden und die Toten, die Ahnen und Götter, die Vodun, viele Mächte und verschiedenste Lebewesen, gebildet aus der Schöpferkraft all dessen was existiert ...

So beginnt in groben Zügen eine von vielen Versionen der Kosmologie des Vodun, wie sie bis heute bei zeremoniellen Anlässen überliefert werden. Und dieses Überliefern in Worten ist selbst Teil der Schöpfung, denn Worte bewirken bereits Entwicklung und Veränderung.

Meine Auseinandersetzung mit Sichtweisen von „Natur“ im Vodun basiert auf mehreren Forschungsaufenthalten in Bénin seit 1989 und konzentriert sich auf den heutigen Süden des Bénin, ein Gebiet, das ungefähr dem Einflußbereich des Danhome-Reiches der Fon (ca. 16. Jahrhundert bis 1894) entspricht.<sup>1</sup> Die eigentliche Ausdehnung dieser Religion an der Westküste Afrikas reicht von West-Nigeria bis Ost-Ghana und hat Ein-

---

1 Ich bedanke mich bei Lazare M. Sehoueto, Cotonou/Berlin, für sein kritisches Interesse und seine Hilfe, bei Amélie Degbelo-Iroko, Cotonou, und Robin Law, Stirling, für die vielen Diskussionen über historische Besonderheiten in den Machtstrategien der Agbome-Fon. Für Informationen im Bereich Medizin und Heilkunde danke ich Moussa Tidjani-Serpos, Porto-Novo, und den Priesterheilern, vor allem Aze Trekpo, Hèvié, und Isaac Saayi, Cotonou. Den Topos der Termiten betreffend danke ich Felix Iroko, Cotonou/Paris, der seit langen Jahren zur Rolle der Termiten in Westafrika forscht. Für die umfassende Unterstützung in Bénin und ihre Übersetzungs- und Interpretationshilfe bei den Gesprächen, die, neben Fon-gbè, in mehreren Kwa-Sprachen und Französisch stattfanden, danke ich besonders Jeremy Assenkou, Raphaël Ahlonsou, Dominique Adjahouinou, Maxime Dahoun, Aubain Kodjo, Robert Honfo und Bella Tikri. Die Transkriptionsweise folgt im allgemeinen dem in Bénin etablierten phonetischen Alphabet.

fluß auf Weltsicht und Gesellschaft der meisten Kwa-sprachigen Gruppen wie Yoruba, Fon und Aja-Ewe. Durch den transatlantischen Sklavenhandel wurde der Vodun in der gesamten Diaspora verbreitet und hat heute meta-kulturelle Bedeutung.

1911 schreibt Le Herissé, der koloniale Administrator der Region Abomey, über den Vodun als den „Fetischismus“ der Bewohner:

... ein religiöses System, das völlig anthropozentrisch ist ... für den Dahomeaner ist jede Manifestation einer Kraft, die er nicht bestimmen kann ... Fetisch, Vodun, eine Sache Gottes, die nach einem Kult verlangt. Der Donner, die Pocken, das Meer sind Fetische; der Telegraph und unsere Eisenbahnen wären es bestimmt auch, wenn es sich dabei nicht um Maschinen der Weißen handelte (1911: 96).

Dieser Erklärungsversuch vom Standpunkt des Kolonisators ist eine geradezu typische Aussage in der Reihe westlich-hegemonistischer Verkennungen von Perspektiven der Wahrnehmung anderer Gesellschaften. Die Konstruktion falscher Dualitäten oder die Annahme einer linearen Identität von Wesen und Erscheinung wie hier am Beispiel des „Fetischismus“-Begriffes deutlich wird, sind jedoch nicht einfach „kolonialer Diskurs“, sondern beruhen auf grundlegenden Mechanismen westlichen Denkens.

Die „Maschinen der Weißen“ sind selbstverständlich keine Vodun geworden. Sie wurden stattdessen in die funktionale Logik ihrer Teile zerlegt und den Kompetenzbereichen verschiedener Vodun entsprechend zugeordnet: Heute tritt man bei einer Reise je nach benütztem Transportmittel in rituelle Verständigung mit Legba, der göttlichen Macht, die Wegkreuzungen und den Zufall beherrscht, mit den Ahnen und, falls es sich um Flugzeug oder Schiff handelt, mit Hevioso und Agwe, die für Himmel und für Meer zuständig sind. Aber vor allem wendet man sich an Gu, den Vodun, in dessen Bereich alle Geräte, Werkzeuge und Maschinen und das Reisen auf den Straßen fallen und der als Vodun der Technologie betrachtet wird.

Alle materiellen Erscheinungen, demzufolge auch Werkzeuge und Maschinen, sind ungeachtet ihres Komplexitätsgrades bestimmten Prinzipien zuzuordnen, sobald sich ihr Zweck und Nutzen in der menschlichen Praxis erwiesen hat. Westliche naturwissenschaftliche Modelle sind zum Beispiel als einfache Erklärungs- und Übersetzungsmodelle für Voduntätigkeit brauchbar: „Unsere Religion ist eine Form afrikanischer Elektronik. Wir holen Elektrizität aus der Wildnis, um die Stadt zu erleuchten“, gibt ein Grundschüler einem amerikanischen Ethnologen als Auskunft zur Bedeutung einer großen Zeremonie der Ekiti Yoruba (Apter 1987: 246). Die gewaltsame Verbreitung des westlich-rationalistischen Denkens durch die französische Kolonialherrschaft hat keinen Zusammenbruch der Weltsicht zur Folge, sondern es erfolgt ein kontinuierlicher, ständig Neues verarbeitender Prozeß der Subsumption westlicher „Produkte“ unter die kognitiven Kategorien des Vodun.

In der Sprache der Fon ist *gbɛ* das Wort für Kosmos, Welt, Leben. Es beinhaltet die „natürliche“ Welt wie auch die soziale Welt. „Die Welt bestimmt das Leben und das Leben bringt die Welt hervor“ (Kossou 1983: 27). *Gbetɔ*, der Mensch, und alle anderen Elemente sind in der Welt aufgrund von *gbɛdɔtɔ*, der Ursache oder dem Schöpferprinzip. Diese für Menschen nicht direkt faßbare Kraft in allem Lebendigen, wörtlich übersetzt etwa „die Kraft, die etwas bewirkt“, ist die schöpferische Energie, die kreative Intelligenz, und wird auch *sɛ* oder *acɛ* genannt.

Die Vodun werden als besondere Emanationen oder Konzentrationen von *acɛ* verstanden, nicht-menschliche Wesenheiten mit begrenzter Kompetenz, die der menschlichen Intervention zugänglich sind. Sie haben entsprechend ihren jeweiligen Kompetenzbereichen ihnen zugehörige Manifestationen in der sichtbaren Welt: *Hévioso* im Bereich des Himmels in Form von Regen, Donner und Blitz, *Sakpata* aus dem Bereich Erde in Form von Erdbeben, erfolgreichen Ernten oder aber in Form bestimmter Seuchen. Der Vodun *Gu* ist mit beiden Bereichen verwandt, er ist zuständig für Eisen und ist der Vodun der menschlichen Arbeit. Er ist Krieger, Jäger und Bauer, das Schwert und die Haue sind seinen Bereichen zugeordnet, aber eben auch Reisen und gefährliche Unternehmungen. *Legba* ist das Prinzip der Kommunikation, der Bewegung und des Zufalls. Er öffnet und schließt die Türen in Raum und Zeit, er eröffnet und beendet auch jedes Ritual. *Legba* kontrolliert Transitionspunkte jeglicher Art und hält alles in Bewegung, selbst mit Mitteln wie Verrat oder Mord. Daher stehen Orte wie Wegkreuzungen und alle Aus- und Eingänge von Siedlung, Markt und Haus unter seiner Macht. Es sind von Menschen gemachte Plätze, die mit besonderer Kraft geladen sind. Aber grundsätzlich kann alles im Raum, in der Umwelt, zu einem Platz der Kraftkonzentration, zu einer besonderen Manifestation von *acɛ* werden.

Das Potential des Ortes entfaltet sich aber nur in Bezug zur Zeit. Die Ausübung einer Handlung mit einem bestimmten Zweck ist vom richtigen Zeitpunkt abhängig, und in der rituellen Vorstellungswelt spielen Zeitpunkte eine wichtige Rolle: Mitternacht, Mittag und die Dämmerungen sind die wichtigsten Momente des Tages, die mit Kraft geladen sind. Der Rest der Zeit ist ebenfalls in eine rituell und sozial signifikante Einteilung geordnet. So bestellt die *tasinɔ*, die älteste Frau der Patri-Lineage bei den Fon, die meist auch eine Schwester des Lineage-Vorstandes ist und mit ihm zusammen die Führungsinstanz der Lineage bildet, nur zwischen zwei bis vier Uhr morgens einzelne Familienmitglieder zu wichtigen Unterredungen oder beruft in Angelegenheiten, die das Kollektiv betreffen, eine große Versammlung ein. Dies ist die Zeitspanne, in der ihre Worte die größte Kraft tragen und die Macht haben, sich zu verwirklichen.

Alles in der Welt, auch die Objekte, beinhalten *sɛ*, kreative Energie, die die verschiedenen Ebenen und Elemente in das pulsierende Netz des Seienden einbindet. Objekte, Pflanzen, Tiere, Menschen und Vodun unterscheiden sich voneinander und untereinander nur durch die Menge von *acɛ* oder *sɛ*, über die sie verfügen; diese bestimmt wie-

derum ihre Kompetenzen und ihr Schicksal. „Es gibt Manifestationen von Mächten in der Natur, sie haben ihre Gesetze. Der Mensch ist auch eine Macht, die ihre Gesetze hat, und das erste der Gesetze für alle Wesen und für jede Realität ist, an ihrem Platz und ‚in der Weise zu sein, wie *se* sie gemacht hat“ (sprichwörtliche Aussage im Süd-Bénin, siehe auch Kossou 1983: 58 f.).

Aus dieser Sicht gibt es keine Trennung von lebendig und unbelebt; sichtbar und unsichtbar werden unterschieden, sind aber als ineinander verschränkte Eigenschaften der Welt zu verstehen. Die Elemente Wasser, Feuer, Luft und Erde bestimmen die sichtbaren Körper der Welt. Die unsichtbaren Körper des Seienden bestehen gänzlich aus *se* und werden *se* oder *ye* genannt, d. h. Kraft, Schatten oder Double.

Um *gbeto*, Mensch, zu sein, muß man in der sichtbaren Welt lebendig sein; die Toten werden nicht mehr als Menschen betrachtet. Die Menschen heißen auch Meister des Lebens, „weil sie alles andere töten können und weil sie tätig sein müssen, um das Leben zu leben“. In diesem Sinn betrachten sie die Welt unter dem Aspekt des für sie Nützlichen und des permanenten Austausches. Sie geben den Dingen einen Namen, sie bestimmen ihre Anwendung und damit ihre Eingliederung in den Prozeß des Lebens. Diese weltordnende Arbeit der Menschen wird mit rituellen Worten gemacht: „die Totalität des Wortes, *xo*, welche die Gesellschaft strukturiert, wird durch den Begriff *gbε* – Welt, Leben – bezeichnet. Das bedeutet, daß das fruchtbare Wort zu Welt wird...“ (Adoukonou 1988: 13).

Es gibt auch den Begriff *nu*, Ding, im Fon, wobei alles Ding ist, was objektive Materialität hat. Aber daran schließt sofort die Bestimmung der Verwendung an. Erst wenn diese nicht bestimmbar ist, nimmt die Sache einen dem westlichen Ding-, Objektbegriff ähnlichen Charakter an und wird dadurch eigentlich aus der Dynamik des Lebens ausgegrenzt (Kossou 1983: 63 f.). Dabei gibt es keine begriffliche Trennung von Natur und Kultur, von Menschlichem und Nichtmenschlichem. Schon in der Metapher für den Kosmos, der geschlossenen Kalebasse, einem Produkt menschlicher Arbeit, und ihrem „Inhalt“ – Erde, Wasser, Himmel, Götter, Menschen und andere Wesen – ist diese Nichtunterscheidung zwischen Vorgefundenem und Gemachtem deutlich.

Der Süd-Bénin besteht aus Küstensavanne, das Gebiet wird von mehreren Flußtälem in nord-südlicher Richtung durchzogen und hat sub-äquatoriales Klima mit zwei Regenzeiten und durchschnittlich 70 % Luftfeuchtigkeit. Es gibt ausgedehnte Sumpfgebiete, kleine Seen und Lagunen. Aufgrund der geologisch-klimatischen Besonderheiten der Region ist hier der Regenwaldgürtel unterbrochen, die Savanne reicht bis ans Meer. Der Waldbestand formiert sich aus Resten von Galerie- und Mangrovenwäldern und kleinen Zonen tropischen Regenwaldes. Die Landschaft steigt vom Meeresspiegel aus sanft an – die Königsstadt Abomey befindet sich auf einem Plateau von etwas über 100 m Höhe –, um nach Norden allmählich weiter zu steigen, wo es Erhebungen von über 650 m gibt. Kultiviertes und nichtkultiviertes Land wechseln mosaikartig, und die Bucht

von Bénin ist gegenwärtig mit über 200 Einwohnern pro km<sup>2</sup> eine der dichtestbesiedelten Zonen Afrikas.

Bis heute ist Landwirtschaft die Subsistenzbasis, wobei unter intensiver Landnutzung Produkte für den Eigenbedarf und für Markt und Export gemischt angebaut werden – Yams, Mais, Maniok, Sorgum, Süßkartoffel, Bohnen, Hirse, Ölpalmen, Kaffee, Tabak, Baumwolle und verschiedene Obstarten. Das gemischte Anbauen der Feldfrüchte auf einem Feld stellt die optimale Boden- und Niederschlagsnutzung dar und trägt zur Risikominimierung des einzelnen Bauern bei. Die Technik des Hack/Schwendbaus dominiert mit über 90 % die Agrartechnologie und ist an die Bodenbeschaffenheit am besten angepaßt (Elwert 1983: 46). Ausnahmen sind die Ölpalmen, die vom 19. Jahrhundert bis nach dem Ende der Kolonialzeit vorwiegend in Plantagen bewirtschaftet wurden, sowie die Baumwolle im Norden, die in den letzten Jahrzehnten die Palmprodukte als Hauptexport abgelöst hat und mittlerweile eine Monokultur ist. Fischfang und die Zucht von Geflügel, Ziegen, Schafen und Rindern werden ergänzend und in kleinerem Umfang betrieben.

Die französische Kolonialherrschaft von 1894 bis 1960 hat vom einstigen Waldbestand nur mehr wenige Inseln übriggelassen, die heute zumeist national geschützt sind. Auch die heimische Fauna hat stark gelitten. Die Reisenden des 19. Jahrhunderts beschreiben die jährliche Jagd der Amazonen des Königs von Agbome auf Elefanten (Duncan 1847, Burton 1864), und der Ethnologe Herskovits hört noch in den 30er Jahren das Gebrüll der Panther, die auf der Suche nach Beute um die Dörfer streichen (Herskovits 1938). Inzwischen sind die „Tiere der Macht“ wie Panther und Elefanten europäischen Jagdvergnügungen zum Opfer gefallen und können nur mehr im nördlichen Nationalpark betrachtet werden.

Die gesamte Region ist vermutlich seit dem Neolithikum besiedeltes Gebiet. Die geographische Verteilung der Hauptethnien im gesamten Raum ist seit mehreren Jahrtausenden relativ stabil, soweit dies aus den linguistischen Daten ersichtlich ist. Die Migrationen einzelner, kleiner Gruppen aber dauerten bis zum Ende des 19. Jahrhunderts an. Die Gründe für die Migrationen erwachsen aus verschiedenen Faktoren: Die Tendenz der Patri-Lineages zu häufigen Spaltungen spielt dabei eine wesentliche Rolle, aber auch die Herausbildung von Staaten. Vermutlich gab es bereits vor Ankunft der Portugiesen in diesem Teil des westafrikanischen Küstengebietes Staaten, wobei in der Oraltradition der Aja-Ewe nur das Inlandreich von Tado überliefert ist. Aus Aja Tado gehen alle anderen späteren Staaten – Allada, Ouidah, Porto-Novo, Danhome – durch vielfältige dynastische Abspaltungen und Migrationen hervor.

Die Gründe für Hierarchisierung, Zentralisierung und gewaltsame Expansion bestimmter Ethnien wie Fon und Yoruba und die Beibehaltung relativ egalitärer Strukturen wie bei Aja, Mahi, Ayizo sind nicht ausreichend durchleuchtet. Durch die Europäer und das Aufkommen des transatlantischen Sklavenhandels ab dem 16. Jahrhundert er-

hält die Region eine spezifische Dynamik (Manning 1982: 24 ff.), die sich auch in der Regelmäßigkeit von Kriegen zum Sklavenerwerb und in der schnellen Expansion einzelner Machtbereiche äußert, wie sie für das Danhome-Reich der Fon typisch sind. Dies hatte einerseits zeitweise Entvölkerung bestimmter Zonen, andererseits Flucht oder Umsiedlung kleinerer Ethnien oder lokaler Gruppen zur Folge.

Tiere, Pflanzen und Elemente der „natürlichen“ Umwelt spielen eine wichtige Rolle im Vodun-Denken, allerdings in spezifischer Anordnung, da sie im Kontext der Einschreibung einer bäuerlichen Gesellschaft in ihre gegebene Umwelt stehen.

Ein Beispiel für die Einschreibung der Gesellschaft in den Raum und die Zeit sind die Gründungsmythen der Siedlungen und die Herkunftsmythen der Ethnien und Lineages. Diese Mythen sind *hwenu-xo*, Worte der Zeit, Worte, die Erfahrung und Wissen beinhalten, wobei das gelebte Wissen Macht ist. Viele Städte- und Dorfgründungen werden mit idealtypischen Gründungsmythen erklärt: Ein Jäger oder eine Gruppe von Jägern legt sich im Busch, *gbé*, von Menschen unbewohnter und nichtkultivierter Landschaft, zur Ruhe. Beim Aufwachen befindet sich ein riesiger Termitenbau neben dem Ruheplatz, welcher signalisiert, daß dies der geeignete Platz für eine Siedlung ist.

Die mythischen Jäger haben Neugier und Tatkraft, sie sind mit besonderen Fähigkeiten ausgestattet, die sie durch ihre Tätigkeit in Busch und Wald erlangen. Ihr Aufenthalt in diesen Transitionszonen zwischen besetztem und unbesetztem Gebiet, Bekanntem und Unbekanntem, gibt ihnen pharmakologisches und religiöses Wissen und macht sie zu den ersten Heilern, Priestern und Gründerahnen, die den Rang von Vodun haben. Daher wird ein großer Teil der Gründungen von Siedlungen und Städten im Raum der Aja- und Yoruba-Gruppen besonders der Berufsgruppe der Jäger zugeschrieben.

Porto-Novo, die koloniale Hauptstadt von Dahomey und vorkolonialer Küsten-Stadtstaat, geht auf die Begegnung von drei Jägern mit der Gottheit Avessan, die in einem Termitenbau wohnt, zurück. Die Jäger sind aus Ahoi im heutigen Nigeria. Sie bekommen Anweisungen von einem Wesen mit neun Köpfen, das aus einem Termitenbau auftaucht, bei dem sie, müde von der Suche nach Wild, gerastet haben. Wieder in ihr Dorf zurückgekehrt, befragen sie das Orakel Fa um die Bedeutung ihrer Begegnung. Fa bestätigt den Inhalt des Treffens, nämlich an jener Stelle eine neues Dorf zu bauen und dem Termitenwesen einen Schrein zu errichten. Das kleine Königtum Akron entsteht ungefähr Ende des 16. Jahrhunderts. Im 17. Jahrhundert wandern Aja, nach einer dynastischen Spaltung in Allada, unter der Führung von Te-Agbanlin zu und vereinigen sich mit den ansässigen Yoruba. Die Aja, die bald die Herrschaft durch Intrigen an sich ziehen und das wachsende Reich Hogbonu nennen, erkennen Avessan als den *tovodun* der Ansiedlung an und bis heute ist sie der Schutz- und Gründungsvodun der Stadt (Wiedergabe der Entstehungslegende nach Kiki Henri Noudehouenou, Vodunon von Avessan, Porto-Novo 1990/94, persönliche Kommunikation und Text des Vodunon: „De la légende à la cité de Porto-Novo“; vgl. Sinou & Oloudé 1988).

Sakété, eine Yorubastadt weiter nördlich von Porto-Novo, hat eine beinahe identische Gründungsmythe – eine auf Wanderung befindliche Yorubagruppe findet an der Stelle ihres Rastplatzes einen über Nacht gewachsenen Termitenbau. Hier heißt die Termiten-Gottheit Oshugbe und steht in Verbindung mit der lokalen königlichen Lineage (persönliche Kommunikation mit dem König von Sakété 1994; Iroko 1991)

Eine andere Ethnie im Süd-Bénin, die Ayizo, benützten bei allen ihren Migrationen eine Art Termitenorakel. Sie nahmen die Königin aus einem vorhandenen Bau und setzten sie in geringer Entfernung des alten Baues ab; wenn sich über Nacht ein neuer Bau entwickelte, wurde das als Verneinung interpretiert und ein Wandervorhaben an dieser Stelle aufgegeben (persönliche Kommunikation mit dem Vodunon Aze Trekpo, Hèvié 1993; vgl. Mondjannagni 1977: 162 f.; Iroko 1991).

Der Bereich der Termiten steht in Verbindung mit dem Bereich des Wassers und einer besonderen Kategorie von Wasservodun, den *txxssu*, die in menschlichen Inkarnationen als mißgebildete Kinder auftreten. Da Wasser die Grundbedingung für dauerhafte menschliche Ansiedlungen ist, haben diese Süßwasser-Vodun einen hohen spirituellen Stellenwert zwischen natürlichen Territorialsignifikanten wie Termitenbauten oder Wasserquellen und sozialer Macht.

Eines der Kinder von König Tegbessu (1740–1774) wird als ein geierähnliches Wesen geboren. Gleich nach der Geburt fliegt es davon und fällt auf einem Termitenbau zur Erde, in welchem es verschwindet. Der König errichtet über der Stelle einen Tempel, der den *txxssu* gewidmet ist, und seit dieser Zeit werden vor allem die mißgestalteten Kinder der königlichen Familien als Vodun verehrt (Entstehen dieser Vodun interpretiert durch den *txxssu*-Priester der Familie Mongbo, Schmiede der Abomey-Könige, Abomey 1993; Le Herissé 1911: 121 ff.). Die Aneignung dieser Süßwasser-Vodun durch die Agbome-Könige ist im Sinne einer Herrschaftsideologie zu verstehen, die einen notwendigen Kontext zwischen König, Termitenbau und *txxssu* herstellt, um den Gebietsanspruch der Fon-Könige zu verdichten (Anignikin 1986: 7). Das Anwachsen der Bevölkerung im Machtzentrum selbst wie auch die Ausdehnung des gesamten Einflusbereiches machte im 18. Jahrhundert die uneingeschränkte Kontrolle über die Wasserversorgung zu einer Bedingung für dauerhafte Herrschaft.

Der Termitenbau ist die Schnittstelle von Umwelt und menschlichen Bedürfnissen und beinhaltet die Analogie zwischen Tierstadt und Menschenstadt. Als nicht-menschliche Wesenheit vermittelt er zwischen mehreren Ebenen wie der Erde, den Tieren und den Menschen, die in den Mythen durch die Jäger repräsentiert sind. Er selbst gehört keiner der Kategorien an, sondern ist eine Artikulation von Vodun, die unter Befolgung gewisser Regeln seitens der Menschen – so darf in der Umgebung eines Termitenbaus kein Wild, vor allem keine Antilopen, getötet werden (Quénium 1983: 88) – in ihrem Interesse tätig werden kann. Termiten und ihre Bauten sind eines der mit sehr viel magischer Macht ausgestatteten Elemente, die zur Kategorie des Waldes gehören. Sie sind

materieller Bestandteil vieler Rituale und finden sich als Teilmotiv in verschiedenen in der Region verbreiteten Mythenkomplexen.

Aus der Sicht menschlicher Praxis ist der biologische Umstand bekannt, daß die Aktivität von Termiten (*Isoptera ethiopiae*, davon vermutlich lokal dominant verschiedene *Macrotermes*) das Erdreich lockert und verändert und solcher Boden gutes Pflanzenwachstum garantiert. Solange die Königin vorhanden ist, reproduziert sich der Bau, und eine Lebensdauer von über hundert Jahren ist durchaus häufig. Aber die wichtigste Eigenschaft der Termiten aus menschlicher Perspektive ist ihre Abhängigkeit von Süßwasser, das sie zu ihrer Bautätigkeit brauchen. Daher zeigt das Vorhandensein eines lebendigen Termitenbaus tatsächlich eine nahe Quelle oder Grundwasser in geringer Tiefe an und macht Termiten zu einem „natürlich“ vorgefundenen Orakel bei menschlichen Wanderungen und Siedlungsvorhaben. Außerdem bevorzugen die Termitenarten der Region als Nahrung keine der für menschliche Bauzwecke verwendeten Materialien.

Eine andere Mythe beschreibt den Anfang einer Siedlung sowie der Lineage durch einen weiteren „natürlichen“ Signifikanten: ein tiefes Loch in der Erde, das vorgefunden wird. Aus einem solchen Loch entsteigen nicht-menschliche Wesenheiten und veranlassen in der Umgebung des Lochs eine Siedlungsgründung.

So wurde das heutige Dorf Hèvié von He, einem geflügelten Wesen, das eines Tages mit mehreren Brüdern aus einem tiefen Loch im Wald entstieg, gegründet. Hier ist die Dorfgründung zugleich die Ursprungsmythe der Ayizo, die vermutlich die autochthone, wenig hierarchische Ethnie der Allada Region sind und relativ früh unter die Herrschaft der Fon gerieten. He und seine Brüder sind somit die Ahnen mehrerer königlicher Lineages, wobei die Lineages der herrschenden Fon in die Perspektive der Ayizo als Kinder der Brüder von He integriert sind. Ihr Name ist eine Eigenbezeichnung, seine Bedeutung wird in der Hèvié-Region häufig als „die aus Erdlöchern stammen“ interpretiert (Elwert 1983). In Abomey-Calavi, das von einer vor den Agbome-Königen flüchtenden Ayizo-Gruppe gegründet wurde, wird ihr Name mit „diese Erde ist gesichert“ erklärt (persönliche Kommunikation mit Jinna Klunon und anderen Priestern der Stadt, 1993).

Das Loch als Ort besonderer Macht ist in vielerlei Hinsicht mit der Erde und diesem Bereich angehörenden Vodun vernetzt. Erdbeben und Geräusche von Erdmassen in Bewegung werden „der Donner des Loches“ genannt und sind Artikulationen von Sakpata, Nan oder anderen Erd-Vodun. Niemals steigen Menschen in das Loch hinab, sondern immer dringt etwas daraus hervor und tritt in Erscheinung wie Erdgrollen oder Vodun und andere nichtmenschliche Persönlichkeiten. Diese Art von Loch ist also Kanal für einseitig gerichtete Kräfte.

Andererseits ist die aktive menschliche Kommunikation mit den Vodun ein zentraler Aspekt der Religion und daher gibt es eine andere Art von „Loch der Macht“, das die Menschen schaffen, um mit den Vodun verbunden zu sein: das von Menschen ge-

machte „Loch“ spielt bei der Etablierung aller Vodun, dem *vodunlili*, eine wesentliche Rolle. Der mit besonderer Kraft geladene Bestandteil des Vodun ist immer in einem Loch in der Erde vergraben. Lebendige Wesen wie Eidechsen, Ameisen, Hunde werden zusammen mit rituellen Pflanzen, Gold oder anderen Metallen sowie zubereiteten Speisen, die für den zu errichtenden Vodun charakteristisch sind, vergraben und bestimmen die Kraft der Installation. Manchmal liegen die materiellen Ingredienzen in einem speziellen Gefäß, und dieser Behälter oder das ganze Erdloch werden mit dem Blut von Opfertieren angefüllt. Durch diese verschiedenen Elemente rekapitulieren die Vodun in sich alle Bestandteile der sichtbaren Welt (Pazzi 1976; Adoukonou 1988; Augé 1988). Dann wird das Loch zugeschüttet und ein Erdhügel wie bei Legba oder eine umgestürzte Kalebasse wie bei Dan als sichtbares Zeichen des Vodun errichtet. Die eigentliche Kraft des auf diese Weise lokalisierten und damit den menschlichen Interessen verbundenen Vodun befindet sich jedoch im nicht sichtbaren Teil der Installation. Diese Löcher sind die von Menschen bezeichneten Orte der Kommunikation mit den Vodun und der gegenseitigen Verpflichtung; die genaueste Beschreibung ihrer Funktion ist „Löcher des Wissens, Löcher der Macht“ („trous de savoir, trous de pouvoir“, Ausdruck entlehnt von Minkoff 1990: 140).

Der Anspruch einer Gruppe auf ein bestimmtes Territorium wird in Verbindung mit einem religiösen Moment wie der Beziehung zu einem bestimmten Vodun hergestellt, der als *tovodun* verehrt wird. Der *tovodun* ist der Vodun des Ortes, des Platzes und kann manchmal direkt, wie bei Hèvié, mit dem Gründer der Lineage, dem *toxwihɔ*, identisch sein; oft haben diese Vodun eine Artikulation in einem Naturphänomen aus dem Bereich Erde und Wald wie das Loch oder der Termitenbau. Das *to* selbst bedeutet die Einheit von Gruppe und Territorium und ist das reale und ideelle Fundament der Existenz der Lineage und somit auch der Existenz des Individuums. Eine besondere Form der Interpretation von „natürlicher“ Umwelt als Teil der Gesellschaft ist daher eine axiomatische Notwendigkeit: „... die Bedingung jedes Denkens ist die Sozialisierung der Natur und die Natürlichkeit der Gesellschaft, sie ergeben eine einheitliche symbolische Wirklichkeit ... es wäre besser, von einer symbolischen Logik zu sprechen, die abwechselnd oder gleichzeitig angewendet wird, um die Natur zu interpretieren und die Gesellschaft zu konstituieren“ (Augé 1988: 52).

*Tò* ist soziale, politische und religiöse Kategorie zugleich, auf all diesen Ebenen sind Umwelt und Gesellschaft als einheitliche Instanz zum Ausdruck gebracht, ist die Tatsache der Landnahme, des Besitzanspruches und der menschlichen Bearbeitung des besetzten Landes enthalten. Das kultivierte, nutzbare Land der Lineage ist *glè*, zu welchem *gbé*, der Busch, als Gegensatz steht. *Gbé* bedeutet noch nicht besetztes oder nichtbesetzbares Land oder Gebiet, das der Bewirtschaftung nicht zugänglich ist. „Der Busch verhält sich zum kultivierten Land wie das Feld zum Haus“; in diesem Sinn ist Wildnis Grenze der eigenen Kontrolle, und es gibt viele idiomatische Ausdrücke und Sprichwörter, die

dieses Verhältnis als aktive Opposition benennen. Der Gegensatz von Angeeignetem, Vereinnahmten und dem Unkontrollierten kann auf bedrohliche Weise aktiviert werden, vor allem durch Krieg, der physische und spirituelle Verletzung des *to* bedeutet.

Die durch „Natur“ begründeten Territoriums- und Herrschaftsansprüche sind in dem durch Expansionen, Kriege, Migrationen und Sklavenhandel bestimmten Gebiet nicht die einzigen gültigen Formen: So leiten die Könige von Agbome ihren Territoriumsanspruch und die Gründung ihrer Hauptstadt aus einem Sakrileg ab: dem Mord an dem Führer der Gastgeber-Ethnie der Gedevi. Dieser gab den wandernden Agasuvi Nutzungsrechte auf seinem Land. Ihren Expansionsbestrebungen im Weg stehend, wird er von Dakodonu, dem Führer der heimatlosen Lineage, getötet. Auch sein Sohn dehnt den Herrschaftsbereich durch Mord aus. Er baut seine Stadt Agbome „im Bauch von Dan“, was die wörtliche Übersetzung von Danhome ist. Die Eigenbezeichnung des Reiches nimmt Bezug auf die Errichtung des ersten Königspalastes, zu dem der Leichnam des besiegten Dan als Grundstein verwendet wurde. Das Anrecht auf Gewaltausübung führen die Könige von Agbome auf den Ahnen der Herrscherlineage zurück: Agasu – Tier und Mensch, das Kind der Tochter des Königs von Tado und eines Panthers. Die Herrscherlineage blieb Agasuvi – die Kinder des Panthers, „die Menschenfresser“, „die, die von der Jagd auf Menschen leben“. Neben anderen Abstammungslegenden war dies die gegenüber Europäern und Nachbarethnien am häufigsten gebrauchte Version der Selbstdarstellung und ist eine gezielte Propaganda des Terrors seitens der Fon-Könige.

Hier geschieht die Einschreibung in die Welt durch menschliche Grenzüberschreitungen wie sie der Tier/Mensch-Mythos und der Mord als moralischer Bruch darstellen. „Wenn ein Mann König sein will, dann stiehlt er, dann tötet er, dann hat er Geschlechtsverkehr mit den Toten, dann verkauft er Sklaven, dann tut er alles Böse. Alles das habe ich getan, bevor ich König wurde“ sagt der König in einer Erzählung, die Herskovits 1931 in Abomey aufgezeichnet hat (Herskovits 1958: 380). Dies ist eine offene Reflexion über den Charakter der Macht seitens der Fon-Könige, die parallel zu ihrem Panthermythos ist. In den geheimen Königsweihen war der Tabubruch verankert, der den jeweiligen Nachfolger mit spezifischer Macht ausstattete und ihn jenseits der Moral der Gesellschaft stellte. Hier wurde auch die physische Transformation Mensch/Panther im Körper des neuen Königs wiederholt und durch Skarifizierung sichtbar gemacht. Diese besteht bis heute aus fünf vertikalen Linien – den Krallen von Agasu – auf beiden Schläfen; alle anderen Mitglieder der Herrscher-Lineages haben bloß drei solcher Linien an der gleichen Stelle des Kopfes.

Der *tovodun* der Ayizo von Abomey-Calavi hingegen ist ein menschlicher Ahne, Ajaka, der sich bei der Flucht vor den zahlenmäßig und kriegstechnologisch überlegenen Fon zuerst in einen Fluß und dann in eine Maus verwandelt. Durch Schlauheit und Wendigkeit in großer Not hat er mittels seiner Verwandlungen das Überleben der flüchtenden Gruppe gesichert (persönliche Kommunikation Jinna Klunon 1993).

„In früheren Zeiten“ gab es auch Transformationen aus friedlichen Motiven: Tiere und Bäume haben sich in Menschen verwandelt, Menschen geheiratet oder sie haben Geheimnisse, Zauber und Reichtum geschenkt. Auch mächtige Menschen konnten sich einfach verwandeln. Doch der Neid und die Eifersüchte der Menschen haben dazu geführt, daß solche Verwandlungen sehr selten geworden sind. Unter den Menschen waren es schon immer wenige, die das Wissen um die Verwandlung haben. Willentliche Transformationen können nur mit viel magischer Macht ausgestattete Menschen durchführen, vor allem Könige, Lineageführer und die Vodunon. Außer ihnen gibt es nur noch die Hexerheiler, die sich selbst oder andere Menschen in Tiere verwandeln können.

Tier/Mensch-Verwandlungen sind Schrecken und Ehrfurcht auslösende Transitionen, wobei sich heute das Spektrum der sie praktizierenden auf die Priester und Hexerheiler einschränkt. (Eine Ausnahme waren einzelne Politiker der Militärregierung Kérékou wie Minister Azonhiho, dem in der Umbruchsphase 1989–91 im öffentlichen Diskurs solche Fähigkeiten als Zeichen seiner großen persönlichen Macht zugeschrieben wurden.) Denn wenn auch Kommunikation mit allen lebendigen Wesen möglich ist – und lebendig ist alles, was *ace* enthält oder damit aktiviert wurde – so bestehen doch unterschiedliche Ebenen der Existenz, von denen einige nur mehr mittels der rituellen Arbeit besonders mächtiger Personen betreten werden können (siehe auch Sulikowski 1993a).

Die spezifische Verflechtung von Umwelt mit religiösen und sozial-politischen Momenten enthält Hinweise auf verschiedene historische Perioden und Situationen der Ethnien im Süd-Bénin. Ansiedlungen, die auf einem sogenannten unbesetzten Territorium erfolgen, einem Raum, der ideell nur dem lokalen Vodun gehört, werden durch die wechselseitige Kommunikation mit diesem legitimiert und mit dem Recht des Erstgekommenen auf dem Land erklärt. Aus dieser Bedingung wird der Gebiets- und Herrschaftsanspruch, das *to* einer Gruppe „harmonisch“, unter Bezug auf „natürliche“ Signifikanten abgeleitet, wie mit Avessan, Oshugbe oder He als *tovodun*. Die gewaltsame Eroberung eines bereits besiedelten Gebietes wie des Agbome-Plateaus führt zum Ableiten des Hegemonieanspruches aus der Besonderheit jener Tier/Mensch-Transition und aus dem Sakrileg.

Der zweite Teil der Entstehungsmythe von Porto-Novo, die Aja unter Te Agbanlin, erscheint als ideelles Verbindungsstück zwischen der friedlichen Landnahme mit dem „natürlichen“ Signifikanten und dem explizit gewalttätigen Sakrileg- und Mensch/Tier-Mythos der Agbome-Lineage. Hier wird die Geschichte der friedlichen Aneignung von Land und Menschen durch trickreiche und listige Auslegung von Bündnissen und Verträgen erzählt: Das kleine Yoruba-Reich Akron wird von den Zuwanderern vereinnahmt, aber der Führer der ankommenden ethnischen Gruppe, obwohl Krieger, bedient sich vor allem der List und Intrige als politischer Mittel, um seine Expansionsbestrebungen zu verwirklichen. Er zerstört nicht den etablierten *tovodun*, sondern fügt die mitgebrach-

ten, eigenen Vodun bei. Kein Vodun sanktioniert sein Unternehmen, sondern menschliche Ambitionen und Abmachungen sind das Grundmotiv. Te Agbanlin als *toxwihɔ* der Herrscherlineage von Porto-Novo bleibt Mensch, wenn auch eine besonders kluge und wendige Persönlichkeit (vgl. Pineau-Jamous 1986). Diese Reichsgründung erfolgt in einer historischen Periode der Region, in welcher die Einflußsphären bereits aufgeteilt sind und nur mehr Danhome ausreichend militärische Stärke besitzt, um eine politische Strategie der permanenten physischen Gewalt anwenden zu können.

So bleibt auch die Herrschaft der Agasuvi immer in angreifbarer Position durch alle Vodun, die aus dem Bereich der Erde kommen wie Sakpata. Im Zuge ihrer erfolgreichen, auf physischer Gewalt basierenden Zentralisierung kommt es im 19. Jahrhundert unter König Guezo einerseits zur Ausbildung eines eigentlich modernen Territorialstaatskonzeptes und andererseits zu einer Sakralisierung des Verhältnisses zwischen König und Land (persönliche Kommunikation mit Ansélme Guezo, Cotonou 1990). Sein Sohn und Nachfolger verfestigt das Konzept der Identität von König und Land, indem er bei seiner Thronbesteigung den Namen Glele als persönlichen „Namen der Macht“ annimmt. Der damalige König interpretiert bei einer Audienz im Dezember 1989 in Abomey den Namen seines direkten Vorfahren mit der Bedeutung „die Erde, die sich ausdehnt ohne Ende, die unendlich rollt“, was gleichzeitig als eine Kurzformel des politischen Programmes von Guezo zu verstehen ist. Der Mangel an religiöser Legitimität im Bereich Erde und Land soll ausgeglichen werden durch Einführung einer neuen Kategorie, die ein politisches Moment ins Religiöse rückführt, womit sich nun der König an die Stelle der *tovodun* setzt.

Der Versuch einer historischen Periodisierung der Hauptmotive der beispielhaft angeführten Ursprungs- und Herkunftsmythen ergibt folgende zeitliche Anordnung: die älteste Form ist das Ayizo-Motiv mit dem Erdloch als „natürlichem“ Signifikant; die Yoruba-Mythen mit Termite und Jäger als typischer Mensch-„Natur“-Interaktion beziehen sich auf das Ende des 16. Jahrhundert, wobei aber der Jägertopos ein sehr altes, historisch nicht bestimmbares Element ist, das sich durch die Mythenkomplexe aller Kwa-Ethnien zieht (Barnes 1989). Der Panther/Mord-Mythos der Danhome-Herrscher stammt vermutlich ebenfalls aus dem 16. Jahrhundert und ist in mehreren Aspekten eine relativ ungewöhnliche Form in der Region, in der Jäger- und Krieger-Motive oder ihre Vermengung wie bei Te Agbanlin im 17. Jahrhundert in der Mehrzahl sind. Bei der inhaltlichen Zusammensetzung der Motive, die von „natürlichem“ Zeichen zu ausschließlich menschlichem Wollen reichen, scheint aber nicht nur der zeitliche Faktor wichtig, sondern die mythische Darstellung wird von der konkreten Aneignungsweise – kriegerisch oder friedlich – geprägt. Obwohl die Jäger/„Natur“-Motive von Gruppen bis zum 20. Jahrhundert in Ursprungs- und Siedlungsmythen verwendet werden, läßt sich doch eine historische Tendenz ablesen. Menschliche Gewalt und Intelligenz tritt in den Vordergrund des Begründungszusammenhangs und wird den „Natur“-Motiven gleichgestellt,

was der Wahrnehmungslogik des Vodun nicht widerspricht. Eine gewisse Übereinkunft zwischen Herrschenden und Beherrschten ist daher möglich, wenn sie auch ideologisch gebrochen ist wie im Falle des Danhome-Reiches, wo die „Kinder des Panthers“ die „Erd“-Ethnien wie Gedevis oder Ayizo ideologisch nicht vereinnahmen konnten.

Aus dem Konzept des *to* ergibt sich die Notwendigkeit, eine Harmonie zwischen dem Raum und den Besiedlern zu schaffen, welche auch für kriegerische Gruppen eine Existenzbedingung ist. Diese kollektive Daseinsbedingung erhält durch den Heiligen Wald eine physische und spirituelle Gestalt. Die Einrichtung eines Heiligen Waldes, *zun*, macht die auf allen Ebenen angestrebte Verankerung von Gruppe und Individuum in der Welt sichtbar, in der Baum und Wald die Verbindung der Erde zum Himmel erzeugen. Über die *tovodun*, die Vodun des Gebietes, die darin zusammen mit den *toxwihɔ*, den Gründerahnen, ihre Schreine haben, ist der territoriale Anspruch überliefert und die Verbindung von Lineage und Land behauptet.

Diese Wälder befinden sich in nächster Nähe, manchmal sogar innerhalb des Dorfes, der Stadt und immer innerhalb des kultivierten Landes. Sie sind rund angelegt und überschreiten selten ein Hektar an Ausdehnung. Im Inneren ist oft ein Brunnen oder eine Quelle vorhanden, aber immer befindet sich ein alter Termitenbau im Zentrum. Dort wachsen auch die höchsten Bäume, unter denen die Altäre und rituellen Plätze eingerichtet sind. Wenige, durch Vodun bewachte Pfade führen zu diesen Plätzen der spirituellen Kraft. An den Rändern des Waldes ist nur ein undurchdringlich erscheinendes Dickicht aus Unterholz und Lianen zu sehen. Jegliche nicht-rituelle Nutzung ist untersagt und das Betreten nur mit Erlaubnis der Priester und Lineage-Vorstände erlaubt. Vodun-Errichtungen, Initiationen und Teile bestimmter großer Rituale werden innerhalb des *zunme* abgehalten.

In Krisenzeiten darf in Heiligen Wäldern ausnahmsweise Nahrung gesammelt werden – so wächst hier noch der wilde Waldyams, wenn auf den Feldern bereits alles verdorrt ist. Die Wälder hatten auch eine gewisse Schutzfunktion als Zuflucht und Versteck im Krieg.

Im Heiligen Wald sind alltägliche Arbeitsrationalität, technologisches Wissen, soziale Bedeutung und religiöse Sicht bruchlos ineinander verwoben. Die Heiligen Wälder wurden oft für die Reste eines ursprünglichen Regenwaldes gehalten. Rezente Forschung im botanischen Bereich wie die Arbeit von Juhé-Beaulaton und Roussel (1991) zeigt, daß die Heiligen Wälder in der Mehrzahl künstlich angelegte Refugien unterschiedlichen Alters sind. In den europäischen Quellen gibt es bereits im 17. Jahrhundert Erwähnungen der „Fetischwälder“, die von den Reisenden vom normalen Nutzwald unterschieden wurden. Aus der heterogenen pflanzlichen Zusammensetzung läßt sich menschliche Pflanzungs- und Betreuungstätigkeit schließen, denn nur ganz wenige dieser Wälder repräsentieren den lokal indigenen Vegetationsbestand (Juhé-Beaulaton & Roussel 1991). Auch der Umstand, daß sie immer Termitenbauten enthalten, ist ein weiterer Hinweis

auf ihren angelegten Charakter, wenn man sich an die biologische Verbindung von Termiten und Wasser erinnert und ihre rituelle Dimension bei *to*-Gründungen miteinbezieht.

Die Wälder sind ein bevorzugter Wohnort der Pythons (*Python regius*, auch *P. sebae* und *P. reticulatus*), wo sich diese oft in verlassenen Termitenbauten einrichten. Sie gelten ebenfalls als Wasserbringer und Wanderungsorakel und sind die eine natürliche Kontrolle über die Nagetiere wie Mäuse, Ratten und Agouti, die mitunter ganze Ernten vernichten können. In vorkolonialer Zeit standen schwerste Strafen auf das Verletzen oder Töten einer Python. In spiritueller Hinsicht ist die Python mit dem Vodun Dan assoziiert, der Fülle, Reichtum und gutes Gedeihen aller Unternehmungen ermöglicht; sein Tempel in Ouidah ist einer der ältesten Vodun-Schreine der Westküste. Im Orakelsystem Fa symbolisiert die Schlange Wasser und den Fortbestand des Lebens, in einer kosmischen Interpretation wird sie unter der Bezeichnung Aida Hwedo als die das Universum umschlingende und verbindende Lebensenergie, die Regenbogenschlange, gesehen.

