

WILHELM DUPRÉ

PAUL J. SCHEBESTA MIT BRIEFEN AUS DEM URWALD

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

DENKSCHRIFTEN, 496. BAND

Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie

Band 23

WILHELM DUPRÉ

**Paul J. Schebesta
mit Briefen aus dem Urwald**

 VERLAG DER
ÖSTERREICHISCHEN
AKADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN

Angenommen durch die Publikationskommission der philosophisch-historischen Klasse der ÖAW:
Michael Alram, Bert Fagner, Hermann Hunger, Sigrid Jalkotzy-Deger, Brigitte Mazohl,
Franz Rainer, Oliver Jens Schmitt, Peter Wiesinger und Waldemar Zacharasiewicz

Umschlagbild:

Paul Schebesta mit dem Efe Evadu 1934, Foto: J.B. Jadin.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie,
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Diese Publikation wurde einem anonymen, internationalen Peer-Review-Verfahren unterzogen.
This publication has undergone the process of anonymous, international peer review.

Die verwendeten Papiersorten sind aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff hergestellt,
frei von säurebildenden Bestandteilen und alterungsbeständig.

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-7001-7873-6

Copyright © 2017 by

Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien

Druck und Bindung: Sowa Sp. z o.o., Warszawa

<http://epub.oeaw.ac.at/7873-6>

<http://verlag.oeaw.ac.at>

Printed and bound in the EU

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	7
1. Kultur als Gegenstand der Reflexion	13
1.1 Person und Gemeinschaft	14
1.2 Philosophie und Wissenschaft	16
1.3 Spontaneität und Erkennen	18
1.4 Praxis und Reflexion	19
1.5 Kulturelle Studien als Kulturkomplex	21
1.6 Gestaltung und Umgestaltung	22
1.7 Kulturanthropologie als Basiswissenschaft	24
2. Lebenslauf	29
2.1 Kindheit und Gymnasialzeit	30
2.2 St. Gabriel	33
2.3 Sambesimission	35
2.4 Rückkehr nach St. Gabriel	38
2.5 Britisch Malaya und die Philippinen	40
2.6 Zentralafrika	42
2.7 Wissenschaft und Seelsorge	47
2.8 Rückblick	51
3. Spiritualität	55
3.1 Tradition und Spiritualität	57
3.2 Verhaltensweisen als Zeichen der Spiritualität	59
3.3 Spiritualität und Charakter	60
3.4 Bedeutung und Grenzen der Askese	61
3.5 Christentum und Christsein	62
3.6 Missionarische Erfahrungen	64
3.7 Vorsehung als Metapher sinnvollen Lebens	65
3.8 Bekämpfung kolonialen Unrechts	67
3.9 Wiedergeburt aus dem Geiste des Christseins	69
3.10 Nähe und Abstand	71
4. Evolution und Geschichte im Fokus der Urkultur	77
4.1 Theoretische Erörterungen	77
4.2 Begriff der Religion	80
4.3 Religion und Sittlichkeit	82
4.4 Ursprungstheorien	82
4.5 Kulturhistorische Methode	84
4.6 Kulturkreislehre	85
4.7 Grundzüge	87
4.8 Dekadenz statt Fortschritt	88
4.9 Religion als Bedürfnis der Menschheit	89

5. Feldforschung und Ethnologie	93
5.1 Feldforschung im Zeichen der Mitmenschlichkeit	94
5.2 Ethnographie und Ethnologie	101
6. Kultur und Religion	109
6.1 Aufbau und Dimensionen kultureller Wirklichkeit	110
6.2 Tragweite der Frage nach der Religion	113
6.3 Rituelles Verhalten als Zugang zur Religion	115
6.4 Ansatz und Anfang religiösen Verhaltens	120
7. Auftrag und Ausführung	133
7.1 Eigenwert von P. Schebestas Forschungen	133
7.2 Colin M. Turnbills Beurteilung von P. Schebesta	136
7.3 Bedeutung der Pygmäenforschung	140
Paul J. Schebesta: Briefe aus dem Urwald	143
Ituri-Expedition 1929/30	145
Ituri-Expedition 1934/35	181
Philippinen und Malaysia 1938/39	205
Ituri-Expedition 1949/50	227
Ituri-Expedition 1954/55	263
8. Als Mensch unter Menschen	285
Literaturverzeichnis	293