Der Pflanzenbestand in den Heiligen Wäldern ist zusätzlich überall um *aman*, spezifische Pflanzen, die mit Göttern und Ritualen in Zusammenhang stehen, ergänzt. *Aman*, „Blätter mit Macht“, sind ein Grundbestandteil der Kommunikation zwischen Menschen und nicht-menschlichen Wesen und Mächten, und manche Priester sehen sie beinahe ausschließlich als Kraftquelle der Vodun an. Sie werden zunächst in erhitzende und kühlende „Blätter“ unterschieden, die in Verbindung mit Worten aktiv werden, und sind Bestandteil fast aller rituellen Handlungen. Gleichzeitig finden sie ausgedehnte therapeutische Anwendung. In Verbindung mit den komplexen spirituellen und psycho-physischen Techniken werden sie gemeinsam mit tierischen und mineralischen Stoffen verwendet, zu Pudern, Salben, Infusionen verarbeitet, und bilden die Basis für geistige und körperliche Heilung. Das große pharmakologische Wissen der Heiler und Priester ist ein wesentlicher Aspekt ihrer spirituellen und sozialen Macht. Zur Zeit klagen manche Amanwato, Heiler, die vorwiegend mit Pflanzen arbeiten, über Probleme in ihrem therapeutischen System, da sich durch neue Landwirtschaftstechnologien wie den Einsatz von Kunstdünger und durch klimatische Änderungen – „Veränderungen, die die Weißen verursachen“, Wachstumszeit, Potenz und Artenbestand verschieben. Vor allem junge Heiler empfinden dies als große Anforderung, da die pflanzlichen Heilmittel ständig auf Dosierung und Wirksamkeit überprüft werden müssen (persönliche Kommunikation mit den Heilern Mathieu Eriyola Laye, Sakété, und Isaac Saayi, Cotonou 1994).

Der Ursprung des Wissens um die Eigenschaften der Pflanzen wird in vielen verschiedenen Mythen erzählt, die in ihrem Kern die Begegnung zwischen Aziza, dem Vodun des Waldes, und einem Jäger haben. Aziza hat keine bestimmte Gestalt, er kann sich nach Belieben verwandeln. Den Menschen erscheint der Vodun in menschlicher Gestalt, „um sie nicht vor Angst verrückt zu machen“, und teilt sein Wissen als Belohnung mit. Aziza wohnt in großen Termitenbauten inmitten des Waldes (vgl. Segurola

1968: 81). Sie sind die Manifestation des Waldes als vorgefundener Macht und unerschöpflicher Fülle aller guten Dinge. In diesem Kontext ist es wichtig daran zu erinnern, daß zu keinem Zeitpunkt in der Geschichte menschlicher Besiedlung der Region ausgedehnter Regenwald in der Bucht von Bénin vorhanden war. Dennoch überliefern die Oraltraditionen die Präsenz des Waldes als ungeheuer mächtiger Kategorie des Seienden, die in verschiedenen Manifestationen die Menschen fördert, beschenkt und berät.

In einer Version (nach Hazoumé 1956) offenbart sich Aziza einem Jäger, der ein gebärendes Wild verschont. Unter der Bedingung, dieses Verhalten als Gebot immer zu praktizieren, bietet der Vodun einen Pakt an, aufgrund dessen die Menschen Kenntnisse von Pflanzen und der Zauberei erlangen. Wenn sie Azizas Gebote brechen, macht der Vodun die Pflanzen wirkungslos. Dieser Vodun kann nicht gerufen werden und die Menschen haben keinen rituellen Einfluß auf ihn, sondern er initiiert von ihm ausgewählte Menschen in seine Geheimnisse. An Gbéto Aya, einem Jäger, der als Ur-Ahne aller Aja-Ethnien betrachtet wird, findet Aziza besonderen Gefallen. Deshalb gelingt es Aya, von den Tieren die Musik und die Instrumente zu bekommen, denn vorher hatten nur Aziza und die Tiere den Gesang, den Tanz und die Musik. Gbéto Aya bekam auch den Pakt des Blutes von Aziza angeboten, den stärksten Bündniszauber, den es zwischen Menschen und Vodun gibt und der vorwiegend im Bereich politischer Konspirationen bis heute zur Anwendung kommt (persönliche Kommunikation Amélie Degbello-Iroko, Cotonou 1993; Hazoumé 1956).

Pflanzenwissen und Zauberei sind manchmal auch eine Gabe anderer Vodun, die über solches Wissen verfügen. Das sind vor allem Vodun des Bereiches Erde oder Legba, der mit Fa, dem Schicksal, assoziiert ist. Nur in besonderen Fällen geben andere Vodun solche Unterweisungen, und im Verhältnis ist eindeutig Aziza die Hauptquelle des *aman*-Wissens (siehe auch Preston Blier 1995: 83 ff).

Das Orakelsystem Fa hat einige Aspekte, in welchen es ebenfalls als Gottheit des Waldes und der Heilpflanzen, Fazun, betrachtet wird (Maupoil 1988: 7, 271–332). Das Wissen um Fa und die richtige Manipulation der Kerne der Ölpalme wurde einem Jäger im Wald von einer Antilope geschenkt; denn einige Tiere wie Antilopen, Elefanten oder Schildkröten betreiben ebenfalls Fa. Die Ölpalme (*Elaeis guineensis idolatrica*) verkörpert nach manchen Interpretationen Fa, weil die Divination mit 16 Palmkernen durchgeführt wird, wobei sich insgesamt 256 Zeichen, Du, mit zugehörigen Deutungen ergeben. Die Einweihung in Fa ist ein Ereignis, das richtigerweise nur im Heiligen Wald durchgeführt werden kann, und die Erkenntnis des gesamten eigenen Schicksals, wie es die Bokonon, die Divinationspriester, oder besondere Persönlichkeiten wie die Könige oder auch die Vodunon besitzen, wird das Du oder Fa des Waldes genannt. Bei der Erstellung des Fa eines Orakelpriesters werden ein Termitenbau und eine Termitenkönigin sowie die Haare von Aziza zu den wesentlichen, verwendeten Elementen mit großer spiritueller Macht gezählt.

Der Wald ist im Vodun eine vieldeutige Meta-Kategorie: Er befindet sich jenseits der Kategorie des Gegensatzes von Feld und Busch, welche der Ort der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und menschlichen materiellen Aneignungsprozesse ist. Er ist weder „Natur“, wie sie durch den Vodun Aziza und den zugehörigen Mythenkomplex reflektiert ist, noch ist er Gesellschaft unter den materiellen und sozialen Aspekten, welche mit dem Heiligen Wald als von Menschen gemachtes und erhaltenes Refugium, als „sozialisierte Natur“ verknüpft sind oder in der Artikulation als *to* zum Ausdruck kommen.

Seine Besonderheit zeigt sich in der Gleichsetzung von Wald mit Schicksal; beides sind Instanzen im Dasein, die größer und mächtiger als die Menschen sind. Auch die Unbeeinflussbarkeit des Vodun Aziza durch den Willen der Menschen – er ist der einzige Vodun, den man nicht rituell manipulieren kann – weist in diese Richtung. Fa als Vodun ist zwar gleichfalls nicht manipulierbar, kann aber immerhin durch menschliche Initiative bis zu einem gewissen Grad entschlüsselt und rituell bearbeitet werden. Außer dem Heiligen Wald und bestimmten Bäumen wie der Ölpalme oder dem Loko (*Chlorophora excelsa*) gibt es tatsächlich keine allgemein verbindlichen heiligen Plätze, die in der „natürlichen“ Umwelt festgelegt sind.

Baum und Wald als sakraler Ort stehen immer mit menschlichen Siedlungen und menschlicher Praxis in Verbindung. Ein Loko, der eine Verbindungsachse zu den nicht-menschlichen Mächten darstellt, befindet sich fast immer am Hauptplatz einer Siedlung und ist mit gemeinnützigen Zeremonien, aber auch mit der Hexerei verknüpft. Denn die Anti-Gesellschaft der Hexer benützt solche Bäume ebenfalls als Versammlungsort. Das Divinationssystem und der Vodun Fa sind Vermittler zwischen verschiedenen Ebenen: Der Baum, die völlig abstrakte Kategorie von Schicksal und der Wald als ritueller Ort gleiten wechselhaft ineinander.

Wald als Ort ritueller Praxis hat dennoch eine gemeinsame Berührungszone mit *gbé*, dem Busch, der Wildnis. In den Ritualen sind Busch und Heiliger Wald häufig Synonyme für den Platz, an dem Verwandlungen stattfinden; den geheimen Ort in der Zeit, der nur den Initiierten bekannt ist. Dieser Bereich erscheint als die räumlich-ideelle Grenze und Transitionszone zwischen den Existenzebenen verschiedener Wesenheiten und den Manifestationen von *ace*, in dieser Hinsicht bedeutet „Natur“, als Busch und Wald, vorwiegend rituelle Raum/Zeit.

In den Erläuterungen von Gedegbe, dem Bokɔnon des letzten Königs von Danhome, der 1936 starb, findet sich der Begriff „Natur“ als Synonym für große, schöpferische Kraft und wird symbolisch mit Wald gleichgesetzt: „Ich definiere Fa nicht, nur die wunderbare Natur, die Fa geschaffen hat, kann mit Wissen davon sprechen“ (Maupoil 1988: 12). „... Um unser *kpoli*, unsere Seele und unsere Bestimmung zu finden, muß man sich zur Natur wenden, zum Wald, wo die Gottheit uns versteht...“ (Maupoil 1988: 7).

In vielen Gesprächen, die ich mit Vodunon und Amanwato im Bénin hatte, gebrauchten die Priester das Wort Natur, um verschiedenste Begriffe und rituelle Prozesse

im Vodun zu beschreiben: Vodunon und mit magischer Macht ausgestattete Menschen „beherrschen die Gesetze der Natur“, oder sie sind in der Lage „die Mächte in der Natur zu synchronisieren“. In diesen Erklärungen ist gewiß das freundliche Entgegenkommen an westliche Fragesteller ablesbar – in welchem Ausmaß die Priester die Vereinfachung von Sichtweisen und Begriffen mittels des Wortes Natur als echtes Äquivalent zu den komplexen Begriffen des Vodun betrachten, bleibt offen.

Im Ordnungssystem des Vodun stehen die Transitionsmomente/Schnittpunkte im Vordergrund, Verwandlungen und Übergänge sind von größter Bedeutung und konstituieren die eigentlichen Kategorien im Vodun. Die Welt ist in ein Spektrum aufgelöst, das nie von Gegensätzen wie materiell : ideell, sichtbar : unsichtbar getragen wird, sondern von Verbindungen und Vernetzungen im Raum/Zeit-Kontinuum bestimmt ist. Der Vodun produziert dabei einen Zeitbegriff, der weder linear noch zyklisch ist und einen Raumbegriff, der am ehesten als gleichzeitige Existenz mehr-dimensionaler Räume zu beschreiben ist (siehe auch Sulikowski 1993b). Dadurch ergeben sich komplex ineinander verschränkte kognitive Ordnungen und Klassifikationen.

Weltbild und Kosmvision beinhalten keine Trennung und Differenzierung von Mensch, Gesellschaft und Natur, sondern alle Momente sind in einer einheitlichen Wahrnehmungs- und Handlungsstruktur erfaßt, in der es binäre Polaritäten oder einen Dualismus, wie er dem westlichen Denken zu eigen ist, nicht gibt. Es kann daher weder die Dichotomie von Natur : Kultur als grundlegendes binäres Oppositionspaar, als überall anzutreffender, gesellschaftlich zu bewältigender Widerspruch, wie es die strukturalistische Theoriebildung als universal gültig postuliert, vorhanden sein, noch kann die Trennung des Menschen von der Natur als grundlegendes Axiom angenommen und als analytisches Moment definiert werden.

In den Vodun-Gesellschaften sind Ereignis und Prozeß die wesentlichen Elemente der kognitiven Matrix, die von vielzähligen, nichtkontradiktorischen Widerspruchssträngen und nichtlinearen, mehrdeutigen Logiken getragen werden. Menschen sind in ihrer Existenz von vorneherein durch aktives Gestalten, durch Arbeit bestimmt, woraus ihre Menschlichkeit entsteht, aber aktives Gestalten und bewußtes Verhalten sind wiederum nur relative Differenzierungen gegenüber anderen Wesen, da sich alles Lebende durch Intentionalität auszeichnet, das gesamte Seiende ist die Totalität der sichtbaren und unsichtbaren Elemente. Die Menschen haben Teil an diesen Kräfteordnungen, sie gehen ihren Interessen nach und versuchen, auf allen Ebenen mit ihren Mitteln Einfluß zu nehmen, wobei die Existenz mächtigerer Kräfte als jener der Menschen eine axiomatische Eigenschaft des Seienden bleibt.

## Literatur

- Adoukonou, Barthélemy (1988): *Vodun – sacré ou violence?* Bd. 1. Thèse, Université Paris 5 – Sorbonne.
- Anignikin, Sylvain & Marthe Anignikin (1986): *Étude sur l'évolution historique, sociale et spatiale de la ville d'Abomey*. Cotonou.
- Apter, Andrew H. (1987): *Rituals of Power: The Politics of Orisa Worship in Yoruba Society*. Ann Arbor, MI.
- Augé, Marc (1988): *Le dieu objet*. Paris.
- Barnes, Sandra T. (Hg.) (1989): *Africa's Ogun*. Bloomington, IN.
- Burton, Richard F. (1864): *A Mission to Gelele*. 2 Bde. London.
- Duncan, John (1847): *Travels in Western Africa*. 2 Bde. London.
- Elwert, Georg (1983): *Bauern und Staat in Westafrika*. Frankfurt/M.
- Hazoumé, Paul (1956): *Le pacte de Sang au Dahomey*. Paris.
- Herskovits, Melville J. (1938): *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*. 2 Bde. New York.
- Iroko, Felix A. (1991): Persönliche Kommunikation und Vortrag „Aspects de la gestion religieuse traditionnelle de l'espace humanisé en République du Bénin“, Internationales Kolloquium Religion et Histoire en Afrique au Sud du Sahara, Mai 1991, Paris.
- Juhé-Beaulaton, Dominique & Bernard Roussel (1991): Persönliche Kommunikation und Vortrag „À propos de l'historicité des forêts sacrées de l'ancienne Côte des Esclaves“, Internationales Kolloquium Religion et Histoire en Afrique au Sud du Sahara, Mai 1991, Paris.
- Kossou, Basile T. (1983): *SE et GBE: Dynamique de l'existence chez les Fon*. Paris.
- Le Herissé, A. (1911): *L'ancien royaume du Dahomey*. Paris.
- Manning, Patrick (1982): *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey 1640–1960*. Cambridge.
- Maupoil, Bernard (1988): *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris [1936].
- Minkoff, Gérald (1990): „Un parcours africain en dix-huit trous et autant de notes“, in J. Hainard & R. Kaehr (Hg.), *Le trou*. Neuchâtel.
- Mondjannagni, Alfred (1977): *Campagnes et villes au Sud de la République populaire du Bénin*. Paris.
- Pazzi, Roberto (1976): *L'Homme et son Univers*. Dictionnaire, Fasc. 5. Lome.
- Pineau-Jamous, Marie-Josée (1986): „Porto-Novo: royauté, localité et parenté“, *Cahiers d'Études Africaines* 104, 26 (4): 547–576.
- Preston Blier, Suzanne (1995): *African Vodun: Art, Psychology and Power*. Chicago.
- Quénun, Maximilien (1983): *Au Pays des Fons*. Paris [1936].
- Segurola, R. P. B. (1988): *Dictionnaire Fon-Français*. 2 Bde. Cotonou [1963].
- Sinou, Alain & Bachir Oloudé (1988): *Porto-Novo: Ville d'Afrique Noire*. Marseille.

- Sulikowski, Ulrike (1993a): „Eating the flesh, eating the soul – Reflections on politics, sorcery and vodun in contemporary Bénin“, in J.-P. Chrétien (Hg.), *L'invention religieuse en Afrique*. Paris.
- (1993b): „Sie geben eine Party für die Götter und die Götter kommen‘: Überlegungen zu Besessenheitskulten und dem Diskurs über Afrika“, in Thomas Fillitz et al. (Hg.): *Kultur, Identität und Macht*. Frankfurt/M.



## LIMONEN GEGEN DÄMONEN

### Hitzendes und Kühlendes in der Kultur der Tropen Sri Lankas

Die Einwohner Sri Lankas unterteilen ihre Nahrungsmittel in „hitzen“ und „kühlend“, so wie dies auch in vielen anderen Ländern üblich ist. Eine spezifische Ausprägung ist jedoch die Art und Weise, in der sich in Sri Lanka temperaturbezogene Unterteilungen durch gesellschaftliche und ideologische Bereiche wie Sozialisation, Ethik, Rituale und Religion ziehen. Der Blick auf diese Kategorisierung vermag einen recht umfassenden Ausschnitt aus der Natur- und Weltsicht, der Lebensauffassung und dem Kulturverständnis der Srilankaner<sup>1</sup> zu erschließen.

Ohne diesen Erkenntnissen vorzugreifen, möchte ich die Leser dazu anregen, meinen eigenen Entdeckungswegen und Gedankengängen zu folgen. Ich werde dazu einiges an Vergleichsmaterial aus anderen Kulturen besteuern, um die kritische Sicht auf die Heiß/Kalt-Dichotomie etwas zu erleichtern.

Am Anfang erschien mir – irrtümlich, wie sich später herausstellte – die Unterteilung der Nahrungsmittel in hitzende und kühlende in fast banaler Logik, nach dem Gehalt an Kalorien usw. zu erfolgen und eine ökologisch determinierte Spezialität des Volkswissens im Rahmen des Umgangs mit den extremen Temperaturen der Tropen zu sein. Ich lade deshalb zuerst einmal zu einer näheren Untersuchung dieser Frage ein.

#### 1. Die Kategorisierung der Nahrungsmittel nach „kühlend“ und „hitzend“

Die ersten Unterweisungen über die temperierende Qualität von Nahrungsmitteln erhielt ich von den Bediensteten der Hotels und den Hausdienern der Privatunterkünfte. So lernte ich z. B., daß die Papaya, die gerne zum Frühstück serviert wird, entzündungshemmend sei und deshalb die Krämpfe des Magens und des Darmes nähme (die

1 Ich verwende den Ausdruck „Srilankaner“, da die Temperierungslehre nicht nur dem Volkswissen der Singhalesen angehört, sondern auch dem der anderen Ethnien der Insel („Sri Lanka Tamils“, „Moors“, „Burgher“ und in Sri Lanka ansässige Europäer). Sie ist stark buddhistisch beeinflusst, weshalb sie besonders (aber bei weitem nicht ausschließlich) unter den praktizierenden Buddhisten des Landes Verbreitung findet.

ich mir damals am Vorabend, nach dem Verspeisen meiner ersten, höllisch scharfen Curries geholt hatte). Der Hausdiener beeilte sich besonders zu betonen, daß sie zusammen mit der Limonenscheibe, die gewöhnlich mitserviert wird, kühlend auf den Organismus wirke, der das Tropenklima nicht gewöhnt sei.

Nach wenigen Tagen konnte ich mir bereits eine Liste von Nahrungsmittel anlegen, die kühlend und deshalb für mich förderlich sein sollten: dazu gehörten fast alle Arten von wäßrigem Obst, sofern es nicht zu süß ist, eine gewisse Art von kleinen, säuerlichen Bananen, einige Gemüsesorten, vor allem jene, die nach dem Kochen eher schleimige Konsistenz aufweisen, und gewisse Fischarten, insbesondere jene, die weißes Fleisch haben und nicht von Raubfischen stammen.

Zusätzlich sind auch noch die Tageszeiten für die Bekömmlichkeit der Nahrung zu beachten: zu Mittag, in der größten Hitze, soll man besonders darauf achten, von hitzenden Zubereitungen Abstand zu nehmen, d. h. vor allem von in Öl Gegartem, Gebratenem und Fleisch, aber auch von den meisten Bananensorten und besonders von Speisen, die weißen Zucker enthalten. Hingegen soll man nach dem Baden und in den kühlen Morgen- und Abendstunden den Genuß allzu kühlender Nahrungsmittel meiden.

Beginnt man sich nun für das Phänomen näher zu interessieren, so wird man feststellen, daß ein und dieselbe Pflanze, wie z. B. die Kokosnuß, hitzende und kühlende Bestandteile hat: Das Fleisch der Nuß ist hitzend, während das Wasser der unreifen Nüsse nach einhelliger Meinung besonders bekömmlich und kühlend sein soll. In Kokosöl Gebratenes ist besonders hitzend, während Kokosöl auf das Haupthaar aufgetragen kühlend wirkt. Weiters wird einem nicht entgehen, daß über einzelne Nahrungsmittel auch unterschiedliche Ansichten herrschen, was zu eifrig geführten Diskussionen Anlaß gibt, z. B. über die richtige Zuordnung der Zitrone. Da wird dann gerne darüber debattiert, daß die Limone zweifelsfrei kühlend sei, die Zitrone jedoch eher den hitzenden Früchten zuzuordnen wäre. Auf die Frage, warum dies so sei, erhält man dann die Antwort, daß die Zitrone mehr Säure enthält als die Limone und deshalb hitzt.

Die Ananas sei aus demselben Grund besonders hitzend, also wegen ihres hohen Säuregehaltes. Und deshalb wird sie auch von ayurvedischen Ärzten empfohlen, wenn die Regel der Frau einmal ausbleibt, ohne daß eine Empfängnis stattgefunden hat. Denn der Zustand der Menstruation wird als hitzig, aber auch als rituell unrein im Sinne des Volksglaubens bezeichnet und kann daher entsprechend der dargestellten Temperaturlogik mit hitzenden Nahrungsmitteln gefördert werden.<sup>2</sup> Nun fühlen viele Frauen tatsächlich, daß sie während ihrer Menstruation mehr Körperwärme zu Verfügung haben. Hier wird, ebenso wie bei der Kategorisierung der Nahrungsmittel, ein empirischer

2 Die rituelle Unreinheit menstruierender Frauen gilt meist nicht für die Riten des Theravada-Buddhismus. Es ist dies vielmehr eine hinduistisch beeinflusste Vorschrift des Volksglaubens.

Aspekt der Zuordnung vorliegen. Doch hat sie in diesem Fall auch eine ideologische Komponente, indem Menstruation mit Unreinheit assoziiert wird. Rituelle Unreinheit tendiert an sich schon dazu, mit einem Zuviel an Hitze in Verbindung gebracht zu werden, wie ich später noch ausführen werde.

Das zuletzt genannte Beispiel betrifft gleich zwei von unserer Frage nach der Bedeutung dieser Zuordnungen abhängige Gebiete: einmal die Volksmedizin und zum anderen ethisch-rituelle Wertungen. Ich möchte zunächst jedoch noch einige Tabellen mit Temperaturzuordnungen bringen, die die Kategorisierungen von Nahrungsmitteln zusammenfassen, und um einige Daten aus dem sozialen und ideologischen Bereich sowie Vergleichsmaterial aus anderen geographischen Bereichen erweitern und so auch relativieren.

*Einige Beispiele nach meinen Erhebungen in Sri Lanka:*

hitzend	kühlend
Nahrungs- und Genußmittel:	
Ananas, Mango	Papaya, Melone
Brotfrucht ( <i>Artocarpus nobilis</i> ), Kartoffel, Brot	Gurke, Kürbis, Spinat, Lady's Fingers ( <i>Hibiscus esculentus</i> ), Reis, Yams, Jackfruit ( <i>Artocarpus integrifolia</i> ),
Kokosmilch, Kokosfleisch	Sago, Tarot, Süßkartoffel, Kochbanane
Essig, Senf, Zitrone	Wasser der unreifen Kokosnuß ( <i>kurumba</i> ) und der gelben Kokosnuß ( <i>tāmbili</i> )
Eiscreme (!)	Limone, Jambu ( <i>Eugenia aquea</i> ), Safran, Gelbwurz,
gañja ( <i>Cannabis sativa</i> ), Opium, Opiate, LSD und andere Rauschgifte, Palmschnaps in Öl Gebratenes	Chili, Zucker (Jaggery) der <i>kitul</i> -Palme ( <i>Caryota urens</i> )
Raubfische und blutreiche Fischarten	Kuhmilch, Büffelyoghurt
Salzfisch, Rind- und Schweinefleisch	Tee, halbgeogorener Palmwein (Toddy)
	Öl, äußerlich auf Haut und Haar aufgetragen bestimmte Fischarten mit weißem Fleisch
Sonstiges:	
Frauen, Dämonen	Männer
sexuelle Begierde, Ekstase	Meditation
Magie, asoziale Akte	beruhigende Akte
Orte, an denen asoziale Akte oder magische Übergriffe stattfanden	der buddhistische Tempel

Zu meinen Daten aus Sri Lanka ist zu bemerken, daß dort der kühlenden Kategorie deutlich der Vorzug gegeben wurde. Schon Wirz (1954: 240 f.) vermutete ein Mißtrauen

der Srilankaner gegenüber der Zuträglichkeit importierter Nahrungsmittel.<sup>3</sup> Dasselbe Mißtrauen ist wahrscheinlich der Grund, warum meine Informanten dazu tendierten, die Zitronen als hitzend und daher als dem Wohlbefinden des Menschen wenig zuträglich einzuordnen.

Ein Spezialgebiet innerhalb der von mir aufgenommenen Zuordnung stellen Drogen und Gifte dar: Sie sind alle (mit Ausnahme des nur leicht alkoholischen „Toddy“) hitzend. Verunreinigungen (auch rituelle) gelten allgemein als hitzend, und Rauschmittel verunreinigen den Körper. So wird auch Haschisch als hitzend eingestuft, obwohl es zu meist den Blutdruck herabsetzt und Kältegefühle hervorruft. Haschisch kann den Geist in Unordnung bringen, „die Gedanken erhitzen“, wie der erfahrene Spezialist srilankischer Temperaturenlehre sagen würde – doch mehr dazu im übernächsten Abschnitt.

So können sich im weiteren auch andere widersprüchlich anmutende Bestandteile dieser alltäglichen Kategorisierungen, die Meinungsverschiedenheiten in Diskussionen zur Folge haben können, als durchaus inhärente Bestandteile ein und desselben Systems entpuppen. Dabei trifft empirisch Gefundenes auf philosophisch-ethische Kategorien, und diese beiden Argumentationsebenen können einander eben widersprechen.

In der Begründung dieser Zuordnungen greifen die Srilankaner, sowie ich es selbst zu Anfang in dieser Frage gerne tat, stets zu Rationalisierungsversuchen.<sup>4</sup> Sie erklären z. B., daß hitzende Nahrungsmittel besonders viele Kalorien hätten (Zucker, Eis) oder einen hohen Anteil an Harnsäure (Fleisch, Tomaten). Diese Art der Argumentation verführte auch mich anfangs dazu, eine rein logische Verbindung zwischen dem tropischen Klima Sri Lankas und der Bevorzugung der sogenannten „kühlenden“ Speisen zu vermuten. Denn, so dachte ich, in dem feuchtheißen Klima wären wohl kalorienarme und leichte Speisen medizinisch empfehlenswert.

Aber: Der halbgegorene Palmwein gilt ebenso wie Palmzucker als stärkend und gesund, während ansonsten Alkohol und Zucker als schädlich gelten. Dies widerspricht

3 Was die auffallenden Divergenzen zwischen der Liste von Paul Wirz und der von mir erhobenen betrifft, so kann ich dazu nur sagen, daß ich meine Liste mehrmals, zuletzt noch 1991 in Wien von hier ansässigen Srilankanern, überprüfen ließ. Entweder hat Wirz seine Daten nur ungenau erfaßt, oder es handelt sich bereits um eine Kulturwandelercheinung, die Veränderungen im Wissensstand, der Volksmeinung etc. widerspiegelt.

4 Auch Obeyesekere (1976: 224) erwähnt die Tendenz, das System durch Rationalisierungen zu erklären, wie er sie seitens singhalesischer Ärzte erfahren hat. Er bestätigt meine Daten auch in ihrem Gegensatz zu Wirz (1954: 240 f.), der eine dritte Kategorie neben Kaltem und Warmem feststellt, die neutral sein soll, insofern er ausdrücklich die binäre Polarisierung der Einteilung des Essens in hitzend und kühlend alleine betont, wenn er schreibt: „In Ayurvedic prescriptions the binary distinction into hot and cold is complicated by consideration for other properties. In the popular culture however, the major distinction is a binary one between hot and cold.“

Die Komplexität der ayurvedischen medizinischen Vorstellungen zu diesem Thema wird erst im nächsten Abschnitt behandelt.

bereits dem rationalisierenden Erklärungsmodell „hitzend = hoher Kalorienwert“. Denn Jaggery, der kühlend wirken soll, hat sicherlich mehr Kalorien als z. B. Brot, das als hitzend eingestuft wird. Jaggery gilt wegen seines Gehalts an Mineralen und Nährstoffen als gesünder als Zucker oder Brot. Jaggery ist aber auch das kulturspezifischere, srilankischere Nahrungsmittel, ähnlich wie die Limone ältere Rechte auf das Vertrauen der Srilankaner hat als die Zitrone.

Zwei weitere Tabellen zu Unterteilungen nach Temperaturqualität aus anderen geographischen Bereichen sollen die ökologisch-rationalistische Erklärung der Temperaturlehre nach dem Schema „heißes Klima führt zur Bevorzugung von kühlendem Essen“ noch ein wenig hinterfragen helfen.

Die erste dieser Tabellen stammt aus einem Land, das vergleichbare Höchsttemperaturen, aber auch Gebiete mit zeitweise extrem niederen Temperaturen aufzuweisen hat, nämlich Afghanistan, und weist einige bemerkenswerte Übereinstimmungen mit meiner singhalesischen Liste auf.

*Penkala (1980: 208, 213, 221) nach Erhebungen in Afghanistan:*

heiß	Nahrungs- und Genußmittel:	kalt
black mulberry		white mulberry
Rosinen (alle oder nur rote)		Trauben (oder nur grüne)
Walnüsse, Mandeln, Pistazien		Pflaumen, Birnen
Honig		Zitrusfrüchte
Butter		saure Milch, Milch
Melonen [d. h. Zuckermelonen?]		Wassermelone
Avocado		Gurken
roter Pfeffer		Kartoffeln
Erbsen		Bohnen
Knoblauch		Tomaten
Fleisch, Eier		Pickles
		Gemüse ist neutral
	Sonstiges:	
Männer und Kinder		Frauen, besonders unfruchtbare
Sexualität		
vordere und rechte Seite		hintere und linke Seite

Wieder sind es vor allem die wäßrigen Gemüse und säuerlichen Obstsorten, die als kühlend gelten. Scheinbar funktioniert die Zuordnung der Nahrungsmittel also in durchaus vergleichbarer Weise wie in Sri Lanka, während einige andere Zuordnungen, die ich unter „Sonstiges“ angeführt habe, auffällig abweichen. Weiters ist für uns vorläufig in-

teressant, daß auch Penkala die häufigen Meinungsdivergenzen seiner Informanten erwähnt. Es gibt also auch in Afghanistan einander überschneidende und auch widersprechende Zuordnungsebenen.

Tatsächlich findet sich ja auch eine deutlich ideologische Ebene in der Kategorisierung. Diese betrifft die, wegen ihres Widerspruchs zu den srilankischen Daten besonders bemerkenswerten, moralisch-ethischen und sozialen Aussagen der Afghanen zu ihrer Temperaturzuordnung: heiß sind Männer und Kinder, kühl die Frauen. In Afghanistan wird wie in Sri Lanka Hitze mit Sexualität in Verbindung gebracht. Doch ist hier vor allem der Mangel an Sexualität/Hitze das zu Vermeidende: zu kalt sind Frauen, die keine Kinder bekommen können. Während in Sri Lanka das Zuviel an Hitze stärker problematisiert wird. In Afghanistan ist das Heiße das Erstrebenswerte und das Kühle das kulturell und gesundheitlich Gefährlichere, geradezu konträr zu den Wertungen in Sri Lanka.

Immer noch könnten wir sagen, daß zumindest die Zuordnung der Nahrungsmittel soviel Übereinstimmung zeigt, daß ihre tatsächlich physisch kühlende oder hitzende Qualität erwogen werden könnte.

Das zweite Zusatzbeispiel stammt nun aus einer klimatisch von Sri Lanka völlig verschiedenen, religiös-ideologisch aber nicht so entfernten Region, nämlich aus Tibet.

*Donden (1990: 59 ff., 83, 95) über tibetische Medizin für Europäer:*

<b>heiß</b>	Nahrungs- und Genußmittel:	<b>kalt</b>
Salat		Gewürze, Rohrzuckersirup
Tee		Alkohol, je stärker, desto wärmer
Zucker, Speiseeis		Käse, Butter
Schweinefleisch, Rindfleisch, Eier		Schaffleisch, Yakfleisch, Wasserbüffelfleisch
Getreide		getrocknetes Fleisch
stark gedüngtes Gemüse (weil der Dünger die Süße steigert!)		Fisch
Kohl, Blumenkohl, Möhren, Salat		Sesam, Sesamöl, Nüsse
Kartoffeln, Milch, Yoghurt		Malvenblätter, Auberginen
Orangen, Äpfel, Zitronen		Zwiebel
	Sonstiges:	
ruhige, meditative, insbesondere erleuchtete Menschen		aufgeregte, triebstarke Menschen
die meisten Männer		die meisten Frauen

Hier versagt nun schon nach dieser kleinen Liste unsere Kalorien- und Harnsäuretheorie ganz und gar. Der Leibarzt des Dalai Lama empfiehlt Europäern Zucker und

Schweinefleisch als kühlende, leichte und bekömmliche Nahrungsmittel. Interessant ist bei diesen tibetischen Daten, daß es wieder das Kühle ist, das kulturell angestrebt und positiver bewertet wird.<sup>5</sup> Bemerkenswert ist weiters, daß die ausschließlich geschlechtspezifische Zuordnung der Afghanen und Srilankaner in Tibet fehlt, daß aber gewisse Charaktereigenschaften so wie in der buddhistisch gefärbten Kultur Sri Lankas gewertet und zugeordnet werden.

Was bleibt nun an Gemeinsamkeiten der temperaturmäßigen Unterteilungen der genannten drei Regionen noch übrig? Es scheint international eine Relation zwischen klimatisch Zuträglichem und kulturell positiv Gewertetem zu geben. „Kalt“ bedeutet in Tibet bis zu einem gewissen Grad einfach nur „zuträglich“ und hat mit körperlich spürbarer Kälte infolge des Nahrungsmittelgenusses oder mit geringem Kaloriengehalt nicht unbedingt etwas zu tun. Während die Wertung der Bekömmlichkeit der Nahrungsmittel auf empirischen Wahrnehmungen berufen mag und ökologisch determiniert erscheint, ist ihre Zuordnung zu temperierenden Qualitäten kulturabhängig. Die spezifische Polarisierungsart läßt sich weniger aus empirischen Untersuchungen als aus ideologischen Wertungen der Kulturen ableiten. Die Zuordnungen sind also ideologisch gefärbt und können deshalb nicht allein als empirische oder medizinische Daten begriffen werden.

Dennoch liegen den Nahrungsmittelzuordnungen zu einem wichtigen Teil auch komplexe autochthone medizinische Systeme zugrunde, die nur unvollkommen und verzerrt in den Kategorisierungen nach Wärme und Kälte widerspiegelt werden.

*Zur Geschichte und Verbreitung der Humoraltheorie und der Klassifikation  
nach den Kategorien „hitzend“ und „kühlend“*

Die Kategorisierung von Substanzen in hitzende und kühlende ist sehr weit verbreitet. Man kennt sie in arabischen Ländern, im Iran, in ganz Zentralasien, Pakistan, Indien, SO-Asien sowie in Lateinamerika. Wissenschaftlich anerkannt ist, zumindest für den arabischen Raum, der historische Zusammenhang mit den philosophischen und medizinischen Schriften der Griechen, besonders jenen von Hippokrates und Galen. Die griechische Theorie der „Körpersäfte“, der *humores*, soll von den Arabern übernommen und mit dem Islam gemeinsam nach Zentralasien verbreitet worden sein. Bis heute wird die arabisch-persische Medizin in Afghanistan „Yunani“, also Ionische Medizin genannt. Auch frühere Verbreitungen dieser Ideen, z. B. um das 3. Jh. v. Chr., zur Zeit des griechisch-baktrischen Staates werden vermutet. Araber brachten diese Medizin auch auf die iberische Halbinsel, wo sie von moslemischen Medizinern, wie dem berühmten Avi-

5 Dennoch gibt es in Tibet, ebenso wie in Sri Lanka, Krankheiten, von denen man meint, daß sie durch ein Übermaß an Kühlendem hervorgerufen werden.

cenna (Ibn Sina, 980-1037), weiterentwickelt wurde. Mit den spanischen Eroberungen soll sich die Idee der *humoralen* Medizin nach den beiden Amerika ebenso wie nach den Philippinen verbreitet haben (Penkala 1980). Es gibt jedoch auch Autoren, die für Südamerika eine von den Kolonisatoren unabhängige Entwicklung derselben Idee annehmen, da dort auch geographisch isolierte Stämme diese Unterteilungen kennen.<sup>6</sup>

Schon im 6. Jh. v. Chr. hat Anaximander seine kosmologische Theorie auf die Gegenüberstellung von hitzenden und kühlenden Einflüssen aufgebaut. Empedokles hat dann im 5. Jh. v. Chr. die These der vier ursprünglichen Wurzeln des Universums, die von seinen Nachfolgern „Elemente“ genannt wurden, nämlich Feuer, Wasser, Wind und Erde dargelegt. Alkmaeon von Krotona (Wende zum 5. Jh. v. Chr.) wandte die Kategorisierung von heiß und kalt medizinisch an. Er war der Ansicht, daß Gesundheit auf der Harmonie gewisser gegensätzlicher Qualitäten des menschlichen Organismus beruhe, und zwar heiß/kalt, trocken/feucht, süß/bitter. Er unterschied die Körpersäfte Blut (heiß, feucht, Wind, Frühling), gelbe Galle (heiß, trocken, Feuer, Sommer), schwarze Galle (kalt, trocken, Erde, Herbst) und Schleim (kalt, feucht, Wasser, Winter). Galen erarbeitete daraus ein komplexes System, in dem zum Beispiel die vier menschlichen Alterstadien (Kindheit, Jugend, Reife und Alter) und vier geographische Regionen inkludiert wurden. Während die Hippokratische Schule noch einen idealen Gleichgewichtszustand der vier *humores* postulierte, behauptete Galen, daß kein solcher Zustand existiere. Externe Einflüsse, wie Klima, Berufsstand etc., bedingten das Überwiegen einer der Substanzen und gäben jedem sein spezifisches Aussehen und „Temperament“ (Penkala 1980).

In Indien gibt es ähnliche Auffassungen, die wahrscheinlich nicht auf externe Einflüsse zurückgehen. Der indische Ayurveda hat ein System von fünf „Grundelementen“ des Universums (*panchabhuta*), sieben Komponenten des Körpers (*dhatu*) und drei Körpersubstanzen (*tridosha*) entwickelt. Kirfel stellt fest, daß sich sowohl das griechische als auch das indische medizinische System von *einem* geographischen Ursprung aus entwickelt haben könnten, nämlich der Industalzivilisation.<sup>7</sup> Doch scheint es dafür noch keine stichhaltigen Beweise zu geben. Bislang gilt also nach wie vor die These von der unabhängigen Entstehung der griechischen und indischen Traditionen.

Wir wissen jedoch auch, daß etwa Heraklit (Wende zw. dem 5. und 4. Jh. v. Chr.) von dem indisch-persischen Lichtkult beeinflusst war. Und so ist anzunehmen, daß von Al-

6 Faust (1989) nennt als Quellen zu dieser These: N. Quezada, „Metodos anticonceptivos y abortivos tradicionales“, *Anales de Antropología* 12 (1975); B. Ortiz de Montellano, „Empirical Aztec Medicine“, *Science* 188 (1975); L. A. Seggario, *Medicina Indígena de América* (Buenos Aires 1969); Lomas (1968, leider ohne nähere Angaben).

7 W. Kirfel, „Die vorgeschichtliche Besiedlung Indiens und seine kulturellen Parallelen zum alten Mittelmeerraum“, *Saeculum* 6 (1955), zitiert in Penkala 1980: 204.

ters her die großen Ideen der Griechen auch von jenen der Araber und Asiaten gefärbt waren. Jedenfalls wurde die arabische Medizin in späterer Geschichte stark von der indischen Kultur beeinflusst.

Das heutige ayurvedische System entwickelte sich in der Zeit nach dem Entstehen des Atharva Veda, d. h. in den letzten fünf bis sechs Jahrhunderten vor Christus. Man begann in dieser Zeit:

... die Natur einer Systematik zu unterwerfen, die bis heute noch in der Diätik und der Hinduküche Gültigkeit hat ... In der traditionellen Hinduökologie wurde dann auch die Erde, oder die Landschaft in drei verschiedene Arten von Land eingeteilt, nämlich in *jangala*, oder die trockene Erde, in *anupa* oder die bewässerte Erde und in *sadharana* oder die gemäßigte Zone. In dieser frühen Klassifikation wurden Pflanzen und Tiere dieser drei verschiedenen Regionen mit den ihnen eigenen Qualitäten und Wirksamkeiten versehen. Auch die menschlichen Merkmale, glaubte man, seien dieser Klassifikation unterworfen: Der eher trockene Typus, bei dem die Galle überwiegt, bewohne *jangala*, der eher phlegmatische Typus *anupa* ... Aus dieser Logik ergibt sich dann das weitere Umgehen mit der Natur bis hin zu einer Verfestigung in einem frühen kulturspezifischen pharmazeutischen System, das wir heute noch, in einer vereinfachten Form allerdings, in der Kalt-Heiß-Dichotomie der Heilpflanzen und Speisen antreffen“ (Pfleiderer & Bichmann 1985: 56).

Die klassische indische Medizin erreichte ihren Höhepunkt in den ersten Jahrhunderten nach Christus, in der Guptaperiode, die ohnehin für den Höhepunkt der klassischen Periode steht. Weiteres Wissen, das später hinzukam, war gekennzeichnet durch die Einführung neuer Medikamente, wie z. B. Quecksilber und Opium. Dies geht vor allem auf die Kontakte mit den Arabern zurück (Pfleiderer & Bichmann 1985: 59).

Als die arabische Medizin nach Südasien kam, hatte sie bereits Inhalte der ayurvedischen Medizin aufgesogen. Schon im sechsten Jahrhundert n. Chr., vor der Entstehung und Ausbreitung des Islam, kamen persische Ärzte nach Indien und nahmen medizinische Texte und Ärzte mit nach Hause, um sie in der Lehre der Medizin einzusetzen. Später im dreizehnten Jahrhundert soll der berühmte persische Arzt Rashid ud-Din Fadlu'llah bis ins Industal gereist sein, um Texte und medizinische Substanzen zurückzubringen. An seiner Ausbildungsstätte in Täbris wurden Ärzte aus Indien und China als Lehrer angestellt ... Einer der bedeutendsten Texte der [arabischen] Unani-Medizin, der 1512 n. Chr. vollendet wurde, ist dem Sultan von Delhi, Sikander Lohio, gewidmet: ... [In dieser Schrift] sieht [es] so aus, als ob die Praktiker der beiden Seiten fruchtbar zusammengearbeitet hätten, denn beide konnten viel vom anderen lernen... (Pfleiderer & Bichmann 1985: 67 f.).

Nach dem Zensus in Bengalen um 1872 gab es neben den damals bereits 3769 Ärzten des westlichen Systems 23.700 Praktiker des ayurvedischen Systems und 400 Praktiker des Unani-Systems (Pfleiderer & Bichmann 1985: 76).

Ich will mich nach diesem kurzen historischen Ausflug in die nur wenig bekannte Geschichte der Temperierungslehre dem besser belegten Gebiet der autochthonen medizinischen Naturheilkunde des indischen Raumes und damit auch Sri Lankas zuwenden. Diese ist *auch* eine Lehre der Temperaturen, aber in viel komplizierteren Zusammenhängen, als man zunächst nach den eher simplen Regeln der singhalesischen Ernährungslehre und Volksmedizin vermuten würde. Ich kann deshalb auch nur eine ganz kurze Auswahl, nämlich die für die vorliegende Arbeit wichtigsten Daten, zusammenfassen.

### *Die Humoraltheorie des indischen Kulturraumes*

Die indische ayurvedische Tradition (Thakkur 1988) unterscheidet zwischen drei verschiedenen Körperbestandteilen (singh.: *tun dosa*), die ihrerseits sehr kompliziert mit wärmenden und kühlenden Eigenschaften verschränkt sind. Ich möchte ein wenig auf diese Lehre eingehen, um einer allzu vereinfachten Vorstellung von dem alten Konzept dieser drei Bestandteile vorzubeugen.

#### 1. Wind (*vayu*):<sup>8</sup>

Unter „Wind“ versteht der Ayurveda ein feinstoffliches Element, das für die Bewegung zuständig ist, es kann also treffend als „Bewegungselement“ übersetzt werden. Es gibt fünf Arten dieses Elements:

*Pranavayu* (der „Einhauch“): Atmen und Schlucken;

*Udanavayu* (der „Aufhauch“): Sprechen (geht vom Nabel, Brust, Hals aus), betrifft Kehle, Lunge;

*Samanavayu* (der „Allhauch“): ist einer der sechs Hilfsfaktoren bei der Verdauung, bestimmt die Verdauungssäfte und die Bewegung der Nahrung, entfacht das Verdauungsfeuer;<sup>9</sup>

*Apanavayu* (der „Abhauch“): Sitz im Dickdarm, Verbindung zu Fortpflanzung und nach unten gerichtete Bewegungen (Kot, Urin, Monatsfluß, Gebären);

*Vyanavayu*: transportiert Nahrungssäfte und Blut durch den ganzen Körper, beeinflusst Schweißbildung, unwillkürliche Körperbewegungen (Lidschlag, Gähnen), Bewegungsfähigkeit der Samen.

<sup>8</sup> Singh. auch: *vatta*.

<sup>9</sup> Sanskrit: *pacakapitta* oder *agni* (Feuer).

Schon der erste der drei „Stoffe“, der „Wind“, betrifft also in seiner Komplexität mindestens Verdauung, Blutkreislauf *und* Atmung und er ist sowohl mit erwärmenden als auch mit kühlenden Prozessen verbunden. Diese „Bestandteile“ dürfen also nicht mit Naturscheinungen und Körpersäften gleichlautender Namen verwechselt werden. Das wird besonders an dem nächsten feinstofflichen Element deutlich.

## 2. Blut/Galle (*pitta*):

Dieser „Stoff“ betrifft Teint und Vitalität. Feuer (*agni* oder *teja*) ist eine Erscheinungsform von *pitta* und Ursache für Krankheit und Gesundheit. *Agni* ist mit Kalorienzufuhr verbunden. Es werden fünf Arten von *pitta* unterschieden:

*Pacakapitta*: sitzt im Zwölffingerdarm, ist durchsichtig, heiß, dickflüssig; es ist *pancabhautika* (Sanskrit), d. h. aus fünf Urbestandteilen bestehend (so wie alles, was ist), aber *teja* (Feuer, Flamme, Energie, Stärke, Licht, Strahlung) überwiegt; unterstützt die vier anderen *pitta*-s im Körper; ist einem der dreizehn Arten von medizinischen „Feuern“ untergeordnet, dem *jathara agni*, einer Art Lebensfeuer, das für Körperwärme, Gesundheit und Weiterentwicklung verantwortlich ist;

*Ranjakapittas*: färbt Nahrungssaft rot, blutfärbend;

*Sadhakapitta*: sitzt im Herz, feinsten *pitta*, bestimmt das Gedächtnis und die Wunscherfüllung, vertreibt *tamas* („Dunkelheit“, auch in übertragener Bedeutung);

*Alocakapitta*: sitzt in den Pupillen, bestimmt die Sehkraft;

*Bhrajakapitta* (das, was glänzt): ist glänzend, ist verantwortlich für den Hautton, die Saugkraft und Funktionsfähigkeit der Haut.

Der zweite der drei Bestandteile ist also vor allem mit hitzenden Prozessen verbunden, was für meine späteren Analyseschritte von Bedeutung ist, und ist wieder keineswegs identisch mit den organischen Stoffen Blut und Galle.

## 3. Schleim (*kapha*):<sup>10</sup>

Die Eigenschaften dieses „Stoffes“ sind: klebrig, schleimig, schwer, süß, träg und kalt. Es gibt davon fünf Arten:

*Kledakakapha* (der, der anfeuchtet): zerteilt Nahrung in kleine Stücke, ernährt die anderen *kapha*-s;

*Avlambakakapha* (der, der etwas unterstützt): sitzt in der Brust, kühlt das Herz und kräftigt es;

*Bodhakakapha* (der, der für die Wahrnehmung sorgt): befeuchtet die Zunge und dient der Geschmackswahrnehmung;

*Tarpakakapha* (das, was befriedigt): kühlt die Sinnesorgane, sitzt im Kopf, beruhigt;

<sup>10</sup> Singh.: *slesman* oder *sema*.

*Slesakakapha* (das, was verbindet): sitzt in den Gelenken, verleiht ihnen Festigkeit, kühlt die Gelenke und bedingt deren Geschmeidigkeit.

Der Dritte der „Stoffe“ ist demnach vorwiegend mit kühlenden Prozessen verbunden. Es handelt sich bei den Körperbestandteilen der indischen Medizin also um drei Kategorien für umfangreiche, sowohl geistige als auch körperliche Funktionsgruppen.

Eine zweite Verbindung der Heiß/Kalt-Dichotomie mit dem Ayurveda findet sich in der „Fünf-Elemente-Lehre“, im Konzept des „Pancabhautika“. Dieses betrifft den Aufbau des Universums aus fünf Bestandteilen, nämlich: Äther (*akasa*), Wind (*vayu*), Wasser (*ap*), Erde (*prthvi*) und Feuer (*agni* oder *tejas*). Die buddhistische Ausformung der populären Vorstellungen in Sri Lanka ergänzt diese Bestandteile mit einem sechsten „Element“, Bewußtsein (*cetana* oder *viññana*) (Obeyesekere 1976: 201 ff.), was jedoch keine Rolle in der srilankischen medizinischen Tradition spielt und den orthodoxen Theravada-buddhistischen Vorstellungen nicht entspricht (Nyanatiloka 1976: 54, 239). Aus den fünf erstgenannten „Elementen“ (*bhuta-s*) ist alles Lebendige zusammengesetzt, also auch die drei Körperstoffe und die sieben Grundbestandteile des Körpers. *Bhuta* hat aber auch die Bedeutung „Totengeist, Geist“. Und *dosa* heißen nicht nur die drei Körperstoffe, sondern das Wort hat auch, wie wir später noch sehen werden, die Bedeutung von „Krankheit“ und „Unglück“.

Die sieben Grundbestandteile entstehen, indem die fünf Grundelemente der Nahrung im Körper durch seine Feuer „gekocht“ werden und in einen edlen Teil und Abfall zerfallen. Die Körperbestandteile bilden sich durch sukzessive Transformation des veredelten Essens in Nahrungssaft, Blut, Fleisch, Fett, Knochen, Mark und „Samen“ (*shukra*). „Samen“ ist das edelste Element des männlichen und weiblichen Körpers, der „Lebenssaft“, der dem ganzen Organismus Substanz gibt. Es findet sich hierin eine Verbindung von Essen mit Sexualität, die auch in sprachlichen Besonderheiten ihren Ausdruck findet, worauf ich noch zurückkommen werde.

Obwohl das Universum aus fünf Elementen besteht, sind nach dem srilankischen Volksglauben nur zwei davon von größter Wichtigkeit, und zwar Feuer und Wasser. Eine Vermehrung von „Feuer“ bewirkt eine Verminderung des Elementes „Wasser“ und verursacht eine Verringerung der Fruchtbarkeit in der Umwelt und ein Zuviel an „Galle“ im menschlichen Körper. Daraus resultieren „hitzende“, infektiöse Erkrankungen, Seuchen und Pest. Die entgegengesetzte Tendenz, schwerer Regen und niedere Temperaturen „kühlen“ den menschlichen Körper und verursachen Krankheiten, die durch zuviel „Schleim“ entstehen. Die Srilankaner glauben deshalb, daß Seuchen wie Feuchtblattern und Masern in der Trockenzeit entstehen und Fieber, die durch Schleimkrankheiten verursacht werden, während der Regenzeit (Obeyesekere 1976: 202 f.).

„Hitzen“ Speisen vermehren den Bestandteil „Feuer“, während „kühlende“ Speisen das Element „Wasser“ mehren. Auf diesen Erkenntnissen bauen die Vorstellungen über die Krankheit und die Therapievorschläge srilankischer Ärzte auf. Darin zeigt sich:

Die Kur zu der man in der Umgebung des Kranken rät, steht in engem Zusammenhang mit der Vorstellung, die man vom Körper, seinen Funktionen und der Wirkungsweise der Umwelt auf ihn hat ... Die Vorstellungen von Krankheit beeinflussen die Wahrnehmung und Interpretation von Zeichen, die der Körper bei einer krankhaften Veränderung ausstrahlt (Pfleiderer & Bichmann 1985: 87).

Dieselben Autoren stellen in ihrer Weiterführung des obigen Gedankens fest:

Das Krankwerden, das Kranksein und das Gesundwerden sind durch kulturspezifische diagnostische und therapeutische Vorgänge in das „Zeichensystem“ einer Kultur eingebettet ... Es kommt also zu einem Zusammentreffen von Krankheit als einem natürlichem Phänomen und andererseits als einem kulturellen Konstrukt (1985: 92).

Krankheit muß also in seinem kulturellen Kontext in jenem weiten Sinn als ein „Nicht dem kulturellen Wert des Wohlbefindens Entsprechen“ aufgefaßt werden. Darunter fallen auch Konzepte wie Besessenheit durch Dämonen und Opfer schwarzmagischer Manipulationen zu sein, die in Sri Lanka eine Rolle spielen.

Wie man aus dem Vorangegangenen entnehmen kann, betrifft die Vorstellung von hitzenden und kühlenden Wirkungen nicht nur Nahrungsmittel, sondern auch Klima, Landschaft und Körper- sowie Geistesfunktionen. Wir sind deshalb auch nicht mehr überrascht festzustellen, daß selbst menschliche Tätigkeiten und Verhaltensweisen in diese Kategorisierung miteinbezogen werden. Diese Ebene ist, noch mehr als die bisher behandelten, eng mit einem ethischen und religiösen Kodex verwoben.

## 2. Die Kategorisierung von Tätigkeiten und Gedanken

„Du wirst doch nicht zur Haltestelle laufen, um den Bus noch zu erreichen!“ rief mir mein srilankischer Freund einmal zu.<sup>11</sup> „Du wirst Dich doch nicht erhitzen!“ Man läuft nicht dem Bus nach; und zwar nicht deshalb, weil das Laufen an sich als unschicklich gilt, auch nicht (zumindest nicht nur), weil man dabei ins Schwitzen geraten könnte,

<sup>11</sup> Es handelte sich um einen jungen Moslem. Die ethischen Kategorien werden zu einem guten Teil auch von nichtbuddhistischen Srilankanern geteilt.

sondern weil das Nachlaufen ein hitzender Akt ist. Hitzend deshalb, weil es im Widerspruch steht zu dem allgemeinen ethischen Gebot der Gelassenheit.

Wenn ich dem Bus nachlaufe, so ist in mir Begehren (den Bus zu erreichen), Anhaften (an der Vorstellung, es sei wichtig für mich, den Bus zu erreichen) und Aufgeregtheit. Alles Geisteshaltungen, die der Achtsamkeit im srilankisch-buddhistischen Sinn nicht förderlich sind, also „karmisch unheilvolle“ Geisteshaltungen, die die Verwirrung und das Nichterkennen fördern. Achtsamkeit ist hier zielgerichtet gemeint in bezug auf die Erlangung der buddhistischen Erlösung, das „Erlöschen“, das „*nibbana*“ (Pali), das Überwinden der „Drei Wurzeln des Unheilsamen“, nämlich Gier, Haß und Verblendung, sowie das Zurruhekommen der Tatabsichten und das Schwinden der Leidenschaften.<sup>12</sup>

Zum Weg der Achtsamkeit, der zur Erlösung führt, heißt es in der Satipatthana-Sutte:

Da, ihr Jünger, verweilt der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers, eifrig, klarbewußt, achtsam, nach der Verwerfung alles weltlichen Wünschens und Sichgrämens. Er verweilt bei dem Gefühl in der Betrachtung der Gefühle ... beim Bewußtsein in der Betrachtung des Bewußtseins ... bei den Geistesobjekten in der Betrachtung der Geistesobjekte, eifrig, klar bewußt, achtsam, nach der Verwerfung weltlichen Wünschens und Sichgrämens (Nyanatiloka 1976: 204).

Worauf hier und in den nachfolgenden Worten der Sutte eingegangen wird, ist eine Anleitung dazu, sich nicht in die Welt zu verstricken, sich nach Möglichkeit frei zu halten von Begehren (*tanha*, Pali). Begehren wird als Hauptwurzel des existentiellen Leidens und des sich immer wieder fortsetzenden Kreislaufs der Wiedergeburten angesehen (Nyanatiloka 1976: 217 f.). Begehren ist mit Lust und Gier verbunden. Leiden bezieht sich dabei nicht nur auf das Gefühl, sondern, so lehrt die erste der Vier Edlen Wahrheiten des Buddhismus, auf alle Daseinsphänomene. Denn alle Daseinsphänomene, selbst die höchsten Glückszustände, sind infolge des universalen Gesetzes der Vergänglichkeit dem Wechsel und Untergang unterworfen. Sie sind also elend und unzulänglich und tragen ohne Ausnahme den Keim des Leidens in sich. Ziel aller buddhistischen Bemühungen ist es, in diesem oder im nächsten Leben die Erlösung aus dem Rad der Wiedergeburten, *nibbana*, zu erreichen. Dieser Erlösungszustand wird schon in den ältesten buddhistischen Texten (z. B. in den Therigatha) als ein Zustand der Kühle, der Ruhe und Sorglosigkeit beschrieben. Man nennt ihn auch einen Zustand des Erlöschens aller Begierden und Anhaftungen, und die Texte sprechen in einer feststehenden Formel von dem subjektiven Erlebnis als „Ich bin kühl geworden“ (Pitzer-Reyl 1984: 56, 65).

Ein buddhistischer Mönch wird ebenso wie die buddhistische Nonne ein Bild totaler Selbstkontrolle zu vermitteln versuchen. Der Mönch ist glattrasiert und hält seine Ro-

<sup>12</sup> Nyanatiloka 1976: 134 ff.; *Lexikon der östlichen Weisheitslehre*, O.W.Barth Verlag (1986).

ben eng an seinem Körper, sodaß sich nirgends eine Blöße zeigt. Er bewegt sich sanft und zögernd, hemmt seine Gestikulation und sogar seine Augenbewegungen (Gombrich & Obeyesekere 1988: 266).

In der buddhistisch geprägten Kultur Sri Lankas ist es aber auch für den Laien erstrebenswert, sich nicht in das Dasein, in seine Hoffnungen und Befürchtungen zu verstricken. Im täglichen Leben fällt eine hohe Bereitschaft auf, Emotionen einzuebrennen, Triebe zu sublimieren, Konflikte zu umgehen.<sup>13</sup> Dieses Bewahren innerer Ruhe wird bereits in der Erziehung der Kleinkinder gefördert. Aufgeregtheit (*uddhacca*, Pali) gilt als „hitzendes“ Verhalten und gehört in buddhistischem Sinn zu den zehn Daseinsfesseln, den fünf Hemmungen und zu den mit allem karmisch unheilsamen Bewußtsein untrennbar verbundenen vier Geistesfaktoren (Nyanatiloka 1976: 225).

Das ist der wahre Grund, warum man in Sri Lanka als Antwort auf aufgeregtes Betragen im allgemeinen nicht selbst wieder Aufregung erntet, sondern durch erlösendes Gelächter oder sanfte Zurückhaltung in einen ruhigeren Geisteszustand zurückgeholt und mild ermahnt wird. „Hitzendem“ Verhalten wird also tendenziell eher „therapeutisch“ begegnet, als daß es erwidert wird und dies deshalb, weil es tatsächlich als unheilbar eingestuft wird.

Umgekehrt wird auch der Vermeidung von körperlicher Erhitzung relativ viel Aufmerksamkeit gewidmet. Körperliche Erhitzung scheint für die Alltagssicht des Srilankaners große Nachteile mit sich zu bringen. Nicht nur, weil sie bei den klimatischen Verhältnissen Sri Lankas Unannehmlichkeiten birgt, sondern auch, weil für den srilankischen Alltagsverstand mit Hitzigkeit Emotionalisierung, Subjektivität, eine falsche Sicht der Welt und Anhaften an äußerlichem Schein verbunden sind. Ein jugendlicher srilankischer Freund erklärte mir einige besondere Bewegungstechniken, um das Erhitzen beim Gehen durch die Stadt zu vermeiden. Diese Anweisungen wurden Monate später noch durch die Ratschläge ergänzt, die zwei *swami*-s<sup>14</sup> an mich richteten.

Es ergab sich daraus im wesentlichen folgende Empfehlung: Das Einatmen erfolgt so, daß ein scharfer und kühlender Luftstrom über Lippen und Zunge in die Mundhöhle geführt wird. Der Atem sollte niemals rascher werden, sondern stets gleichmäßig und ruhig gehen. Das Gehen selbst sollte mit einem Minimum an Körperbewegung vollzogen werden. Die Hüften sind daher beim Gehen ruhig zu halten. Die Gedanken sind so weit wie möglich zu beruhigen. Ist man sich einmal über sein Gehziel im klaren, soll man keine weiteren Gedanken an dieses Thema mehr verwenden, sondern seine Achtsamkeit einsetzen, um die Anweisungen zur Bewegung und Atmung zu befolgen.

13 Dies gilt selbstverständlich nur in Friedenszeiten; in den häufigen Zeiten bürgerkriegsähnlicher Zustände scheint sich diese Verdrängungsbereitschaft in explosiver Weise zu rächen, indem sich die angestaute Emotionalität Luft verschafft.

14 *Swami* (auch *sami*): Asket und religiöser Lehrer der Volksreligion und des Hinduismus.

Der eine, stark buddhistisch geprägte Swami ging sogar soweit, mir zu raten, meine Augen zu senken und meine Wahrnehmung auf den Umkreis von etwa zwei Metern zu meinen Füßen zu reduzieren. Denn: „Man soll sich nicht zu stark in die Welt um sich herum verwickeln.“ Der Rat in bezug auf die Bewegung der Hüften, der von meinem jungen Freund stammte, hat natürlich ebenfalls einen klar sinnenfeindlichen Aspekt. Seine Formulierung dazu war: „Du solltest Deine Hüften wie ein Junge bewegen.“

Diese Ausdrucksweise paßt in mehrfacher Hinsicht in das Heiß/Kalt-Konzept. Denn, wie ich bereits feststellen konnte, in Sri Lanka gilt die Frau als „heißer“ als der Mann. Man meint, die Frau sei mehr den Trieben und Emotionen ausgeliefert und sie sei auch weniger dazu geeignet, das buddhistische Ideal des „Nichtanhaftens“ zu erreichen.

In diesem Zusammenhang möchte ich noch einmal daran erinnern, daß in der afghanischen Version der Heiß/Kalt-Dichotomie das Heiße kulturell höher bewertet wird. Hier ist es allerdings auch in einer für androzentrische Kulturen bezeichnenden Weise der Mann, der kulturell für „von Natur aus“ als heißer als die Frau gilt. Die Hitze des Mannes steht hier für Körperkraft, Kreativität und Schöpfungskraft. Eine afghanische Frau gilt dann als speziell zu kalt, wenn sie keine Kinder gebären kann. Sexuelle Zeugungskraft ist also auch dort mit der Annotation von „Hitze“ verbunden.

In Sri Lanka jedoch haben Sexualität und Sinnlichkeit als „hitzende“ Eigenschaften heute durch die neobuddhistische Moral der postkolonialen Periode negativen Beigeschmack, vor allem wo sie mit Emotionalisierungen und Begierden einhergehen. Der moderne Buddhismus hat sich hier an der viktorianischen Moral der Briten orientiert, indem offene Sexualität unterdrückt wird und strikte Monogamie zum Ideal erhoben wurde.<sup>15</sup> Im Gegensatz zu den Verhältnissen in England haben sich jedoch in Sri Lanka, abgesehen von sexuellen Kontakten, die nunmehr offiziell auf die Einehe beschränkt sind, keine zwischengeschlechtlichen Institutionen, wie Werbung, Kommunikation, Freundschaft oder Verabredungen entwickelt (Gombrich & Obeyesekere 1988). Männer verkehren nach wie vor nur mit Männern und Frauen im wesentlichen mit Frauen. Es gibt keine Freundschaften zwischen den Geschlechtern, dann eher schon außereheliche sexuelle Beziehungen. Es gilt nach meinen Beobachtungen als weniger verwerflich, Ehebruch zu begehen, als in Eifersuchtsdebakel auszubrechen, wobei meine Daten zu diesem heiklen Thema sich nur auf die Verhältnisse unter Angehörigen der Mittelklasse beziehen.

Ich verursachte einmal unwissentlich eine eifersüchtige Regung in der klugen Frau eines alten Bekannten von mir, als ich ein von ihrem räumlichen Blickwinkel aus allzu vertrauliches Gespräch (sie konnte den Inhalt desselben nicht hören) mit ihm führte. Sie ließ mir daraufhin Tee servieren, der schwarz und ungezuckert war. Ich wußte damals,

<sup>15</sup> Im Sri Lanka der vorbritischen Zeit gab es sowohl die Institution der fraternalen Polyandrie als auch die der Polygamie, wobei der ersten Frau der höchste Status zukam.

im etwa neunten Monat der Feldforschung, bereits, was dies zu bedeuten hatte: sie forderte mich auf, mich „abzukühlen“. Bitterer Tee ist ein Symbol für Enthaltbarkeit. Verlangt man seinen Tee ungezuckert, so kann dies von den Vertretern des anderen Geschlechts als Hinweis verstanden werden, daß man keinerlei sexuelle Interessen hat. Umgekehrt wird die Bekundung, daß man Hunger verspürt, gerne in zweideutiger Weise mißverstanden. Sprachlich ist dies ein Ausdruck für sexuelles Verlangen.

Aus diesen Parallelisierungen zwischen verschiedenen Arten von Begierden ergeben sich zahlreiche Ableitungen und Anwendungen der Temperierungslehre. Unter ihnen zum Beispiel „Anweisungen für Fortgeschrittene“ für den Umgang mit Moskitos, wie sie mir einer der selbsternannten Heiligen der Volksreligion verkündete.

Moskitos werden dabei sozusagen als lebendige Begierden aufgefaßt. Sie sind in diesem Sinne (und das ist ein Kommentar aus meiner persönlichen Sicht heute) Dämonen ähnlich, die ja auch nur denjenigen behelligen können, der ihnen Angriffsflächen bietet, indem er seinerseits unheilvolle Begierden entwickelt. Der richtige Umgang mit der Moskitoplage ist daher, kühlende Gedanken zu entwickeln. Das heißt, man muß sich von allen Anhaftungen und Begierden frei machen und inneres Gleichgewicht erlangen, um die Moskitos davon abzubringen zu beißen. Also ist die typische Reaktion eines Europäers, nämlich um sich zu schlagen und dabei womöglich noch hinter zusammengebissenen Zähnen Verwünschungen zu murmeln, grundsätzlich nicht zielführend. Denn er verwickelt sich zu sehr in hitzendes Benehmen und Denken. Im Zuge dieses abendlichen Unterrichts biß mich selbstverständlich kein einziger Moskito, obwohl wir uns in der gefährlichen Nähe eines Flusses aufhielten. So weit zu einem Beispiel simpler Alltagsmagie im heißkalten Rahmen.

Der Srilankaner würde diese Praxis übrigens wohl kaum der Zauberei zurechnen, vielmehr als eine Technik der Aufmerksamkeit bezeichnen. Unter anderem auch deshalb, weil er unter Zauberei mehr die hitzenden Techniken subsumiert. Hitzende Techniken sind alle Formen des Schadenszaubers, aber auch gewisse Seiten der zahlreichen Rituale zur Abwendung von Unheil, die der Schicksalskorrektur von außen dienen und deshalb als in einem gewissen Widerspruch zum Buddhismus stehend angesehen werden. Die orthodoxen asketisch orientierten Buddhisten lehnen zumeist den Eingriff in das Schicksal anderer ab, der für sie nur eine andere Spielart des Sich-in-die-Welt-Verwickelns ist.

Dämonen lieben das Hitzende. Und auch die Art des Umgangs mit Dämonen, den ein Exorzismustänzer haben muß, ist an sich hitzend. Nur Meditation ist *die* kühlende rituelle Praxis, die auch der Schicksalskorrektur dienen kann, obwohl sie in erster Linie das Mittel auf dem Weg zur Erleuchtung darstellt. In einem stark von indischen Kulturpraktiken geprägten srilankischen Ritus (*bali*) zur Beschwichtigung der Planetengottheiten steht *shanti karma*, die Erzeugung von friedvoller meditativer Stimmung, im Zentrum der Bemühungen des Ritualisten. Dieser Ritus wird abgehalten, um die Effekte schlech-

ter Planetenkonstellationen zu minimieren. Die langwierigen Rezitationen erfüllen einen ähnlichen Zweck wie die buddhistischen Rezitationen der *pirit*-Zeremonie, die von buddhistischen Mönchen in Häusern von Unheil bedrohter Familien abgehalten werden. Sie sollen das Verhängnis von den Betroffenen abwenden, indem eine ruhige, gelassene und „kühle“ Stimmung erzeugt wird.

Die Verbindung von Kühle und buddhistischer meditativer Praxis und dem Leben von geistig und ethisch hochstehenden Menschen kennt man auch in der buddhistischen Kultur Tibets. Hier wird z. B. der extrem ruhige Puls als der „kühle Puls des Erleuchteten“ bezeichnet.

### 3. Die rituelle Praxis des Kühlenden und Hitzenden

Die Texte und Inhalte der Riten erwähnen immer wieder die drei Welten, welche in den buddhistischen Texten dargestellt werden, geben ihnen aber eine spezifische volksreligiöse Prägung.<sup>16</sup> In der singhalesischen Volksreligion werden sie verstanden als die Welt der Begierden (*kama*), in der sich die Dämonen bewegen, die Welt der materiellen Form (*rupa*), die von Menschen bewohnt ist, und schließlich die Welt der Gestaltlosigkeit (*arupa*), die von den Göttern eingenommen wird. Alle drei Welten stehen schließlich im Sinne des singhalesisch-buddhistischen Pantheons der Volksreligion unter der symbolischen Oberhoheit des Buddha (Obeyesekere 1984: 53). Die Welt der Dämonen wird als heißeste der drei Bereiche klassifiziert, die Ebene des Buddhas als die kühleste.

Buddha erscheint im Rahmen der Volksreligion als Oberhaupt der Götter, Menschen, Dämonen und Totengeistern, womit gleichzeitig auch die hierarchische Reihung der Wesenheiten angedeutet ist. Diese erfolgt nach ihrem Verdienst, der Anhäufung von guten Taten, die sie in ihren vorangegangenen Leben verrichtet haben. Totengeister, die an der untersten Sprosse dieser Reihung stehen, sind Tote, die aufgrund ihrer Begierden und Anhaftungen an die Welt der Lebenden in dieser Klasse niedrigster Wesenheiten wiedergeboren werden. Sie sind in besonderem Maß mit Gier als übelster Manifestation von Anhaftung verbunden. Die verschiedenen Klassen von Dämonen repräsentieren mehr oder weniger alle unheilsamen Geisteshaltungen, wie Anhaftungen, Gier, Haß, Feindseligkeit, bis zu den aus dem Gleichgewicht gekommenen drei Körperbestandteilen und den Krankheitsdämonen. Die Dämonen sind ebenfalls ihrem Wesen

16 Im buddhistischen Sinne gehört die Menschenwelt ebenso wie die Hölle, das Tier-, das Gespenster- und das Dämonenreich sowie das sechsfache sinnliche Himmelsreich der Sinnenwelt (*kamaloka*) an. Die Welt der Formen ist eine feinkörperliche Welt, in der nur der Seh- und Hörsinn eine Rolle spielen; die unkörperliche Welt ist dem Menschen durch tiefe Versenkungszustände in der Meditation erschließbar (Nyana-tiloka 1976: 116, 90 ff.).

nach unheilvoll, und ihre Anwesenheit hat eine Erhitzung des Ortes zur Folge. Die Götter sind hingegen bereits mehr oder minder nahe Anwärter auf Buddhaschaft. Es ist dies ein weiterer Aspekt, in dem die Volksreligion von den orthodoxen buddhistischen Vorstellungen abweicht.<sup>17</sup> Die Götter repräsentieren buddhistische Tugenden wie Erbarmen (*karuna*) und liebende Güte (*metta*). Sie werden zumeist für wohlwollende Eingriffe in das menschliche Schicksal angerufen. Doch auch sie können „Hitze“ und Krankheiten bringen, vor allem dann, wenn sie nicht genügend oder falsch verehrt worden sind. Buddha selbst steht, mit Ausnahme der Tatsache, daß er theoretisch über alle Wesenheiten Macht hat, außerhalb dieser Existenzen. Er versinnbildlicht das Reich des Nichtanhaftens, des Nichtweltlichen, psychologisch betrachtet die „kühlende“ Sphäre der Meditation. Einer meiner Informanten formulierte diesen Gedanken so: „Wo des Buddhas gedacht wird, entsteht eine kühlender Ort.“

Der Terminus *dosa*, der uns bereits in der Humoraltheorie als Bezeichnung für die *humores* begegnete, hat im Kontext ritueller Heilungen noch eine zweite Bedeutung, nämlich die von Unheil und Gebrechen. Solche können einerseits durch den „Zorn“ (*kopavima*) der drei Körperbestandteile verursacht werden, zum anderen aber durch übernatürliche Wirksamkeiten. Die Heilung ist im ersten Fall Angelegenheit eines Arztes, im letzteren aber die verschiedener ritueller Spezialisten. Diese zweite Kategorie von „Gebrechen“ bildet eine Klasse, die weiter gefaßt werden muß als die von „Krankheit“. Sie enthält z. B. auch Familienzwise, Dürre oder Hunger. Die Ursachen solcher Mißbeliglichkeiten liegen im Zorn einer Gottheit, dem Angriff eines Dämons, schlechten Planetenkonstellationen, Schrecken durch böse Geister und dergleichen mehr. Doch wenn jemand durch derartige äußere *dosa* heimgesucht wird, so wird daraus jedenfalls auch eine Aufregung der inneren *dosa*, also der *humores*, resultieren. Wenn solche äußeren Faktoren *dosa* als Unglück in die physische Umwelt des Menschen bringen, ist dies eine Störung der konstituierenden Elemente, *bhuta* (s.o.), des Universums.

Die Krankheiten der übernatürlichen Kategorie werden nach ihren Verursachern weiter unterteilt. Viele Krankheiten, die göttlichen oder dämonischen Ursprungs sind, werden durch Ritualtanzeremonien behandelt. Der Ritualtänzer gefährdet sich, so glaubt man, durch engsten Kontakt mit den übelsten hitzenden Kräften – den Dämonen, aber auch magischen Kräften, die dazu dienen, die Dämonen zu überwinden, die aber ebenfalls gefährliche und hitzende Aspekte haben.

17 Im Buddhismus sind die Götter Bewohner von glücklichen Sphären, den „Himmeln“. Doch eben dieses Glück stellt auch das wesentliche Hindernis auf ihrem Weg zur Erlösung dar, da sie dadurch die Wahrheit des Leidens nicht erkennen können. Nur der Mensch ist durch seine Existenzweise dazu prädestiniert, Erleuchtung zu erlangen (*Lexikon der östlichen Weisheitslehren*, op.cit.:90 f.). Der erleuchtete Mensch ist das höchste Wesen des Kosmos (Marasinghe 1974: 62). In der singhalesischen Volksreligion verschwinden diese Vorstellungen zugunsten der im Text erläuterten.

Der Hochlandtänzer muß initiiert werden, damit er das kegelförmige Kernstück seines zeremoniellen Kopfschmucks unbeschadet erträgt, der ihm Macht über das Schicksal verleiht. Setzt ein Uneingeweihter diesen magischen Kopfschmuck aufs Haupt, so muß er, wie man glaubt, durch den ihm anhaftenden Zauber sterben. Nach der eigentlichen Initiation erfolgt eine Vorführung des frisch erworbenen Könnens (*Kalali Nātuma*)<sup>18</sup>, das bereits als erste Konfrontation mit den hitzenden schädigenden Mächten gilt. Nach Abschluß dieser Veranstaltung wird dem Tänzer frischer, noch warmer, in Fett herausgebackener Ölkuchen auf die Haut gepreßt, um eventuell vorhandene Schadensmagie, die er sich durch dieses erste Ritual zugezogen haben könnte, aus ihm herauszuziehen. Die Idee, die dahinter steckt, ist die, daß das Dämonische, welches bekanntlich das Hitzende liebt, in das hitzende Fettgebäckene fährt und den Tänzer verschont, während die Haut des Tänzers durch das Öl gekühlt wird.

Dieses Beispiel zeigt eine komplizierte Verbindung der zuvor behandelten Ebenen, nämlich der Nahrungsmittelzuordnung, sowie der Kategorisierung von Tätigkeiten und Gedanken. Einen ähnlich gemischten Verständniszugang müssen wir auch bei dem folgenden Beispiel anwenden, das die Wirksamkeit von Limonen gegen Dämonenattacken betrifft.

Wenn das Leiden eines Patienten auf Dämonenattacken zurückgeführt wurde, so wird nicht gleich eine Exorzismustanzzeremonie abgehalten, sondern man versucht zuerst durch weniger kostspielige und weniger aufwendige Riten eine Erleichterung herbeizuführen. Zu diesen gehört das Ritual des Limonenschneidens (*Dehi Kāpima*), das in solchen Fällen, oft von einem Angehörigen der Tänzerkaste, ausgeführt werden kann. Dabei wird in einem zeremoniellen Rahmen, unter Begleitung durch Opferungen, Mantra-Rezitationen und Beschwörungen, schließlich über dem Haupt des Patienten eine Limone zerschnitten, sodaß ihr Saft sein Haupthaar beträufelt.

Auch hier ist es ein Nahrungsmittel, das das Dämonische unter Kontrolle bringen soll. Diesmal allerdings ein kühlendes, das zur Vertreibung und zum direkten Schutz, zur Immunisierung des Patienten angewendet wird. Auch hier steht das Nahrungsmittel nicht nur für seine physisch kühlende Wirksamkeit, sondern wird Symbol für andere Wirkungsebenen. Diese beinhalten im konkreten Fall vor allem die Qualitäten „rituell reinigend“ und „beruhigend“. Kühlen bedeutet hier vor allem Reinigen und zwar von „Unheilvollem“, volkstümlich interpretiert als Dämonisches, Hitzendes, orthodox buddhistisch erklärbar als eben die oben bereits genannten unheilsamen Geisteshaltungen und Verhaltensweisen. Aus der Wirksamkeit derselben Analogien heraus wirken für Sri-lankaner Limonen auch gegen böse Träume (Brohier 1982: 113). Neben Limonen wird unter anderem auch Kokosnußöl zur Abwendung von magischen und dämonischen

18 Wörtlich etwa „Zeigen des Lichts“

Attacken genutzt, indem es von einem Spezialisten im Rahmen einer Zeremonie (*Tel Mantirima*) auf den Scheitel des Patienten aufgetragen wird.

Weil auch das Haus, in dem es spukt, das von bösen Geistern oder Dämonen heimgesucht wird, ein heißer Platz ist, muß es zeremoniell gekühlt werden. Alle Zeremonien, die gegen Magie, Geister oder Dämonen gerichtet sind, sind daher kühlende Riten. Alle Opfer zur Beschwichtigung von Göttern, Dämonen und niederen Geistern, aber insbesondere auch das Besprengen von heimgesuchten Orten mit Gelbwurzwasser sind kühlend und daher reinigend. Nicht nur übelwollende nichtmenschliche Wesen können einen Platz erhitzen, auch menschengemachte Schadensmagie hat diese Folge. Schadensmagie vermehrt die Wärme der Erde. Plätze, an denen Verbrechen begangen wurden, sind ebenso wie Orte, an denen schwarzmagische Fetische vergraben wurden, heiß, deshalb muß der Boden dort rituell gekühlt werden. Letztlich ist jede übelwollende Praxis, jeder zielgerichtete Zorn hitzend.

Große Übel, wie Hunger und Seuchen, die ganze Landstriche befallen, werden durch den Zorn der Göttin erzeugt, die in ihrer allmächtigen Rage eben weite Gebiete überhitzen kann. Darüber kursieren zahlreiche Mythen, die wieder Gegenstand vielfältiger Tanzrituale zur Abwendung dieses Unheils und zur Beschwichtigung der Göttin sind. Im zentralen Hochland der Insel heißt diese Göttin manchmal Kuveni. Sie ist in der alten Chronik der Insel, der Mahavamsa, die zauberkundige Herrscherin Lankas, die von Vijaya, dem mythischen ersten indischen Kolonisator der Insel, zuerst geehelicht und dann, um einer hellhäutigen Prinzessin aus Nordindien willen, schmähsch verstoßen wird. Sie rächt sich, indem sie das Land und insbesondere seine nordindische Herrscherdynastie verflucht und die Lepra wüten läßt, weshalb sie bis heute in dem größten und aufwendigsten Tanzritual der Insel, dem *Kohomba Kankariya*, beschwichtigt wird. Dieses Ritual ruft die Kräfte des *kohomba* an, des Margosa-Baumes (*Azadirachta indica*), dessen Blättern und auch anderen Pflanzenteilen eine stark kühlende Wirkung zugeschrieben wird. Sie enthalten fiebersenkende und entzündungshemmende Substanzen, die in der heimischen Medizin seit alters her gegen schwerste Seuchen erfolgreich eingesetzt wurden.<sup>19</sup>

Obeyesekere (1976: 202 ff.) beschreibt einen ähnlichen, wenn auch vermutlich etwas jüngeren, mythisch-rituellen Komplex von einem anderen Lokalgebiet der Insel: Eine unter Hinduisten und Buddhisten der Ostküste Sri Lankas weit verbreitete Ansicht ist, daß das Zuviel an Hitze (und damit alle schweren fiebrigen Seuchen) durch den Zorn der Göttin Pattini<sup>20</sup> verursacht wird, deren Mythos Inhalt des großen tamilischen Epos Silappadikaram ist. Pattini suchte die Stadt Madura in mythischen Zeiten heim, bis die Götter sie baten, das Feuer zu stoppen, das von Hunger und Seuchen begleitet wurde.

19 Für Näheres zum *Kohomba Kankariya* im zentralen Hochland der Insel s. Nürnberger 1994: 79–113.

20 Die Göttin ist eine srilankische Version der südindischen Göttin Parvati, der Gemahlin des Gottes Shiva.

Das geschah, indem sie Regen vom Himmel fallen ließ, und die Menschen dankten der Göttin, indem sie Milch in neuen Töpfen kochten. So wurde Feuer (Hitze) durch Wasser (Kälte) besiegt und Hunger (Unfruchtbarkeit) durch Milch (Fruchtbarkeit), welche eine primär kühlende Substanz ist.

Bis heute wird das Absingen von heiligen Texten während der jährlichen Pattini-Riten *kulirtti* genannt, was wörtlich „kühlend“ bedeutet. Durch das Erzählen der Mythe vom Kühlen des Zornes der Göttin wird die Gemeinde vor Dürre bewahrt und die Körper der Menschen werden gekühlt, sodaß Seuchen, verursacht von einem Übermaß an hitzender „Galle“, verhindert werden. Zum Abschluß der Riten werden die der Göttin geweihten kühlenden Nahrungsmittel und Getränke von den Bewohnern der ganzen Insel verspeist und getrunken: Milchreis, Gelbwurzwasser und Wasser aus Margosa-Blättern, aber auch Wasser, in das die heiligen Regalia der Göttin, ihre Fußkettchen, getaucht wurden.

Um den Sieg über „Hitze“ in mythischem und übertragenem Sinn, als potentiell gefährdende und vernichtende Kraft, geht es auch bei den berühmten Zeremonien des Feuerlaufens, die sowohl eigenständige Riten als auch Teil komplexerer Zeremonien des Landes sind. Hierbei gehen Priester und manchmal auch Laien aus dem Publikum, die zuvor rituell gereinigt wurden, barfuß über mehr oder weniger große Haufen von glühenden Holzkohlen. Diesen Vorgang nennt man *gini pagima*, wörtlich „Austreten des Feuers“, wenn auch der Priester dabei keineswegs immer imstande ist, das Feuer auszulöschen. Er agiert jedoch in diesem Ritus, um für das Wohl der Gemeinschaft, für das Publikum, das Feuer magisch unter Kontrolle zu bringen und zu besiegen. Zu Anfang des Rituals hält er einen Topf mit Wasser in den Händen und murmelt einen Spruch, der *gini sisila mantra*, „Spruch zum Kühlen des Feuers“, genannt wird. Dann spritzt er ein paar Tropfen Wasser auf das Feuer. So wird das Feuer von einem normalen zu einem „gekühlten“ Feuer. Danach erst kann die Zeremonie abgehalten werden. Es ist dies eine Parallele zu den Feuerlaufzeremonien lateinamerikanischer synkretistischer Kulte, in denen das Feuer ebenfalls zuerst rituell gekühlt wird, bevor die Teilnehmer der Zeremonie darüber laufen dürfen.

Wie aber funktionieren solche Riten? Warum verbrennen sich die Feuerläufer nicht die Füße? Und welche heimischen Erklärungsmodelle gibt es über die Unverwundbarkeit des Feuerläufers? Darüber soll das nächste Kapitel einiges an Einsichten und Inspirationen vermitteln.

#### *Kurzer Exkurs über die Praktiken des Kundalini-Yoga*

In Sri Lanka wird von den Asketen und Swamis sowie von den Lehrern des Hatha-Yoga eine komplexe tantrische Theorie der Lebensenergien weitertradiert, die dem indischen Kulturraum entstammt und die davon ausgeht, daß in jedem Menschen ein energeti-

ches Potential ruht, das es zu erwecken gilt. Dieses Potential wird vorgestellt als weibliche kreative Kraft (*shakti*) in Gestalt einer im menschlichen Körper im Bereich des Sakrum aufgerollten Schlange (*kundalini*). Diese „Schlange“ gilt es dazu zu bringen, daß sie erwacht und sich aufrichtet, wobei sie in diesem Prozeß sieben (manchmal auch mehr) Energiezentren (*chakra-s*) im Körper erweckt, bevor sie sich im Scheitelzentrum mit dem männlichen Prinzip (der Gottheit Shiva oder Ishvara) vereint. Es gibt eine Unzahl von Atem-, Körper- und Achtsamkeitsübungen, die es ermöglichen, diese Energie und die verschiedenen Zentren im Körper zu fühlen und ihre vielschichtigen Auswirkungen zu erfahren.

Meine eigenen Erfahrungen beruhen im wesentlichen auf einem langjährigen Yoga- und Meditations-Training und decken sich mit den Erfahrungen aller anderen Menschen, die ähnliche Techniken geübt haben, mit denen ich darüber reden konnte.<sup>21</sup> Die Erweckung der Energiezentren des menschlichen Körpers geht einher mit Empfindungen der Wärme bei Konzentration auf die unteren Zentren und Empfindungen der Kühle bei Konzentration auf die oberen Zentren.

Die unteren Zentren gelten als Sitz niederer Emotionen, während den oberen höhere menschliche Regungen zugeschrieben werden. So glaubt man, daß die Wollust ihren Sitz im untersten Zentrum, dem Wurzelchakra (*muladhara*), hat, das Verlangen, die Gier im zweiten Zentrum, dem Genitalchakra (*svadhisthana*), und der Zorn im Nabelzentrum (*manipuraka*) (Avalon 1982: 171).

Jedes erweckte Zentrum bringt, der Überlieferung und dem Glauben der Yogis und Swamis gemäß, dem Übenden spezifische Fähigkeiten (*siddhi*). Magische, speziell schwarzmagische Fähigkeiten sind dem untersten und „heißesten“ Zentrum zugeordnet. Sie sind die ersten Fähigkeiten, die erreicht werden können, die „billigsten“ und am meisten mit Machtgebärdungen verknüpften, wie mir einer meiner Lehrmeister, Matara-Swami, in Kataragama, einem der Zentren tantrisch inspirierter Riten in Sri Lanka, versicherte. Er vertrat übrigens die interessante Ansicht, daß die Macht eines Gurus, die sich in der Zahl der psychisch abhängigen Anhänger äußert, umso größer ist, je geringer die Entfaltungshöhe seiner spirituellen Kraft (*shakti*) ist. Ein Vollkommener dulde nämlich keine Abhängigkeiten um sich und sei an Macht desinteressiert.

Je höher jedenfalls die erweckten Zentren, desto feinsinniger und edler sind die erreichten Wirkungen, die schließlich bis zur Allwissenheit und beständigen Erleuchtung führen sollen. Die ersten Regungen der Kraft sind verbunden mit einem mehr oder minder heftigen Zittern und Beben am ganzen Körper und starker Entwicklung von „mystischer Hitze“ (*teda*).<sup>22</sup> Dieses Zittern ist in vielen schamanistischen Traditionen Zeichen

21 Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht erwähnenswert, daß ich seit 1988 Meditations- und Trancetechniken in Workshops unterrichte.

22 Sanskrit: *teja*.

für die Berufung. Ebenso gilt in einigen asiatischen Traditionen das Beherrschen der Erzeugung mystischer Hitze als Voraussetzung auf dem Pfad des Priesterschamanen und Heilers. Diese erste Regung der Kraft ist ganz und gar ähnlich den Erscheinungsformen sexueller Hitze (*kama*). Während man glaubt, daß die asketische Hitze der Ansammlung höherer magischer und übersinnlicher Kräfte dient, so meint man, daß die sexuelle Hitze die Fruchtbarkeit fördert, indem sie nicht nur Nachwuchs für den Menschen, sondern auch z. B. den Regen für die Felder sichert. Feuer bringt also gewissermaßen Wasser hervor. Feuer ist dem Wasser überlegen, wenn es auch von ihm gezügelt wird. Ein Thema, das in bewundernswerter Tiefe von Doniger O'Flaherty (1981) anhand der Shiva-Mythen Indiens und Sri Lankas analysiert wurde. Sowohl das sexuelle wie auch das asketische Feuer erlischt mit dem Vollzug der sexuellen Vereinigung, doch beides läßt sich durch asketische Übungen wiederherstellen. Fortgesetzte asketische Yogapraxis erhält den Körper jung, strahlend und attraktiv und bringt eben auch eine Beherrschung der Elemente und Temperaturen mit sich.

Beherrscht man die Kundalini-Energien, so beherrscht man auch die Temperatur des eigenen Körpers. Auch die jüngste Schülerin meines Lehrers kannte die Technik der Körpererwärmung, wie sie mir in einer kalten Nacht, die wir im Freien verbrachten, in beschämender Weise vor Augen führte. „Warum sind deine Hände so warm?“, fragte ich die siebenjährige Pusa. „Oh, wir haben eine kleine Lampe in uns. Die wärmt uns“, war ihre Antwort. Erst später beobachtete ich sie dabei, in welcher virtuosen Weise sie die schwierigsten *asana-s* (yogischen Körperhaltungen) auszuführen verstand, die ihren jungen Körper so diszipliniert und ihrem Willen unterworfen hatten. Ich selbst konnte nur in kurzen Perioden einen so hohen Standard von Körperbeherrschung erzielen. Doch reichte diese Erfahrung aus, um mir eine Vorstellung von dem zu vermitteln, was mit umgekehrten Vorzeichen, nämlich in bezug auf ein willentliches Kühlen des Körpers, beim Feuerlaufen vor sich gehen könnte.