EINLEITUNG

Paul Joachim Schebesta (1887–1967) ist vor allem als Erforscher der Semang in Malaysia und der Bambuti in Zentralafrika bekannt geworden. In beiden Fällen handelte es sich um kleinwüchsige Menschen, die als Sammler und Jäger ihr Leben gestalteten. Auf Grund dieser Forschungen und der sich daran anschließenden Veröffentlichungen gehört der im schlesischen Groß-Peterwitz geborene und in Wien verstorbene Gelehrte wohl zu den wichtigsten Ethnologen des zwanzigsten Jahrhunderts. Doch verstand sich P. Schebesta nicht ausschließlich als Ethnologe oder, wie wir heute zu sagen pflegen, als Kulturanthropologe. So hatte er, bevor er mit seinen Forschungen begann, bereits sechs Jahre (1912–1918) als Missionar und Pater der Gesellschaft des göttlichen Wortes (SVD) in Mosambik gearbeitet.¹ In Österreich wirkte er als Professor an der Ordenshochschule St. Gabriel (Maria Enzersdorf; Mödling bei Wien) und der Hochschule für Welthandel in Wien. Auch war er in Wien mehrere Jahrzehnte bis kurz vor seinem Tode als Seelsorger tätig.

Die vorliegende Arbeit besteht aus zwei Teilen. Während der erste Teil sich mit der Person und dem Werk von P. Schebesta befaßt und ihm als Persönlichkeit näher zu kommen versucht, enthält der zweite Teil bisher unveröffentlichte Briefe, die er im Verlauf seiner Expeditionen ab 1929 verfaßte und nach Wien schickte. Die Mehrzahl dieser Briefe sandte er seiner Mitarbeiterin, Frau Helene Seifert, geb. Opian (1894–1973). Unter den Briefen der beiden letzten Expeditionen sind einige an Sr. Itisberga (Leopoldine Stargl, 1907–1982) und deren Bekannte in Wien gerichtet.

Wie die vielen Zeitungsberichte im Vorfeld und nach Abschluß seiner Expeditionen zeigen, hatte P. Schebesta größtes Interesse daran, die Öffentlichkeit an seinen Forschungsvorhaben und Erfahrungen teilnehmen zu lassen. Dementsprechend war es ihm ein Herzensanliegen, im Anschluß an seine Feldforschungen eine breite Leserschaft in der Form ausführlicher Reiseberichte über deren Verlauf und Ergebnisse zu informieren. Erst viele Jahre später erfolgten die mehr als dreitausend Seiten umfassenden wissenschaftlichen Abhandlungen, wobei jedoch nicht unerwähnt bleiben soll, daß diesen Abhandlungen zahlreiche Einzelbeiträge in Fachzeitschriften vorausgingen.

Für den heutigen Leser haben die Zeitungsberichte aus der Zeit der Expeditionen mitsamt den Blättern, in denen sie erschienen, ihre Aktualität verloren. Dagegen sind die Erfahrungen, die darin zum Ausdruck kamen, nicht weniger bedeutsam als sie es damals waren. In kulturgeschichtlicher Hinsicht haben sie ihre Bedeutung jedenfalls nicht verloren. Unter veränderten Gesichtspunkten sind sie vielmehr eher wichtiger geworden. Die Veröffentlichung der Briefe greift demnach auf ein Geschehen zurück, das der Vergangenheit angehört. Zugleich bietet sie aber auch die Möglichkeit, die zu diesem Geschehen gehörenden Erfahrungen auf besondere Weise, d.h. aus der Sicht brieflicher Mitteilungen, zugänglich zu machen.

Der Grund für die Veröffentlichung besagter Briefe ist ein doppelter. Einerseits ergänzen sie die Publikationen von P. Schebesta, indem sie seine Arbeitsweise aus der Sicht brieflicher Mitteilungen erläutern und die von ihm erforschten Menschen dementsprechend näher bringen; andererseits gestatten sie es, den Forscher selbst und die Welt, in der er lebte und arbeitete, besser kennen zu lernen.