Einer meiner Lehrer teilte mir einmal eine Menge von Vorsichtsmaßnahmen mit, die vor dem großen Feuerlaufen in Kataragama angezeigt sind. Es ist dies ein besonders gefährliches Feuerlaufen, bei dem der Stoß glühender Holzkohlen mehrere Meter breit und noch um vieles länger ist. Zu diesen Maßnahmen gehört rituelle Reinheit. Das heißt in Sri Lanka Freiheit von Hitze, also sexuelle Abstinenz, Meiden von Berausungsmitteln, hitzender Nahrung und hitzenden Anlässen, wie sie Geburt, Tod und die Pubertätsfeiern der Mädchen darstellen. Dazu gehört auch ein Milchorakel, von dessen Ausgang man abhängig machen sollte, ob man Feuerlaufen geht oder nicht. Es wird dabei in der Vollmondnacht eine randvolle Tasse Milch unter freiem Himmel abgestellt. Wenn sie um Mitternacht nicht übergegangen ist, kann man laufen. Dieses Orakel war das einzige Mittel, das mein Lehrer zu seinem Feuerlauf nutzte. Er erzählte mir in ungewöhnlicher Vertraulichkeit (meistens redete er so gut wie gar nichts), daß er am Abend vor dem Feuerlaufen noch gemeinsam mit anderen jungen Männern kichernd Bilder von nack-

ten Mädchen betrachtet hatte. Trotzdem sei ihm nichts passiert. Nur eine winzige Blase zwischen der kleinen Zehe des rechten Fußes und der Nachbarzehe sei eine Erinnerung an seine „Ausschweifung“ gewesen. Es ginge eben doch um die Beherrschung der Kundalini-Energie, der *shakti*, und nicht um das äußere Zeremoniell, dem die weniger Kundigen folgen müßten, um erfolgreich zu sein, vertraute er mir an.

Er bot mir hier eine Sicht der Dinge, die bereits dem Festhalten an rituellen Vorschriften entkleidet war. Denn derjenige, der sich mit weniger Distanz an den srilankischen Kulte beteiligt und sich den rituellen Vorschriften gläubiger unterwirft, empfindet sie subjektiv als kühlend und unterstützend für den Prozeß des Feuerlaufens. All die rituellen Vorsichtsmaßnahmen dienen im Grunde nur dazu, die „hitzenden“ Gefühls-haltungen, Emotionen und Geisteshaltungen unter Kontrolle zu bringen sowie alles zu vermeiden, was den Körper unnötig „erwärmt“. Doch all diese Vorbereitungen nützen, nach der Interpretation der tantrisch inspirierten rituellen Spezialisten unter den Swamis, nur wenig, wenn sie nicht dazu verhelfen, die Kundalini-Energie zu entfalten und einen ekstatischen Zustand zu erreichen.

Das Feuerlaufen ist einerseits also nur durch das Erwecken des „asketischen Feuers“ möglich. Andererseits wird das Feuerlaufen zu einer Metapher für das Besiegen der „heißen“ und magischen Verlockung der sich entfaltenden ekstatischen Kundalini-Energie und für die Transformation derselben zu geistigeren, höheren und „kühleren“, „buddhistischeren“ Zielen. Zumindest wird versucht, es als solches in die buddhistische Kultur zu integrieren, doch bleibt der Widerspruch zwischen der eigentlichen Ablehnung von Ekstasen durch den modernen, „reformierten“ Buddhismus<sup>23</sup> und der Ekstase als Bedingung eines gelungenen Feuerlaufes bestehen. Die buddhistische Metapher funktioniert bis zu einem gewissen Grad vor allem dort, wo es sich bei dem Feuerlauf um einen Teilritus einer Dämonenaustreibung oder Götterbeschwichtigung handelt. Doch sie versagt, wo das Feuerlaufen, so wie z. B. in den jährlichen Zeremonien Kataragamas, hauptsächlich abgehalten wird, um magische Kräfte zu erlangen oder die Unterstützung durch Gottheiten. Dieser Widerspruch wird etwa von Gombrich und Obeyesekere (1988) als eine Bedrohung des buddhistischen Weltbildes aufgefaßt.

Der Buddhismus unterdrückte, ebenso wie in Indien der Brahmanismus, die tantrischen ekstatischen Kulte, die sich jedoch hier wie dort in den Praktiken verschiedener etablierter Kulte wiederfinden. Die Tantriker versuchen durch die Entwicklung ihrer Kundalini-Energie eine Identität mit dem Göttlichen zu erreichen, und es gibt in diesem

23 Der Buddhismus der postkolonialen Periode ist gekennzeichnet durch eine Betonung des rationalen, sozusagen „wissenschaftlichen“ Elementes und den Versuch der Reinigung von Synkretismen. Weiters ist er durch verschiedene historische Bedingungen (vgl. Spencer 1990: *passim*) besonders mit der singhalesisch-nationalistischen Bewegung verbunden, indem er sich verstärkt gegen die hinduistischen und tamilischen Elemente des Volksglaubens wendet.

Zusammenhang auch die positiv gewertete Ergriffenheit durch Gottheiten<sup>24</sup> (vgl. Gombrich & Obeyesekere 1988: 458 f.). Die srilankischen Götter sind „rein“, also frei von ritueller Unreinheit, sie sind wohlwollend und mächtig. Der Ausdruck, mit dem diese Attribute, denen sich der tantrische Asket annähern will, zusammengefaßt werden, lautet *teda*, von dem Sanskrit-Wort *tejas*. *Tējas* ist aber wiederum die Bezeichnung für mystische Hitze. *Teda* äußert sich in einem glorreichen Strahlen und ist synonym für physische und spirituelle Kraft und feurige Energie. Auch Buddha hatte der Überlieferung nach *teda*, und er nutzte diese Kraft, um das Gefolge von Mara, dem Bösen, zu besiegen. Asketen, Götter und Buddha selbst erlangten *teda* durch asketische Übungen. Doch die reformierte Sicht des postkolonialen Theravada-Buddhismus lehnt Ekstase ab, auch dann, wenn sie asketisch ist. So wie der Brahmanismus in Indien fürchtet der Theravada-Buddhismus Sri Lankas die machtgefährdenden Aspekte der Asketentraditionen. Das sich dezidiert außerhalb der etablierten sozialen Macht, manchmal auch außerhalb des Rechts der Herrschenden, stellende Individuum, das allein durch eigene Anstrengungen Macht erwirbt, ohne sich der Disziplinierung durch buddhistische Vorschriften, Klöster und selektive Auswahl nach sozialer Herkunft etc. zu unterwerfen, wirkt bedrohlich auf die staatstragende Religion. Nicht die kreative Ekstase ist Ziel der heutigen srilankisch-buddhistischen Meditationspraxis, sondern das Erreichen des friedvollen Zustands inneren Gleichgewichts.

Während Gombrich und Obeyesekere die Meinung zu vertreten scheinen, daß die in neuerer Zeit stark auflebenden ekstatischen Kulte Sri Lankas Äußerung eines spezifisch indischen und hinduistischen Einfluß auf die buddhistischen Bräuche Sri Lankas und somit eine Bedrohung der nationalen Kultur darstellen, sehe ich die „Front“ nicht zwischen singhalesischem Buddhismus und Hinduismus verlaufend, sondern zwischen tantrisch inspirierten Ekstasekulten und staatstragenden Religionen. Ich bemerke durchaus Parallelen zwischen den indischen und singhalesischen Reaktionen der etablierten Religionen, des Buddhismus und des Brahmanismus, auf diese Kulte. Auch der konventionelle Hinduismus Indiens blickte trotz seines Lippenbekenntnisses zur Askese stets mit Unbehagen auf das gelegentliche Aufkeimen tantrischer Traditionen, die es auch Mitgliedern von Randschichten der Gesellschaft ermöglichen, relativ hohen rituellen Status zu erreichen. Schließlich stehen die Swamis Sri Lankas im Wettbewerb mit buddhistischen Mönchen in ihren sozialen und politischen Funktionen als volksnahe Ratgeber, Streitschlichter, Lehrer, Ärzte und Gemeindesprecher, um nur einige zu nennen. Denn, das dürfen wir hier nicht außer acht lassen, „asozial“ sind diese Spezialisten der mystischen Hitze nur aus der Sichtweise der Protagonisten der dominanten Religion.

24 Diese ist Bestandteil der Hochlandtanzriten des *Kohomba Kankariya*-Zyklus, wie mir meine Informanten versicherten.

Wir begegneten in diesem kurzen Exkurs über die Kundalini zum erstenmal einem positiveren Konzept von Hitze, dem der „mystischen Hitze“. Hitze und Feuer können also nicht nur als Metapher für Schädigendes dienen, sondern auch für das Ingangsetzen von erhebenden, läuternden und reinigenden Prozessen. Dies trifft insbesondere für die unter der kulturellen Schicht des Buddhismus mehr oder minder verborgenen tantrischen Praktiken und Ideologien zu, denen das beschriebene Konzept der Lebensenergie, der Kundalini, zuzurechnen ist.

Die Kundalini-Energie kann man sich vorstellen als individueller Ausdruck der Großen Göttin, der kosmischen *shakti*, der Allenergie. Die Erfahrung der Entfaltung der Kundalini als körperliche Hitze prägte wohl auch die ideelle Verbindung der ältesten mythischen Magierin des Landes, Kuveni, mit Hitze und fiebrigen Erkrankungen. Diese Assoziation wurde auch auf die später in das singhalesische Pantheon integrierte Göttin Pattini übertragen. Als Bringerinnen von Leid und schwarzer Magie beinhalten die Konzepte beider Gestalten eine negative Assoziation zu Hitze. Doch ist die Kraft der Göttin nicht nur zerstörerisch. Sie ist auch die Lebens- und Nahrungsspenderin und wird deshalb in den zahllosen Fruchtbarkeitsriten des Landes in vielen Gestalten angerufen. Und sie ist es auch selbst, die (z. B. mittels ihrer kühlenden Fußkettchen) die Krankheiten wieder vertreibt, die sie gebracht hat, wenn man sie richtig verehrt.

Typisch für die stete Bereitschaft einer patriarchalen Kultur, die Macht des Weiblichen zu mindern, erscheint hier der kulturelle Versuch, die ekstatische Göttin auf die Schadensbringerin allein zu reduzieren und die heilkräftigen Wirkungen auf die männliche Gottheit Devol Deviyo zu übertragen. Sein Ursprungsmythos<sup>25</sup> erzählt, daß er aus Indien kommend in Sinigama, an der Südküste Sri Lankas, von Pattini alleine unter all den Gottheiten der Insel Erlaubnis erhielt, an Land zu gehen. Sie errichtete, um ihn einer Prüfung zu unterwerfen, sieben Feuerzäune, die er überwinden konnte, und er mußte ihr auch beweisen, daß er Sand (Unfruchtbarkeit) in Reis (Fruchtbarkeit) zu verwandeln vermochte. Devol Deviyo erlangte die Beherrschung des Hitzenden und der Fruchtbarkeit, der Kundalini-Kraft also, und ersetzte so das ambivalente Bild der Göttin (fruchtbar/zerstörend), drängte sie näher an das indische Konzept der vernichtenden Göttin (Kali) und nimmt nun mehr oder minder ihren hervorragende Platz im singhalesischen Götterpantheon ein.

In den rezenten Gammaduwa-Riten der Sabaragamuwa-Region spiegelt sich dieser Mythos in der Episode des Tanzes mit den Fackeln. Nachdem die Tänzer einige Minuten mit den Fackeln getanzt haben, plazieren sie diese an den vier Ecken der Tanzfläche, mit den brennenden Enden nach innen weisend. Der Tänzer, welcher Devol Deviyo verkörpert, fragt nun nach der Bedeutung dieser Flammen und einer der Tänzer antwortet ihm:

25 Eine Version dieser Mythe findet sich in Wirz (1954: 141).

„Dies ist ein Berg aus Feuer, ... in der Vergangenheit war er höher, reichte bis in den Himmel hinauf, diese blinden Gebrechen (*dosa*) sind wie Flammen ... (das Feuer) ist immer weniger geworden und heute hat es nur mehr die Größe dieser Fackeln, diese Gebrechen ... muß du zerstören“ (Obeyesekere 1984: 43).

Devol Deviyo muß die Hitze Pattinis löschen. Nicht sie selbst ist es mehr, die den Regen gerade durch ihre Hitze erzeugt. Pattini, deren Heilkräfte auf Devol Deviyo solcherart übertragen wurden, wird zur „Göttin der Hitze“ reduziert, die das Feuer des Universums ist. Wenn die Türen zu ihren Tempeln im Mai geöffnet werden, hat dies, so glauben die Bewohner der Ostküste Sri Lankas, einen immensen Anstieg der Außentemperatur zur Folge.

Hierin offenbaren sich religiös geprägte ethische und religionspolitische Entwicklungen: Das Hitzende – ursprünglich ambivalent, vernichtend, aber auch schöpferisch – wird enger mit dem weiblichen Geschlecht, dem Chaos, der Unreinheit, der Emotionalität und der Ekstase verbunden. Das Kühlende – ursprünglich auch ein Aspekt von „hohen“, d. h. „mit der Entfaltung der höheren *chakras* einhergehenden“ Ekstasen – wird nun enger mit Vernunft, Ordnung und mit dem männlichen Geschlecht verbunden. Die Kategorie „hitzend-ekstatisch“ war ursprünglich als Ausdruck der Sexualität verhaftend, als Ausdruck der Askese erlösend, bewirkt in ihrem neuen Kontext aber nur mehr Anhaftung an der Welt. Die Kategorie „kühlend-meditativ“ wird der ekstatischen Komponente entkleidet und birgt jetzt als solche allein die Hoffnung auf Erlösung aus dem Rad der Wiedergeburten. Das Ziel des Theravada-Buddhismus ist das „Erlöschen“, das Lösen aller Anhaftungen im *nibbana*. Und „das Kühlende“ wird nun ein Sprachsymbol für die ekstasefeindliche Ethik und Ideologie des Theravada-Buddhismus.

In vielen Bereichen der Kultur lassen sich die Vorstellungen und Praktiken in das beschriebene Temperaturkonzept einordnen, das auch als ein gewachsenes Volkskonzept zur Bewältigung der Arbeit des Eingliederns verschiedenster ritueller Praktiken in den Rahmen eines buddhistischen Synkretismus erscheint. Die Temperaturenlehre bietet ein ethisches, überwiegend buddhistisch gefärbtes Gerüst, nach dem die buddhistischen Laien, aber auch Angehörige anderer Religionsgruppen, ihr alltägliches und rituelles Handeln auszurichten bestrebt sind. Dabei kommt es zu spannungsvollen Überlagerungen mit dem positiv gewerteten tantrischen Konzept von mystischer Hitze, das gegenwärtig eine Renaissance in Sri Lanka erlebt.

#### 4. Von einer ökologistischen Erklärung zu einer religionssoziologischen Deutung

Die Heiß/Kalt-Dichotomie reicht also weit in die Glaubensvorstellungen und Praktiken der Srilankaner hinein. Die Kategorisierung von Nahrungsmitteln und die sich daraus ergebenden medizinischen Anwendungen haben sich hier, wie auch anderenorts, wohl vor allem deshalb über die Jahrtausende hinweg erhalten können, weil sie unter den extremen klimatischen Bedingungen für die Erhaltung des körperlichen Wohlbefindens von besonderer Bedeutung waren.

Man muß bei einer Erklärung der Temperierungslehre jedoch von einer Vermischung von soziologischen, ethischen, psychologischen und religiösen Kategorien mit den diätischen und anderen physischen Konzepten und Fakten ausgehen. Dabei lassen sich zumindest folgende drei Funktionen der Temperierungslehre feststellen:

Erstens ist die Dichotomie Ausdruck von empirischer Erfahrung betreffend der Physis des Menschen. Auf dieser Ebene liefert sie Informationen über zweckmäßige Ernährung, aber auch gewisse Ratschläge, die das sonstige Verhalten betreffen und die ebenfalls Teil der ayurvedischen Medizin waren. Denn Psyche und Physis des Menschen gelten hier als eng miteinander verbunden.

Zweitens ist die Temperierungslehre Ausdruck der Konditionierung durch Sozialisationsprozesse, Erziehung und Prägung durch Eltern, Lehrer, religiöse Spezialisten sowie engere und weitere soziale Gemeinschaften. Auf dieser Ebene ist sie auch der Garant für die Befolgung gewisser Gewohnheitsrechte. Sie schützt die Tätigkeitsbereiche und Privilegien des Mannes gegenüber der Frau, des religiösen Spezialisten gegenüber dem Laien, des buddhistischen Mönches gegenüber dem selbsternannten Priester der Volksreligion.

Drittens dokumentiert sie als universale Ordnungsstruktur die kulturelle Anstrengung der Autochthonen, innerhalb eines kongruenten und harmonischen Weltbildes agieren zu können. In diesem Sinne ist die Unterteilung in ihrer steten und lebendigen Weiterentwicklung Ergebnis des Kulturwandels, Ergebnis der Arbeit der Eingliederung buddhistischer Ethik und Wertvorstellungen in den Alltag der Srilankaner. Eine zentrale Bedeutung kommt hierbei der Durchdringung des Volksglaubens durch den Buddhismus zu, dessen Ethik und Glaubenssätze, wie ich anhand von einigen Beispielen zeigen durfte, besonders die rituelle Anwendung der Temperierungslehre prägt. Hier wird diese Lehre zum Träger von Ideologie und Moral, die in reger Wechselbeziehung zu dem kulturellen Wertsystem steht.

Ich habe weiters auch erwähnt, daß die Vorstellungen der stärker tantrisch inspirierten Srilankaner gegenüber denen der Theravada-Buddhisten gerade in ihren rituellen Wertungen der Temperaturen abweichen, daß die temperaturbezogenen Riten Kataramas in einem gewissen Widerspruch zu „buddhistischeren“ Auslegungen der Lehre

stehen. In jedem Fall jedoch durchziehen religiöse Vorstellungen diese Wertungen, prägen aber auch direkt die emotionalen und gefühlten Wahrnehmungen. Das gilt auch für den bei Ritualen besonders wichtigen Anteil an empathischem Denken und innerlich programmierendem Handeln. So stellt der gesamte Komplex der Temperierungslehre Sri Lankas ein Konglomerat von Erkenntnissen und Pseudoerkenntnissen (also Ideologieträgern) über medizinische, physische und psychische Wirksamkeiten mit Erfahrungen und Pseudoerfahrungen (durch Ideologie gefärbten Erfahrungen) ritueller Spezialisten sowie mit gesellschaftlichen Wertungen von Handlungen und buddhistischer Ethik dar.

Natur, Religion und Medizin stehen für den Srilankaner in einem Nahverhältnis. Die Natur wird nicht in derselben Weise wie in unseren Breiten von dem Bereich der Kultur und menschlichen Zivilisation getrennt. Vielmehr erscheinen gewisse kulturelle Wertungen als einfache Naturgegebenheiten. So gilt etwa der Mann in der patriarchalen Kultur Sri Lankas als „von Natur aus kühler“ und damit auch erleuchtungsfähiger als die Frau. Die Natur durchdringt den Bereich des Kulturellen in allumfassender Weise. Sie bestimmt den Charakter alles Seienden als aus den fünf Grundelementen bestehend.

Der Mensch hebt sich nicht von der Natur ab, sondern ist von ihr geprägt, sein Temperament ist von der elementaren Beschaffenheit seiner geographischen Umgebung mitbestimmt. Andererseits kann er auch selbst auf die elementare Qualität seiner Umgebung einwirken. Ein Verbrechen, das er begeht, erhitzt z. B. den Ort, an dem es stattfindet. Nach den volksreligiösen Konzepten ist auch das Bewußtsein eine einfache Variable der Natur, ein einfacher Grundbestandteil alles Seienden. Interessanterweise ist nach dem Volkskonzept, und bis zu einem gewissen Grade auch nach den hochspezialisierten Verfahren des Ayurveda, Bewußtsein auch ebenso kurierbar wie der Körper. Denn da Bewußtsein konzeptuell nicht grundsätzlich von Natur getrennt wird, ist es ebenso dem Wandel, der Vergänglichkeit, aber auch der Beeinflußbarkeit durch äußere Einwirkungen unterworfen wie der Körper. Die hitzigen Dämonen der Emotionalität lassen sich also durchaus durch den Exorzisten bannen, der unter anderem Ekstase, Katharsis, erlösendes Lachen, Solidarität, Selbstaufopferung und die Erinnerung an die Oberherrschaft Buddhas, neben der rituellen Anwendung kühlender Mittel, für seine Heilriten zu nützen weiß. Die für uns so typische strukturelle Zuordnung von Körper zur Natur und Geist zur Kultur erscheint damit relativiert. Mit den Sinnen Kontakt zur Welt aufzunehmen, bedeutet für den Srilankaner erst komplettes Menschsein. Dies steht im Gegensatz zu christlichen Konzepten, die bestrebt sind, das Geistige vom Sinnlichen möglichst zu trennen, die das Sinnliche dem Animalischen zuordnen und den Begriff des „Sinnentieres“ geprägt haben. Doch hat sich die moderne Bewegung des reformierten Buddhismus in dieser Hinsicht am Christentum orientiert. Trotz dieser modernen Entwicklungen hebt sich der Mensch nicht so stark aus der Natur heraus. Die Natur kann deshalb, wie in vielen außereuropäischen Ländern zur Überbringerin spiritueller

Botschaften werden. Der Mensch steht in einer kommunikativen Wechselbeziehung zu ihr. So erklärt sich, daß sich die Erde Untaten „merken“ kann und daß sie nach Verbrechen gekühlt werden muß.

Die Natur ist nicht chaotisch, die Kultur nicht aus sich heraus geordnet. Vielmehr kann gerade der Mensch selbst Chaos in das Naturgeschehen bringen, wenn er z. B. der Muttergöttin nicht die gebührende Verehrung zollt. Es gibt also ein Konzept der menschlichen Verantwortung und Schuld an außer Ordnung geratener Natur. Ordnung ist im Rahmen der Temperierungslehre gekennzeichnet durch das Fehlen von Übermaß. Zuviel Feuer/Hitze bringt ebenso wie zuviel Wasser/Kälte Krankheit, Katastrophe und Zerstörung. In der rezenten Praxis allerdings wird der zerstörerische Effekt von zuviel Feuer/Hitze in Sri Lanka überbetont.

Alles ist Natur, aber Natur ist nicht einheitlich. Vielmehr erscheint das Universum hierarchisch gegliedert. In dieser Gliederung ist die Sphäre der Dämonen, die heiße Domäne der Emotionen, an der untersten Stelle der Werteskala, das Reich des Erleuchteten, der kühle Ort Buddhas an oberster. Dies gilt solange das Gesetz (*dhamma*) gilt, und das Gesetz besteht theoretisch solange die Welt besteht. Die singhalesische nationale Bewegung, die nach der Kolonialisierung entstand, hat immer wieder, bis in die heutige Zeit hinein, versucht, ihren Staatsoberhäuptern die Tugenden des Buddha zuzuschreiben. Und schon Könige der alten Reiche haben sich gelegentlich zu Bodhisattvas<sup>26</sup> erklären lassen. So diente der Buddhismus in den Zeiten seiner Konjunktur, ähnlich anderen staatstragenden Religionen, zur Legitimation und Konsolidierung von Herrschaftsansprüchen. Nur ein guter Mensch kann als König wiedergeboren werden, zumal dann, wenn er in die eigenen Reihen gehört, wie auch immer diese definiert sind, durch territoriale Zugehörigkeit, Rasse, Sprache und/oder Religion. Ein solcher König sichert auch die Fruchtbarkeit des Landes und das Wohlergehen seiner Untertanen.

Ebenso erscheint die Heiß/Kalt-Dichotomie als ein ordnendes Prinzip der Welt und erinnert in diesem Aspekt an die chinesische taoistische Durchregeltheit des Kosmos. Die Annotation von Kühle zu hohem ethischen und geistig-religiösem Status hat sich im Buddhismus möglicherweise sehr früh, d. h. schon zu Lebzeiten Buddhas, entwickelt. Man findet sie jedenfalls in der heute bestehenden Form des Pali-Kanons, in dem ZeitgenossInnen Buddhas zitiert werden (Pitzer-Reyl 1984: 5, 56, 65). Trotz der Frage nach den verschiedenen historischen Schichten des Pali-Kanons, die noch ungenügend geklärt ist, kann man annehmen, daß eine gewisse Authentizität der Formulierungen von Erleuchtungserlebnissen erhalten wurde, allein aus religiöser Ehrfurcht vor den Meistern der Vergangenheit. Noch weniger gesichert ist die Frage, wann sich die ethische Wertung der „Kühle“ als erstrebenswert in ihrer heutigen populären und die Kultur des Lan-

26 Inkarnationen von Erleuchteten, die aus Mitleid und um anderen Menschen zur Erleuchtung zu verhelfen noch einmal in die Welt des Vergänglichen hineingeboren wurden.

des in umfassender Weise durchdringenden Form entwickelt hat. Jedenfalls scheint die populäre Anwendung der Temperierungslehre eines der Mittel zur Ausweitung und Stabilisierung des buddhistischen Synkretismus geworden zu sein, indem sie den verschiedenen Glaubensschichten des Landes eine gewisse Kohärenz verleiht. Dieser Synkretismus buddhistischer Oberherrschaft ist jedoch kein unveränderliches Ganzes geworden, sondern im Gegenteil in steter Entwicklung und auch momentan wachsender Bedrohung durch eruptive Konjunkturen ekstatischer religiöser Bewegungen ausgesetzt. Diese Bewegungen bedrohen nicht nur die buddhistischen ethischen Kategorien und verwirren die Sprache der Temperaturen, sie gefährden das Machtgefüge der buddhistischen und singhalesisch-nationalistischen Staatshierarchie und auch die patriarchalische Gesellschaftsstruktur. Denn es gibt eine relativ extensive Bewegung selbsternannter Ekstasepriesterinnen, die im Gefolge der tantrisch inspirierten Swamis eine einflußreiche soziale Rolle für sich erobern (Obeyesekere 1981). Es scheint, als würde die Göttin, die durch ihr Feuer den Regen erschafft, sich ihren Platz immer wieder zurückerobern.

#### Literatur

- Avalon, Artus (Sir John Woodroff) (1982): *Die Schlangenkraft: Die Entfaltung schöpferischer Kräfte im Menschen*. Bern.
- Brohier, R. L. (1982): *Discovering Ceylon*. Colombo.
- Donden, Yeshi (1990): *Gesundheit durch Harmonie*. München.
- Faust, Franz Xaver (1989): *Medizin und Weltbild: Zur Ethnographie der Coyaima- und Natagaima-Indianer in Kolumbien*. München.
- Gombrich, Richard & Gananath Obeyesekere (1988): *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton.
- Marasinghe, M. M. J. (1974): *Gods in Early Buddhism: A Study in Their Social and Mythological Milieu as Depicted in the Nikayas of the Pali Canon*. University of Sri Lanka.
- Nürnberger, Marianne (1994): *Tanz ist die Sprache der Götter: Eine Kulturwandelstudie der Tänzer Sri Lankas*. Frankfurt/M.
- Nyanatiloka (1976): *Buddhistisches Wörterbuch*. Konstanz.
- Obeyesekere, Gananath (1976): „The impact of Ayurvedic ideas on the culture and the individual in Sri Lanka“, in Charles Leslie (Hg.), *Asian Medical Systems: A Comparative Study*. Berkeley.
- (1981): *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religions*. Chicago.
- (1984): *The Cult of the Goddess Pattini*. Chicago.
- O'Flaherty, Wendy Doniger (1981): *Siva, The Erotic Ascetic*. Oxford.
- Penkala, Danuta (1980): „Hot' and 'Cold' in the traditional medicine of Afghanistan“, in Arbeitskreis Ethnomedizin (Hg.), *Ethnomedizin*, Nr. VI: 1–4.

- Pfleiderer, Beatrix & Wolfgang Bichmann (1985): *Krankheit und Kultur: Eine Einführung in die Ethnomedizin*. Berlin.
- Pitzer-Reyl, Renate (1984): *Die Frau im frühen Buddhismus*. Berlin.
- Spencer, Jonathan (Hg.) (1990): *Sri Lanka History and the Roots of Conflict*. London.
- Thakkur, Chandrashekhar G. (1988): *Ayurveda – die indische Heil-und Lebenskunst*. Freiburg.
- Wirz, Paul (1954): *Exorcism and the Art of Healing in Ceylon*. Leiden.



## TRIBALE UND STAATLICHE EINSTELLUNGEN ZUM IMPERATA-GRAS IN INDONESIA

Traditionelles Naturbild versus nationale Entwicklung?

### Einleitung

Die Ethnologie ist spätestens seit den 70er Jahren dazu mißbraucht worden, für die neoromantische Ökologiebewegung eine Neuauflage des „Edlen Wilden“ der Aufklärungsära zu liefern: Dieser idealisierte „Eingeborene“ hieß nun „native ecologist“ und lebte in einer Gesellschaft, die in völligem Einklang mit der sie umgebenden Natur lebt (Lemaire 1986).<sup>1</sup> Um mit den heutigen Umweltproblemen fertig zu werden, müssen wir nicht das Ideologem eines „ökosophischen Wilden“ (Stüben 1985) strapazieren. Obwohl wir heute in und nach einem wissenschaftlichen Weltbild leben, machen sich immer stärker zahlreiche irrationale Tendenzen bemerkbar. Diese sollten aber positiv gesehen als Zeichen dafür interpretiert werden, daß unser modernes westliches Weltbild noch viele Defizite hat und ergänzungsbedürftig ist. Ist es z. B. nicht eine Folge der Konzeption der entgöttlichten Natur, die von den mit einer überlegenen Kultur ausgezeichneten Menschen kontrolliert und deren eigenen Zwecken dienstbar gemacht wird, daß ein intaktes Ökosystem in den Begriffen der Physik und Chemie nicht von einer Müllhalde zu unterscheiden ist? Die Alternative dazu bestünde in einem holistischen Weltbild, nach dem der Kosmos insgesamt als ein Lebewesen konzipiert wird, welches alle einzelnen Lebewesen umfaßt (Meyer-Abich 1991). Dazu müßten wir auch verstärkt in einen Dialog mit den außereuropäischen Völkern treten und uns mit deren Naturbildern auseinandersetzen. Das dafür erforderliche empirische Datenmaterial stellt vor allem die Kulturökologie zur Verfügung.

1 Die nostalgische Verklärung „primitiver“ Gesellschaften ist eine immer wiederkehrende Reaktion europäischer Intellektueller, die glauben, daß die europäische Zivilisation sich in einer „Krise“ befinde. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel dafür liefert die Durkheim-Schule. Der französische Soziologe Emile Durkheim und ein Großteil seiner Anhänger (besonders jedoch Marcel Mauss) waren der Überzeugung, „daß es ein höheres Niveau moralischer Gewißheit, gesündere Voraussetzungen gesellschaftlicher Einheit und ganz allgemein mehr menschliches Glück in primitiven Gesellschaften gäbe“ (Vogt 1981: 288) und die vergleichende Erforschung „primitiver“ Gesellschaften einen wichtigen Beitrag zur Lösung sozialpolitischer Probleme leisten könne.

In der Ethnologie dominierten anfangs die „kulturmaterialistisch“ orientierten etischen Ansätze der Kulturökologie, die sich auf die Analyse der ökologischen Beziehungen zwischen den Menschen und deren Kulturen konzentrierten. Erst später wurden die kognitiven Modelle, das heißt die von der untersuchten Gruppe geschaffenen und gelebten Konstruktionen der Wirklichkeit, sowie die Beziehung zwischen den kognitiven Kategorien und Prozessen einerseits und der selektiven „Kommunikation“ mit der kognitiv erfaßten Umwelt andererseits untersucht. Beide, sowohl die etischen wie auch die emischen Analysen,<sup>2</sup> beschäftigten sich mit dem Umweltverhalten bzw. dem Umweltwissen kleiner, lokal begrenzter soziokultureller Gruppen und übernahmen die kleinräumige Perspektive der meist selbstgenügsamen und selbstbestimmten Subsistenzsysteme. Die Erforschung und Analyse umfassender Strukturen, z. B. die Beziehungen zwischen kleinräumigen Agrikulturen und dem Staat, wurde daher unterlassen.

Dieses Manko ist vor allem dann besonders schwerwiegend, wenn sich ökologische Probleme in erster Linie als Folge eines exogen induzierten Kulturwandels erweisen – eine Tatsache, für die sich in Südostasien besonders viele Belege finden lassen: Seit Jahrtausenden ein kultureller Schmelztiegel, zeichnete sich Südostasien durch synkretistische Anpassungen kultureller Übernahmen aus. Dem deutschen Kulturgeographen Werner Röll (1986) zufolge wurde aber der nach dem Zweiten Weltkrieg in dieser Region durch den westlichen Kolonialismus eingeleitete Kulturwandel im Sinn einer von außen aufgedrängten Übernahme völlig neuartiger Denk- und Verhaltensmuster, Techniken und Wirtschaftsformen derart intensiv, daß die bestehenden Strukturen sich nicht mehr

2 In der Ethnologie versteht man unter dem „emischen“ Ansatz die Analyse menschlichen Verhaltens vom Standpunkt des Handelnden und seiner Gesellschaft aus, d. h. unter Verwendung von Konzepten und Unterscheidungen, die für die Beobachteten, also die Akteure selbst als bedeutungsvoll, wirklich, richtig oder angemessen betrachtet werden. Eine emische Analyse gilt dann als adäquat, wenn sie die Weltsicht der beobachteten Handelnden so wiedergibt, wie diese sie als wirklich, sinnvoll und angemessen empfinden. Ein wichtiges Ziel emischer Analysen besteht daher im Aufdecken der Kategorien und Regeln, die man kennen muß, um wie ein Angehöriger dieser Kultur denken und handeln zu können. „Kultur-von-innen“-Betrachtungen tragen zwar zu einer Entzerrung eurozentristischer Astigmatismen bei; allzu einseitige emische Forschungsstrategien neigen aber zu kulturellem Partikularismus und Relativismus. Im Gegensatz dazu steht die „etische“ Betrachtungsweise, in der Kulturen vom Standpunkt eines außenstehenden Beobachters aus, d. h. in Begriffen, die für den Beobachter sinnvoll und angemessen erscheinen, erfaßt werden. Etische Beschreibungen und Analysen versuchen wissenschaftliche Theorien über die Funktionsweise soziokultureller Phänomene sowie über die Ursachen kultureller Unterschiede und Übereinstimmungen zu entwickeln. Dazu benutzt der Ethnologe Kategorien, Regeln und Konzepte, die der Wissenschaftssprache entstammen und den beobachteten Akteuren fremd sind und diesen oft als inadäquat erscheinen. Nur etische Forschungsstrategien ermöglichen kausal-analytische Erklärungen des sozialen Verhaltens und den Vergleich verschiedener soziokultureller Phänomene bzw. Systeme. Die Terminologie „emisch“ – „etisch“ wurde in Anlehnung an die Linguistik (phonemisch/phonetisch) in den 50er und 60er Jahren von C. Frake und K. Pike für die Kulturanthropologie und Ethnologie entwickelt und zählt seither zu ihrem begrifflichen Grundinventar.

schrittweise wandeln, sondern erstmals eine totale Umwälzung traditioneller soziokultureller Verhältnisse droht. Dies trifft besonders auf die sich derzeit rasch entwickelnden ASEAN-Staaten<sup>3</sup> zu, die alle nationale Entwicklungsstrategien verfolgen, die sich am Konzept der „Modernisierung“ orientieren. In der Analyse der Ursachen und Bedingungen der Umweltzerstörung und ökologischer Probleme dieser Region werden nach Röhl die diesen Prozessen zugrundeliegenden kulturellen Faktoren meist nicht beachtet oder überhaupt ignoriert. Röhl konzentriert sich folglich in seiner Untersuchung der östlich von Bali liegenden Insel Lombok (Indonesien) auf ökologische Probleme, die aus der Desintegration der „agrarfeudalen“ Gesellschaftsordnung und dem damit einhergehenden Abbau tradierter Wertvorstellungen der ländlichen Bevölkerung resultieren: In ihrem Bemühen wirtschaftlich zu überleben, sind die unterbeschäftigten und einkommensschwachen Dorfbewohner Lomboks oftmals gezwungen, ihren Lebensunterhalt im informellen Sektor durch von der Regierung verbotene Tätigkeiten (Schwendbau, Gewinnung von Bau- und Brennholz, Brechen von Korallenkalk) zu bestreiten. Ökologische Probleme infolge des Brüchigwerdens bzw. des Zusammenbruchs alter Sozialbeziehungen und traditioneller Solidaritätsnetze, all das ist nur eine Seite des soziokulturellen Wandels. Eine andere, nicht weniger wichtige, ist die Entstehung divergierender, miteinander nicht vereinbarer Wertvorstellungen und Naturkonzepte, insbesondere hinsichtlich der Kommunikation zwischen „dynamischen“ Planungsstellen des Staates einerseits und „statisch-konservativen“ Gruppen der Landbevölkerung andererseits. Aus diesem Grunde steht im Mittelpunkt dieser Analyse der Gegensatz zwischen staatlichen und bäuerlich-tribalen Naturkonzepten, der bis heute die Agrarpolitik der Regierung in Indonesien bestimmt. Dieser läßt sich bis in die niederländische Kolonialära zurückverfolgen und soll hier anhand der in dieser Zeit aufkommenden negativen Bewertung eines in Indonesien weit verbreiteten, als „Unkraut“ verteufelten Grasses, *Imperata cylindrica*, erörtert werden. Im Rahmen eines regelrechten Diskreditierungsfeldzuges gegen den Brandrodungsfeldbau, an dem Regierungsbeamte, Missionare und Wissenschaftler<sup>4</sup> meist einträchtig arbeiteten, wurde diese Pflanze systematisch verteufelt. Paradoxerweise wurden hier im Namen des „Schutzes der Natur“ relativ geschlossene ökologische Kreisläufe traditioneller Produktionssysteme aufgebrochen und damit indirekt einer Umweltzerstörung in die Hände gearbeitet. Die Rehabilitierung „nutzloser“, durch den Un-

3 Das Ziel des 1967 gegründeten Verbandes südostasiatischer Nationen (Association of Southeast Asian Nations = ASEAN), dem Thailand, Malaysia, Indonesien, die Philippinen, Singapur, Brunei, Vietnam, Laos und Burma/Myanmar angehören, ist Kooperation in Wirtschaft, Verkehr und Kultur. Der ASEAN-Bund galt bis zum Ausbruch der südostasiatischen Finanzkrise im Sommer 1997 als die erfolgreichste Wirtschaftsvereinigung der Dritten Welt.

4 Die Naturkonzeptionen und Einstellungen der Wissenschaftler und Missionare sind – zumindest was die Vergangenheit (bis etwa 1945) betrifft – fast ohne Ausnahme identisch mit den staatlichen.

verstand „rückständiger“ Brandrodungsbauern entstandener „Raubsavannen“ durch Wiederaufforstung unterminierte beispielsweise eher bis dahin lebensfähige und nachhaltig produzierende Agrarkulturen als sie zu verbessern.

In einer Fallstudie über die Toba-Batak von Nordsumatra möchte ich hier die bäuerlichen und die staatlichen Vorstellungen bezüglich des Imperata-Grases vergleichen. Die staatliche Einstellung gegenüber dieser Pflanze ist ausnahmslos negativ. Dem liegt erstens die generell negative Beurteilung von Anbausystemen, die Bracheperioden aufweisen, sowie das Eigeninteresse des Staates an teuren Programmen zur Ausrottung des „Unkrauts“ bzw. anderwärtigen Nutzung der von diesem bedeckten Landflächen zugrunde. Beide, sowohl die bäuerlich-tribalen wie auch die staatlichen Einstellungen zum Imperata-Gras, müssen darüber hinaus als Teil umfassenderer Glaubensstrukturen gesehen werden, die sich nicht nur auf die Pflanzen und das Land beziehen, sondern auch auf die Beziehungen zwischen den Bauern und dem Staat (vgl. Dove 1986). In der folgenden Analyse versuche ich den emischen mit dem etischen Ansatz in der Kulturökologie zu kombinieren, um über eine bloße Deskription der Unterschiede zwischen den Naturkonzeptionen sowie der damit verbundenen Einstellungen zu bestimmten Pflanzen hinauszugehen und Einsichten in die diesen Naturbildern bzw. Haltungen zugrundeliegenden Faktoren sowie deren praktische Auswirkungen zu ermöglichen.<sup>5</sup>

## Brandrodungsfeldbau in Indonesien und Ökologie von Imperata

### *Ursprung einer Dichotomie: Brandrodungsfeldbau versus Naßreisbau, „inneres“ versus „äußeres Indonesien“*

Der in Bengkulu (Südwestsumatra) zwischen 1771 und 1779 als Angestellter der britischen Ostindienkompanie tätige Engländer William Marsden versuchte in seinem 1773 erschienenen Buch *History of Sumatra* die traditionellen Formen des Reisanbaus in Sumatra zu beschreiben. In Ermangelung englischer Bezeichnungen griff er auf die ihm bekannte einheimische malaiische Terminologie zurück und führte erstmals die Unterscheidung zwischen *ladang*- und *sawah*-Reisbau in die Literatur ein. Unter *ladang* faßt er die Trockenfelder in den höheren Lagen zusammen, die durch Brandrodung (Schwenken des Waldes) entstehen; *sawah* sind hingegen permanente Reisfelder in den feuchten Tiefländern (Marsden 1811: 66 f.).<sup>6</sup>

5 Obwohl emische Naturkonzepte zum Großteil über sprachlich fixierte kulturelle Äußerungen ermittelt werden können, bleibt immer ein nicht verbalisierbarer „Rest“ übrig. Zu diesem zählen z. B. viele im rituellen Verhalten gegenüber der natürlichen Umwelt formulierte Regeln: diese werden zwar von den Handelnden befolgt, können aber oft von ihnen selbst nicht begründet werden. Vorstellungen zur Natur müssen daher auch über das beobachtbare Umweltverhalten (inklusive Riten) „rekonstruiert“ werden.

Während Marsden seine Einteilung in *ladang* und *sawah* in bezug auf Sumatra vornimmt, bildet sie ca. 190 Jahre später für den amerikanischen Kulturanthropologen Clifford Geertz die Grundlage für eine systematische Teilung ganz Indonesiens in zwei ökologisch und kulturell gegensätzliche Regionen. In seinem Buch *Agricultural Involutions* (1963) behauptet er, daß es in Indonesien im wesentlichen zwei konträre Adaptationsmöglichkeiten menschlicher Nahrungsmittelproduktion, „Ökosysteme“, gibt, die Naßreisbauwirtschaft und den Brandrodungsfeldbau.

Im „inneren Indonesien“ (Java<sup>7</sup>, Madura, Südbali und Westlombok) dominiert demnach Naßreisbau, das sogenannte *sawah*-System, welches für nichttribale, bäuerliche und stärker „indisierte“ Gesellschaften typisch ist: Dieses hoch spezialisierte, die natürliche Umwelt hochgradig manipulierende Monocrop-Anbausystem hängt von vollkommen freigelegten, meist terrassierten Feldern,<sup>8</sup> von Bewässerungssystemen und ständiger Zufuhr mineralischer Nährstoffe durch das Irrigationswasser ab. Seine hervorstechendsten Merkmale sind eine extrem reduzierte Artendiversität, eine außergewöhnliche Stabilität und langjährige Ertragssicherheit sowie eine hohe Arbeitsintensität. Durch seine ökologisch begründete Fähigkeit, auf immer wieder gesteigerten Arbeitseinsatz und weitere Elaborierung der Wasserzu- bzw. -abfuhr mit Ertragssteigerungen zu reagieren, konnte das Naßreisbausystem ungeheure Bevölkerungsmengen absorbieren (Geertz 1963: 28–37, 129).

Auf den sogenannten „äußeren Inseln“ (Sumatra, Kalimantan/Borneo, Sulawesi etc.) dominiert nach Geertz der Brandrodungs(wanderfeld)bau oder das *ladang*-System.<sup>9</sup> Die Merkmale des für kleine tribale, vorwiegend verwandtschaftlich organisierte Gesellschaften mit geringer Bevölkerungsdichte typischen Brandrodungsbaus (shifting cultivation, swidden agriculture) sind: 1. eine weitestmögliche systemische Simulation des generalisierten natürlichen Ökosystems tropischer Regenwald und infolgedessen eine hohe Diversität der Kultigene (simultaner Anbau verschiedener Nutzpflanzen auf einem

6 - Besonders in bezug auf den Brandrodungsbau griffen Regionalexperthen verschiedener Fachdisziplinen wie Ethnologie, Botanik oder Geographie oft auf Begriffe aus den jeweiligen einheimischen Sprachen zurück. Dies spiegelt die Bemühung wider, auf die lokalen bzw. regionalen Charakteristika dieser Wirtschaftsweise einzugehen. Die einheimischen Bezeichnungen beziehen sich meist sowohl auf die urbar gemachten Feldstücke als auch auf die entsprechenden landwirtschaftlichen Systeme.

7 - Ohne den Südwesten der Insel.

8 - Die Waldvegetation ist fast völlig beseitigt und die vorher existierende Naturlandschaft fast zur Gänze in eine Kulturlandschaft transformiert. Fast 70% der Gesamtfläche Javas werden jährlich kultiviert.

9 - Geertz verwendet hier – wie meist in der regionalspezifischen Fachliteratur – den Terminus *ladang* für die durch Roden/Schwenden freigelegten, temporär genutzten und immer wieder verlegten Felder und unterscheidet sie von den als *tegal* bezeichneten permanenten, nicht bewässerten Feldern (meist mit eingeschalteter Bracheperiode). Im Indonesischen bedeutet der Ausdruck *ladang* jedoch nur „Trockenfeld“ und wird synonym für *tegal* verwendet.

Feld); 2. eine extrem rasche Umsetzung von Materie und Energie sowie eine zyklische Speicherung des Großteils der Nährstoffe in der lebenden organischen Substanz (von Pflanze zu Pflanze) und kaum im Boden; 3. eine dem Regenwaldbiotop analoge Architektur der Felder, d. h. die bodenbedeckende und abschirmende Struktur des relativ geschlossenen Vegetationsdachs, des Stockwerkbaus etc. Das Feld in einem solchen System kann als Umwandlung eines natürlichen Dschungels in einen „aberntbaren Urwald“, als „Miniaturausgabe des Regenwalds“ angesehen werden. 4. Das *ladang*-System zeichnet sich durch ein labiles, auch nur leichten Veränderungen gegenüber empfindliches Gleichgewicht aus. Unter weniger günstigen Bedingungen verläßt es daher seine Gleichgewichtslage (= notwendiges Verhältnis zwischen bebautem und bebaubarem Land), und es setzt ein irreversibler Prozeß der Umweltzerstörung ein (absinkende Bodenfruchtbarkeit  $\Rightarrow$  abnehmende Erträge  $\Rightarrow$  Ausweitung der Anbauflächen  $\Rightarrow$  Verkürzung der Brachzeit  $\Rightarrow$  absinkende Bodenfruchtbarkeit ...).

Laut Geertz gibt es grundsätzlich drei mögliche Entwicklungen, die den Zusammenbruch der Brandrodungswirtschaft einleiten können: Erstens eine Zunahme der Bevölkerungsdichte bis zu dem Punkt, da die verkürzten Brachzeiten keine Regeneration der Vegetation mehr zulassen;<sup>10</sup> zweitens zu verschwenderische und unangemessene landwirtschaftliche Praktiken, durch welche zukünftige Chancen gegenwärtigen Vorteilen geopfert werden; drittens die Ausbreitung in eine nicht genügend feuchte, niederschlagsarme Umwelt, wo die natürliche biotische Gemeinschaft sich nach dem menschlichen Eingriff weit langsamer wiederherstellt und die gelegten Rodungsbrände schnell außer Kontrolle geraten.

Geertz (1963: 15–28, 129) zufolge führen alle diese Entwicklungen langfristig zu einer restlosen Verdrängung der ursprünglichen Waldbedeckung durch das „berüchtigte“ Imperata-Savannengras, das weite Teile Südostasiens in eine „grüne Wüste“ verwandelt hat.

Mit diesem klassischen Werk zur indonesischen Kulturökologie legte Geertz den Grundstein für vier folgenschwere Irrtümer bzw. Verzerrungen:

1. Simplifizierende Kontrastierung zweier Ökosysteme (Dichotomie *sawah-ladang*); daraus wird dann der für das Land angeblich typische soziokulturelle Dualismus zwischen „innerem“ und „äußeren Indonesien“ abgeleitet: Diese idealtypische Kontrastierung zweier ökologischer und soziokultureller Systeme deckt sich nicht mit der komplexen Realität und ist irreführend. Geertz (1963: 15, 38 f., 129) stellt zwar die Existenz des NaBreisbaus im „äußeren Indonesien“ nicht ganz in Abrede,<sup>11</sup> interpretiert aber die an-

10 Geertz macht sich in diesem Zusammenhang zu Recht über die oberflächlichen und ökologisch naiven Beobachter lustig, die angesichts der ungleichmäßigen regionalen Bevölkerungsverteilung (63 % der Gesamtbevölkerung leben auf Java, das weniger als 7% der Landfläche einnimmt!) das „äußere Indonesien“ als „stark unterbevölkert“ bezeichnen.

11 Landstriche mit relativ intensivem Bewässerungsreisbau befinden sich rund um den Tobasee (d. h. im

geführten Beispiele als Ausnahmen: Fast alle *ladang*-Felder sollen sich im äußeren Indonesien befinden; darüber hinaus sollen ungefähr 90% des landwirtschaftlich genutzten Landes der äußeren Inseln mit den Methoden des Brandrodungsbaus bearbeitet werden. Angesichts dieser überwältigenden Dominanz des Brandrodungsbaus bilde der Naßreisbau hier lediglich eine *quantité négligeable*: Empirische Überprüfungen entkräften jedoch diese Behauptung der sogenannten „Dominanz“ des Brandrodungsbaus.<sup>12</sup> Obwohl Geertz eingesteht, daß es neben dem *ladang*- und dem *sawah*-System noch andere traditionelle agrikulturelle Systeme gibt, hält er fest, daß diese zwei die mit Abstand wichtigsten wären, die zugleich den Rahmen bildeten, innerhalb dessen sich die Agrarwirtschaft des Landes entwickelte. Mit dieser ökologischen *sawah-ladang*-Dichotomie verbindet er ferner einen soziokulturellen Dualismus: großen, dichten, diffusen und schwer faßbaren bäuerlichen Dorfgemeinschaften im „inneren Indonesien“ stünden kleine, über große Regenwaldgebiete verstreute, verwandtschaftlich organisierte Stammesgesellschaften im „äußeren Indonesien“ gegenüber (Geertz 1963: 129).

2. Unterschlagen der Koexistenz unterschiedlicher landwirtschaftlicher Nutzungsformen sowie Ignorieren der Feld-Gras-Wechselwirtschaft (engl.: grassland farming): Die Geertz'sche Dichotomie ignoriert die Koexistenz unterschiedlicher landwirtschaftlicher Nutzungsformen und übersieht eine wichtige Variante des Brandrodungsbaus, die Feld-Gras-Wechselwirtschaft: Der amerikanische Botaniker Bartlett (1956: 695), der sich in seinen Feldforschungen intensiv mit den landwirtschaftlichen Techniken des Brandrodungsfeldbaus in verschiedenen Regionen der Tropen auseinandergesetzt hatte, stellte fast 10 Jahre vor Geertz fest, daß viele ethnische Gruppen, die terrasierten Naßreisbau kennen, daneben oft noch als sekundäre Nutzungsform auch Brandrodungsbau praktizieren. Geertz unterstellt hingegen das Vorkommen nahezu integraler Anbauformen und vertritt eine statische Betrachtungsweise, die schnell ablaufende adaptive Prozesse in der Wahl der landwirtschaftlichen Nutzungsformen ausblendet: In der Realität kommt es aber oft vor, daß z. B. der bis dahin untergeordnete und zweitrangige Brand-

---

Kernland der Batak), im Hochland Westsumatras (bei den matrilinearen Minangkabau) und im Südwesten von Sulawesi. Alle Naßreisfelder der äußeren Inseln zusammengenommen machen nicht einmal ein Viertel des Gesamtbestandes an *sawah* in Indonesien aus (Geertz 1963: 38 f.).

<sup>12</sup> Selbst wenn man unterstellt, daß der Anteil des Brandrodungsbaus in den letzten Jahren stark zugunsten bodenfester Anbauformen abgenommen hat, scheinen diese Zahlenangaben schon zu Beginn der 60er Jahre viel zu hoch gegriffen zu sein: z. B. entfielen im Jahr 1970 in Nordsumatra 62,4 % auf Dauernutzland und nur 21,5% auf die im Brandrodungsbau genutzte Fläche. Nur wenn man hier zur momentan genutzten Fläche das brachliegende Areal (Landreserve) hinzurechnet, übertrifft der *ladang*-Bau flächenmäßig das Dauernutzland (Stein 1972: 327 f.). Dazu kommt, daß bereits im Jahr 1940 nach der Schätzung eines niederländischen Experten in den sog. „Außenprovinzen“ nur ein Drittel des Konsums an Reis und Mais durch die auf den *ladang*-Feldern erzielte Ernte gedeckt wurde, während der weitaus größere Teil aus den *sawah*-Feldern sowie permanenten Trockenfeldern (*tegalan*) stammte (Beukering 1947: 255 f.).

rodungsbau von Kolonisten, die sich weit von irrigierbarem Land entfernen, in eine vorherrschende und primäre Nutzungsform umgewandelt wird (Bartlett 1956: 695). Der Brandrodungsbau als dominante Nutzungsform stellt daher oft – wie Untersuchungen über die Batak Nordsumatras belegen – nur ein „transitionales Pionierstadium“ dar. Überall dort, wo er dominiert, scheint er ein Indiz für jüngere Besiedlung zu sein. Erst später verschiebt sich das Schwergewicht von der extensiven *ladang*-Wirtschaft mit Mischanbau hin zu einem stärker vom Naßreisbau geprägten System (Helbig 1940: 164, 179).

Da Geertz von einer Dominanz des Waldbrandrodungsbaus (Feld-Wald-Wechselwirtschaft) ausgeht und diesen zudem als integrales Nutzungssystem betrachtet, erwähnt er mit keinem Wort die Feld-Gras-Wechselwirtschaft. Für diese Form der Landnutzung, die nicht wie die klassische Feld-Wald-Wechselwirtschaft auf dem Schwenden von Wald („Wald-*ladang*-Bau“), sondern von Gras (hauptsächlich *Imperata*) beruht, prägte der Niederländer van Beukering (1947) den Terminus „Gras-*ladang*-Bau“ (niederl.: *gras-ladang-bouw*). Der Gras-*ladang*-Bau, der in mehreren Gegenden Indonesiens vorkommt,<sup>13</sup> wurde, da er nirgendwo eine ausschließliche, sondern eine komplementäre und eher sekundäre Nutzungsform ist, „übersehen“ und erst in jüngerer Zeit von Wissenschaftlern zur Kenntnis genommen.<sup>14</sup>

3. Transformation javanozentrischer Konzepte in eine pseudowissenschaftliche Theorie („Tiefland-*sawah*-bias“): Die *sawah-ladang*-Dichotomie, in welcher auf undifferenzierte Weise „der“ Brandrodungsbau auf die äußeren Inseln projiziert und der Naßreisbau zum Monopol des indonesischen Kernlandes, insbesondere Javas, deklariert wird, sowie der mit dieser verknüpfte, übermäßig simplifizierende soziokulturelle Dualismus zwischen „innerem“ und „äußerem Indonesien“ – all das entspricht einer zumindest partiellen Übernahme einer javanozentrischen Einteilung Indonesiens: Das traditionelle javanische Weltbild ist zentripetal orientiert, d. h. der Staat wurde nicht durch seine Grenze, sondern durch sein Zentrum definiert. Daraus resultierte unter anderem eine Aufteilung der Welt in Java und *sabrang* (Überseegebiete, nichtjavanische, fremde Länder), nach der alle Regionen und Ethnien durch ihre Beziehung und Nähe zum Zentrum (Java) hier-

13 Elaboriertere Formen des Gras-*ladang*-Baus finden sich in den Hochebenen Nordsumatras (Toba-, Simalungun-, Karo- und Angkola-Batak), in Ostindonesien (Flores, Sumba, Timor) und im Hochland Neuguineas (Avé 1977: 125–132; Sherman 1980: 120, 123, 133; Pospisil 1963: 7 f.; Clarke 1966: 353 f.). Einfachere Varianten dieser Nutzungsform, wie sie in Süd- und Ostkalimantan, bei javanischen Siedlern in Lampung (Südsumatra), in Lombok, Sumbawa und anderen Teilen Indonesiens anzutreffen sind, stellen wahrscheinlich eine Übergangsform zum permanenten Trocken- bzw. Regenfeldbau dar (Metzner 1976: 61; Röhl & Leemann 1983: 34 f.; Sherman 1980: 133).

14 Es ist daher kein Zufall, daß Geertz, der in seiner Arbeit oft einen Artikel des Niederländers de Beukering (1947) zitiert, worin dieser als einer der ersten den Gras-*ladang*-Bau wissenschaftlich beschreibt, kein einziges Mal dieses Nutzungssystem erwähnt.

archisch eingestuft wurden: Je weiter weg vom politischen und kulturellen Zentrum sich daher eine ethnische Gruppe befand, als desto inferiorer, gröber und unzivilisierter galt sie. In diesem Ordnungsschema nahmen alle nichtjavanischen Gruppen der Peripherie per definitionem eine untergeordnete Position ein. Bedingt durch den seit 1945 staatlich geförderten indonesischen Nationalismus, demzufolge sich der riesige Archipel aus einander gleichwertigen und gleichberechtigt miteinander kommunizierenden Ethnien zusammensetzt, ist diese Einteilung zwar öffentlich nicht mehr akzeptabel, doch findet man in den privaten Diskussionen und einigen Ideologemen noch Reste dieser Denkhaltung. Auch die in Niederländisch-Indien übliche koloniale Einteilung in Java und die „äußeren Regionen“ (niederl.: *buiten gewesten*) ging auf dieses javanische Modell zurück (Anderson 1990: 41–45). In diesem Kontext ist es mehr als wahrscheinlich, daß Clifford Geertz, der seine Forschungen in Indonesien vor allem in Java und Bali durchführte, in seiner wissenschaftlichen Einteilung des Landes in ein „inneres“ und „äußeres Indonesien“ von diesem sehr wertbelasteten javanischen Zentrum-Peripherie-Modell beeinflusst wurde. Dieses Einteilungsschema schließt nämlich nicht nur eine hierarchische Bewertung ethnischer Gemeinschaften, sondern auch eine der von diesen praktizierten landwirtschaftlichen Techniken ein.<sup>15</sup> Nach den Maßstäben des „inneren Indonesien“, insbesondere Javas, dessen Gesellschaft auf eine fast tausendfünfhundert Jahre alte staatliche Tradition zurückblicken kann, gehört der Naßreisbau mit künstlicher Bewässerung genauso zu höherer Kultur wie die ausgeprägte soziale Gliederung und der zentralisierte Herrschaftsverband. Der deutlich ausgeprägten geographischen Differenzierung der ökologischen Bedingungen zum Trotz steht in der Werteskala die Anbau-tradition der mit Abstand größten und staatstragenden Ethnie, der Javaner, ganz oben.<sup>16</sup> Dies bedingt einen „Tiefeland-*sawah*-bias“ gegenüber dem peripheren „Rest“ des Landes, der auch für die meisten anderen südostasiatischen Staaten typisch ist:

Die Staatsvölker [Südostasiens] sind in fast allen Fällen Reisivölker; die Kulturzentren liegen in den großen Ebenen und Deltagebieten, die ertragreichen Naßreisbau zulassen. Auf diesem kulturellen Untergrund fußend, sind viele der führenden Agrarplaner und -wissenschaftler Südostasiens von einem starken „Lowland-“ und „Reis-Bias“ gekennzeichnet. Alle anderen landwirtschaftlichen Anbausysteme und Lebensformen gelten oft als minderwertig, wenn nicht gar als primitiv. Die sorgfältig ausbalancierten Anpassungsformen an die

15 Geertz vermied jedoch eine explizite hierarchisierende Bewertung von Naßreis- und Brandrodungsbau.

16 Auf den sog. äußeren Inseln verhielt es sich oft genau umgekehrt. Im 18. Jahrhundert wurden in Südwestsumatra folgende Gründe für die Bevorzugung des *ladang*-Reises angegeben: Er ist weißer, nahrhafter, schmackhafter, haltbarer und zeigt beim Kochen eine große Volumszunahme; außerdem läßt er sich unter wesentlich gesünderen Bedingungen produzieren. Der wässrige und wenig schmackhafte *sawah*-Reis hingegen garantiert höhere Erträge und sicherere Ernten; dadurch ist er billiger und verbreiteter (Marsden 1811, 66 f.).

ökologischen Verhältnisse, die etwa für den traditionellen Wanderfeldhackbau in tropischen Regenwäldern kennzeichnend sind ..., sind den verantwortlichen Behörden wenig bekannt und gelten kaum als schützenswert (Dürr 1986: 163).

Der Amerikaner Michael Dove (1985) versuchte nachzuweisen, daß diese „agroökologische Mythologie“, d. h. die javanische Idealisierung des intensiven Naßreisbaus auf der einen Seite und die durch zahlreiche Vorurteile „abgesicherte“ Verächtlichmachung der Brandrodungssysteme tribaler Völker auf der anderen Seite, auch noch während der 70er und 80er Jahre eine wichtige Rolle in Indonesien spielte. Eine wichtige Funktion dieser kulturellen Mythe besteht seiner Meinung nach in der Legitimierung und Aufrechterhaltung der Vorherrschaft javanischer Kultur auf politischer und ökonomischer Ebene.

4. Über die Verteufelung des Imperata-Grases erfolgt eine indirekte Pauschalverurteilung des Brandrodungsbaus: Geertz (1963: 25 f.) betreibt keine offene, jedoch eine indirekte Pauschalverurteilung des Brandrodungsbaus, indem er das bei massenhaftem Auftreten zu „grünen Wüsten“ führende Imperata-Savannengras verteufelt. Dieses „berüchtigte“ Gras sieht er als das Ergebnis einer von Menschen verursachten ökologischen Zerstörung an, die immer dann eintritt, wenn Brandrodungssysteme ihre labile Gleichgewichtslage verlassen.

#### Ökologie des Imperata-Grases

*Imperata cylindrica* (L.) Beauv. ist ein auf offenen Landflächen Indonesiens weit verbreitetes perennierendes Gras. In Indonesien gibt es 64,5 Mio. ha Grasland, das hauptsächlich aus Imperata (indon.: *alang-alang*) besteht (Suryatna & McIntosh o.J.: 1, zit. nach Sherman 1982: 688).

Grundsätzlich kann man natürliche und anthropogene Grassteppen unterscheiden. Das Vorkommen eines kleineren Teils der Imperata-Grasflächen auf den Gipfeln sehr hoher Berge ist klimatisch bedingt. Ein weiterer, ebenfalls kleiner Teil von Imperata-Steppen in den weniger hohen Lagen verdankt seine Entstehung periodischen Störungen der regionalen klimatischen Klimax-Vegetation<sup>17</sup> wie z. B. wiederholten Vulkanausbrüchen. Größere Steppenlandschaften wie die von Padang Bolak (im Gebiet der Angkola-Batak Sumatras), die unter gleichbleibenden natürlichen Bedingungen von sich aus nicht wieder in tropischen Regenwald übergehen, sind sowohl klimatisch als auch edaphisch bedingt.

<sup>17</sup> Unter Klimaxvegetation versteht man Pflanzengemeinschaften mit einem stabilisierten Endstadium, so daß weder eine Sukzession (Ablösung von Pflanzenarten durch andere) noch eine weitere Anreicherung von Biomasse mehr stattfindet.

Wie in vielen anderen Regionen Südostasiens, so sind jedoch auch in Indonesien die Grassteppen zum größten Teil anthropogen bedingte, durch Brandwirtschaft, *ladang*-Bau oder Viehhaltung induzierte Sekundärformationen: Das heißt, Menschen verursachen Störungen der klimatischen Klimax-Vegetation, indem sie Brände legen und die ursprüngliche Waldvegetation beseitigen, um das Wachstum der Gräser zu stimulieren, die sich als Viehfutter und Dachdeckmaterial eignen bzw. um Wild anzuziehen; oder es handelt sich um devastierte ehemalige Waldflächen, d. h. Sekundärformationen im Gefolge eines seine Gleichgewichtslage überschreitenden Waldbrandrodungssystems; schließlich können die Grassteppen planmäßig durch die im Dienst des *Gras-ladang*-Baus und der Viehweide stehende Brandwirtschaft geschaffen worden sein (Dove 1986: 165; Bartlett 1956: 703, 708; Helbig 1940: 213 f., 232; Sherman 1982: 694).

Es stimmt also nicht, wenn man (wie Geertz) alle Grassteppen – ob mit oder ohne Imperata-Dominanz – pauschal als anthropogen bedingte, durch Überbeanspruchung des Bodens hervorgerufene Sekundär-Vegetation und unbeabsichtigte Auswirkung eines aus dem Gleichgewicht geratenen Brandrodungssystems betrachtet. Und nicht jede Grassteppe stellt, wie wir sehen werden, eine „grüne Wüste“ (Geertz 1963: 25 f.) oder „Kümmerlandschaft“ (Uhlig 1980: 304 f.; vgl. Uhlig 1988: 492) dar.

Wiederholtes Abbrennen begünstigt im allgemeinen Gräser und im besonderen Imperata gegenüber holzigen Spezies. Imperata mit seinem stark verfilzten und weitverzweigten Wurzelsystem ist eine nahezu feuerfeste und schnell regenerationsfähige Pflanze. Als lighthungrige Pionierpflanze bildet Imperata aber keine Klimax-Vegetationsgemeinschaft. Wenn kein Abbrennen oder eine andere Störung erfolgt, wird Imperata schnell von anderen, das heißt größeren und holzigeren Spezies mit tieferreichenden Wurzeln verdrängt, die schließlich einer Sekundärwaldbedeckung Platz machen können. Wenn andererseits bestimmte Störungen verstärkt werden, wie z. B. Abweiden, Abschneiden, besonders aber Abbrennen, dann folgt Imperata den schwächeren Gräsern, deren dichte Rasendecke dem Imperata-Gras keinen Platz zum Wachsen boten.

### Die Toba-Batak von Nordsumatra und Imperata: „Eine anstrengende Freundschaft“

Die patrilinear organisierten Toba-Batak sind die mit Abstand größte Gruppe der ca. 5 Mio. Batak Nordsumatras. Bis ins 19. Jahrhundert konnten sie ihre kulturelle Eigenständigkeit und Unabhängigkeit gegenüber den islamischen Nachbarreichen behaupten. Erst zwischen 1878 und 1915 wurden sie von der niederländischen Kolonialmacht unterworfen und mehrheitlich von deutschen Missionaren christianisiert. Trotz einer nach der Jahrhundertwende einsetzenden beachtlichen Migrationsbewegung in die Städte leben die meisten Toba-Batak noch als Bauern in den Dörfern der sogenannten

Batak-Hochebene mit Durchschnittshöhen zwischen 1000 und 1300 m. Sie bauen hauptsächlich Reis, daneben aber auch Knollenfrüchte, Mais und Gemüse an. Neben Gewürznelken und Kaffee spielen heute Schalotten und bestimmte Gemüsesorten als in den jährlichen Anbauzyklus eingebaute cash crops eine immer größere Rolle. In der Landwirtschaft kommen unterschiedliche, nebeneinander bestehende und einander komplementäre Nutzungsformen zur Anwendung. Was die Reiskulturen betrifft, gibt es Naßreisbau mit künstlicher Bewässerung<sup>18</sup> und Regenfeldbau,<sup>19</sup> daneben aber auch noch Trockenreisbau in Form des Wald- und Gras-*ladang*-Baus. Die Kultivierung von Knollenfrüchten, Gemüse und cash crops erfolgt auf permanenten, nicht bewässerten Feldern, während Fruchtbäume/-sträucher, Kokospalmen, Zuckerpalmen, Tabak, Gewürze im Gartenbau im nahen Umfeld der Häuser angebaut werden. Verteilung und Bedeutung der einzelnen Nutzungsformen im Reisbau hängen von ökologischen, klimatischen und soziokulturellen Faktoren ab.

### *Das traditionelle Naturkonzept der Toba-Batak*

Soziale Gruppen reagieren nicht direkt auf ihre Umwelt, sondern vielmehr auf die Umwelt, wie sie von ihnen wahrgenommen wird.<sup>20</sup> Kulturökologie muß über die bloße Analyse der ökologischen Beziehungen zwischen den Menschen und deren Kulturen einerseits und der übrigen organischen und anorganischen Umwelt andererseits (Harris 1980: 184) hinausgehen, und Kultur daher als dynamische Komponente eines Ökosystems begriffen werden. Will man die traditionelle Natursicht der Toba-Batak kennenlernen, muß man sich erst mit deren Religion auseinandersetzen, die die Natur des unmittelbaren Lebensraums zum Gegenstand hat: Wie in vielen anderen autochthonen Religionen begründeten auch hier die Mythen über den Ursprung der Welt nicht nur die Beziehungen der Menschen untereinander, sondern auch deren Verhältnis zur Natur, während die mit ihnen verbundenen Riten die bestehende Ordnung, also auch den

18 Die meisten Toba-Batak praktizieren die intensivste Variante des Naßreisbaus, den sog. Pflanzreisbau, in dem die zuvor in Saatbeeten gezogenen Reisschößlinge in die Reisfelder umgepflanzt werden.

19 Im Regenfeldbau, den man besser als „Reisbau auf Regenstau“ (Uhlig 1980: 101) bezeichnen sollte, werden die Felder nur durch das mittels Dämmen gestaute Regenwasser, natürliche Berieselung und Bodenfeuchte gespeist. Die dadurch bedingte extreme Abhängigkeit von den Regenfällen kommt in dem Toba-Batak-Terminus „Himmelsnaßreisfeld“ (*saba langit*) sinnfällig zum Ausdruck.

20 In der amerikanischen Fachterminologie haben sich die Begriffe „operational/effective environment“ und „cognized/perceptual environment“ durchgesetzt: Unter „operationeller/wirksamer Umwelt“ versteht man die Gesamtsumme aller wirkenden Umweltfaktoren, ganz gleich, ob sie wahrgenommen werden oder nicht; mit „sinnlich und kognitiv erfaßter Umwelt“ bezeichnet man die Umwelt, wie sie von einer bestimmten Bevölkerungsgruppe wahrgenommen, registriert, klassifiziert und konzeptualisiert wird (vgl. Brosius, Lovelace & Marten 1986: 188).

homöostatischen Zustand der naturräumlichen Umgebung, und den üblichen Gang der Welt aufrechterhielten und immer wieder aufs neue bestätigten. Neben der Begründung des So-Seins der natürlichen Umwelt wurden durch die Mythen und Riten Naturerscheinungen und -prozesse der kulturellen Perzeption zugeführt, klassifiziert, gedanklich geordnet und gedeutet, sowie Anweisungen über den richtigen Umgang des Menschen mit der Natur geliefert:

Natur bildete für die Batak „ein Ganzes, das ihnen nicht irgendwie äußerlich war, sondern mit ihnen selbst in einem einzigen, durch die mannigfaltigsten Beziehungen miteinander verwobenen Seinszusammenhang stand“ (Müller 1989: 389). Sie faßten die Natur nicht als außerhalb der Menschen befindliche Gegebenheit, als Objekt auf, dem sie als Subjekt gegenüberstanden, sondern betrachteten sich als integralen Bestandteil dieses Zusammenhanges. Der sakralisierenden Haltung gegenüber Natur und Kosmos wegen fundierten die Mythen von der Entstehung der Welt und die Religion das Naturkonzept und das damit verbundene Verhalten gegenüber der natürlichen Umwelt:

Der Kosmos war nach Auffassung der Batak dreigeteilt: Die „Oberwelt“, ein über dem Himmelsgewölbe liegendes Reich galt als Sitz der Götter. Die tief unter der Erde und den Gewässern liegende „Unterwelt“ wurde als der Wohnort eines gefesselten drachenartigen Wesens angesehen, auf dem die Erde ruhte; nachdem der Drache mehrmals die Erde zerstört hatte, fesselte ihn die Schöpferin der Erde und rammte ein Schwert bis zum Hefe in seinen Körper; jedesmal wenn die Erde bebte, versuchten die Batak daher durch den dreimaligen Ruf „Schwertgriff“, das Unterweltungeheuer an das in ihm steckende Schwert zu erinnern und es so zur Ruhe zu bringen. Ein Erdbeben wurde nicht nur um seiner selbst willen gefürchtet, es kündete darüber hinaus das Kommen von Pocken, Hungersnot und „bösen Geistern“, d. h. Krankheiten, an.

Die „Mittelwelt“, d. h. die von Himmel und Erde umschlossene Welt der Menschen, ist in allen ihren Einzelercheinungen auf die beiden anderen Welten bezogen und von diesen abhängig. Sie wurde von Deakparujar, der Tochter eines Gottes, die gleichzeitig die Urmutter der Menschen ist, geschaffen. Die in der „Oberwelt“ lebenden Götter haben daher den Menschen nicht nur die erste Frau auf die Erde gesandt, sondern mit dieser den Menschen die wertvollste Gabe, Land, übermittelt. Da auch Pflanzen, Tiere, Quellen, Flüsse, Seen und Berge demselben Schöpfungsprozeß wie das Land entstammen,<sup>21</sup> sind

21 Pflanzen, Tiere, Quellen, Flüsse, Seen und Berge entstammen zum Großteil einer vergrabenen erdklumpenartigen Totgeburt Deakparujars. Sie wurden daher gleichsam als ältere Geschwister der Menschen betrachtet (Gultom 1992: 198–202). Einige Kultigene entstanden jedoch aus den Leibern göttlicher Wesen: Die „weiblichen“ Nutzpflanzen, Zuckerpalme und Kampferbaum, wuchsen nach einer ätiologischen Mythe aus dem in der Erde versunkenen Körper Sorbajatis, einer Schwester Deakparujars, die sich aus verschmähter Liebe selbst getötet hatte. Die „männlichen“ Nutzpflanzen, Bambus und Rotan, gingen aus dem Leichnam eines von Sorbajati umworbenen männlichen Wesens hervor, das sich aus Scham über seine Eidechsegestalt in den Ritzen seines Hauses versteckt hatte und dort erstickt war.

sie ebenso heilig. Die „totale Gemeinschaft“ der Batak umfaßte daher die ganze Schöpfung, „sowohl die Menschen als auch deren kleine vertraute Welt mit allen ihren Einzelerrscheinungen, aber auch die Ahnen, die Götter und Geister. Dieser große Zusammenhang manifestiert sich vor allem in den zentralen Kulthandlungen und bei großen Festen“ (Stöhr 1976: 31).

Nicht die Gottheiten der Oberwelt, sondern die „Seelen“ („Lebenskraft“) der Lebenden und der Verstorbenen<sup>22</sup> standen im Zentrum der zahlreichen Opferhandlungen, Riten und Gebete. Der eigenen Körperseele (*tondi*), den „Seelen“ von Verwandten (besonders der Brautgeber), den „Seelen“ von Ahnengeistern, von Tieren, von Pflanzen, Naturphänomenen, aber auch von bestimmten nützlichen Geräten und wertvollen Gegenständen (wie Häusern, Booten, Eisen, heiligen Erbgütern) brachte man Opfer dar bzw. versuchte sie günstig zu stimmen. Der Grad dieser Beseelung war jedoch recht unterschiedlich: Der Reis, das mit Abstand wichtigste Grundnahrungsmittel, wurde als besonders *tondi*-hältig gedacht. Man suchte durch Opferungen und Riten das *tondi* zu stärken und zu bewegen, seinen Wohnort, den Körper, die Pflanze, das Tier bzw. den Gegenstand nicht zu verlassen bzw. das eigene *tondi* zu beschirmen und zu stärken. Der gesamte Kosmos wurde aufgrund dieser Kombination aus Kraftglauben und Seelenvorstellungen als „belebt“ gedacht, wobei alle diese „Seelen“ bzw. „Kräfte“ aufs engste miteinander zusammenhängen und sich gegenseitig bzw. das Ganze beeinflussen. Der Reis beispielsweise muß im Feld wie im Dorf behutsam behandelt werden, damit ihn nicht sein *tondi* verläßt; tritt dies ein, wird er als Nahrungsmittel wertlos. Umgekehrt streut man Reis auf das Haupt von Verwandten (besonders dann, wenn sie krank oder unfruchtbar sind), damit die Reisseele ihr *tondi* beschirme, stärke und „fest“ mache. Der größte Teil der Reisseele konzentriert sich in den sogenannten „Reismüttern“ (*ina ni eme*), das heißt in den größten, über die anderen hinausragenden Rispen und den dicken, da am frühesten gereiften, schönsten und besten Ähren, aber auch in besonderen Spielarten der Natur, wie z. B. halb im Deckblatt verborgenen Ähren oder Reispflanzen, die eine bestimmte Stellung der Blätter aufweisen etc. Die Reismütter werden im Rahmen eines rituellen Reisschnitts ausgewählt und vor der eigentlichen Ernte als Saatgut eingebracht. Ihnen zu Ehren wurden früher, wie in vielen anderen Gegenden Indonesiens auch, die Reisähren einzeln mit einem in der Hand verborgenen kleinen Reismesserchen abgeschnitten, um die ängstliche Reisseele nicht zu erschrecken; für den eigentlichen Erntevorgang wurden jedoch Sicheln verwendet.<sup>23</sup>

22 Die Seele bzw. Lebenskraft der Lebenden, „Lebensseele“ (*tondi*), verläßt mit dem Tod den Körper und verwandelt sich in die „Totenseele“, *sumangot* bzw. *begu*.

23 Der Batak-Terminus für „ernten“ lautet *manggotil* und bedeutet etwa „mit den Nägeln abkneifen“. Daraus läßt sich ablesen, daß früher nicht nur im rituellen Erstschnitt, sondern auch in der Haupternte mit dem Reismesser jede einzelne Ähre einzeln abgeschnitten wurde.

Abgesehen davon, daß über diese „rituelle Technologie“ die notwendige Selektion des besten Saatgutes erfolgt, läßt sich aus dieser besonderen religiösen Verehrung, den zahlreichen Opfern und Tabus die außergewöhnliche Aufmerksamkeit, die dem Reis als wichtigster Kulturpflanze gezollt wird, ablesen:

Während der Zeit, da der Reis „einen Bauch bekommt“, d. h. Ähren ansetzt, also eine Seele (*tondi*) hat, wird diese willkommen geheißen und ihr ein Speiseopfer gebracht. Dazu bringt der Familienvorstand in einem Korb Fisch, gekochtes Reismehl und den Saft einer Zitrone zum Feld, besprengt es mit dem Zitronensaft und erfleht in einem Gebet eine reichliche Ernte. Der Bauer streicht dabei mit der Hand über die Reishalme und steckt diese darauf in den Korb, in der Absicht, die Reisseele in diesen hineinzulegen. Danach geht er mit dem Fisch und dem Reismehl nach Hause. Dort angekommen fragt er seine Frau, ob die Reisseele bereits in der Wohnung sei. Nachdem die Frau seine Frage bejaht hat, ißt die Familie den Fisch und wünscht sich eine „starke/harte Seele“, d. h. Glück.

Vor allem vor der Ernte ist es zeitweise untersagt zu musizieren, zu spielen, Holz zu hacken, zu schreien bzw. laut zu sprechen; auch die Gewehre müssen entladen werden. Durch eine Vielzahl solcher Verbote soll verhindert werden, daß die zu dieser Zeit besonders sensible Reisseele durch unvorsichtige Worte oder Handlungen erschreckt werde und fliehe; oder man sucht die entflozene Reisseele wieder „zurückzurufen“ (Warneck 1909; Warneck 1915; Winkler 1925; Stöhr 1976: 113–117; Heine-Geldern 1923: 914; Loeb 1974: 122; Hasselt 1893: 526 f.; Helbig 1951: 282; Ypes 1932: 170–173; Wilhelmy 1975: 19 f.).

Die Natur wurde gleichzeitig als bedrohlich wie auch gütig und großzügig angesehen. Empirisch beobachtbare Naturkräfte wie die verschiedenen Winde, Erdbeben, Blitz und Donner wurden mit Geistwesen und übermenschlichen Kräften in Verbindung gebracht, bekamen dadurch einen personalen Charakter, wurden identifizierbar und in einem gewissen Sinn auch manipulierbar.

Das Gedeihen der Feldfrüchte und des Viehs wie auch Kindersegen wurden als positive Wirkungen der unsichtbaren Mächte, Mißernten, Erdbeben, Sonnenfinsternis, Seuchen, Dürre oder Überschwemmung hingegen als Zeichen des Zürnens der Ahnengeister über Verstöße gegen die Tradition (*adat*, s. u.) und des Schwindens der Lebenskraft gedeutet. Dies alles, besonders jedoch die im zentralen *tondi*-Konzept sich manifestierende Idee einer „All-Seele“, an der alles Seiende während seiner Existenz teilhat, führte zu einem pfleglichen Umgang mit der natürlichen Umwelt, zu einem Verhältnis zwischen Mensch und Natur, „von dem unsere Umweltschützer nicht einmal zu träumen wagten“ (Stöhr 1976: 115). Die Summe des solidarischen Verhaltens der Toba-Batak, das über die nur den eigenen Stamm umfassende<sup>24</sup> menschliche Gesellschaft hin-

24 Nur Mitglieder des eigenen Stammes, d. h. patrilineare Nachfahren des Eponyms Siraja Batak, galten als

aus auch die Götter, Ahnen, Tiere und Pflanzen, Dorf und Haus, Geräte und Werkzeuge einschloß, lag im *adat* beschlossen, das man etwa als Ethos, Sitte, Tradition, überlieferte Normen und Verhaltensmuster, Gewohnheit und Kult, aber auch als kosmische Ordnung umschreiben könnte (Stöhr 1976: 109).

Als eine der Auswirkungen religiös fundierter Vorstellungen und Verhaltensweisen kann das Phänomen der „Unterproduktion“ angesehen werden, d. h. die vorkoloniale Toba-Batak-Ökonomie schöpfte ihre produktiven Kapazitäten nicht voll aus.<sup>25</sup> Beispielsweise durften die als Wohnorte der mächtigen *sombaon*-Geister angesehenen Orte – meist unheimliche Stätten wie dichte Wälder, einzeln stehende Bäume, Heißwasser- und Schwefelquellen, Bergspitzen, Flußmündungen, Plätze, wo sich Schlangennester oder Dornengestrüpp etc. befinden – weder besiedelt noch ökonomisch ausgebeutet werden. Gegen dieses Verbot verstießen die Missionare, die demonstrativ die von solchen Geistern besetzten Bäume und Haine („Bannwälder“) fällten.<sup>26</sup> Dieses Beseitigen von Handlungshemmungen in bezug auf die Ausbeutung der Ressourcen war eine wichtige prak-

---

vollwertige Menschen. Im Kontakt mit Stammesfremden traten daher Normen und Werte, die zwischen den Mitgliedern der Eigengruppe oder befreundeter Gruppen gültig waren, außer Kraft; die innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe je nach verwandtschaftlicher Nähe zur Anwendung kommende „generalisierte“ oder „ausbalancierte Reziprozität“ schlug ihnen gegenüber in eine „negative Reziprozität“ um (vgl. Sahlins 1974: 185 ff.).

25 Der Begriff der „Unterproduktion“ (underproduction) im Sinn einer nicht-maximalen Nutzung der vorhandenen Produktivkräfte (Produktionsfähigkeiten und Technologie) durch „Untergebrauch“ der Arbeitskraft, der Technologie sowie der Ressourcen wurde von Marshall Sahlins (1974: 41–100) geprägt und beruht auf einer Verallgemeinerung der Ergebnisse zahlreicher ethnologischer Feldforschungen. Nach Sahlins Schätzungen beträgt der jährliche Gesamtenergiefluß vieler vorindustrieller Nahrungsenergiesysteme nur etwa ein Drittel dessen, was bei voller Ausnutzung der Arbeitskräfte und der Tragfähigkeit der Umwelt mithilfe der bestehenden Technologie sowie des zur Verfügung stehenden Produktionswissens, welches technisch verwertbares Know-how, Organisationswissen und Kenntnisse der Natur umfaßt, möglich wäre. Konkrete Hinweise für Unterproduktion sowie damit verbundene „begrenzte Bedürfnisse“ bei den Batak glaubte der Forschungsreisende Junghuhn (1847: II/53 f., 115–119, 194–197) entdeckt zu haben; dieser erhoffte sich auch durch die koloniale Annexion des noch unabhängigen Landes eine gewaltige Steigerung der Produktivität. Aber auch ein Studium der gegenwärtigen, nicht von Ethnologen verfaßten Literatur liefert zahlreiche Belege für die Unterproduktion, nur daß diese meist indirekter Natur sind. So projizierten z. B. Geographen, die mit der Tatsache, daß im Waldbrandrodungsbau mit einem im Vergleich zum Naßreisbau sehr geringen Arbeitsaufwand größtmögliche Erträge erreicht werden (Beukering 1947: 243, 251; Padoch 1985: 272 f.) und dadurch nur eine geringe jährliche Gesamtarbeitszeit von ca. 200 – 300 Tagen/ha anfällt, konfrontiert waren, das Problem der „Unterbeschäftigung“ in die bäuerlichen Gesellschaften der Regenwaldgebiete Borneos und Sumatras (Stein 1972: 330; Wilhelmy 1975: 30).

26 „Und welche Umgestaltung der Landschaft erfolgt, wenn dann ein christlicher Missionar einen solchen Geisterbaum oder -hain fällen läßt und damit zum Ausdruck bringt, daß man nun getrost der Furcht entsagen, den Platz nicht mehr meiden und statt dessen Felder und Dörfer ungehemmt anlegen soll“ (Helbig 1933: 233; vgl. Warneck 1925: 33 f., 164).

tische Konsequenz des Bemühens der Missionare die Natur zu desakralisieren und zu „entzaubern“.

Die traditionelle Naturkonzeption hinderte die Toba-Batak jedoch nicht daran, schwerwiegende Eingriffe in der natürlichen Umwelt vorzunehmen. So wurde z. B. von den verschiedenen Batakstämmen, die über mehr als 50 000 km<sup>2</sup> in Nordsumatra besiedelten, schon lange vor dem Auftauchen der Europäer in einzelnen Landschaften fast der gesamte ehemalige Baumbestand beseitigt. Auf den freigelegten Flächen breiteten sich in der Folge meist von Imperata-Gras dominierte Steppen aus. Anstelle einer für den Waldbrandrodungsbau charakteristischen systemischen Simulation des natürlichen Ökosystems dominierte bei den Toba-Batak eindeutig eine manipulativ-transformatorische Tendenz. Es ist somit kein Zufall, daß die Batak, die kühle Hochebenen und nicht heiße, tiefliegende und urwaldbedeckte Alluvialflächen bevorzugten, das dicht bevölkerte zentrale Tobaland, das als ältestes Siedlungsgebiet angesehen wurde, *Toba na sae*, „baumloses Toba“, nannten.

Gesellschaft, Natur und Geisterwelt wurden als heilige Einheit erfahren. Die Toba-Batak stellten daher einen engen Zusammenhang zwischen Arbeit und Fest bzw. Ritus her. Wie in vielen anderen indonesischen Kulturen<sup>27</sup> wurden daher diese beiden Tätigkeitsbereiche terminologisch nicht gegeneinander abgegrenzt (Hinloopen Labberton 1934: 282; Lukas 1990: 65, 417; Sherman 1982: 608 f.; Warneck 1977: 281, 118). Die Arbeit in den Reisfeldern war demzufolge nicht eine bloß materielle Aspekte umfassende Subsistenzaktivität, sondern zugleich auch eine mit den religiösen Glaubensvorstellungen verbundene rituelle Tätigkeit. Da die Feldarbeit den Segen der Götter, der Ahnen und der Feldgeister sowie die Mitwirkung der Reisseelen erforderte, begleiteten sogenannte *bius*-Opferriten den Gang der Feldbestellung in den Naßreisfeldern: Priesterhäuptlinge (*parbaringin*) organisierten Riten, in welchen mehrere Dörfer einer Landschaft sich zu einer Kultgemeinschaft zusammenschlossen, leiteten während eines Reisjahres jede neue landwirtschaftliche Arbeit ein, bestimmten – in Zusammenarbeit mit dem Zauberpriester, *datu*, (Winkler 1954: 338 f.) – auf der Basis der Interpretation des Kalenders<sup>28</sup> und astrologischer Berechnungen<sup>29</sup> den geeignetsten Zeitpunkt für den Beginn bestimmter Pro-

27 Zu Java s. Magnis-Suseno 1981: 77; zu Bali s. Ramseyer 1988: 45.

28 Die Toba-Batak verwendeten einen an das Sonnenjahr angepaßten Mondkalender (12 Monate mit je 30 Tagen), *parhalaan*, um die günstigen Tage für Opferriten zu errechnen bzw. die Termine für die Tabuisierung bestimmter Tätigkeiten festzulegen (Winkler 1913).

29 Neben der Interpretation des Kalenders und der Orakeldeutung wurde auch die Astrologie zur Bestimmung günstiger Tage und zur Abwendung drohender Gefahren herangezogen. In der Sternkunde spielte *Pane na bolon*, eine astrologische Gottheit in Gestalt einer gehörnten Schlange, eine überragende Rolle: Diese wandert im Uhrzeigersinn um die Erdscheibe und wechselt alle drei Monate ihren Wohnsitz, wobei sie die ersten drei Monate des batakischen Jahres im Osten, dann je drei Monate im Süden, Westen und Norden wohnt. Das Kind dieser Gottheit, *Anak na bolon*, wandert in umgekehrter Richtung um die Erde,

duktionsphasen und legten in Verbindung mit Arbeitstabus (*robu*) einen für alle verbindlichen Zeitplan fest. Über zwanzig Arbeitsphasen wurden durch ebenso viele Rituale eröffnet bzw. begleitet (Situmorang 1993: 143–148). Die wichtigen ökologischen, sozialen, ökonomischen und politischen Aspekte dieser rituellen Regulation der Landwirtschaft, deren Interpretation man meist einseitig auf ihre religiösen Aspekte einschränkte,<sup>30</sup> wurden meist übersehen oder nur in Randbemerkungen erwähnt (Ypes 1932: 164–185; Korn 1953; Vergouwen 1964: 75, 77; Warneck 1915: 351, 359; Winkler 1925: 6 f., 140–144; Heine-Geldern 1923: 910; Sherman 1982: 101 f., 201–203): Besonders die Synchronisierung der Arbeitsprozesse wirkte sich günstig aus, da dadurch der durch Vögel, Ratten und Mäuse angerichtete Schaden auf ein Minimum reduziert werden konnte. Durch den überall etwa zur selben Zeit reifenden Reis wurden die Schädlinge gezwungen, sich über alle Felder zu verteilen. Bauern, die von diesem Zeitplan abwichen, liefen daher Gefahr, ihre später reifenden Reisfelder einem konzentrierten Schädlingsbefall auszusetzen.<sup>31</sup>

Einige der miteinander nicht vereinbaren Praktiken und Verhaltensweisen der Tobabatak sind nicht bloß als Diskrepanzen zwischen kognitiven Idealen und realem Verhalten, sondern nur unter der Annahme des synchronen Wirkens mehrerer Muster des Naturverhaltens erklärbar. Auf der einen Seite werden Eingriffe in bestehende natürli-

---

wechselt aber seinen Wohnsitz weit häufiger. Jedesmal wenn *Pane na bolon* in einer der vier Weltgegenden ein Dorf errichtet, gibt sie ein Fest. Für die Bewirtung ihrer Gäste benötigt sie die Seelen von Menschen, die vorzeitig, d. h. durch Krieg oder Unfall, im Wochenbett oder durch Seuchen, gestorben sind (Winkler 1925: 8 f.; 1956: 26 ff.).