Im Unterschied zu den Tagebuchaufzeichnungen, in denen P. Schebesta seine Beobachtungen und Erfahrungen akribisch festhielt, beschränken sich die Briefe auf die Pflege persönlicher Beziehungen, bei denen der Bezugnahme auf die jeweilige Situation eine zwar wichtige, zugleich aber auch untergeordnete Bedeutung zukommt. Mit dem Wegfallen des methodischen Zwanges im Rahmen persönlicher Mitteilungen treten nicht nur die Unterschiede und Spannungen zwischen den die

¹ Die Abkürzung SVD entspricht der lateinischen Bezeichnung des Ordens: Societas Verbi Divini, SVD. Da Paul und Pater gleicherweise mit einem P beginnen, bleibt es dem Leser überlassen, im Folgenden je nach Wunsch Paul oder Pater Schebesta zu lesen.

Feldforschung bestimmenden Zeiten und Welten stärker in Erscheinung, sondern diese erlauben es auch, den Forscher und seine Forschungen dementsprechend kennen zu lernen.

Der Blick, den die Briefe auf den Forscher und seine Tätigkeiten im Feld gestatten, mag nicht mehr als einen kleinen Ausschnitt eines weiten Problemkomplexes erfassen. Gleichwohl können die auf Grund brieflicher Mitteilungen möglichen Einblicke kaum hoch genug eingeschätzt werden. Um den mit diesem Sachverhalt verbundenen Anliegen gerecht zu werden, fand ich es notwendig, den Briefen eine Darstellung von P. Schebesta vorzuschicken. Die Briefe können damit aus der Sicht ihres Verfassers zur Kenntnis genommen werden. Vor allem aber möchte ich auf diese Weise dem Forscher mit seiner Welt die Aufmerksamkeit zuteil werden lassen, die ihm und ihr zukommt.

Wer Schebestas Reiseberichte liest und sich in seine wissenschaftlichen Publikationen vertieft, wird neugierig genug sein, auch die Nachrichten zu beachten, die in den Briefen mitgeteilt werden.² Umgekehrt legen die Briefe es ihrerseits nahe, sich dem wissenschaftlichen Werk des Forschers zuzuwenden, um sich mit den darin vermittelten Erkenntnissen und Einsichten auseinanderzusetzen. In beiden Fällen kann man erwarten, daß damit nicht nur das Interesse für die menschliche Seite des Forschers geweckt wird, sondern auch Fragen aufgeworfen werden, die für das Verständnis und die Beurteilung seiner Forschungen sowie der Feldforschung und ihrer Ergebnisse überhaupt von Bedeutung sind.

In der Tat bildet die Frage nach der Persönlichkeit des Forschers und der ihm eigenen Kultur, ohne welche die Wahrnehmung und Erkenntnis anderer Menschen und Kulturen nicht möglich sind, den eigentlichen Schwerpunkt vorliegender Arbeit. Aus Gründen wissenschaftlicher Objektivität und der berechtigten Abwehr subjektiver Verzeichnungen mag man es bedauern, daß bei allen Forschungsergebnissen die Persönlichkeit und Kultur des Kulturanthropologen eine entscheidende Rolle spielen. Zugleich setzt der Wille zur Objektivität jedoch voraus, daß wir auf die Bedingungen achten, unter denen der Zugang zu anderen Menschen und Kulturen gefunden werden kann und innerhalb bestimmter Grenzen auch tatsächlich gefunden wird. Es ist dies ein grundsätzliches Problem, das nicht nur die Forschungen von P. Schebesta, sondern alle Versuche betrifft, die Wirklichkeit des Menschseins und seiner Kulturen darzustellen und zu begreifen.

Da die Briefe neben Informationen, die für sich selbst sprechen, wichtige Hinweise auf ihren Verfasser und sein Selbstverständnis geben, stehen sie in direktem Zusammenhang mit der Persönlichkeit und Kultur des Forschers. Im Versuch, diesem Zusammenhang gerecht zu werden, erweist sich die Frage nach den Voraussetzungen und Möglichkeitsbedingungen anthropologischer Untersuchungen als das übergreifende Thema vorliegender Arbeit. Dementsprechend möchte ich zunächst auf dieses Thema näher eingehen, um daran anschließend, Leben und Werk von Paul Schebesta zu skizzieren. Dem folgen dann die Briefe und eine zusammenfassende Schlußbetrachtung.