- 30 So hob man z. B. den Bezug der Riten auf das Schöpfungsgeschehen hervor und arbeitete deren Charakter als Reinigungs- und Erneuerungsfeste heraus, in welchen die kosmische Ordnung und Harmonie wiederhergestellt sowie Unheil abgewehrt wurde (Korn 1953; Tobing 1956).
- 31 Weitere Vorteile der Synchronisierung der landwirtschaftlichen Arbeitsprozesse waren: 1. Die Gleichzeitigkeit hinsichtlich der Nutzung und der Instandhaltung der Wasserleitungen, die jährlich repariert werden mußten; wenn alle Haushalte eines Gebietes zur selben Zeit mit der Ernte fertig wurden, konnten auch viele Menschen für große Kooperationsgruppen erfordernde Tätigkeiten wie den Bau oder größere Reparaturen von Wasserleitungen zu einem optimalen Zeitpunkt, nämlich zwischen dem Ende der Ernte und dem ersten Pflügen, mobilisiert werden. 2. Gleich nach der Ernte wurden schlagartig viele Felder für die Viehweide und die Düngung frei; nur so war es möglich, dem nicht gehüteten Vieh anstelle der Steppenhänge und Hochflächen die Stoppelfelder zugänglich zu machen und Schaden zu verhüten. Diese Optimierung der Viehweide war besonders bei einem größeren Anteil an Naßreisfeldern wichtig, wohingegen in Systemen mit einem größeren Prozentsatz an Trockenfeld-Gras-Wechselwirtschaft durch die alternierende Nutzung der Felder dauernd ein bestimmter Anteil als Viehweide zur Verfügung stand. 3. Die gleichzeitige Durchführung der einzelnen landwirtschaftlichen Arbeiten war darüber hinaus in dominanten Naßreisbaugebieten in noch größerem Maß erforderlich, da man selbst bei geringfügigen Zeitrückständen von nur zwei Wochen gegenüber seinen Nachbarn mit ziemlich großer Sicherheit mit einer Mißernte rechnen mußte, da dann der Reis durch Würmer aufgefressen bzw. vom schwarzen Schimmelpilz befallen wurde (Boer 1917: 386 f.; Helbig 1940: 182).

che Zusammenhänge als Störungen eines prekären Gleichgewichts interpretiert. Nur durch die rituelle Kommunikation mit den Partnern der beseelten Umwelt kann die Harmonie erhalten werden. So ist beispielsweise das Fällen von Bäumen für den Hausbau oder für die Herstellung eines Opferpfahls (vgl. Lukas 1990: 512–517) nicht ohne langwierige und aufwendige Rituale möglich, und selbst vor der Schlachtung von selbst aufgezogenen Schweinen oder Hühnern müssen sich die Frauen bzw. Männer beim *tondi* des betreffenden Tieres entschuldigen. Diese Haltung steht in deutlichem Kontrast zu der manipulativ-transformatorischen Tendenz des ganze Landschaften dauerhaft umwandelnden Gras-*ladang*-Baus. Damit im Zusammenhang scheint auch die Tatsache zu stehen, daß die oben beschriebenen *bius*-Opferriten nur im Verbindung mit dem Naßreisbau (auf den künstlich bewässerten Feldern und den Regenfeldern) standen (Ypes 1932: 155). Während die Priesterhäuptlinge durch das von ihnen festgelegte rituelle Ablaufmuster den Naßreisbau der ganzen Gemeinschaft steuerten und die Vorstellung bestimmend war, daß für alle Aktivitäten eine geeignete Zeit und ein passender Ort gewählt werden muß, um die Harmonie mit den Mitmenschen und vor allem den übernatürlichen Mächten zu erhalten bzw. wiederherzustellen, wird die Trockenreiskultivation hauptsächlich von den einzelnen Haushalten geregelt und somit deren Interaktionsmodus mit der natürlichen Umwelt nicht rituell strukturiert. Dies könnte als ein Indiz dafür gewertet werden, daß die Gras-*ladang*-Wirtschaft kulturhistorisch jünger ist als der Naßreisbau.<sup>32</sup>

Nach einer in Indonesien (aber auch unter Anthropologen) verbreiteten Ansicht ist die für Java und Bali typische Kultivation von Naßreis auf künstlich bewässerten Feldern jünger als der mit Brandrodungswirtschaft assoziierte Trockenreisbau. Die Naßreisbauern galten daher als Vertreter einer fortgeschritteneren Agrikultur als „zivilisierter“ als die Bewohner der anderen Inseln. Neuere Studien scheinen diese emische und anthropologische Theorie zu widerlegen: Die wilden Vorfahren des Reises waren Hydrophyten, Sumpfräser, deren natürliche Habitate Sümpfe und Uferbänke der Flüsse und Seen waren; die ersten domestizierten Reissorten waren somit wasserliebende Pflanzen. Der Trockenreisbau ist daher mit hoher Wahrscheinlichkeit eine spätere, sekundäre Anpassung, die die ursprüngliche Domestikation des Reises als „Naß-Frucht“ zur Voraussetzung hat (Gorman 1977; Glover 1985; Marschall 1988). Da nun in der Regel das planmäßige Schwenden der Wälder im Rahmen einer Wanderfeldwirtschaft dem Gras-*ladang*-Bau vorausgehen muß, könnte man diesen als entwicklungsgeschichtlich jüngste Adaptation ansehen.

32 Das für den Naßreisbau charakteristische hohe Maß an ritueller Koordination kann auch auf der Basis einer etischen Betrachtungsweise in der Kulturökologie durch Zwänge erklärt werden, die sich notwendig aus dem Naßreisbau (insbesondere dem Regenfeldbau), ergeben, z. B. genaue Zeitplanung, ausgesprochene Arbeitsspitzen etc. (vgl. Fußnoten 31 und 47).

*Der Gras-ladang-Bau: Brandrodungsfeldbau ohne Wald*

Große Teile des Batakhochlandes sind schon seit langer Zeit durch menschliche Eingriffe, insbesondere den Waldbrandrodungsbau, fast zur Gänze entwaldet worden. Umweltfaktoren wie geringere Temperaturen als auch niedrige Regenfallmengen haben die Regeneration der einmal gerodeten Wälder erschwert und somit den Prozeß der Entwaldung beschleunigt.<sup>33</sup>

Der Gras-*ladang*-Bau, in dem das Anlegen der Felder nicht durch Schwenden des Waldes oder Busches, sondern durch Umbrechen der Imperata-Grasdecke erfolgt, entwickelte sich daher im Batakhochland zur wichtigsten Form der Kultivation von Trockenreis. Wegen des hohen Gras- und des niedrigen Waldanteils, der beachtlichen Höhenlage von 1000 bis 1600 m (Grenzlage für den Naßreisbau!), des Wassermangels und der Möglichkeit intensiver Viehhaltung auf den brachliegenden Feldern stellt der Gras-*ladang*-Bau eine gute Anpassung an die lokalen Verhältnisse dar. Er ermöglicht zudem nicht nur hohe Erträge, sondern auch eine dauerhafte und nachhaltige Nutzung<sup>34</sup> bei sauren, sonst „unfruchtbaren“ Böden (Lithosole, Ferrasole, rotbraune podsolige Böden). Nirgendwo tritt der Gras-*ladang*-Bau als integrale Nutzungsform auf, immer ist er mit anderen Anbausystemen wie bewässertem Naßreisbau, Regenfeldbau und Waldbrandrodungsbau vergesellschaftet.<sup>35</sup> Gegenüber dem Wald-*ladang*-Bau wurde und wird dem arbeitsintensiveren Gras-*ladang*-Bau<sup>36</sup> der Vorzug gegeben (Junghuhn 1847: II/188–192).

33 Analysen fossiler Pollen ergaben, daß Nordsumatra bis vor ca. 18 000–16 000 Jahren fast zur Gänze bewaldet war. Vor ca. 6000 Jahren setzte ein abrupter Rückgang der ursprünglichen Waldbedeckung (einschließlich der Sumpfwälder) ein. Dafür könnte das Legen von Feuer im Dienst eines extensiven Wanderfeldbaus und der Weidewirtschaft durch Bodenbauern und Viehzüchter – vielleicht die Vorfahren der heutigen Batak – verantwortlich sein (Maloney 1982: 25–28). Grassteppen sind jedoch nicht immer das Resultat menschlicher Eingriffe. Neben den anthropogenen gibt es auch edaphische und/oder klimatisch bedingte Grassteppen (wie z. B. die klimatisch-edaphische Steppe von Padang Bolak im Gebiet der Angkola-Batak oder die durch wiederholte vulkanische Eruptionen entstandenen Imperata-Grasfluren an den Hängen des Pusuk Buhit am Tobasee), die unter gleichbleibenden natürlichen Bedingungen von sich aus nicht wieder in einen tropischen Regenwald übergehen (Helbig 1940: 232, 213 f.; Bartlett 1956: 703, 708; Sherman 1982: 694). Die (anfänglich) extensive *ladang*-Wirtschaft und der Bedarf an Weide waren jedoch nicht die alleinigen Ursachen für das Zurückdrängen der Waldbedeckung: „Vielmehr treibt der Wunsch nach Übersichtlichkeit, besserer Verkehrsmöglichkeit, Fernhaltung des Wildes und der Mäuse von den Feldern, sowie Ausschaltung tatsächlicher und imaginärer Gefahren immer wieder zum Brennen“ (Helbig 1940: 179).

34 Den Naßreisbau auf Regenfeldern kennzeichnen dagegen relativ niedrige Erträge und vor allem eine geringe Ertragssicherheit.

35 Der deutsche Naturforscher Junghuhn (1847: II/190) stellte vor ca. 150 Jahren eine ungefähr gleiche Verteilung von Naß- und Trockenreisfeldern im Batak-Gebiet fest, wobei jedoch in manchen Landschaften *ladang*-, in anderen *sawah*-Bau dominierte.

36 Nach Beukering werden je nach Arbeitsmethoden und Intensivierungsgrad für die Urbarmachung in das

Der wichtigste Grund dafür war ein sozialer: In der Vergangenheit präferierten die Toba-Batak angesichts der zahlreichen Spannungen und bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Dörfern und Gebieten den Gras-*ladang*-Bau, da dieser im Unterschied zum Waldbrandrodungsbau eine Landwechselwirtschaft<sup>37</sup> ermöglichte, bei der man sich nicht allzu weit vom schützenden Wehrdorf entfernen mußte.

Wenn man die Arbeitsbedingungen der Gras-*ladang*-Bauern mit jenen der Brandrodungsbauern im Regenwald vergleicht, sind letztere mit in vielen Hinsichten günstigeren Bedingungen konfrontiert: Sie finden auf den frisch abgebrannten Waldflächen lockere Böden vor, die sofort bepflanzt werden können, die durch die löslichen Mineralbestandteile der Asche fruchtbar gemacht wurden und die schließlich fast frei von schädlichem Unkraut sind. Im Gras-*ladang*-System ist man hingegen mit einem dichten Rasen und harten, miteinander stark verfilzten Rhizomen (Wurzelstöcken) und Wurzelhaaren konfrontiert, die unter sehr hohem Arbeitsaufwand mit Werkzeugen händisch gewendet werden müssen, – und die schnell wieder von neuem sprießen, da die während der Trockenzeit gelegten Brände nur oberflächlich wirken und den Gräsern unterhalb der Erdoberfläche nichts anhaben können (Bartlett 1956: 693 f. n. 4).

Der Produktionsprozeß beginnt daher mit der besonders langwierigen, aufwendigen und viele Stufen durchlaufenden Arbeit des Urbarmachens der Imperata-Grassteppe, die bis dahin Weide- oder Brachland war. Zuvor wird das Imperata-Gras abgeschnitten: entweder wird es als Mulche oder Dachdeckmaterial verwendet oder sofort auf Haufen geworfen und verbrannt. Auf dem Stoppelfeld brechen dann aus 4 bis 7 Personen bestehende Arbeitsteams, die in einer Reihe stehen, mit Hacken (früher mit je 2 langen, schweren und an einer Seite zugespitzten Grabstöcken) den Boden um, wobei etwa 1 m lange und 20 cm hohe Grasziegel blockweise umgewendet werden. Danach läßt man die Graswurzeln in der Sonne trocknen. Nach 4 bis 6 Wochen werden die großen Schollen zerhackt, nach einem weiteren Monat vollständig zertrümmert und die Wurzeln von der Erde befreit. Feinsäuberlich werden die Pflanzenreste aus dem Erdreich mit Rechen entfernt und dann entweder verbrannt oder zum Schutz gegen Erosion in Reihen quer zum Hang aufgeschichtet. Während manche Felder, die dann mindestens zweimal pro Jahr mit Büffelmist gedüngt werden müssen und fast ununterbrochen genutzt werden können, wird in der Regel nach ein bis zwei Ernten eine ein- bis dreijährige Brache eingeschaltet (früher 6 Jahre Brache nach 1 Jahr Nutzung).

---

Pflanzen, Jäten etc. zwischen 2600 und 3200 Stunden/ha investiert, das ist etwa das Zwei- bis Dreifache des im Waldbrandrodungsbau erforderlichen Arbeitsaufwandes von 200 Arbeitstagen/ha (1947: 251 f.).

37 Im Unterschied zum Wanderfeldbau, bei dem die Verlagerung der Felder von Zeit zu Zeit auch eine Verlagerung der Siedlungen erfordert, erfolgt in der Landwechselwirtschaft nur eine Verlagerung der Anbauflächen, die sich in relativer Nähe zu den permanenten Siedlungen befinden (Uhlig 1980: 109; Röhl & Lehmann 1983: 35 n. 1).

Die Terrassierung der meisten Felder, Mulchen mit Reisstroh bzw. Imperata, das Anlegen von Wasserrinnen an steilen Hängen oberhalb der Felder sind arbeitsintensive, aber effektive Strategien zur Verhinderung von Erosion und zur Erhaltung der Humusschicht.<sup>38</sup> Die erzielten Hektarerträge des Gras-*ladang*-Baus sind beachtlich: Im ersten Jahr liefern die *ladang*-Felder mit über 2000 kg etwas höhere Erträge als die gleichzeitig bearbeiteten Naßreisfelder, jedoch fallen sie im zweiten Jahr rapid um ein Drittel ab. Die mittleren Hektarerträge liegen jedoch noch über dem Durchschnittsertrag, den der klassische Wald-*ladang*-Bau in Südostasien erzielt. Für diese hohen Ertragszahlen lassen sich folgende Ursachen ausmachen:

1. Im Gegensatz zum Wald-*ladang*-Bau, wo das Abbrennen des Waldes die Fruchtbarkeit der meist nährstoffarmen Böden (durch die Asche der Bäume) induziert, entsteht im Gras-*ladang*-Bau durch die Imperata-Rhizome und deren Zersetzungsprodukte neue organische Substanz hauptsächlich unterhalb der Erdoberfläche – und zwar bis zu 5700 kg/ha/Jahr! Eine weitere Zunahme an Humus und Nährstoffen findet durch die sonnetrockneten Wurzeln, das unter den gewendeten Rasenstücken kompostierte Pflanzenmaterial, die Imperata-Asche sowie durch den von den Hacken abgeschlagenen Staub statt.

2. Die äußerst kompakte und wenig wasserdurchlässige Imperata-Decke fungiert zudem als guter Schutz gegen Bodenabspülung und -auswaschung. Die Sedimentverluste sind sogar geringer als bei einer Sekundärwaldbedeckung.

3. Das Wachstum der Imperata-Wurzeln wird durch die sauren Böden der Batakhochebene, die meist per se als unfruchtbar angesehen werden,<sup>39</sup> sowie durch den über die agrarische Nutzung vermittelten Streß des wiederholten Abbrennens, Abschneidens bzw. Abweidens geradezu gefördert.

Die Imperata-Savanne hatte jedoch nicht nur positive Eigenschaften für den Bodenbau: Die Toba-Batak veränderten das Ökosystem (Transformation des Waldlandes in Savanne und Verhinderung der Rückverwandlung der Imperata-Flächen in Busch bzw.

38 Die Humusschicht ist aufgrund der üppigen Ausbildung des Rhizomsystems von Imperata und den daraus entstehenden Abfall- und Zersetzungsprozessen viel stärker ausgeprägt als im tropischen Regenwald und stellt einen guten Stickstoffspeicher dar.

39 Der Geograph Uhlig (1979: 48 f.; 1980: 302–304) behauptet, daß die sauren Böden (Lithosole, Ferrasole, rotbraune podsolige Böden) des Batak-Hochlandes und anderer Gegenden Sumatras im Gegensatz zu den basischen Böden Javas (Regosole, Andosole) ausgesprochen unfruchtbar wären. Dequin (1978: 15) zufolge fördern die vorwiegend sauren Böden (vor allem nach Entwaldung via Brandrodungsfeldbau) die Ausbreitung des nur schlecht nutzbaren, harten Rhizomgrases Imperata. Diese Einschätzung des Batak-Hochlandes als landwirtschaftliches Ungunstgebiet beruht nicht nur auf einer Unkenntnis der Aktualisierung natürlicher Produktivkräfte durch die verschiedenen landwirtschaftlichen Produktionsmethoden der Batak, sondern auch auf einer Verabsolutierung der Methoden des javanischen Naßreisbaus („lowland-sawah bias“).

Wald) nicht nur für den Anbau von Pflanzen, sondern auch für ihre grasfressenden Haustiere: Ein komplementärer und notwendiger Bestandteil des *Gras-ladang*-Baus ist die Viehhaltung (Wasserbüffel, Kühe, Pferde), wobei im Rahmen einer Landwechselwirtschaft die mit *Imperata* bedeckten Brachfelder als Weiden genutzt werden. Dies steht in krassem Gegensatz zur oft geäußerten Meinung europäischer Experten, derzufolge sich *Imperata*-Grasflächen nicht als Viehweiden eignen.<sup>40</sup> Gerade das Gegenteil ist der Fall: Erst das Aufkommen größerer Grassteppen schafft brauchbare Lebensbedingungen für Großvieh. Für Weidezwecke ungeeignet ist nur das *Imperata*, das älter als 6 Monate ist. Die Toba-Batak unterscheiden genauer als westliche Botaniker zwischen dem jungen und saftigen *Imperata*, das ein hervorragendes, überaus nährstoff- und eiweißreiches Viehfutter abgibt, und dem alten, harten, als Viehfutter ungeeigneten Gras: sie bezeichnen daher in ihrer Sprache das junge *Imperata* als *tulmok*, das alte hingegen als *ri* oder *lalang*. Folglich wird durch ständiges Schneiden und vor allem Abbrennen brachliegender *Imperata*-Flächen das Wachstum junger Gräser, die sich für Viehfutter eignen, stimuliert. Regelmäßiges Abbrennen der Steppen begünstigt die Gräser und ganz besonders *Imperata* gegenüber den holzigen Arten (s.o.). Auf diese Weise werden die mit dicht nebeneinander stehenden, alten, nicht eßbaren Gräsern und verholzten Sträuchern durchsetzten Grasfluren in ergiebiges Weideland umgewandelt und die Wiederbewaldung verhindert. Die beim Abbrennen kurzfristig entstehende Hitze greift die organischen Substanzen des Bodens kaum an. *Imperata*, das eine sehr feuerresistente Pflanze ist, wächst bereits nach kurzer Zeit noch üppiger als zuvor. Da aber *Imperata*-Grasfluren keine Klimax herstellen können und durch neue, holzigere Arten verdrängt würden, benötigen sie immer wiederkehrende „Störungen“ in Form des Abbrennens, Abschneidens oder Abweidens (Bartlett 1956: 696; Dove 1986; Helbig 1940: 144, 164; Middendorp 1913: 8 f., 26; Sherman 1980). Erst dieser Superstreß führt zur Dominanz von *Imperata* in der Pflanzengemeinschaft. Die Toba-Batak versuchen also durch Abbrennen und Abschneiden der Grasflächen die Sukzession in einem frühen Stadium mit hoher Produktivität aufzuhalten und den Übergang in Strauch- bzw. Buschformationen und Sekundärwald zu verhindern. Zwischen *Imperata* und Büffeln/Rindern besteht daher eine symbiotische Beziehung, die über das periodische Abbrennen des *Imperata*-Grases durch den Menschen hergestellt wird („*Gras-ladang*-Viehweide-System“, s. Abb. 1).

40 „Die Alang-Alang-Grasfluren im Toba-Hochland Sumatras sind ... für Weidezwecke ungeeignet, da die harten Gräser von den Rindern verschmäht werden“ (Wilhelmy 1975: 74).

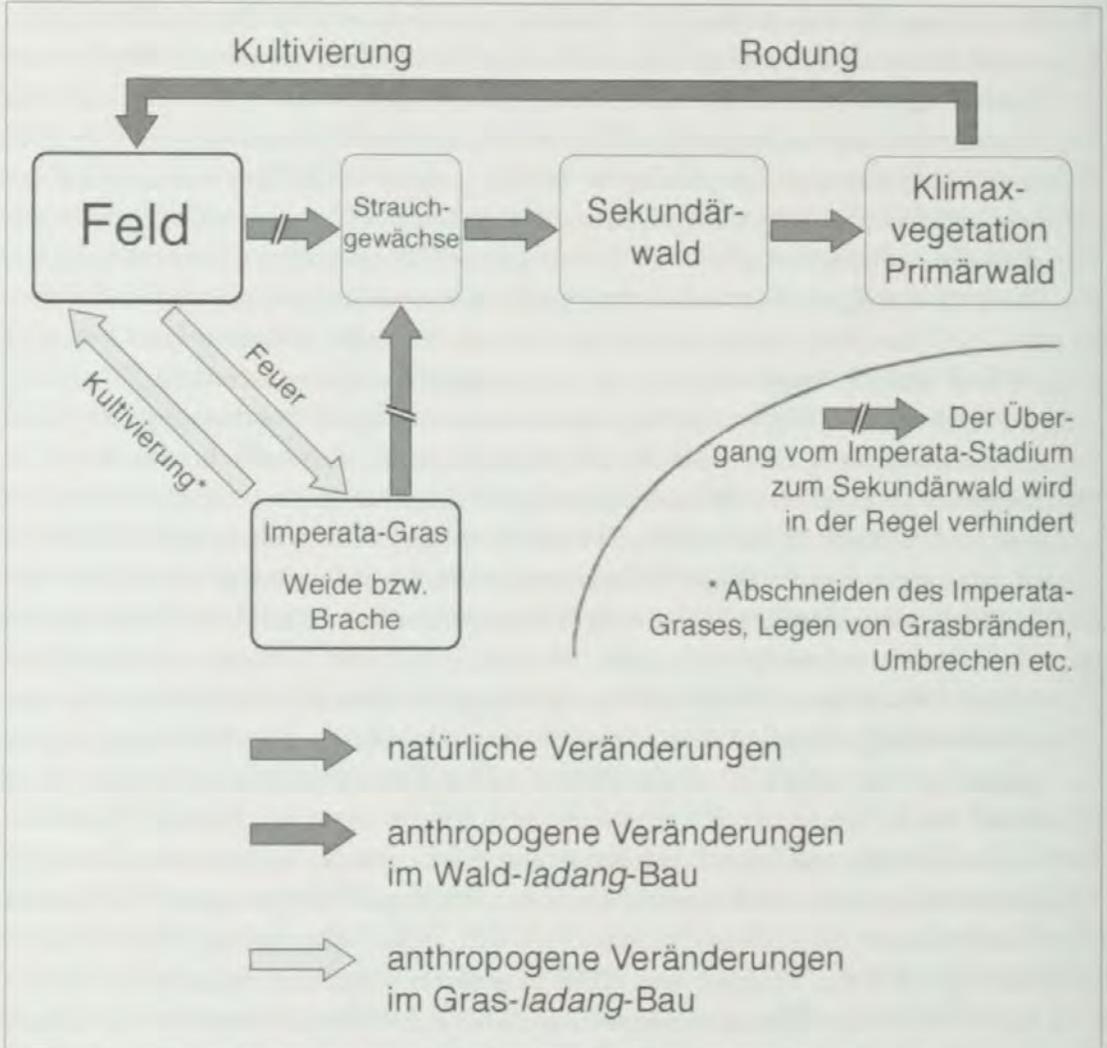


Abb. 1: Sukzessionsstufen in einem Gras-ladang-Viehweide-System

Man kann nicht umhin, das *Gras-ladang*-Viehweide-System als eine optimale Anpassung an ökologische, ökonomische und soziale Bedingungen aufzufassen. Es zwingt dazu, die Bedeutung der Imperata-Flächen und die Möglichkeiten ihrer Nutzung grundsätzlich neu einzuschätzen. Hier geht es nicht um eine rein theoretische Frage, denn auf der Grundlage hartnäckiger Vorurteile gegenüber Imperata und der *ladang*-Wirtschaft, die seit der niederländischen Kolonialzeit bis heute unverändert fortbestehen, wurde ein bis dahin klaglos funktionierendes landwirtschaftliches Produktionssystem als ökologisches „Problem“ fehlinterpretiert und durch Maßnahmen zu seiner Bekämpfung erst die eigentlichen Ursachen für zahlreiche Schwierigkeiten geschaffen. Imperata und Gras-

*ladang*-Bau waren nicht ein Problem der Toba-Batak, sondern eines der Regierung, damals wie heute. Daher muß man sich mit deren Einstellungen und der dahinter stehenden Naturkonzeption auseinandersetzen.

„Ökologische Amnesie“ und Entwicklung der Anti-Imperata-  
und der Anti-*ladang*-Haltung in Niederländisch-Indien

Die Anti-Imperata- und Anti-*ladang*-Haltung entwickelten sich im 19. Jahrhundert, als Indonesien noch eine holländische Kolonie war (Niederländisch-Indien): Die niederländischen Kolonialbeamten begannen erst im 19. Jahrhundert mit einer systematischen Diskreditierung des *ladang*-Systems und übertrugen diese negative Bewertung auch auf Imperata. Zuvor überwogen die positiven Einschätzungen (Marsden 1811: 76 f. und n. 75; Junghuhn 1847: I/256, 266 f.).

Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts häufen sich die kolonial bedingten Amnesien und Rückschritte im Wissen um ökologische Zusammenhänge – und damit auch die Einmischungen der Regierung in die traditionelle Landwirtschaft. In diesem Zusammenhang waren die Agrargesetze von 1870, 1878 und 1979, die den Beginn der „liberalen“ Phase des niederländischen Kolonialismus und das Ende des staatlich gelenkten Zwangsanbausystems markierten, ausschlaggebend.

Durch die Agrargesetzgebung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde in Niederländisch-Indien erstmals die private Unternehmenstätigkeit zugelassen. Dadurch wurde der Boden in Indonesien – vor allem für Plantagenunternehmer – direkt als Quelle ökonomischen Reichtums interessant. Das einzige Problem bestand nur darin, daß das für die ökonomische Nutzung vorgesehene Land nicht gekauft, sondern in Form einer auf 75 Jahre begrenzten „Erbpacht“ erworben werden mußte, und daß es nicht viele Einheimische gab, die die Verfügung über ihren Grund auf diese Weise abtreten wollten.<sup>41</sup> Das Agrargesetz von 1878 schuf hier insofern „Abhilfe“, als nun das nicht kultivierte „Ödland“, d. h. aber auch das im Rahmen des Wald und Gras-*ladang*-Baus momentan nicht genutzte Brachland, sowie das Land, für das Besitzrechte nicht nachgewiesen werden konnten, zum unveräußerlichen Staatseigentum („Regierungsdomäne“) erklärt wurde. Hier hinein stießen nun die privaten Plantagenkonzerne, die dieses Land von der Regierung pachteten (Geertz 1963: 83 f.; Sherman 1980: 126). Das neue Bodenrecht ermöglichte Interessenten, von einheimischen Fürsten und von der Kolonialregierung Erschließungsland auf viele Jahre hin zu pachten. Erst diese langfristigen Ver-

41 Besondere Schwierigkeiten machten hier naturgemäß egalitär organisierte Gesellschaften, die oft in einem größeren Ausmaß Brandrodungsbau betrieben: In diesen konnten nicht so leicht wie in stratifizierten Gesellschaften Einzelpersonen ausfindig gemacht werden, die zur Abtretung von Verfügungsrechten über Grund autorisiert waren.

träge ließen die Investitionen und die Besorgung auswärtiger Arbeitskräfte („Einfuhr“ javanischer und chinesischer „Kontraktkulis“) lohnend werden. Der Sultan von Deli (Nordostsumatra) beispielsweise, der sein Land zur Verpachtung freigab, wurde zu einem der ersten einheimischen Millionäre (Agthe 1979: 123). Die „Erschließung“ Ostsumatras durch Plantagenunternehmen führte dazu, daß diese Region das vor dem Zweiten Weltkrieg größte geschlossene Plantagengebiet der Welt darstellte. 1879 wird ein Gesetz gegen das Abbrennen von Grasland erlassen (Sherman 1980: 126). Doch dieselben Niederländer, die die Brandrodungswirtschaft als „Raubbau“ verdammten, praktizierten diese in großem Stil an der Ostküste Nordsumatras: Die Tabakplantagen wurden nämlich auf dem Areal niedergebrannter Primärwälder errichtet. Die in den Konzessionsländern lebenden Malaien, Karo- und Simalungun-Batak erhielten darüber hinaus in den 90er Jahren die Erlaubnis, in den Brachzeiten nach der Tabakernte für ein Jahr lang Feldfrüchte anzubauen wie einst in der *ladang*-Wirtschaft (Geertz 1963: 111). Zu dieser Zeit war das Gebiet von Deli längst nicht mehr ein Gebiet mit geschlossener Regenwaldbedeckung wie 20 Jahre zuvor, sondern nur mehr eine einzige große Grasfläche (Sherman 1980: 127). Diese Imperata-Grasfluren wurden in große Plantagen umgewandelt (Bartlett 1956: 701). Sogar die landwirtschaftlichen Praktiken der europäischen Plantagenbetriebe in Deli waren zu Beginn lediglich eine Extension und keine Weiterentwicklung des einheimischen *ladang*-Systems. Das niederländische System des Tabakanbaus in Deli war daher nicht eine bloße Kopie des einheimischen Brandrodungs-Brache-Systems. Im Gegensatz zu diesem hatte es einen unersättlichen Landhunger; zu dem immer größer werdenden Bedarf an Landfläche für die Kultivation kam noch hinzu, daß die europäischen Tabakpflanzer den Anbauzyklus beschleunigten, indem sie die Brache abkürzten. Eine Folge davon war, daß die Brache-Vegetation nicht mehr wie bisher Sekundärwald, sondern Gras, insbesondere Imperata, war (Bartlett 1956: 709).

Die Verteufelung des Imperata-Grases als „bösestes Unkraut“ geht vor allem auf die von den Niederländern in vielen Gegenden Sumatras angelegten Gummiplantagen zurück, deren Ökologie – sauber gejäteter Boden unter weiter auseinander gepflanzten Bäumen (Licht!) – das Wachstum von Imperata sehr förderte. Die Imperata-Gräser wurden in der Folge eine Geißel für die Gummiplantagen, jedoch nicht für die weniger intensiv wirtschaftenden Kleinbauern. Eine Unzahl von wissenschaftlichen Untersuchungen zur Ausrottung des Imperata-„Unkrautes“ wurden in Auftrag gegeben. Diese Imperata-Phobie beherrscht bis heute die Einstellung sowohl von Regierungsbeamten wie auch von Forschern.

Die vorkoloniale Ökologie von Sumatras großen Wald-*ladang*-Agrikulturen begünstigte weit weniger das Wachstum und die Ausbreitung von Imperata. Imperata-Gräser kommen demzufolge nur in kleinen Mengen im Sekundärwald vor und sind in den Primärwäldern, wo fast kein Sonnenlicht zum Waldboden vordringt, praktisch nicht vor-

handen. Wenn eine der beiden Arten des Waldes, insbesondere die erstere (Sekundärwald), gerodet wird, wird Imperata eine der spontan eindringenden Sukzessionspflanzen, die in Konkurrenz zu den Kultigenen tritt. Wenn die Kontrolle dieses „Unkrauts“ zu aufwendig wird, läßt man das Feld brach liegen, welches sich nun hauptsächlich mit Imperata bedeckt. Da jedoch der traditionelle Brandrodungsbau so betrieben wird, daß die Brachareale letztlich in Sekundärwald übergehen, wird dem Imperata nicht mehr als ein kurzes „Fenster“ zum Wachsen geboten, bevor es dann durch größere und holzigere Arten verdrängt wird. In der Regel wird auch von jenen ethnischen Gruppen, deren ökonomische Grundlage eine integrale Wald-*ladang*-Wirtschaft ist, das Imperata-Gras in unterschiedlichem Maß als hartnäckiges Unkraut verteufelt, da es den Brandrodungsfeldbau, wenn es überhandnimmt, beschränkt (Dove 1986). Es wird aber auch oft (wenngleich nicht immer) wegen seiner vielseitigen Verwendungszwecke außerhalb des Bodenbaus (Dachdeckmaterial, Viehfutter etc.) als ökonomische Notwendigkeit akzeptiert (Conklin 1954; Sherman 1980).

Im Gegensatz dazu öffnete das koloniale Agrikultur-System nicht nur den Wald, sondern hielt ihn ständig offen und bot so Imperata nicht nur eine vorübergehende, sondern eine permanente Gelegenheit zum Wachstum. Es waren daher die in der Kolonialzeit in Sumatra als Plantagenunternehmer tätigen Europäer, und nicht etwa die einheimischen Brandrodungsbauern, die die größten Imperata-Flächen schufen. Nicht von ungefähr entwickelten deshalb zahlreiche ethnische Gruppen Indonesiens Legenden, die den Ursprung von Imperata fremden politischen Mächten zuschrieben (Dove 1986).<sup>42</sup> Das Paradoxon, daß die Europäer im gleichen Atemzug auch das Ideologem der extremen Schädlichkeit, ja Bösartigkeit dieser Grasart systematisch ausbauten und verbreiteten, entzog sich dem damaligen kolonialen Bewußtsein. Denn die Kolonialherren beanspruchten das Monopol der Erklärung der natürlichen Ordnung: „natürlich“ war das, was sie als solches ansahen; andere Ansichten über Natur galten als merkwürdig, abartig und irrational. Ein gnadenloser Kampf wurde daher nicht nur dem Imperata, sondern auch dessen angeblichen Verursachern, den Brandrodungsbauern, erklärt.

Die oben skizzierten Entwicklungen können als ein „Vorspiel“ bezeichnet werden, das sich nur am Rand des Batakgebietes abspielte und die Toba-Batak als zentrale Batakgruppe noch nicht direkt betraf. Ihr Kerngebiet wurde erst um die Jahrhundertwende erobert und der Kolonie Niederländisch-Indien eingegliedert.

<sup>42</sup> Ein Gras, das sich nach Ansicht der Toba-Batak mit der beginnenden Unabhängigkeit Indonesiens (1949) verbreitet hat und von den Japanern eingeführt worden sein soll, ist *Alysicarpus* sp. bzw. *Desmodium* sp., das aus diesem Grund auch „Freiheitsgras“ (*duhut merdeka*) genannt wird.

*Regierungseingriffe in die Toba-Batak-Landwirtschaft  
in der Kolonialzeit und im unabhängigen Indonesien*

Im Gegensatz zu vielen anderen Ethnien Indonesiens sahen die Toba-Batak in Imperata weder eine durch fremde Mächte zu ihnen gebrachte Pflanze, noch einen „importierten Feind“. Bedingt durch die Tatsache, daß sie Gras-*ladang*-Wirtschaft und kaum Waldbrandrodungsbau betrieben, hatten sie weder eine solche Oraltradition noch eine feindschaftliche Beziehung zu Imperata entwickelt.<sup>43</sup> Das Verhältnis der Toba-Batak zum Imperata-Gras könnte als das einer „anstrengenden Freundschaft“ umschrieben werden.

Diese Freundschaft wurde jedoch in der Kolonialzeit durch eine Reihe unerwünschter Regierungsinterventionen auf eine harte Probe gestellt:

1. Das jährliche Abbrennen der Imperata-Grasfluren wurde unter Verbot gestellt. Mangel an Viehfutter und Dachdeckmaterial stellte sich bald ein. Selbst wenn keine Wälder entstanden, so ging der Anteil an Imperata in den Grassteppen zugunsten von Straucharten laufend zurück. Außerdem sind die Batak davon überzeugt, daß das oftmalige Abbrennen Schädlinge und Insekten fernhält (Middendorp 1913: 26; Sherman 1982: 699).

2. Die Einstellung des Viehs im ausgesparten Raum unter den Pfahlhäusern wurde – trotz des relativ rauen Höhenklimas und der kühlen Nächte – untersagt. Dieses Verbot war von den Niederländern als hygienische Maßnahme gedacht. Man wollte auf diese Weise die Fliegen im Dorf reduzieren (sic!); Bis zu diesem Zeitpunkt hatte das hauptsächlich aus Büffeln und Rindern bestehende Vieh auf den ausgedehnten Weiden und in den brachliegenden Feldern, welche dadurch auch gedüngt wurden, geweidet. Die Folge dieses Verbots war, daß nun die Grasdecke in Dorfnähe niedergetrampelt wurde und in größerer Entfernung vom Dorf Busch und Wald überhandnahmen, da nicht nur der Aktionsradius des weidenden Viehs eingeschränkt war, sondern auch das Abbrennen nicht mehr erfolgte. Der durch das Verbot des Abbrennens hervorgerufene Viehfuttermangel wurde dadurch noch weiter verschärft. Auch die bis heute vertretene Ansicht vieler Dorfbewohner, daß seit dem Kommen der Niederländer die Imperata-Gräser sukzessive durch andere, z.T. neue Straucharten verdrängt worden sind, kann

43 Micheal R. Dove (1986), der einem weitgehend etischen Ansatz der Kulturökologie verpflichtet ist, bringt die positiven bzw. negativen Einstellungen gegenüber Imperata mit den Modalitäten der verschiedenen agrarischen Nutzungssysteme in Zusammenhang: Bauern, die extensive Brandrodungswirtschaft mit langer Waldbrache oder kurzer Buschbrache betreiben, stehen dem Imperata-Gras ablehnend gegenüber und sehen in ihm einen Feind.

Intensivere semipermanente Anbausysteme mit kurzen Grasbrachen und/oder dauerhafter Grasbedeckung (des momentan nicht genutzten Areals) bedingen eine positive Haltung gegenüber Imperata. In den intensivsten landwirtschaftlichen Systemen, die eine permanente Nutzung der Felder anstreben und ohne Brache auskommen, dominiert wieder eine feindliche Haltung gegenüber Imperata.

unter anderem mit diesem Einstellungsverbot erklärt werden (Kroesen 1897: 261; Middendorp 1913: 17; Sherman 1982: 699).<sup>44</sup>

3. Große, als kahl und durch Busch- und Grasbrände „geschädigt“ angesehene und mit Imperata bewachsene Areale wurden auf der Basis der Agrargesetze vom Forstamt (Boschbouwkundige Dienst) für die Wiederaufforstung bestimmt und durch Enteignung der landwirtschaftlichen Nutzung entzogen: Vor allem die verfügbaren *ladang*- und Weideflächen wurden dadurch schlagartig und drastisch verkleinert sowie langfristig zerstört. Eine entscheidende Rolle für diese Maßnahme spielten zwei Ideologeme: Die oben geschilderte Imperata-Phobie und der in dieser Zeit geprägte Begriff „Ödland“ bzw. „Niemandland“ (niederl. : *woeste gronden*). Der Terminus bezeichnete in der offiziellen Diktion Grasfluren, die nicht landwirtschaftlich genutzt werden. Durch diese Politik wurde der bis heute andauernde Konflikt zwischen einem dem *adat* entsprechenden Landnutzungskonzept sowie den traditionellen Mustern der Bodenbearbeitung (Gras-*ladang*-Bau, Viehweide, Landwechselwirtschaft) mit dem Landnutzungsplan der Regierung und den staatlichen Agrargesetzen begründet (Bemmelen 1931: 2, 12 f.; Welter 1935: 17; Oerlemans 1937: 1 f.; Sherman 1980: 126, 146; Sherman 1982: 477–479).

4. Schließlich wurden auch viele Wälder zur Waldreserve erklärt und unter Schutz gestellt: Die Wiederaufforstung lief aber oft nur auf eine Ersetzung der ursprünglichen Mischwälder durch Wirtschaftswälder hinaus, die hauptsächlich aus schnellwachsenden Kiefern (*Pinus merkusii*)<sup>45</sup> zur Terpentingewinnung etc. bestanden. Die Lokalbevölkerung durfte diese Wälder nicht mehr nutzen. Die niederländische Regierung begründete ihre Maßnahme damit, daß durch sie die Menge an verfügbarem Bauholz angehoben werde. Da aber in Wirklichkeit anstelle der ortsüblichen Harthölzer hauptsächlich die als Bauholz nicht geeigneten Pinus-Bäume angepflanzt wurden, entstand ein extremer Mangel an Bauholz. Statt eine lokale Ressource für den Bedarf an Nutzholz zu werden, entwickelten sich diese Wälder zu Schutzgebieten der Regierung. Durch die Schutzwälder und die Wiederaufforstung des „leeren“ und „ungenutzten“ Landes wurde die für die Lokalbevölkerung verfügbare Weidefläche drastisch verringert, ohne daß diese daraus andere Vorteile ziehen konnte, da in der Regel Fremde einen Kontrakt zum Holzfällen schlossen. Neben dem quantitativen Mangel an Wald

44 Im Vergleich zu früher hat das Vieh doppelt soviel Zeit umherzustreifen und die Gegend abzuweiden; dies, und nicht Überfütterung, war ein schädlicher Faktor. Die Rinder essen nämlich dieselbe Menge, ganz gleich ob sie 12 oder 24 Stunden weiden. Daher war nicht so sehr die gefressene Menge, sondern die niedergedrampelte Fläche für die Schädigung des Imperata-Grases entscheidend (Sherman 1982: 599).

45 Die *Pinus merkusii* (bat.: *hau tusam*), „ein kiefernartiger Nadelbaum, dessen harziges Holz man als Fackeln und zum Feueranzünden gebraucht“ (Warneck 1977, 278), ist ein in Sumatra heimischer Baum (Junghuhn 1847: 228 f.). Das frühere Verbreitungszentrum dieses Baumes lag wahrscheinlich in Nordsumatra (Gayo, Tapanuli), vergrößerte sich aber in der Kolonialzeit schlagartig, da er aus kommerziellen Gründen angepflanzt wurde (Helbig 1940: 158, 163).

spielte aber auch die Zusammensetzung und der Aufbau der Wälder eine entscheidende Rolle in der Wasserregulierung: Beispielsweise führte die in der niederländischen Zeit begonnene und bis heute fortgesetzte Umwandlung der Mischwälder in Nadelwaldmonokulturen mit *Pinus mercusii* einerseits zum Versiegen der seit Menschengedenken bestehenden Wasserlöcher und Quellen<sup>46</sup> und andererseits zu einer Verschärfung der unregelmäßigen Wasserführung der Flüsse, die für eine natürliche Berieselung der Naßreisfelder benötigt wurden.

Die zu Beginn dieses Jahrhunderts, etwa ab 1915, eingeleiteten Wiederaufforstungs- und Schutzmaßnahmen stießen ab den 30er Jahren zunehmend auf den Widerstand der Lokalbevölkerung. Diese opponierte bezeichnenderweise weniger gegen die Waldreservierung als vielmehr gegen die Abschließung der großen „kahen“ Flächen, da sie diese zum *ladang*-Bau und für die Weidewirtschaft benötigte (Bemmelen 1931: 12 f.; Haibach 1927: 11; Meulen 1977: 70 f., 86; Middendorp 1913: 21; Sherman 1982: 99 f.; Tiedeman o.J.: 17 f.; Welter 1935: 17).

Neben diesen Eingriffen, die sich direkt auf das Gras-*ladang*-Viehweidesystem auswirkten, gab es auch eine Reihe anderer Maßnahmen, die entweder direkt der „Verbesserung“ der Landwirtschaft dienen sollten oder sich z. T. unbeabsichtigt auf diese auswirkten:

1. Ausgehend von der Beobachtung, daß die zu Beginn der Trockenzeit einsetzenden Fallwinde oft den Reis auf den Feldern zerstörten gab die Regierung den Befehl, früher mit dem Pflanzen zu beginnen. Die Niederländer hofften dadurch die Ernteverluste entscheidend reduzieren zu können. Die Toba-Batak hingegen bestimmen (bis heute) mittels eines Rituals den Zeitpunkt des Beginns der Pflanzzeit auf den Naßreisfeldern; dieser hängt neben astrologisch-kalendarischen und rituellen Erwägungen auch von der Einschätzung klimatischer Zyklen und der Beurteilung des Saatgutes (Länge der Reifezeit) u. a. Faktoren ab. Die niederländischen Kolonialbeamten erkannten nur eine Seite des zweifachen Klimazwangs, dem die Toba-Batak ausgesetzt sind, und beschuldigten sie des „nicht zeitgerechten Pflanzens“: Das Hauptproblem, mit dem der Reisbau in vielen Regionen der Toba-Hochebene sowie der Insel Samosir konfrontiert ist, besteht einerseits sowohl in einem späten Einsetzen der Regenfälle als auch in einem unsicheren Regenangebot am Beginn der Regenzeit und andererseits in einem frühen Aufkommen der Trockenzeitwinde. Zu früher Anbau fördert das Risiko eines Ausbleibens der Regenfälle am Beginn der Wachstumsperiode, in der die Reispflanzen auf eine regelmäßige

46 Meinen Informanten, Bauern der Insel Samosir (Tobasee), war es z. B. ein echtes Bedürfnis, mich zu den zahlreichen ausgetrockneten Wasserlöchern zu führen, mir deren Namen zu nennen und die mit ihnen verbundenen Geschichten zu übermitteln. Alle führten unabhängig voneinander das Versiegen der einst großen und ergiebigen Wasser(quell)löcher auf das Überhandnehmen der *Pinus mercusii* zurück, die sie oft als „bösen Baum“ bezeichneten.

Versorgung mit Wasser besonders angewiesen sind<sup>47</sup> (dies übersahen die Niederländer). Eine späte Aussaat garantiert zwar ausreichenden Niederschlag für den frisch gepflanzten Reis, erhöht jedoch das Risiko einer Zerstörung der Reisernte durch die orkanartigen Winde, die bei einem frühen Eintreten der Trockenzeit auftauchen können (Sherman 1982: 100–103). Eine weitere Verschärfung der Situation ergibt sich noch aus der Tatsache des meist relativ hohen Anteils an Regefeldern, in welchen in Ermangelung einer künstlichen Bewässerung viele Arbeitsgänge von einem durch das Regenwasser ausreichend aufgeweichten Boden abhängig sind. Der rituell gesteuerte Anbaukalender der Toba-Batak versuchte daher diese gegeneinander arbeitenden Erfordernisse auszugleichen.

2. Das auf Betreiben der Rheinischen Missionsgesellschaft von der Kolonialregierung durchgesetzte Verbot der Abhaltung der *bius*-Zeremonien und des Spielens der *gondang*-Musik sowie

3. die zunehmende Marktorientierung der Landwirtschaft der Toba-Batak unterminierten die rituelle Regulation des Naßreisbaus und führten zum Verschwinden der mit dieser verbundenen Institution der Priesterhäuptlinge.<sup>48</sup>

Hintergrund der unzähligen, oft gut gemeinten Interventionen<sup>49</sup> war die seit 1905 ausgerufene „Ethische Politik“ der Kolonialverwaltung Niederländisch-Indiens, in deren Rahmen man sich bemühte, die Indonesier „aufzuklären“ und ihre Lebensbedingungen zu verbessern. Entscheidender als dieser demonstrative Paternalismus und der Hang der Bürokratie zu unerwünschter Einmischung war aber die grenzenlose Verachtung der niederländischen Beamten für die Landwirtschaft der Toba-Batak:

Diese wurde pauschal als „verschwenderische Mißwirtschaft“ gebrandmarkt, deren notwendige Folgen Entwaldung und Trockenheit wären (Sherman 1982: 103 f.). In seinem „Batakspiegel“ behauptete der niederländische Batakspezialist Joustra (1910: 293), daß die Trockenfeldwirtschaft der Batak angesichts der fruchtbaren Böden ertragreicher sein könnte, aber der „irrationale“ Charakter ihrer landwirtschaftlichen Arbeitsmetho-

47 Vor allem das Verpflanzen der einige Wochen in den Saatbeeten – diese ermöglichen in der noch regenarmen Zeit einen sparsameren und kontrollierteren Wassereinsatz! – vorgezogenen Reisschößlinge in die ausreichend feuchten Felder muß in eine Zeit mit reichlichen Niederschlägen fallen. Wassermangel würde schnell zum Absterben der Sämlinge führen. Diese müssen daher möglichst schnell zur gleichen Zeit gesetzt werden.

Man könnte hierin einen der zahlreichen, mit dem Naßreisbau verbundenen ökologischen Zwänge sehen, die zur Entwicklung rituell koordinierter Anbaukalender führten.

48 Die Schwächung der in den Reiszyklus eingreifenden Riten ist zum Teil auch auf die durch die Einführung der cash crops bedingte Diversifizierung der Landwirtschaft zurückzuführen: Da der Reisbau nicht mehr im selben Maß wie früher im Mittelpunkt der Agrikultur steht, haben folglich auch die eng mit dem Naßreisbauzyklus verbundenen Riten ihre ursprünglich beherrschende Rolle eingebüßt.

49 So wurden z. B. neue Fischarten eingeführt und sogar der Wasserspiegel des Tobasees abgesenkt.

den, ihre „Nachlässigkeit“ und ihr „Unverstand“ verhinderten die Nutzung eines vorhandenen natürlichen Potentials. Die Bauern sollten davon überzeugt werden „rationellere“ und „moderne“ Anbaumethoden zu übernehmen. Eine wichtige Rolle spielte hier der 1911 gegründete Landbouw Voorlichtings Dienst (etwa: „Landwirtschaftliche Aufklärungsbehörde“), in dessen Reihen sich auch Absolventen der niederländischen Landwirtschaftshochschule (Wageningen) befanden.

Die ersten Generationen der westlich erzogenen Batak übernahmen diese niederländische Haltung gegenüber der Landwirtschaft. Auch die Verwaltungsbeamten pflanzten in den Gehirnen der Batakführer eine Verachtung für die Landwirtschaft ein. Diese Einstellungen sickerten nach unten und beeinflussten auch die breite Bevölkerung. Dies führte zu einem auch in anderen Regionen Indonesiens beobachtbaren Phänomen, dem geringen Prestige, das mit der Landwirtschaft verbunden ist.

Auch die gegenwärtige Landwirtschaftspolitik Indonesiens ist aufgrund der kolonialen Hypothek von dieser Haltung beeinflusst: Viele der älteren Politiker und Elitenangehörigen wurden noch unter den Niederländern ausgebildet; überdies wurden die meisten Untersuchungen zur indonesischen Landwirtschaft von Niederländern durchgeführt (Boomgard 1986: 57 ff.; Sherman 1982: 113). Daher bestimmt auch im heute unabhängigen Indonesien eine Anti-Imperata- und Anti-*ladang*-Einstellung das Verhalten der Regierung gegenüber traditionellen Formen der Landwirtschaft:

Am Verbot des Legens von Grasbränden hielten nach dem Ende der niederländischen Kolonialzeit auch die japanischen Besatzer fest. Seit der Erlangung der Unabhängigkeit ist dieses Gesetz bis heute ohne Unterbrechung in Kraft und resultiert aus einer ähnlich inadäquaten Einschätzung des Weidelandes bzw. der notwendigen Brachlandreserve als „Ödland“. In den Landnutzungsplänen (land use maps) der Regierung werden die Graslandreserven noch immer als „Ödland“ (indon. : *tanah kosong*, wörtl. „leeres Land“) klassifiziert. Feuer werden zwar weiterhin illegal gelegt, jedoch zum Schaden des Imperata-Grases nicht mehr so oft und so planmäßig wie früher. Angesichts der oft in nächster Nachbarschaft liegenden Monokulturwälder birgt jedoch das Legen von Feuer in den Gras- und Buschformationen ein sehr großes Risiko, da der Gras- und Buschbrand schnell auf die leicht entflamm- und brennbaren Pinus- oder Eukalyptusbäume übergreifen kann. Trotz der schweren Strafen, die für außer Kontrolle geratene Grasbrände drohen, werden diese wegen ihrer vorteilhaften Wirkungen für Landwirtschaft und Viehzucht immer wieder gelegt. Dazu kommt, daß die Wälder oft von Stammesfremden wirtschaftlich genutzt werden und oft das Resultat von Wiederaufforstungsmaßnahmen der Regierung auf enteignetem „Ödland“ sind.

Die Besitzergreifung kommunaler Weidegründe durch das Forstamt für die Wiederaufforstung führte in vielen Gebieten des Distriktes Nordtapanuli zu Problemen: So wehrten sich z. B. Ende der 70er Jahre Toba-Batak aus der Umgebung von Tarutung, in Dolok Sanggul sowie in Siriaria gegen die Enteignung ihrer Ländereien durch die Forst-

verwaltung, da sie dadurch nach ihrer Auffassung nicht wertloses „Ödland“, sondern für sie wertvolle *ladang*-Felder und Weidegründe verloren (Aghte 1979: 282). Auch der amerikanische Kulturanthropologe George Sherman berichtete 1980 von einem Plan der Regionalregierung zur Wiederaufforstung auf der Grundlage einer ungenauen und die realen Verhältnisse nur inadäquat wiedergebenden Landnutzungskarte: Hierbei wurden die flexiblen: wechselnden Übergänge zwischen *ladang*, Viehweide und Brachland ignoriert und das gesamte Areal, das mit Imperata bewachsen war, pauschal als „Ödland“ eingestuft (Sherman 1980: 123 f.; Sherman 1982: 99 f.).

### Entwicklungspolitische Implikationen

Es wäre eine neue Form von Kolonialismus, die postkolonialen Interventionen in Indonesien auf eine Stufe mit jenen der Kolonialzeit zu stellen. Die damit zusammenhängende Frage, ob die gegenwärtigen Regierungseingriffe in die Agrikultur ähnlich massiv sind wie in der Kolonialzeit oder nicht, soll hier nicht behandelt werden. Ein entscheidender Unterschied zur Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg besteht aber zweifellos darin, daß angesichts des unaufhaltsamen Bevölkerungswachstums die Brandrodungswirtschaft mit ihrem enormen Flächenbedarf auch objektiv an ihre Grenzen stößt. Die übertriebene Einschätzung der indonesischen Forstbehörden jedoch, daß die Brandrodungswirtschaft „bedrohlicher für die Umwelt als illegales Fällen und Holzdiebstähle“ sei, beruht dem Ethnologen Ramseyer zufolge nicht nur auf der Unkenntnis ökologischer Zusammenhänge:

Die indonesische Anti-ladang-Bewegung und der Behauptungswille der Wanderfeldbauern spiegeln einen unversöhnlichen Wertkonflikt wider zwischen einer modernen, kapitalistischen, konsumistischen und künstlichen Welt auf der einen und einer traditionellen, anspruchslosen, subsistenzorientierten und in die Natur eingebetteten auf der anderen Seite. Wenn behauptet wird, der Wanderfeldbau sei ein unwirtschaftlicher, verschwenderischer oder gar frevelhafter Weg, die Landressourcen auszubeuten, so steckt hinter dem Konzept „Ressource“ der moderne Mensch, der über seine Umwelt anders denkt als der Wanderfeldbauer über seine Mitwelt (Ramseyer 1988: 57 f.).

Wie kann man aber von indonesischen Behörden Einsicht in ökologische Zusammenhänge erwarten, wenn bis auf den heutigen Tag die Zahl der westlichen Wissenschaftler und Entwicklungsexperten, die das Imperata-Gras fanatisch bekämpfen, Legion ist? Eine kurze Auflistung dieser negativen Bewertungen liest sich wie folgt: „das bezüglich der agrarischen Nutzung so gefürchtete Alang Alang-Gras“ (Stein 1972: 329) sei ein schlecht nutzbares hartes Gras (Dequin 1978: 15), da sein Wurzelfilz mit den Werkzeu-

gen der Brandrodungsbauern nicht mehr zu bewältigen sei; es fördere die Bodenerosion und bewirke in der Folge auch Störungen des Wasserhaushalts und Verschlickung der Bewässerungsanlagen (Uhlig 1980: 40; Uhlig 1988: 153; Ramseyer 1988: 57; Röhl 1979: 64); abgesehen von seiner Unbrauchbarkeit und Schädlichkeit für den Bodenbau sei Imperata auch „für Weidezwecke ungeeignet“ (Wilhelmy 1975: 31). Uhlig (1980: 111; 1988: 153) geht sogar so weit, die „gesamte Lebens- und Wirtschaftsform“ der Brandrodungsbauern, die den Wald „devastiert“ und das großflächige Aufkommen von Imperata verursacht habe, zu einem der „dringlichsten Entwicklungsprobleme“ zu erklären, das durch Regierungen und Entwicklungshilfeorganisationen gelöst werden müsse. Der Angriff auf Imperata läuft somit auf eine Diskriminierung der Sozialorganisation und Kultur ganzer tribaler Gesellschaften hinaus. Erfolgt die Verteufelung tribaler Landnutzungsformen über die Hintertür des Angriffs auf eine Pflanze, scheint sie wirksamer und zugleich subtiler zu sein. Wie wäre es sonst zu erklären, daß sich in die Phalanx der Imperata-Kritiker auch jene einreihen, die bei anderer Gelegenheit den Brandrodungswanderfeldbau als ein im Prinzip ökologisch sinnvolles Nutzungssystem verteidigen?<sup>50</sup> Wahrscheinlich wird an der Verachtung und pauschalen Abwertung tribaler Landnutzungssysteme der sogenannten „äußeren“ Inseln Indonesiens auch deswegen so beharrlich festgehalten, weil hier ein einheimisches Stereotyp aus der Ära der alten javanischen Königreiche durch scheinbar rationale westliche Theorien „bestätigt“ und erhärtet wurde.

Heute sollte an die Stelle von Pauschalangriffen eine differenziertere Beurteilung von Imperata treten, in der die von Region zu Region wechselnden besonderen ökologischen und kulturellen Umstände berücksichtigt werden. Das Imperata-Gras müßte ferner ganzheitlich, d. h. nur im Zusammenhang des jeweiligen Agroökosystems, betrachtet werden. Obwohl nur einige wenige Untersuchungen zu dieser Thematik vorliegen, steht es außer Zweifel, daß es in Indonesien sehr unterschiedliche Formen des Gras-ladang-Baus gibt. Neben eher elaborierteren Formen (z. B. bei den Toba-Batak), gibt es auch einfachere Varianten dieser Nutzungsform (z. B. in Lombok), die als Übergangsformen zum permanenten Trocken- bzw. Regenfeldbau weniger optimale Adaptationen darstellen (vgl. Fußnote 13). Angesichts der Tatsache, daß sich nach Schätzungen indonesischer Agrarfachleute etwa 1/3 der insgesamt 64,5 Mio. ha großen Grasfläche Indonesiens für die landwirtschaftliche Produktion eignet, aber zum Großteil nicht genutzt

50 Ein eindrucksvolles Beispiel dafür liefert Urs Ramseyer, der in ein- und demselben Buch den „Wanderfeldbau“ gegenüber der „Anti-Ladang-Bewegung“ in Schutz nimmt und gleichzeitig aufgrund einer unzulässigen Verallgemeinerung die „Versteppung“ mit *Imperata cylindrica* als eine in jedem Fall nachteilige Folge eines aus dem Gleichgewicht geratenen Brandrodungssystems beurteilt. Dem Wurzelfilz des „Elefantengrases“ sei, so folgert Ramseyer (1988: 75), „mit den traditionellen Arbeitsgeräten der Wanderfeldbauern nicht mehr beizukommen“ (und verwechselt nebenbei das „Elefantengras“, eine *Pennisetum*-Art, mit *Imperata cylindrica*).

wird oder „unternutzt“ (underused) ist (Suryatna & McIntosh o.J.: 1, zit. nach Sherman 1982: 688), scheint eine Neubewertung traditioneller Landnutzungskonzepte *und* der dahinter stehenden Naturbilder auch aus entwicklungspolitischen Gründen für unabdingbar. Anstatt nur auf die westliche Technologie zu setzen und sich auf die Intensivierung bestehender Nahrungsproduktionssysteme zu konzentrieren,<sup>51</sup> könnte man sich in diesem Sinn die in Indonesien besonders ausgeprägte kulturelle Heterogenität zunutze machen und die elaborierte Variante des Gras-*ladang*-Baus als besonders effektives landwirtschaftliches System im Rahmen eines intranationalen Technologietransfers in andere, weit entfernte Gebiete des Landes übertragen, wo diese Form der Landwirtschaft noch nicht bekannt ist, aber in großen Mengen ungenutzte oder kaum genutzte Imperata-Savannen vorhanden sind (vgl. Marten 1986: 334).

Offenbar bahnt sich in Indonesien seit dem Mai 1998 unter der Oberfläche einer schweren ökonomischen und politischen Krise ein tiefgreifender Wandel an. Es scheint sich die Auffassung durchzusetzen, daß unter anderem die um jeden Preis forcierte Einbindung in die „Globalisierung“ und die unkritische Orientierung an westlichen Vorbildern verantwortlich für die gegenwärtige Krise sind. Daher scheint eine Rückbesinnung auf eigene kulturelle Werte und Fähigkeiten aktueller denn je. Damit steigt aber auch die Wahrscheinlichkeit, daß sich in absehbarer Zeit eine gerechtere und weniger ethnozentristische Bewertung der tribalen Landnutzungssysteme und eine Politik des ethnischen Ausgleichs durchsetzen wird, die – ganz im Sinne des indonesischen Grundsatzes „*Bhinneka Tunggal Ika*“, „Einheit in der Vielfalt“ – im kulturellen Formenreichtum Indonesiens nicht ein Problem, sondern eine Chance sieht.

51 Intensivierung landwirtschaftlicher Produktionssysteme, die an den gesteigerten Hektarerträgen abgelesen werden kann, beruht heute in der Regel auf Zufuhr von immer mehr Fremdenergie – nicht erneuerbarer fossiler Brennstoffenergie, insbesondere in Form von Erdöl bzw. Erdölderivaten – in die Pflanzen- und Fleischproduktion und führt zu zunehmender Verschlechterung der Energieeffizienz. In der sog. „Dritten Welt“ sind es vor allem Modernisierungen der Landwirtschaft wie die Grüne Revolution, die eine Abkehr von geschlossenen Kreisläufen, von einem sparsamen Umgang mit Ressourcen und der bevorzugten Nutzung nichtfossiler, erneuerbarer Energiequellen (Sonne, Wind, Wasser) herbeiführen. Diese via Entwicklungshilfe und Modernisierung nach westlichem Vorbild forcierte Verbreitung energieverschwendender Produktionsmethoden in die Länder Asiens, Afrikas und Lateinamerikas wird schon rein rechnerisch bald an ihre Grenzen stoßen. So zeigen beispielsweise die Berechnungen David Pimentels von der Cornell University, „daß sämtliche bekannten Erdölvorräte innerhalb von elf Jahren erschöpft wären, wenn die ganze Welt den für die amerikanische Landwirtschaft typischen Energieeinsatz nachahmen würde“ (Harris 1978: 260; Pimentel et. al. 1994).

## Literatur

- Aghte, Johanna (1979): *Arm durch Reichtum. Sumatra: Eine Insel am Äquator* (Museum für Völkerkunde, Roter Faden zur Ausstellung 5). Frankfurt/M.
- Anderson, Benedict (1990): *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca.
- Avé, J. B. (1977): „Un procédé de labour original en indonésie“, *Journal d'agriculture traditionnelle et botanique appliquée* (No. spécial 2-3) 24: 125-130.
- Bartlett, H. H. (1956): „Fire, primitive agriculture, and grazing in the tropics“, in William L. Thomas et al. (Hg.), *Man's Role in Changing the Face of the Earth* (International Symposium, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research). Chicago.
- Bemmelen, L. R. van (1931): *Vervolgmemoire (op. mem. Haibach, 1927) van de onderafdeeling Samosir, Pangururan/Samosir* (Microfiche der Inter Documentation Comp. BV, Leiden).
- Beukering, J. A. van (1947): „Het ladangvraagstuk, een bedrijfs- en sociaal-economisch probleem“, *Landbouw* (Batavia) 19 (6): 241-285.
- Boer, D. W. N. de (1917): „Eenige aantekeningen nopens den landbouw en de boschproducten in Toba en Habinsaran“, *Tijdschrift voor het Binnenlandsch Bestuur* (Batavia) 53: 383-411.
- Boomgard, Peter (1986): „The welfare services in Indonesia, 1900-1942“, in: George Winnius & Pieter Emmer (Hg.), *India and Indonesia from the 1920s to the 1950s: The origins of planning* (Itinerario 10, no. 1). Leiden.
- Brosius, J. Peter, George W. Lovelace & Gerald G. Marten (1986): „Ethnoecology: An approach to understanding traditional agricultural knowledge“, in: Gerald G. Marten (Hg.), *Traditional Agriculture in Southeast Asia: A Human Ecology Perspective*, Boulder, CO.
- Clarke, William C. (1966): „From extensive to intensive shifting cultivation: A succession from New Guinea“, *Ethnology* 5 (4): 347-359.
- Conklin, Harold C. (1954): „An ethnoecological approach to shifting agriculture“, *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Series I, 17: 133-142.
- Dequin, H. (1978): *Indonesien - zehn Jahre danach: Agrarwirtschaft und Industrie in der Regionalentwicklung einer tropischen Inselwelt*. Al-Riyad.
- Dove, Michael (1985): „The agro-ecological mythology of the Javanese, and the political economy of Indonesia“, *Indonesia* 39: 1-36.
- Dove, Michael R. (1986): „The practical reason of weeds in Indonesia: Peasant vs. state views of Imperata and Chromolaena“, *Human Ecology* 14 (2,) 163-190.
- Dürr, Heiner (1986): „Landesentwicklung im Zielkonflikt von Wachstum, kultureller Identität und Gleichheit“, in Heiner Dürr & Rolf Hanisch (Hg.), *Südostasien: Tradition und Gegenwart*. Braunschweig.

- Geertz, Clifford (1963): *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley.
- Glover, I. C. (1985): „Some problems relating to the domestication of rice in Asia“, in V. Misra & P. Bellwood (Hg.), *Recent Advances in Indo-Pacific Prehistory*. Leiden.
- Gorman, C. (1977): „A priori models and Thai prehistory: A reconsideration of the beginning of agriculture in Southeast Asia“, in Charles Reed (Hg.), *Origins of Agriculture*. The Hague & Paris.
- Gultom, Rajamarpondang Dj. (1992): *Dalihan na tolu: Nilai Budaya suku Batak* [indon./bat.: Die drei Herdsteine: Vom Wert der Batak-Kultur]. Medan.
- Haibach, W. W. (1927): *Memorie van overgave van de onderafdeeling Samosir*. Pangururan/Samosir (unvollst. Microfilm-Reproduktion der Inter Documentation Comp. BV, Leiden).
- Harris, Marvin (1978): *Kannibalen und Könige: Aufstieg und Niedergang der Menschheitskulturen*. Frankfurt/M.
- Harris, Marvin (1980): *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology*. 3. Aufl. New York.
- Hasselt, A. L. van (1893): „Nota betreffende de rijstcultuur in de Residentie Tapanoeli, samengesteld uit bijdragen van de in die Residentie dienende ambtenaren van het Binnenlandsch Bestuur“, *Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 36: 502–530.
- Heine-Geldern, Robert (1923): „Südostasien“, in Georg Buschan (Hg.), *Illustrierte Völkerkunde*, 2. Bd.: *Die Völker Asiens, Australiens und der Südseeinseln*. Berlin.
- Helbig, Karl (1933): „Sichtbare Religion im Batakland auf Sumatra“, *Zeitschrift für Ethnologie* 65: 231–241.
- Helbig, Karl (1940): „Beiträge zur Landeskunde von Sumatra: Beobachtungen zwischen Asahan und Barumon, Tobasee und Malaka-Straße“, *Wissenschaftliche Veröffentlichungen des Deutschen Museums für Länderkunde zu Leipzig* N. F. 8: 133–251.
- Helbig, Karl (1951): „Glaube, Kult und Kultstätten der Indonesier in kulturgeographischer Betrachtung“, *Zeitschrift für Ethnologie* 76 (2): 246–287.
- Hinloopen Labberton, D. van (1934): *Dictionnaire de termes de droit coutumier indonésien*. Amsterdam.
- Joustra, M. (1910): *Batakspiegel* (Uitgaven van het Bataksch Instituut 3). Leiden.
- Junghuhn, Franz Wilhelm (1847): *Die Battaländer auf Sumatra*. 2 Bde. Berlin.
- Korn, V. E. (1953): „Batakse offerande“, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 109: 32–51, 97–127.
- Kroesen, J. A. (1897): „Eene reis door de landschappen Tandjoeng Kassau, Siantar en Tanah Djawa (Res. Oostkust van Sumatra)“, *Tijdschrift voor (Indische) Taal-, Land- en Volkenkunde* 39: 229–314.
- Lemaire, Ton (1986): „The American Indian's attitude towards nature – a way out of our environmental crisis?“, *Journal für Entwicklungspolitik* 1: 22–37.

- Loeb, Edwin M. (1974): *Sumatra: Its History and People*. Kuala Lumpur & Jakarta [1. Aufl. Wien 1935].
- Lukas, Helmut (1990): *Analyse des Verwandtschaftssystems der Toba-Batak von Samosir (Nordsumatra/ Indonesien)*. Phil. Diss., Universität Wien.
- Magnis-Suseno, Franz (1981): *Javanische Weisheit und Ethik: Studien zu einer östlichen Moral*. München.
- Maloney, Bernard K. (1982): „A fossil pollen diagram from the Toba highlands of north Sumatra and its relevance to cultural history“, *Indonesia circle* 28: 21–34.
- Marschall, Wolfgang (1988): „On some basic traditions in Nusantara cultures“, in Henri J. M. Claessen & David S. Moyer (Hg.), *Time Past, Time Present, Time Future: Perspectives on Indonesian Culture. Essays in Honour of Professor P. E. Josselin de Jong* (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde 131). Dordrecht & Providence, RI.
- Marsden, William (1811 [1783]): *The History of Sumatra*. 3. Aufl. London.
- Marten, Gerald G. (1986): „Traditional agriculture and agricultural research in Southeast Asia“, in Gerald G. Marten (Hg.), *Traditional Agriculture in Southeast Asia: A Human Ecology Perspective*, Boulder, CO.
- Metzner, J. (1976): „Die Viehhaltung in der Agrarlandschaft der Insel Sumba und das Problem der saisonalen Hungersnot“, *Geographische Zeitschrift* 64 (1): 46–71.
- Meulen, Daniel van der (1977): *Hoort gij de donder niet? Begin van het einde der Nederlandse gezagvoering in Indië: Een persoonlijke terugblik*. Franeker.
- Meyer-Abich, Klaus Michael (1991): „Die holistische Alternative“, in Rolf Peter Sieferle (Hg.), *Natur: Ein Lesebuch*. München.
- Middendorp, Willem (1913): *Memorie van overgave van de onderafdeeling Samosir, afdeeling Bataklanden, Pangururan/Samosir* (unveröffentl. Ms. im Privatbesitz von Sitor Situmorang, Den Haag).
- Müller, Klaus E. (1989): *Die bessere und die schlechtere Hälfte: Ethnologie des Geschlechterkonflikts*. Frankfurt/M.
- Oerlemans, L. J. (1937): *Memorie van overgave betreffende de onderafdeeling Samosir. Pangururan/Samosir* (Microfiche der Inter Documentation Comp. BV, Leiden).
- Padoch, Christine (1985): „Labor efficiency and intensity of land use in rice production: An example of land use in rice production. An Example from Kalimantan“, *Human Ecology* 13 (3), 271–289.
- Pimentel, David, et.al (1994): „Natural Resources and an Optimum Human Population“, *Population and Environment* 15 (5): 347–369.
- Pospisil, Leopold (1963): *The Kapauku Papuans of West New Guinea*. New York.
- Ramseyer, Urs (1988): *Reis: Konsequenzen des Geschmacks*. St. Gallen.
- Röll, Werner (1979): *Indonesien: Entwicklungsprobleme einer tropischen Inselwelt*. Stuttgart.
- Röll, Werner (1986): „Umweltzerstörung durch Kulturwandel in Südostasien: Am Bei-

- spiel Lombok, Indonesien“, in Institut für Auslandsbeziehungen (Hg.), *Umwelt, Kultur und Entwicklung in der Dritten Welt: Zum Problem des Umwelterhalts und der Umweltzerstörung in Afrika, Asien und Lateinamerika*. 7. Tübinger Gespräch zu Entwicklungsfragen 30./31. Mai 1986 (Materialien zum Internationalen Kulturaustausch 27). Stuttgart.
- Röll, Werner & Albert Leemann (1983): „Der Ladang-Bau auf Lombok: Studien zum Wandel eines agraren Bodennutzungssystems“, *Geographica Helvetica* 1: 27–37.
- Sahlins, Marshall (1974): *Stone Age Economics*. London.
- Sherman, George (1980): „What ‚Green Desert‘? The ecology of Batak grassland farming“, *Indonesia* 29: 112–148.
- Sherman, George (1982): *Social Organization of Samosir: Batak Livelihood in Relation to their System*. Cornell University Ph.D. Thesis. Ann Arbor, MI.
- Situmorang, Sitor (1993): *Toba Na Sae* [indon.: Baumloses/kultiviertes Toba]. Jakarta.
- Stein, Norbert (1972): „Die tropische Landwechselwirtschaft: Problematik und moderne Strukturänderungen, dargestellt am Beispiel Nordsumatras“, *Geographische Zeitschrift* 60: 322–340.
- Stöhr, W. (1976): *Die altindonesischen Religionen* (Handbuch der Orientalistik, 3. Abt. 2. Bd. Abschnitt 2). Leiden.
- Stüben, P. (Hg.) (1985): *Kahlschlag im Paradies: Die Vernichtung der Regenwälder, das Ende der Stammesvölker* (Ökozid 1). Gießen.
- Tideman, J. (o.J.): *Nota over Samosir*, o. O. (Microfiche der Inter Documentation Comp. BV, Leiden).
- Tobing, Philip Lumban (1956): *The Structure of the Toba-Batak Belief in the High God*. Amsterdam.
- Uhlig, Harald (1979): „Oberflächenformen und Böden“, in H. Kötter, O.G. Roeder & K. H. Junghans (Hg.), *Indonesien: Geographie, Geschichte, Kultur, Religion, Staat, Gesellschaft, Bildungswesen, Politik, Wirtschaft*. Tübingen.
- Uhlig, Harald (1980): *Südostasien – Austral-pazifischer Raum* (Fischer Länderkunde 3). Frankfurt/M.
- Uhlig, Harald (1988): *Südostasien* (Fischer Länderkunde 3). Frankfurt/M.
- Vergouwen, J. C. (1964): *The Social Organisation and Customary Law of the Toba-Batak of Northern Sumatra*. 's-Gravenhage [orig.: *Het Rechtsleven der Toba-Bataks*. 's-Gravenhage 1933].
- Vogt, W. Paul (1981): „Über den Nutzen des Studiums primitiver Gesellschaften: Eine Anmerkung zur Durkheim-Schule 1890–1940“, in Wolf Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie: Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, Bd. 3. Frankfurt/M.
- Warneck, Johannes (1909): *Die Religion der Batak: Ein Paradigma für die animistischen Religionen des Indischen Archipels*. Leipzig.

- Warneck, Johannes (1915): „Das Opfer bei den Toba-Batak“, *Archiv für Religionswissenschaft* 18: 333–384.
- Warneck, Johannes (1925): *Sechzig Jahre Batakmission in Sumatra*. Berlin.
- Warneck, Johannes (1977): *Toba-Batak – Deutsches Wörterbuch*. Mit Ergänzungen von Joh. Winkler. Neu hg. von R. Roolvink. Den Haag.
- Welter, Ch. F. H. (1935): *Memorie van overgave betreffende de onderafdeeling Samosir*. Pangururan/Samosir (unvollständige Microfilm-Reproduktion der Inter Documentation Comp. BV, Leiden).
- Wilhelmy, Herbert (1975): *Reisanbau und Nahrungsspielraum in Südostasien*. Kiel.
- Winkler, Johann (1913): „Der Kalender der Toba-Batak auf Sumatra“, *Zeitschrift für Ethnologie* 45: 434–447.
- Winkler, Johann (1925): *Die Toba Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen: Ein Beitrag zur Kenntnis des animistischen Heidentums*. Stuttgart.
- Winkler, Johann (1954): „Das Zauberbuch von Batipuh“, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 110 (4): 335–368.
- Winkler, Johann (1956): „Pane na Bolon, ein Kriegsorakel der Toba-Batak auf Sumatra“, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 112 (1): 25–40.
- Ypes, W. K. H. (1932): *Bijdrage tot de kennis van de stamverwantschap, de inheemsche rechtsgemeenschappen en het grondenrecht der Toba- en Dairibataks*. Leiden.

# JÄGER, TIERSEELLEN UND UMWELTSCHÜTZER

## Indigene und europäische Umweltbilder auf der Tschuktschen-Halbinsel<sup>1</sup>

### Einleitung

Falls die politischen Entscheidungsträger in Washington und Moskau in absehbarer Zeit die bereits fertigen Verträge ratifizieren, so könnten die nächsten Jahre die Realisierung des „International Beringian Heritage Park“ mit sich bringen.<sup>2</sup> Dieser Naturschutzpark würde, neben bereits bestehenden geschützten Gebieten auf der Seward-Halbinsel in Alaska, große Teile der Tschuktschen-Halbinsel im äußersten Nordosten Sibiriens (Russische Föderation) umfassen.

Der folgende Beitrag beschäftigt sich vor allem mit dem asiatischen Areal des geplanten Internationalen Parks. Der Hauptgrund dafür ist neben meiner besseren Kenntnis dieses Gebietes die Tatsache, daß es bisher keine sibirische Fallstudie zum Verhältnis von indigenen Anrainern und Naturschutzgebieten gibt.<sup>3</sup> Außerdem würde der Park auf der Tschuktschen-Halbinsel völlig neue Bedingungen schaffen, während es auf der Seward-Halbinsel in Alaska mehr als zehn Jahre Erfahrung mit einem nationalen Naturschutzgebiet gibt.<sup>4</sup> Dadurch wird die Frage der zukünftigen menschlichen Nutzung der Tschuktschen-Halbinsel zu einem politischen Streitpunkt der Gegenwart.

- 1 Die Informationen des vorliegenden Beitrages beruhen, neben der Auswertung der zitierten Literatur, auf drei Feldforschungen (1990, 1991, 1993) des Autors im östlichen Gebiet der Tschuktschen-Halbinsel und auf einem Kurzaufenthalt im Sommer 1992 auf der Seward-Halbinsel. Ich möchte vor allem den vielen Gesprächspartnern in diesen Gebieten danken, ohne den Versuch einer (notwendigerweise unvollständigen) Dankesliste zu unternehmen. Eine erste Fassung des vorliegenden Beitrags wurde auf der 19. Jahrestagung der *Alaska Anthropological Association* im März 1992 in Fairbanks, Alaska, vorgetragen.
- 2 Dieser Artikel wurde 1993 verfaßt. Bei Drucklegung hatte sich die hier dargestellte Situation kaum verändert. Zwar sind auf der russischen Seite der Beringstraße seit 1995 einige Leute auf die Gehaltslisten eines (nicht existenten) russischen Nationalparks gesetzt worden, bezüglich des internationalen Parks sind aber keinerlei Veränderungen feststellbar.
- 3 Für einen ausgezeichneten Überblick mit weltweiter Streuung siehe West und Brechin (1991). Weeks (1986) sowie Wells und Brandon (1992) verwenden regional eingeschränktere Fallstudien.
- 4 Diese Erfahrung ist mit ein Grund, daß es dort in den letzten Jahren von seiten der indigenen Anrainerbewölkerung wiederholt Proteste und ablehnende Stellungnahmen zu dem Projekt des Internationalen Parks gegeben hat.

Vor dem Hintergrund dieser aktuellen Entwicklungen sollen die folgenden ideellen und materiellen Konnotationen von „Umwelt“ bzw. „Natur“ untersucht werden. Die allgemein sicherlich zutreffende Behauptung, daß indigene Bevölkerungen und Umweltschützer ein gemeinsames Interesse an intakten Ökosystemen haben (Weeks 1986: 86) verdeckt den Blick auf unterschiedliche Strategien und Konzeptionen bei der Erreichung dieses Zieles.<sup>5</sup>

Die Vielfalt der involvierten individuellen und gruppenspezifischen Konzepte und Verhaltensweisen kann dabei für analytische Zwecke auf zwei Grundmodelle reduziert werden: zum einen auf das indigene Modell, das von Tschuktschen und sibirischen Eskimo repräsentiert (auf deren Übereinstimmung und Differenz wird im weiteren einzugehen sein); und auf das euro-amerikanische Modell, das im gegebenen Fall von Russen und US-Amerikanern vertreten wird. Das euro-amerikanische Modell umfaßt zwei, scheinbar diametral entgegengesetzte Grundhaltungen: „Unterwerfung der Natur“ und „Naturschutz“.

Diese Modelle werden im folgenden in der historischen Reihenfolge ihres Auftretens auf der Tschuktschenhalbinsel dargestellt und analysiert, ohne daß damit eine Evolutionsreihe – im Sinne einer „notwendigen Entwicklung“ – impliziert ist. Die entscheidende Frage ist vielmehr die nach der heutigen Gültigkeit dieser Konzepte. Der Schlußteil des Aufsatzes widmet sich daher der Frage der Kompatibilität des Naturschutzparkprojektes mit den gegenwärtigen theoretischen und praktischen Bedürfnissen der einheimischen Bevölkerung.

### Indigene Umweltbilder auf der Tschuktschen-Halbinsel um 1900

Obwohl diese Zeitebene oft als „traditionell“ bezeichnet wird, darf nicht vergessen werden, daß die Tschuktschen-Halbinsel um die Jahrhundertwende alles andere als unberührt von Außeneinflüssen war. Seit ca. 1650 hatte es sporadische Kontakte mit russischen Pelztierjägern, zaristischen Steuereintreibern und anderen Gesandten kolonialer Macht gegeben. Diese Kontakte brachten Güter fremder Provenienz in allmählichen, aber stetigen Umlauf, während das physische Zusammentreffen mit Europäern episodenhaft blieb.<sup>6</sup> Die Konfrontation mit US-amerikanischen Walfängern in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte viel weitreichendere und nachhaltigere Einflüsse auf die soziale und natürliche Umwelt der Tschuktschen und sibirischen Eskimo. Die Dezimierung der Meeressäuger durch die kommerziellen Walfänger, insbesondere der öko-

<sup>5</sup> Siehe Milton (1993) für die erst zögernd beginnende ethnologische Auseinandersetzung mit dem Thema.

<sup>6</sup> Für eine detailliertere Behandlung dieser und nachfolgender Kapitel der „Kontaktgeschichte“ der Tschuktschen-Halbinsel siehe Schweitzer (1990).

nomisch auch für die Lokalbevölkerung bedeutsamen Walrosse und Grönlandwale, führte zu Verschiebungen ihrer Subsistenzaktivitäten, u. a. zur Ausweitung der bis dahin unbedeutenden Pelztierjagd. Der hohe Tauschwert von Walroßstoßzähnen und Walbarten intensivierte gleichzeitig die Meerestierjagd und initiierte eine beginnende Warenproduktion.

Der Grund, warum ich diese Zeitebene als Ausgangspunkt gewählt habe, ist ein zweifacher. Zum einen sind relativ gute ethnographische Beschreibungen vorhanden, die eine teilweise Rekonstruktion der ökonomischen und weltanschaulichen Strukturen der indigenen Gesellschaften Tschukotkas zu jener Zeit ermöglichen. Zum anderen dient diese Epoche heute – sowohl für Tschuktschen, sibirische Eskimo, als auch für zugewanderte Russen – als einzig erinnerter Bezugspunkt für eine vor-sowjetische Vergangenheit.

Die bis heute besten Quellen zur Ethnographie der Tschuktschen-Halbinsel um die letzte Jahrhundertwende sind die Arbeiten von Vladimir Bogoras, insbesondere seine 1904–09 erschienene Monographie *The Chukchee*. Ich werde mich im folgenden vor allem auf diese Arbeit stützen, und nur dort, wo ein direkter Anknüpfungspunkt vorliegt, spätere Arbeiten, inklusive meiner eigenen Feldforschungsergebnisse, zitieren.

Tschuktschen und sibirische Eskimo bildeten damals die Hauptbevölkerung des in Rede stehenden Gebietes.<sup>7</sup> Ein Teil der tschuktschischen Bevölkerung, die sogenannten Rentier-Tschuktschen, lebte als nomadisierende Rentierhalter in den Tundren des Landesinneren, während die Küstenbewohner, die sibirischen Eskimo und die Küsten-Tschuktschen vorwiegend von der Meeressäugerjagd ihren Lebensunterhalt bestritten. Die heute zahlenmäßig dominierenden „Russen“ waren um die Jahrhundertwende nur durch einige Individuen vertreten.<sup>8</sup>

Die Konzeption der nicht-menschlichen Umwelt (Tiere, Pflanzen, Steine, Orte, etc.) im Weltbild der Tschuktschen und sibirischen Eskimo kann als klassischer Animismus bezeichnet werden.<sup>9</sup> Bogoras berichtet, „... daß die Tschuktschen glauben, daß die ge-

7 Weder „Tschuktsche“ noch „Sibirischer Eskimo“ sind ursprüngliche Eigenbezeichnungen. Während der Begriff „Tschuktsche“ heute zu einer Eigenbezeichnung geworden ist, bereitet der Begriff „sibirische Eskimo“ etliche Schwierigkeiten. Er ist ein Sammelbegriff, der heute zwei Ethnien umfaßt, die Ungazikmit und die Nuvuqaqmit, die sich kollektiv – auf russisch – als „Eskimo“ bezeichnen. Da im folgenden nicht zwischen Ungazikmit und Nuvuqaqmit differenziert wird, und da „sibirische Eskimo“ in der wissenschaftlichen Literatur eingeführt ist, wird diese problematische Bezeichnung beibehalten.

8 Russen bezeichnet hier und im folgenden nicht eine ethnische Kategorie, sondern Personen, die aus den zentralen Gebieten der ehemaligen Sowjetunion stammen, unabhängig davon, ob sie ethnische Russen, Ukrainer, Tataren etc. sind.

9 Mit der Verwendung des Begriffes „Animismus“ soll keinesfalls das religionsevolutionistische Konzept Tylors wiedererweckt werden. Der Begriff bezeichnet vor allem die Idee der „Beseeltheit“ der Umwelterscheinungen (inklusive des Menschen) sowie ein nicht-theistisches Weltbild, das sich dennoch grundsätzlich vom ebenfalls nicht-theistischen Entwurf der Moderne unterscheidet.

samte Natur beseelt ist, und, daß jedes materielle Objekt von sich aus handeln, sprechen und gehen kann“.<sup>10</sup> Laut Šnakenburg (1941 Ms.: 91) galt das bis in die 1930er Jahre auch für die sibirischen Eskimo.

Sowohl Tiere als auch Menschen besitzen Seele/n (Paulson 1958; 1964), und obwohl Menschen von anderen Formen organischen Lebens unterschieden wurden, war die Grenze keine absolute und konnte in beide Richtungen überschritten werden. Im Rahmen dieser Logik können Tiere als „nicht-menschliche Personen“ bezeichnet werden, analog dem, was Fienup-Riordan von den Jupik Westalaskas berichtet (Fienup-Riordan 1991: 111), und dem, was Ingold (1986: 248) als verbreitet zirkumpolares Konzept beschreibt.

Ein anderes allgemeines Prinzip des Weltbildes der Tschuktschen und sibirischen Eskimo war das Konzept der „HerrInnen“ oder „Schutzgeister“ der Tiere.<sup>11</sup> Jede Tierart, die meisten Baumarten sowie manche Flüsse und Orte, wurden von „HerrInnen“ oder „Besitzern“ kontrolliert, die als Schutzgeister gedacht wurden. Diese lebten wie Menschen, und letztere waren durch Pakte an die Schutzgeister der Tiere gebunden. (Bogoras 1904–09: 285ff.)

Es ist nach wie vor nicht restlos geklärt, inwieweit das Verhältnis Mensch-Tier bei Küsten- und Tundrabevölkerungen jeweils unterschiedlich vorgestellt wurde. Eindeutig ist, daß die jeweilige soziale Stellung des Menschen gegenüber der nicht-menschlichen Umwelt unterschiedlich war. Während die Meerestierjäger in einen Kreislauf des Gebens und Nehmens mit den Tieren eingebunden waren, stellten sich die Rentierhalter über die von ihnen gehaltenen Tiere.

Der Grönlandwal, das größte von den Tschuktschen und sibirischen Eskimo gejagte Tier, spielte auch im Ritual eine herausragende Rolle, obwohl die Walzeremonien Tschukotkas weniger elaboriert waren als die in Nordalaska (genauer dazu siehe Schweitzer 1991). Die „Bootszeremonie“ im Mai, die den Beginn der Jagdsaison markierte, und die zeremonielle Begrüßung jedes erlegten Wales waren die rituellen Hauptaktivitäten. Einzig aus der Eskimosiedlung Naukan ist ein einmonatiges Walfest bekannt, das im Winter – nach der Beendigung der Jagdsaison – gefeiert wurde.<sup>12</sup> Das zentrale Thema aller Walrituale war die „Auferstehung der Tiere“, und das Hauptziel, deren Seelen „nach Hause“ zu geleiten. Robben und Walrosse, die als Hauptnahrungsmittel ökonomisch sehr wichtig waren, spielten in den Ritualen aber nur eine untergeordnete Rolle.

Im rituellen Zyklus ist sehr wohl ein grundlegender Unterschied zwischen Rentierhaltern und Meerestierjägern feststellbar. Die Rentier-Tschuktschen unterschieden diejenigen Zeremonien, die mit der domestizierten Rentierherde verbunden waren, von allen

10 Bogoras 1904-09: 280; meine Übersetzung.

11 Für die nach wie vor besten Abhandlungen bezüglich Sibirien zu diesem Thema siehe Paulson (1961; 1964).

12 Siehe Tein (1984) für eine ausführliche Beschreibung dieser Zeremonie.

anderen Ritualen (Bogoras 1904–09: 368). Das Ritual der Rentierhalter, das denjenigen der Küstenbewohner am meisten ähnelte, war mit der Tötung eines wilden Rentierbullen verbunden (Bogoras 1904–09: 379). Wilde Rentiere wurden ebenso angeeignet wie Meerestiere: beide wurden von Menschen gejagt, wobei aber die Jäger als bloße Empfänger der Tiere verstanden wurden, die von den HerrInnen der Tiere geschickt waren. Die mit den Meerestieren und wilden Rentieren verbundenen Rituale waren daher Erwidierungen von Geschenken, die das Festigen reziproker Beziehungen zwischen Menschen und Tiergeistern ermöglichten, während domestizierte Rentiere, die ja im Besitz und unter Kontrolle von Menschen standen, an ein höheres Wesen geopfert werden konnten (siehe vor allem Ingold 1986 für eine Diskussion dieser Differenz).

Aber auch mit der Meerestierjagd waren ebenso enge soziale Wertvorstellungen verknüpft. Alle Teilnehmer einer erfolgreichen Jagd, allen voran der Bootskapitän, vergrößerten damit ihr soziales Prestige. Der Grund dafür scheint nicht so sehr in der Tatsache des Fleischerwerbs gelegen zu sein – obwohl natürlich die materielle Versorgung der Gemeinschaft sozial sehr geschätzt war –, sondern in der Tatsache, daß eine erfolgreiche Jagd Ausdruck einer guten Beziehung zwischen Menschen und HerrInnen der Tiere ist. Soziales Prestige und materieller Erfolg beruhen nicht allein auf menschlicher Leistung gegenüber der Natur, sondern wesentlich auf dem Wechselverhältnis ihrer menschlichen und nicht-menschlichen Komponenten.

Durch Weltbilder und Rituale werden nur die allgemeinen Bezugspunkte des Mensch-Umwelt-Verhältnisses vermittelt. In den alltäglichen wirtschaftlichen Aktivitäten werden darüber hinaus konkrete Beziehungen eingegangen. Obwohl kaum detaillierte Informationen zum indigenen Subsistenzverhalten um die Jahrhundertwende vorliegen, sind zwei Aspekte erkennbar: 1. Subsistenzaktivitäten werden von Meidungsvorschriften und Tabus begleitet, deren Nichteinhaltung die Beziehung zwischen Menschen und Tieren gefährden würde; 2. obwohl es keine „ökologisch vernünftigen“ Fangobergrenzen gibt, gilt „Verschwendung“ als verwerflich: nur durch die vollständige Nutzung des erlegten Einzeltieres ist die Aneignung tierischer und pflanzlicher Ressourcen zu rechtfertigen.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob die traditionellen Ökonomien der Küstengebiete Tschukotkas als „umweltschützerisch“ zu bezeichnen sind. In den letzten 20 Jahren hat es zu solchen und ähnlichen Fragen eine lebhafte Diskussion anhand indigener Jäger und Sammler-Gesellschaften Nordamerikas gegeben (siehe z. B. Martin 1978; Tanner 1979; Krech 1981; Nelson 1986; Wenzel 1991). Nelson (1986) hat etwa anhand der Koyukon-Athabasken argumentiert, daß die indigenen Waldbewohner Alaskas sich durch eine bewußt umweltschützerische Jagdpraxis auszeichnen.<sup>13</sup>

13 Siehe auch Duerrs (1984) These, daß Jäger und Sammlerinnen der Natur nichts aufzwingen, zu dem sie von sich aus nicht bereit ist.

Anhand des Beispiels von Tschukotka hat nur Krupnik in die Debatte eingegriffen (Krupnik 1980; 1993). Er interpretiert die zur Verfügung stehenden Daten der Meeressäugerjagd auf der Tschuktschen-Halbinsel in den 20er und 30er Jahren und kommt dabei zu dem Schluß, daß es sich nicht um „ursprünglichen Umweltschutz“ handelt: die arktische Meerestierjagd sei nicht als eine harmonische Anpassung an die Umwelt, als „rationale“ Schutzbeziehung zur Umwelt, zu verstehen (Krupnik 1993: 80–82).