Wenngleich die Veröffentlichung der Briefe, die mir nach dem Tode ihres Verfassers zu diesem Zweck zur Verfügung gestellt wurden, der unmittelbare Anlaß dieser Arbeit waren, geht die damit verbundene Darstellung von P. Schebesta auf Gespräche zurück, die ich 1967 mit ihm führen durfte. Da ich von der DePaul University in Chicago ein Freitrimester erhalten hatte, war es mir möglich, die Aufzeichnungen der beiden letzten Expeditionen (1949/50; 1954/55) einzusehen und ausführlich mit P. Schebesta zu besprechen. Dabei kam mir der Gedanke, daß Anthropologen ebenso wie die von ihnen erforschten Menschen zumal dann einen möglichen Gegenstand anthropologischer Untersuchungen bilden, wenn der Zusammenhang von Person und Werk ins Zentrum des Interesses rückt; d.h. wenn mit der praktischen die theoretische Bedeutung zwischenmenschlicher Begegnungen zur Geltung kommt und als Schlüssel zum Verständnis des Menschseins und seiner Kulturen begriffen

² In Bezug auf Schebestas ethnographisches Bildmaterial sei darauf verwiesen, dass mehr als tausend Aufnahmen im Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek frei zur Verfügung stehen. Vgl. dazu: http://www.bildarchivaustria.at/Pages/Search/Result.aspx?p_iPage=1&p_ItemID=1

wird. Die Unterschiede sind gewiß beachtlich, da den konkreten Begegnungen im Feld die personbildenden und kulturstiftenden Begegnungen in einem jeweils anderen Zuhause vorausliegen und auch bei wiederholten Begegnungen anders verlaufen. Doch sind „die Pygmäen“ wie P. Schebesta in einem Brief vom 5. 9. 1934 aus dem Ituri-Wald an Viktor Lebzelter (1889–1936) schreibt, „halt Menschen, wie alle anderen auch.“³ Auch wenn Schebesta selbst kein Semang oder Bambuti war, so ist er als Ethnograph dennoch ein Chronist und Zeitzeuge dieser Menschen geworden.

Im Laufe vieler Jahre ergab sich oftmals die Gelegenheit, mich mit Johannes Fabian über P. Schebesta zu unterhalten und sowohl ihn als Person und Persönlichkeit als auch sein Werk unter verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten. Dafür, sowie für seine Anmerkungen und Vorschläge, die er zur ersten Version des Manuskripts machte, bin ich ihm sehr dankbar. Anfang 2010 hatte ich die Gelegenheit, die in St. Gabriel vorhandenen Aufsätze von P. Schebesta einzusehen und zu fotografieren. Dafür will ich dem Haus und seinen Oberen, P. Elmar Pitterle und P. Franz Pilz sowie meinen dortigen Freunden P. Jakob Mitterhöfer und P. Andreas Bsteh von Herzen danken. Ich weiß nicht, wie ich ohne deren Hilfe Zugang zu den in vielen Fällen kaum noch auffindbaren Publikationen hätte finden können. Herr Hubert Andiel, Wien, war so freundlich, einen Teil des Manuskripts zu lesen und zu kommentieren. Dafür möchte ich auch ihm besonders danken. Insbesondere aber gilt mein Dank meiner Frau Dietlind, deren liebende Fürsorge es mir ermöglichte, in Ruhe und mit der nötigen Muße zu arbeiten, die darüber hinaus aber auch die Mühe auf sich nahm, das Manuskript zu lesen und zu korrigieren.⁴ Da Frau Helene Seifert und Schwester Itisberga nicht mehr unter den Lebenden weilen, kann ich ihnen nur noch indirekt dafür danken, daß sie mir die an sie gerichteten Briefe von P. Schebesta überlassen haben.⁵

Wilhelm Dupré

3 Der Brief an Dr. Lebzelter, den ehemaligen Direktor der Anthropologischen Abteilung am Naturhistorischen Museum in Wien, in dem P. Schebesta über den Forschungsstand der Expedition berichtet, befindet sich in derselben Abteilung. Frau Dr. Margit Berner war so freundlich, mir eine Kopie dieses Briefes zu überlassen, wofür ich ihr sehr danken möchte.