Krupniks Interpretation, die sich gegen romantisierende Vorstellungen von Jäger und Sammler-Gesellschaften als „ursprüngliche Umweltschützer“ wendet, ist sicherlich zuzustimmen. Es wäre jedoch fatal, daraus den Schluß zu ziehen, daß die Tschuktschen und sibirischen Eskimo ein ausbeuterisches Verhältnis zur Umwelt gehabt hätten. Beide Interpretationen – Umweltausbeutung oder -schutz – sind unzutreffend, da sie einer fremden Praxis, der europäischen, entstammen. Aus den oben angeführten Informationen zum traditionellen Mensch-Umwelt Verhältnis auf der Tschuktschen-Halbinsel ergibt sich jedoch eine andere Matrix, die für die Küstenbevölkerung folgende entgegengesetzten Pole beinhaltete:

1. Jagd bedeutet das Geben und Nehmen von Tierseelen; dabei muß ein spirituelles Gleichgewicht bewahrt bleiben.
2. Jagd ist eine Beschäftigung, die sozialen und materiellen Gewinn bringen kann; dabei ist Fangmaximierung ein sozial vertretbares Verhalten.

Es handelt sich also nicht um bewußten „Umweltschutz“, sondern um „Umweltschonung“, die sich nicht als Gegenprojekt zur „Umweltausbeutung“ versteht.

Für die Rentierhalter trifft dieses Modell nicht zu. Hier stand nicht das Töten der Tiere im Vordergrund, sondern deren Vermehrung. Doch auch die Rentierhalter waren keine Tierschützer. Das zentrale Interesse, möglichst große Rentierherden zu akkumulieren, folgte keiner ökologischen Vernunft (Bogoras 1904–09; Ingold 1980).<sup>14</sup> Überweidung und damit verbundene Seuchen sorgten für periodische Krisen und Zusammenbrüche des Systems. Doch genausowenig wie ökologisches Kalkül kann hier kapitalistisches Kalkül unterstellt werden: denn nicht die maximale Verwertung der Tiere, sondern primär ihr Besitz war der Zweck dieser Form des Rentierhirtentums.

### Die Sowjetperiode: 30er bis 80er Jahre

Die Sowjetperiode ist durch eine russische Theorie und Praxis bestimmt gewesen, und indem manche der Konzepte in den Köpfen der Menschen fortleben, ist diese Epoche

14 Leeds' (1965) Versuch, die Rentierhaltung und Sozialorganisation der Tschuktschen im Sinne ökologischer Anpassung zu interpretieren, muß als gescheitert betrachtet werden.

auch noch nicht wirklich Vergangenheit. Die Konzepte waren und sind die des Marxismus-Leninismus, der für unsere Zwecke als Sozialtheorie, die auf der (angeblich) wissenschaftlichen Ausbeutung der menschlichen und nicht-menschlichen Umwelt beruht, bezeichnet werden kann. Nachdem die ersten nachrevolutionären Jahre (bis ca. 1930) auf der Tschuktschen-Halbinsel wenig einschneidende Veränderungen gebracht hatten, beschleunigten seit den 30er Jahren Ereignisse wie der Zuzug kommunistischer Parteifunktionäre und Propagandaaarbeiter, die Bildung genossenschaftlicher Produktionseinheiten, aber auch die Einführung von Außenbordmotoren den sozialen Wandel. Diese Maßnahmen führten einerseits zu einer regelmäßigen Versorgung mit russischen Gütern und machten die Meerestierjagd und die Rentierhaltung effektiver, hatten aber den Preis des schrittweisen Verlustes sozialer und politischer Kontrolle über die Dorfsangelegenheiten durch die indigene Bevölkerung.

Erst die zweite Hälfte der 50er Jahre, die Nach-Stalinzeit, die in den meisten Gebieten der Sowjetunion für ein Aufatmen nach dem Großen Terror stand, sorgte für radikale und dramatische Veränderungen in Tschukotka. Das Projekt der industriellen „Erschließung des Nordens“ (*oswoenie Severa*) erfaßte nun auch die entlegendsten Gebiete der Sowjetunion. Die Anzahl der nicht-indigenen Bewohner der Tschuktschen-Halbinsel vervielfachte sich innerhalb kurzer Zeit, traditionelle Siedlungen wurden gegen den Widerstand der Bevölkerung geschlossen, traditionelle und neue Wirtschaftszweige wurden technisiert, und die genossenschaftlichen Produktionseinheiten wurden zu staatlich gelenkten Kolchozen und Sovchozen umfunktioniert. Die Produzenten hatten somit endgültig die Kontrolle über die Organisation der Produktion und über die Distribution der Produkte verloren. Im Bereich der geistigen Kultur wurden Tabus und Verhaltensvorschriften, die früher notwendig mit der Meerestierjagd und anderen wirtschaftlichen Aktivitäten verbunden waren, weniger und weniger beachtet.

In die 50er Jahre fällt auch die Einführung eines neuen Elements in die dörflichen Ökonomien Tschukotkas, die Errichtung von Pelztierfarmen zur Aufzucht von Polarfüchsen und zum Verkauf der Pelze. Russische „Spezialisten“ im fernen Moskau hatten diese Maßnahme erdacht, um die arktischen Wirtschaftssysteme produktiver und effizienter, im Sinne „wissenschaftlicher“ Umweltausbeutung, zu gestalten. Diese bis heute bestehenden Pelztierfarmen brachten eine den Jägern und Sammlerinnen fremdartige Subsistenzaktivität, die Tierzucht, an die Küsten Tschukotkas.

Ein unerwartetes Resultat der Einführung von Pelztierfarmen ist die Intensivierung der Meerestierjagd gewesen. Da das Fleisch der Meerestiere (vor allem Walrosse und Grauwale) das billigste Futter für die Polarfüchse darstellt, haben die – zumeist russischen – Kolchoz- und Sovchozdirektoren die Meerestierjagd gefördert. Diese Maßnahme, die aus der Sicht der russischen Verantwortlichen einzig auf dem ökonomischen Kalkül der Gewinnmaximierung beruhte, verlieh dem Projekt der Pelztierfarmen Legitimation bei den indigenen Meerestierjägern. Pelztierfarmen, als Orte, an denen jagd-

bare Tiere von geringer symbolischer Bedeutung zu domestizierten „Waren“ werden, sind damit paradoxerweise zu Symbolen der Erhaltung „traditioneller“ Jagdaktivitäten geworden.

Zusammenfassend kann die gesamte Sowjetperiode als eine Epoche dramatischer weltanschaulicher, wirtschaftlicher und sozialer Veränderungen bezeichnet werden. Die Tatsache, daß die einschneidendsten Eingriffe im Laufe der letzten 35 Jahre geschahen,<sup>15</sup> bedeutet aber auch, daß es noch Personen gibt, die die Zeit vor diesen besonders traumatischen Veränderungen noch erinnern. Obwohl die Gedanken und Handlungen der Menschen an der Oberfläche oft gänzlich „sowjetisiert“ wirken, sind die indigenen Umweltbilder und -beziehungen nicht vollständig verschwunden. Im folgenden sollen nun das gegenwärtige und zukünftige Verhältnis dieser Elemente untersucht werden.

## Die 90er Jahre

Die gegenwärtige Situation ist in jeder Hinsicht instabil, sie ist eine des Übergangs. Tschukotka kämpft heute, wie viele andere Gebiete der ehemaligen Sowjetunion, um das ökonomische Überleben. Speziell in den uns interessierenden Küstengebieten der östlichen Tschuktschen-Halbinsel, wo bisher kaum Bodenschätze abgebaut wurden, macht sich das Ende des bisherigen Subventionssystems dramatisch bemerkbar. Die unter der Losung „Erschließung des Nordens“ praktizierte Politik hatte „Fortschritt“ – nach europäischen Maßstäben errichtete Dörfer, Elektrizität, Telefon, Kantinen mit russischer Küche, Geschäfte mit passablem Warenangebot – nach Tschukotka gebracht, auch dorthin wo es sich für die Zentralplaner in Moskau nicht rechnete. Heute, da in ganz Rußland „Selbstfinanzierung“ das Schlagwort ist, kann die alte „Prestigeökonomie des Nordens“ nicht aufrechterhalten werden.

Anfang der 90er Jahre, als der Zusammenbruch des alten Systems und die Abwanderung russischer Bevölkerung begannen, sorgten die Hoffnung auf weniger Einmischung von außen und die Perspektive, „zu tun, was wir immer getan haben“, für Zukunftsoptimismus seitens der indigenen Bevölkerung. 1993 zeigen sich aber bereits deutlich die Schattenseiten der Entwicklungen der letzten Jahre. Die einheimische Bevölkerung kann die freigewordenen Arbeitsplätze der abgewanderten Russen nicht einnehmen, da ihnen die entsprechende Ausbildung mehr oder weniger vorenthalten wurde. Anstelle der erhofften „Indigenisierung“ von Schlüsselpositionen in den Dörfern, bleiben heute zunehmend die Stellen von Buchhaltern, Tierärzten oder Be-

<sup>15</sup> 1958 war ein besonders tragisches Jahr für die indigene Bevölkerung der Tschuktschen-Halbinsel. So wurden z. B. in jenem Jahr die beiden wichtigsten Eskimo-Siedlungen, \_aplino (Ungazik) und Naukan (Nuvuqaq), verlegt bzw. geschlossen.

amten unbesetzt. Auch die naive Hoffnung, es könne einfach an die vorsowjetische Vergangenheit angeschlossen werden, ist verfliegen. Die im Laufe der Sowjetperiode erwachsenen Abhängigkeiten von russischen Gütern und Dienstleistungen sind nicht von einem Tag auf den anderen rückgängig zu machen.

Die wirtschaftliche Krise hat aber bereits zu einem wahrnehmbaren Anstieg in der Konsumtion indigener Nahrungsmittel (Fleisch von Meeressäugern und Rentieren; Tundrapflanzen etc.) geführt. Diese „Rückkehr zur Tradition“ ist nicht so sehr Ausdruck geistiger Umbesinnung als vielmehr wirtschaftlicher Notwendigkeit: das früher hoch subventionierte Rind- und Schweinefleisch ist heute gar nicht mehr oder nur gegen horrend Preise erhältlich.

Die Wiedereinführung der Grönlandwaljagd in Sireniki<sup>16</sup> ist hingegen der Versuch, lokale Kulturtraditionen wiederzubeleben. Die Eskimo-Siedlung Sireniki hat nicht nur eine große Tradition des Walfangs, sondern verfügt auch noch über Spezialisten mit dem entsprechenden Know-how: hier wurden bis in die frühen 60er Jahre Wale mittels Holzbzw. Lederbooten erlegt. Der in den letzten Jahren wiederaufgenommene Kontakt mit indigenen Waljägern aus Alaska wirkt dabei sowohl als Stimulus wie auch als technische Entwicklungshilfe.

Als neues ideologisches Element ist in den letzten Jahren der Umweltschutz dazugekommen. „Spezialisten“ aus den Zentralgebieten Rußlands, lokale Aktivisten und amerikanische Gäste thematisieren immer mehr die Umweltsünden der Vergangenheit und Gegenwart: die unzählbaren verrosteten Fässer, welche die Meeresufer und Tundren zieren; die ungefilterten Abgase der Heizwerke; die von Kettenfahrzeugen zerstörte Tundrenflora; das rücksichtslose Ausfischen von Seen und Flüssen durch privilegierte Wilderer (vor allem Angehörige des Militärs und der lokalen Verwaltung) ...

Das Thema der Pelztierfarmen nimmt in diesen Auseinandersetzungen einen zentralen Platz ein. Die Tatsache, daß Fleisch von Grauwalen und Walrossen dazu verwendet wird, Polarfüchse aufzuziehen, deren Bestimmung allein die Pelzproduktion ist, entrüstet nicht nur radikale Tierschützer. Fast alle Betroffenen sind sich einig, daß die Pelztierfarmen früher oder später aus ökonomischen und/oder ökologischen Gründen geschlossen werden müssen. Umweltschützer fordern den sofortigen Ausstieg aus dieser Form der Pelzproduktion, während Sovchozdirektoren auf diese Einnahmequelle nicht sofort verzichten möchten. Die indigene Bevölkerung hat nach wie vor wenig Interesse am Wirtschaftszweig der Pelztierzucht, sieht aber die potentielle Gefahr für ihre Jagdaktivitäten, die mit einer Schließung der Pelztierfarmen verbunden sein könnte.

Möglicherweise wird das Problem der Pelztierhaltung auf der Tschuktschen-Halbinsel auf unerwartete Weise gelöst. Im Winter 1992/93 sind in der Siedlung Lorino alle 11.000

---

16 Sireniki besitzt seit 1990 die Erlaubnis der „International Whaling Commission“, jährlich eine geringe Anzahl von Grönlandwalen zu jagen; bisher ist es aber noch nicht gelungen, tatsächlich einen Wal zu erlegen.

Polarfuchse an einer Seuche verendet. Ursache dafür waren wirtschaftliche Probleme: aus Geldmangel konnten weder genügend Spezialfutter noch Impfstoffe für die Füchse angeschafft werden. Auch die Grauwale, die bisher die umstrittene Hauptnahrung der Pelztiere darstellten, bleiben aus. Das industrielle Walfangschiff „Zvezda“, das früher die Grauwale erlegte und bis nahe an die Siedlungen schleppte, verlangt dafür nun Preise, die gewinnbringend und damit für die lokale Pelzindustrie unerschwinglich sind.

Die in Lorino kurzfristig überlegte Möglichkeit, ganz aus der Pelztierhaltung auszuweichen, wurde schließlich – nicht zuletzt auf Drängen der indigenen Bevölkerung – verworfen. Es war klar geworden, daß dadurch große Teile der arbeitsfähigen Bevölkerung ihres Arbeitsplatzes verlustig gehen würden: nicht nur die unmittelbar in der Tierhaltung Beschäftigten, sondern auch die in der Ledernähwerkstatt oder in der Meerestierjagd Arbeitenden. Inzwischen sind 1800 neue Zuchttiere angeschafft worden und das problematische Erbe der Pelztierfarmen wird somit fortgesetzt.

### „Entwicklung“ – ein Konzept der Vergangenheit?

Die zeitliche Ordnung der oben skizzierten Vorgänge könnte den irreführenden Eindruck erwecken, daß die „Unterwerfung der Natur“ als Leitmotiv auf der Tschuktschen-Halbinsel ausgedient hat. Tatsache ist, daß Rußland gegenwärtig weder Pläne noch Ressourcen für großzügige „Entwicklungsprojekte“ in diesem Gebiet hat. Das ist aber im Kontext des generellen ökonomischen Zusammenbruchs Rußlands zu sehen, der keinen Spielraum für die aufwendige Aufrechterhaltung der „nördlichen Prestigeökonomie“ läßt. Es handelt sich aber nicht um einen plötzlichen Gesinnungswandel in der Umweltideologie, sondern um die Vernachlässigung der Peripherie in ökonomischen Krisenzeiten.

Unter der verbleibenden russischen Bevölkerung führt die Krise zu einer zynischen Ausverkaufsstimmung. Die materielle und ideelle Entwertung der Vergangenheit scheint die rücksichtslose Ausbeutung der Gegenwart zu bedingen. Schnitzereien aus Walroßelfenbein und andere Kunstgegenstände werden billig aufgekauft, wobei Alkohol oftmals das einzige Zahlungsmittel ist. Es geht um das schnelle Geschäft, und nicht um sinnvolle Investitionen in die Zukunft.

In den nächsten Jahren werden es aber vor allem US-amerikanische Geschäftsinteressen sein, die den Kurs der „Entwicklung“ bestimmen. Öl- und Baufirmen, Veranstalter von Abenteuerreisen – um nur einige zu nennen – haben Pläne auf der Tschuktschen-Halbinsel, die wenig Rücksicht auf die menschliche und nicht-menschliche Umwelt nehmen. Manche dieser Firmen kooperieren dabei mit den oben erwähnten Ausverkäufern, um schnell Tatsachen zu setzen, bevor jener Teil der russischen Bevölkerung Macht und Einfluß verliert. Es gibt Hinweise, daß ein Teil des inneramerikanischen Wider-

stands gegen den „International Beringian Heritage Park“<sup>17</sup> von diesen Geschäftsinteressen getragen wird.

„Entwicklung“ ist aber längst kein euro-amerikanisches Monopol mehr. Die von der einheimischen Bevölkerung gegenwärtig am häufigsten geäußerten Pläne bestehen im Bereich des Tourismus und in der Entwicklung „traditioneller“ wirtschaftlicher Aktivitäten, vor allem in der Meerestierjagd, wo verbesserte Jagdausrüstung und -waffen notwendig sind. Es wäre tragisch, und eine Ironie des Schicksals zugleich, falls diese lokalen Initiativen von einem Internationalen Naturschutzpark verhindert werden sollten. Damit würden Jahrzehnte politischer Bevormundung einfach fortgeschrieben werden.

### Gegenwart und Zukunft des „Umweltschutzes“

Die Idee des Umweltschutzes, d. h. die Bewahrung der Umwelt, ist philosophisch eine Nachgeburt des abendländischen Projektes menschlicher Kontrolle und Ausbeutung der nicht-menschlichen Umwelt. Aus dieser Perspektive ist der Schutz der Umwelt eine notwendige Ergänzung der Ausbeutung, da ein zu einseitiger Raubbau der Umwelt dem Projekt die Geschäftsgrundlage entziehen würde. Auch Eders (1988) Terminologie des industriellen „Ausbeutungsdiskurses“ und des ökologischen „Belastungsdiskurses“ weist in diese Richtung. Er stellt fest, daß beide die Natur als *Objekt* menschlicher Bedürfnisse definieren, und daß der ökologische Belastungsdiskurs somit keineswegs einen „anderen“ Umgang mit der Natur bedingt (Eder 1988: 9).

Der US-amerikanische Umweltschutzgedanke hat erst seit den 60er Jahren an Bedeutung gewonnen, nachdem der Trugschluß unerschöpflicher Ressourcen offensichtlich geworden war (Nash 1989: 34ff.). Im Falle der ehemaligen Sowjetunion war zwar das erste Naturschutzgebiet 1919 errichtet worden (Zharkov 1967: 1), das Konzept des „Naturschutzes“ bedeutete viele Jahrzehnte lang bloß eine Methode der rationelleren und effektiveren Umweltnutzung (Pryde 1972: 6; Bannikov 1969: 4). Industrielle Entwicklung wurde unter anderem als kompatibel mit Naturschutz angesehen, während man die menschlichen Bewohner „geschützter“ Gebiete kaum in Erwägung zog. Die industrielle Erschließung eines Gebietes und die Etablierung von Naturschutzgebieten sind meist parallel verlaufen. 1964 gab es in Sibirien keine Naturreservate nördlich des Baikalsees, während der europäische Teil der Sowjetunion den Großteil solcher geschützter Gebiete beherbergte (Zharkov 1967: Karte nach p. 55).

17 Die oben erwähnten Vorbehalte indigener Bevölkerungsgruppen Alaskas fallen aber nicht in diese Kategorie; jene speisen sich aus der Sorge um das Fortbestehen eigener Lebensweisen und kultureller Traditionen.

Als Illustrierung dieses Ansatzes sowjetischer Umweltpolitik kann das Fallbeispiel der Wrangel-Insel herangezogen werden. 1976 wurde ein Areal von 795.650 ha, das die gesamte Wrangel-Insel und die benachbarte Herald-Insel umfaßt, zum „*zapovednik*“ erklärt (Pryde 1991: 142, 155). Ein *zapovednik* ist die höchstgeschützte Kategorie im hierarchischen System sowjetischer Naturschutzgebiete – vergleichbar einem Naturschutzpark. Solche Gebiete sind öffentlich kaum zugänglich und dienen dem Studium und der Erhaltung biotischer Ressourcen (Pryde 1972: 45). Das Naturschutzgebiet der Wrangel-Insel dient speziell dem Schutz von Schneegänsen und Eisbären (Pryde 1991: 268, 272).

Seit der Errichtung des Naturschutzgebietes wurde die bestehende Kolchoze aufgelöst, die Meeresjagd beschränkt und die Landjagd weitgehend verboten. Die meisten Dorfbewohner, indigene und nicht-indigene gleichermaßen, arbeiten heute als Angestellte des Naturschutzparkes. Die Biologen, die heute das Schicksal der Insel bestimmen, sind aufrichtig davon überzeugt, daß die festgelegten Fangquoten für Meerestiere ausreichen, um die Subsistenzbedürfnisse der indigenen Bevölkerung zu befriedigen. Aber alle tschuktschischen und eskimoischen Dorfbewohner, mit denen ich 1991 Gelegenheit hatte darüber zu sprechen, beklagten sich über die Jagdbeschränkungen und waren sich einig, daß das Leben in der Kolchoze „besser“ war als im Naturschutzpark.

Es handelt sich hier um ein Beispiel gegenseitigen Mißverstehens zwischen indigener Bevölkerung und Umweltschützern. Während die Einheimischen den Naturschutzpark einzig als Maßnahme, sie zu Nicht-Jägern zu machen, interpretieren, können die Biologen nicht verstehen, daß Jagd anders und mehr ist als bloßer Nahrungserwerb, und zwar der Brennpunkt spiritueller, sozialer und ökonomischer Aktivität. Obwohl beide Seiten unrecht haben, ist das Unverstehen der Biologen problematischer, weil es durch sein größeres politisches Gewicht für die andere Seite gravierendere Tatsachen setzt.

Im Laufe der letzten Jahre hat es Versuche gegeben, andere Formen des Umweltschutzes zu konzeptualisieren. Der ursprüngliche Vorschlag für den russischen Teil des „International Beringian Heritage Park“ ist ein Beispiel solch neuer Strategien. Die russische Biologin Ljudmilla Bogoslovskaja, eine führende Proponentin des Parks, nennt ihr Konzept ein „Natur- und Ethnien-Biosphären-Reservat“,<sup>18</sup> womit ein holistischer Ansatz gemeint ist, der den Osten Tschukotkas als ein zusammenhängendes Ökosystem mit besonderer Berücksichtigung der menschlichen Bewohner betrachtet (zitiert nach Tichotsky 1991: 121). Aber Bogoslovskajas Sichtweise ist keineswegs die einzige, und nicht notwendigerweise jene, die sich schlußendlich durchsetzen wird. Andere Entscheidungsträger bevorzugen Varianten, die entweder dem herkömmlichen restriktiven Schutzgedanken entsprechen (siehe das Beispiel der Wrangel-Insel) oder die industrielle

18 Die Sowjetunion hat in den späten 70er Jahren begonnen, einzelne *zapovedniki* als Biosphären-Reservate zu bezeichnen; konkreter Anlaß dafür war das „Man and the Biosphere“-Programm der Vereinten Nationen (Pryde 1991: 144).

Erschließung in den Vordergrund stellen. So wurde Anfang des Jahres 1993 vom Verwaltungschef des Autonomen Gebietes Tschukotka eine Verordnung unterzeichnet (Verordnung Nr. 25 des Autonomen Gebietes Tschukotka vom 27. 1. 1993), welche die Grenzen des russischen Teils des Internationalen Parks so festlegt, daß davon ökologisch wichtige Gebiete ausgeschlossen sind, da in ihnen Bodenschätze vermutet werden. Obwohl die Verordnung inzwischen von anderer Seite wieder aufgehoben wurde, zeigt der Vorfall die komplizierten politischen Interessenlagen auf.

In diesem Zusammenhang ist auch die oft geäußerte Kritik zu sehen, daß das Parkprojekt die alten zentralistischen russisch/sowjetischen Entscheidungsstrukturen perpetuiert und keinen Raum für lokale Mitbestimmung läßt. Aber es gibt auch Anlaß für Bedenken neueren Ursprungs, vor allem den internationalen Aspekt des Parks. Das könnte bedeuten, daß amerikanische Vorstellungen des Verhältnisses zwischen zu schützender Umwelt und den darin lebenden Menschen zunehmend an Einfluß gewinnen. Im konkreten Fall ist es die Alaska-Variante der US Nationalparks, die als Modell für Umweltnutzbestimmungen in Tschukotka dienen könnte. Entscheidendes bürokratisches Kriterium für indigene Umweltnutzung in den Nationalparks Alaskas ist der Begriff der Subsistenz (Richardson 1992).

Aber dieser Begriff hat im amerikanischen Verständnis einen sehr eingeschränkten Umfang. Subsistenzökonomie wird vor allem als eine nicht-kommerzielle Aktivität und als Nicht-Geldwirtschaft definiert. In der heutigen Welt kann solch eine Ökonomie nicht die gesamten wirtschaftlichen Bedürfnisse der Bevölkerung decken. Subsistenzaktivitäten werden somit von vorneherein zum Nebenerwerb degradiert.

Im Gegensatz zu Alaskas Nationalparks ist in denen der anderen US-Bundesstaaten keine wie immer geartete indigene Wirtschaftstätigkeit möglich. Wie Roderick Nash treffend festgestellt hat, „... no Indians hunt or fish or gather in Yosemite or Yellowstone national parks ...“ (Nash 1982: 278).

## Indigene Zielvorstellungen

Letztlich und entscheidend stellt sich die Frage nach den gegenwärtigen Vorstellungen der Tschuktschen und sibirischen Eskimo über zukünftige Mensch-Umwelt-Beziehungen. Wo sind diese Konzepte heute anzusiedeln, im Spannungsfeld „traditioneller“ Umweltbilder oder zwischen den europäischen Polen von „Entwicklung“ und „Bewahrung“?

Vermeintliche autochthone Modelle werden oft mit dem Etikett „traditionell“ versehen. Aber, wie weiter oben dargelegt wurde, ist „traditionell“ nicht als statische Konstante zu verstehen, sondern vielmehr als eine ständig neu zu definierende Kategorie.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Damit ist nicht das gemeint, was Hobsbawm (1983: 2) als „Erfindung der Tradition“ bezeichnet. Letzteres

Gegenwärtige und zukünftige Modelle der Kultur sind insofern traditionell als sie sich an Theorie und Praxis der Vergangenheit orientieren, ohne diese zu reproduzieren.

Das Grundmuster des Verhältnisses von Menschen und Meerestieren bei der Küstenbevölkerung der Tschuktschen-Halbinsel ruht auf zwei – offensichtlich widersprüchlichen – Prinzipien. Zum einen auf der notwendigen „pfleglichen Behandlung“ der Tiere, da jene nur vorübergehend Gäste der Menschen sind, und zum anderen auf dem Prinzip der Fangmaximierung, da diese nicht nur sozial prestigeträchtig, sondern auch ein Ausdruck privilegierter spiritueller Beziehungen zwischen Jägern und Gejagten ist.

Der projektierte Internationale Park versucht – zumindest auf dem Papier – die Interessen der indigenen Bevölkerung in Erwägung zu ziehen. Die Reaktion der Betroffenen ist bisher zwiespältig. Der Gründungskongreß der „Regionalen Gesellschaft der Eskimo Tschukotkas“ im August 1990 in Providenija hat eine Resolution verabschiedet, die das Projekt unterstützt (Resolution 4-90). Auch Ljudmilla Aynana, Ko-Präsidentin der „Regionalen Gesellschaft“, hat wiederholt ihre Unterstützung bekundet (z. B. im März 1992 anlässlich eines Vortrages in Fairbanks, Alaska) und die Ansicht vertreten, daß der Park eine der wenigen Optionen der sibirischen Eskimo ist, die das kulturelle Überleben sichern können.

Die Mehrheit der von mir 1990, 1991 und 1993 befragten Tschuktschen und sibirischen Eskimo hatte aber keinerlei Meinung zu diesem Thema, und war darüber auch kaum informiert. Damit soll nicht angedeutet werden, daß die betroffene Bevölkerung kein Interesse an ihrem eigenen Schicksal habe. Ursache ist vielmehr die bisherige Praxis politischer Entscheidungen auf der Tschuktschen-Halbinsel, die der Information der Betroffenen wenig Stellenwert eingeräumt hat und politische Einmischung als existenziell gefährlich erscheinen ließ.

Falls der Park, wie vorgeschlagen und wie in Alaska bereits praktiziert, „traditionelle Subsistenztechniken“ zur Voraussetzung für die Gewährung indigener Wirtschaftspraktiken erklärt, wird der Bereich der Interaktion mit der Umwelt erheblich eingeschränkt. Es muß dann nachgewiesen werden, daß wirtschaftliche Aktivitäten, sei es die Walroßjagd oder das Sammeln von Enteneiern, „traditionell“ sind: sowohl in ihrer historischen Tiefe als auch in den angewandten Techniken. Die Möglichkeit auf ökologische, soziale, ökonomische oder spirituelle Veränderungen zu reagieren wird dadurch ausgeschlossen. Ein negatives Szenario, wobei Europäer/US-Amerikaner bestimmen, was „indigen“ bzw. „traditionell“ ist und was nicht, wird somit leicht vorstellbar.

Wir haben bereits festgestellt, daß indigene Zielvorstellungen keineswegs gegen jede Form von „Entwicklung“ gerichtet sind. Es gibt jedoch keinen weiteren Bedarf an

---

meint mehr oder weniger intentionales Eingreifen staatlicher oder anderer politischer Strukturen in den Prozeß der Produktion und Reproduktion von Identität.

Großprojekten, die von außen (bisher vor allem aus Moskau) ohne lokale Beteiligung geplant und durchgeführt werden. Die Tschuktschen und sibirischen Eskimo wollen aber ebensowenig in einem ethnographischen Museum leben.

Für die heutigen Meerestierjäger und Rentierhalter ist natürlich der Schutz von Meer und Tundra eine wesentliche Voraussetzung der Fortsetzung ihrer wirtschaftlichen Aktivitäten. Dafür scheint es sinnvoll, industriellen Entwicklungsplänen von außen gesetzliche Beschränkungen aufzuerlegen. Interessenüberschneidungen und Koalitionen mit Umweltschützern und Parkplanern sind zu erwarten. Andererseits muß sichergestellt werden, daß diese Bestimmungen flexibel genug sind, um den gegenwärtigen und zukünftigen Bedürfnissen der indigenen Bevölkerung Tschukotkas Genüge zu tun und eventuelle Interessenkollisionen mit Umweltschützern aushandelbar zu machen.

### Was tun?

Nachdem wir festgestellt haben, daß sich weder das „traditionelle“ noch das gegenwärtige Umweltkonzept der Tschuktschen und sibirischen Eskimo in das europäische Prokrustesbett von Umweltzerstörung vs. Umweltschutz pressen lassen, stellt sich die Frage, welche aktuellen politischen Schlußfolgerungen (vor allem hinsichtlich des geplanten Internationalen Parkes) daraus zu ziehen sind.

Die meines Erachtens entscheidende *conditio sine qua non* ist lokales Mitbestimmungs- und Entscheidungsrecht. Leider gibt es dafür im betroffenen Gebiet wenige historische Beispiele und Belege. Seit der Einbeziehung der Tschuktschen-Halbinsel in den russisch/sowjetischen politischen Einflußbereich sind die wesentlichen Entscheidungen fernab der Betroffenen gefällt worden. Hier könnte jedoch der internationale Aspekt des geplanten Parks von positiver Wirkung sein. Das seit den 60er Jahren erstarkte politische Selbstbewußtsein der indigenen Völker Alaskas – ausgedrückt vor allem im Erreichen des „Alaska Native Claims Settlement Act“ von 1971, der Landrechte und finanzielle Kompensationen bedeutete – kann langfristig auch auf der gegenüberliegenden Seite der Beringstraße genutzt werden. Bereits heute bestehen organisatorische Kontakte zwischen indigenen Organisationen der beiden Gebiete. Außerdem zeigt auch die kritisch bis ablehnende Haltung zum Parkprojekt vieler indigener Interessengruppen langsam Wirkung auf der Tschuktschen-Halbinsel.

Dennoch sind gegenwärtig fehlende Mechanismen der Mitbestimmung und die damit einhergehende politische Apathie der Betroffenen eine untaugliche Vorbedingung für lokale Selbstbestimmung. Den russischen Entscheidungsträgern wird dadurch ein Verfahren nach herkömmlicher Art (siehe das Beispiel der Wrangel-Insel) ermöglicht, während für die US-amerikanischen Beteiligten – die inzwischen lernen mußten, indigene Interessen ernst zu nehmen – legitimierte Ansprechpartner fehlen.

Es darf nicht vergessen werden, daß eine der wesentlichsten Voraussetzungen der politischen Mitbestimmung und Einflußnahme indigener Gruppen in Alaska verbriefte Landrechte sind. Auf der Tschuktschen-Halbinsel ist bis heute alles Land Staatseigentum. Erst jetzt (1993) sind Gesetzesentwürfe im Gespräch, die Eigentumsansprüche indigener Gruppen auf traditionell genutztes Land ermöglichen sollen. Doch alle bisher diskutierten Projekte des Parks auf russischer Seite umfassen insbesondere Gebiete, die von der indigenen Bevölkerung genutzt wurden und werden. Als Teile eines Naturschutzgebietes wäre ihr Status als Staatsland damit auf unbegrenzte Zeit perpetuiert. Der Großteil der in Alaska bestehenden Nationalparks wurde nach der rechtlichen Absicherung indigenen Grund und Bodens (1971) – und zwar aufgrund des „Alaska National Interest Lands Conservation Act“ (1980) – errichtet. Naturschutzgebiete in Alaska sind somit auf Land in Bundesbesitz beschränkt und umfassen keine Gebiete in indigenem Besitz, während auf der Tschuktschen-Halbinsel der geplante Park einer solchen rechtlichen Trennung zuvorkommen könnte.

Auch wenn das oft beschworene Alternativszenario zum Internationalen Park, die hemmungslose Ausbeutung von Erdöl und anderen Rohstoffen durch multinationale Konzerne, sicherlich verhindert werden soll, ergibt sich daraus keineswegs zwangsläufig, daß der „International Beringian Heritage Park“ so schnell wie möglich realisiert werden muß. Zumindest für den auf der Tschuktschen-Halbinsel geplanten Teil scheint eine Nachdenkpause angebracht.

Erst wenn die Landrechtsfrage im Sinne der indigenen Bevölkerung geklärt und wenn deren politische Mitbestimmung gesichert ist, kann eine derartig wichtige Entscheidung, wie sie die Errichtung eines Internationalen Parks ist, verantwortungsvoll getroffen werden. Ansonsten besteht die Gefahr, daß „ökologisch vernünftige“ Fremdbestimmung nahtlos an die kolonialen Strukturen der Vergangenheit (und Gegenwart) anschließt.

Zum Abschluß möchte ich noch auf andere Beispiele für Konflikte zwischen Umweltschützern und zirkumpolaren indigenen Kulturen hinweisen, wie z. B. die Kampagne, die 1983 (erneuert 1985; unbegrenzt 1989) zu einem Importboykott für Robbenfelle durch die Europäische Gemeinschaft geführt hat. Während dieses Ereignis für Tierrechtsgruppen den Erfolg jahrzehntelanger Anstrengungen bedeutet, stellt es für die Inuit-Gesellschaften Kanadas einen existenzbedrohenden Einschnitt in ihre Ökonomie dar (Wenzel 1991).

George Wenzel, der diesen Konflikt dokumentiert hat, charakterisiert die indigene Wahrnehmung europäischer Umweltschutzaktivitäten auf kanadischem Inuit-Territorium folgendermaßen:

Die Inuit und andere indigene kanadische Völker haben argumentiert, daß die Tierrechtsbewegung, indem sie die spezifischen kulturellen, ökologischen, ökonomischen und histo-

rischen Umstände indigenen Lebens und der Interaktion mit den wilden Tiere verleugnet, sich kaum von früheren Generationen „südlicher“ Imperialisten unterscheidet. Im wesentlichen, daß sie mit derselben ethnozentrischen *raison d'être* handelt, die alle, möglicherweise ausschließlich der allerfrühesten, Epochen des Kontakts der Inuit mit der westlichen Kultur charakterisiert hat (Wenzel 1991: 180).

Näher am „International Beringian Heritage Park“ hat bereits in den 70er Jahren der Inupiat-Politiker Willie Hensley aus dem westlichem Alaska seine Vorbehalte gegen Einmischung von seiten des Umweltschutzes formuliert:

Die Umweltschützer – diese Schöngeister vom „Dartmouth Outing Club“ – kommen hier herauf und reden über die Pflanzen, die Tiere, die Landschaft, aber niemals über die Menschen. Uns! Sie tun so, als wären *wir* hier die Täter (zitiert nach Nash 1982: 278).

Es soll hier nicht bestritten werden, daß die Bewahrung des Planeten Erde eine globale Aufgabe ist. Die weltweite Vernetzung von Ökosystemen wird nicht durch Landes- und Kulturgrenzen aufgehoben. Es ist aber bedenklich, wenn indigene Gesellschaften, deren Umweltbeziehungen einst durch europäische Ausbeutungsstrategien empfindlich gestört wurden, heute erneut von ebendieser Seite belehrt werden, wie sie sich zu verhalten haben. Und schließlich sollte nicht vergessen werden, daß es nicht Rentierhalter und Meerestierjäger gewesen sind, die die Welt an den Rand einer ökologischen Katastrophe geführt haben.

Das letzte Wort soll aber Finn Lyngne haben, der vormalige Repräsentant Grönlands im Europaparlament. Er kommentiert die Fronten im oben erwähnten „Robbenkrieg“ folgendermaßen:

Das ist keine normale Debatte zwischen konkurrierenden Meinungen. Es ist ein Kampf zwischen Kulturen, wobei eine – ernsthaft und mit einem hohen Maß an Selbstgerechtigkeit – glaubt, natürliche Autorität zu besitzen, um zu bestimmen, wie die Dinge sein sollen. Und das bedeutet natürlich Krieg (Lyngne 1992: 35).

## Literatur

- Bannikov, A. G. (1969): *Nature Reserves of the USSR*. Jerusalem [Original Moskau 1966].  
 Bogoras, Waldemar (1904–09): *The Chukchee* (The Jesup North Pacific Expedition, Vol. 7). Leiden.  
 Duerr, Hans-Peter (1984): *Sedna oder die Liebe zum Leben*. Frankfurt/M.

- Eder, Klaus (1988): *Die Vergesellschaftung der Natur: Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*. Frankfurt/M.
- Fienup-Riordan, Ann (1991): *The Real People and the Children of Thunder: The Yup'ik Eskimo Encounter with Moravian Missionaries John and Edith Kilbuck*. Norman, OK.
- Hobsbawm, Eric (1983): „Introduction: Inventing traditions“, in Eric Hobsbawm & Terence Ranger (Hg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge.
- Ingold, Tim (1980): *Hunters, Pastoralists and Ranchers: Reindeer Economies and their Transformations*. Cambridge.
- (1986): *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester.
- Krech, Shepard (Hg.) (1981): *Indians, Animals, and the Fur Trade*. Athens, GA.
- Krupnik, I.I. (1980): „Morskoj zverobojnyj promysel aziatskich eskimosov v 1920–1930 gg.“, in *Morskije mlekopitajuščie*. Moskau.
- (1993): *Arctic Adaptations: Native Whalers and Reindeer Herders of Northern Eurasia*. Hanover, NH.
- Leeds, Anthony (1965): „Reindeer herding and Chukchi social institutions“, in A. Leeds & A. P. Vayda (Hg.): *Man, Culture and Animals*. Washington, DC.
- Lynge, Fynn (1992): *Arctic Wars, Animal Rights, Endangered Peoples*. Hanover, NH.
- Martin, Calvin (1978): *Keepers of the Game: Indian-Animal Relationships and the Fur Trade*. Berkeley.
- Milton, Kay (Hg.) (1993): *Environmentalism: The View From Anthropology*. London.
- Nash, Roderick Frazier (1982): *Wilderness and the American Mind*. 3. Aufl. New Haven.
- (1989): *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*. Madison, WI.
- Nelson, Richard K. (1986): „A conservation ethic and environment: The Koyukon of Alaska“, in Nancy M. Williams & Eugene S. Hunn (Hg.): *Resource Managers: North American and Australian Hunter-Gatherers*. Canberra.
- Paulson, Ivar (1958): *Die primitiven Seelenvorstellungen dernerdeurasischen Völker: Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung*. Stockholm.
- (1961): *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien: Eine religions-ethnologische und religions-phänomenologische Untersuchung jägerischer Glaubensvorstellungen*. Stockholm.
- (1964): „The animal guardian: A critical and synthetic review“, *History of Religions* 3 (2): 202–219.
- Pryde, Philip R. (1972): *Conservation in the Soviet Union*. Cambridge.
- (1991): *Environmental Management in the Soviet Union*. Cambridge.
- Richardson, Jeffrey R. (1992): „Hunting for a balance: Alaska struggles to reconcile preservation, sport hunting, and an age-old way of life in its National Parks“, *National Parks* 66 (3–4).

- Schweitzer, Peter (1990): *Kreuzungspunkt am Rande der Welt: Kontaktgeschichte und soziale Verhältnisse der Sibirischen Eskimo zwischen 1650 und 1920*. Phil. Diss. Wien.
- (1991): „Ritual und Ideologie der Meerestierjagd in der westlichen Arktis“, in *Am Nordrand der Welt. Eskimo: Schwerpunkt Grönland*. Wien.
- Šnakenburg, N. B. (1941 Ms.): *Eskimosy: Istoriko-etnografičeskij očerk*. Unveröffentlichtes Manuskript im Archiv des Instituts für Ethnographie (St. Petersburg), f. K-I, op. 1, Nr. 557.
- Tanner, Adrian (1979): *Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. St. John's.
- Tein, T. S. (1984): *Prazdniki eskimosov: Opisanie populjarnych v drevnosti prazdnikov eskimosov i metodika ich provedenija*. Magadan.
- Tichotsky, John (1991): *Use and Allocation of Natural Resources in the Chukotka Autonomous District, USSR*. Unveröffentl. Report. Anchorage.
- Weeks, Nancy (1986): „National Parks and native peoples: A study of the experience of selected other jurisdictions with a view to cooperation in Northern Canada“, in Hugh Beach (Hg.): *Contributions to Circumpolar Studies*. Uppsala.
- Wells, Michael & Katrina Brandon (mit Lee Hannah) (1992): *People and Parks: Linking Protected Area Management with Local Communities*. Washington, DC.
- Wenzel, George (1991): *Animal Rights, Human Rights: Ecology, Economy and Ideology in the Canadian Arctic*. Toronto.
- West, Patrick C. & Steven R. Brechin (Hg.) (1991): *Resident Peoples and National Parks: Social Dilemmas and Strategies in International Conservation*. Tucson.
- Zharkov, I.V. (Hg.) (1967): *Nature and Game Reserves of the USSR*. Jerusalem [Original Moskau 1964].



## AUTORENVERZEICHNIS

*Eckart Boege* ist Professor und Forscher am Instituto Nacional de Antropologia e Historia, Mexico D.F.

*Hildegard Diemberger* ist Researcher im Department of Social Anthropology der University of Cambridge.

*Ulrike Davis-Sulikowski* ist wissenschaftliche Mitarbeiterin bei der Kommission für Sozialanthropologie an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

*Klaus Eder* ist Professor am Institut für Sozialwissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin.

*Jean-Claude Galey* ist Directeur d'études an der École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

*Andre Gingrich* ist Universitätsprofessor für Kultur- und Sozialanthropologie und Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

*Tim Ingold* ist Professor of Anthropology im Department of Sociology and Anthropology der University of Aberdeen.

*Helmut Lukas* ist Universitätsdozent und wissenschaftlicher Mitarbeiter bei der Kommission für Sozialanthropologie an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

*Elke Mader* ist Dozentin am Institut für Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien.

*Marianne Nürnberger* ist Dozentin am Institut für Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien.

*Peter P. Schweitzer* ist Full Professor am Department of Anthropology der University of Alaska Fairbanks.



# böhlau Wien neu

**Andre Gingrich**

## **Erkundungen**

Themen der ethnologischen Forschung

1999. 17 x 24 cm, 310 Seiten, Br.

ISBN 3-205-98992-9

Themen der ethnologischen Forschung: Wir leben in einer Welt, in der sich die Grenzen zwischen Lokalem und Globalem, Nationalem und Internationalem, Fremdem und Eigenem beständig verändern. Gerade deshalb entstehen allerorts Bemühungen, diese Grenzen neu zu definieren oder gar schärfer zu ziehen. Die Ethnologie (Sozial- und Kulturanthropologie) ist eine jener Wissenschaften, die sich nicht nur der kritischen Bestandsaufnahme dieser Prozesse widmet, sondern auch nach Alternativen zu Fehlentwicklungen sucht. Die vorliegende Einführung in das Fachgebiet diskutiert die Originalität der ethnologischen Methode und bietet exemplarische Analysen „fremder“ Kulturen; auf eine selbstreflexive Sichtung der Geschichte dieser Wissenschaft folgt abschließend die Erkundung jener Aufgaben, mit denen sich Ethnologie als Kulturwissenschaft heute konfrontiert sieht.

böhlau Wien

Jetzt erhältlich in Ihrer Buchhandlung!

# böhmische Wissenschaften

Die böhmische Wissenschaften sind in der Regel in drei Hauptgruppen unterteilt: die Geisteswissenschaften, die Naturwissenschaften und die Ingenieurwissenschaften. Die Geisteswissenschaften umfassen die Bereiche Philosophie, Literaturwissenschaft, Geschichte und Soziologie. Die Naturwissenschaften sind in die Bereiche Physik, Chemie, Biologie und Medizin unterteilt. Die Ingenieurwissenschaften sind in die Bereiche Maschinenbau, Elektrotechnik, Bauwesen und Luftfahrt unterteilt. Die böhmische Wissenschaften sind in der Regel in drei Hauptgruppen unterteilt: die Geisteswissenschaften, die Naturwissenschaften und die Ingenieurwissenschaften.

FWF- BIBLIOTHEK	
Invest. Nr. . . . .	D. 3385
St. . . . .	



Namhafte EthnologInnen aus Europa, den USA und Lateinamerika erörtern das Naturverständnis verschiedener Kulturen vor dem Hintergrund unterschiedlicher ökonomischer, sozialer und religiöser Konzepte. In einer Zeit der globalen Diskussionen über das Verhältnis des Menschen zur Umwelt bietet das Buch einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis der Beziehung von Mensch und Natur.



9 783205 994992

ISBN 3-205-99499-X  
<http://www.boehrlau.at>