4 Nicht zuletzt möchte ich Herrn Andre Gingrich für die Drucklegung des Buches im Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften sowie Frau Rosalind Willi für die sorgfältige redaktionelle Betreuung des Manuskripts von Herzen danken.

5 Die Bilder von Paul Schebesta auf der Titelseite und am Anfang der Briefe wurden dem Autor von Frau Seifert zur Veröffentlichung überlassen. Die freundliche Erlaubnis der Wiederveröffentlichung der Kartenskizzen von P. Schebesta in den Briefen wurde vom Rektor des Missionshauses St. Gabriel, P. Anton Fencz, erteilt.

1

Kultur als Gegenstand der Reflexion

1. KULTUR ALS GEGENSTAND DER REFLEXION

Je nachdem unter welchen Gesichtspunkten man sich einem Menschen zuwendet, ergeben sich für dessen Darstellung und Würdigung unterschiedliche Motive und Kriterien, die sowohl die Durchführung der gestellten Aufgabe bestimmen als auch deren Sinn zur Diskussion stellen. In Bezug auf Paul Joachim Schebesta bilden Darstellung und Würdigung insofern eine besondere Herausforderung als mit der Frage nach der Person und Persönlichkeit das Problem auftritt, wie sich diese zu seinen Forschungen als Kulturanthropologe verhalten und von letzteren geprägt wurden. Der Brief an Dr. Lebzelter, den ehemaligen Direktor der Anthropologischen Abteilung am Naturhistorischen Museum in Wien, in dem P. Schebesta über den Forschungsstand der Expedition berichtet, befindet sich in derselben Abteilung. Frau Dr. Margit Berner war so freundlich, mir eine Kopie dieses Briefes zu überlassen, wofür ich ihr sehr danken möchte.

Ich selbst lernte P. Schebesta während der letzten zehn Jahre seines Lebens als einen Menschen kennen, der nicht zuletzt auf Grund seiner Erfahrungen in Afrika, Malaysia, den Philippinen, und deren wissenschaftlicher Aufarbeitung, zu dem geworden war, als den er sich mir darstellte. Meine Sichtweise ist demnach zumindest teilweise von Wahrnehmungen bestimmt, die sich eher auf eine mehr oder weniger vollendete als werdende Persönlichkeit beziehen. Dies festzuhalten ist nicht unwichtig, da unterschiedliche Sichtweisen denkbar sind, welche die Darstellung auf ihre Weise modifizieren. Da die Einseitigkeit unterschiedlicher Perspektiven nur dann eingeschränkt werden kann, wenn sie als Problem allseitigen Erfassens anerkannt und begriffen wird, gilt es dieses Problem uneingeschränkt zu berücksichtigen. Es ist dies eine Aufgabe, die sowohl den Autor, der nur hoffen kann, daß er der Aufgabe gerecht wird, als auch den Leser betrifft, der bereit ist, das Ergebnis der Darstellung zu überdenken.

Wie die Biographie von P. Schebesta zeigen wird, gibt es in seinem Werdegang verschiedene Wendepunkte, die mit den Fragen, die sie aufwerfen, unterschiedliche Sichtweisen eröffnen, die es erlauben, zu einem angemessenen Verständnis seiner Persönlichkeit zu kommen. Da die Feldforschungen und die wissenschaftliche Tätigkeit von P. Schebesta, den Schwerpunkt vorliegender Arbeit bilden, möchte ich vor allem diesen Aspekt hervorheben und dazu einige Bemerkungen vorausschicken. Mit diesen Bemerkungen beziehe ich mich auf ein allgemeines Problem, welches das Verhalten des Menschen zu anderen Menschen und deren Erkenntnis überhaupt betrifft, im Rahmen der Kulturanthropologie jedoch mit der Frage nach deren Möglichkeitsbedingungen zusammenfällt. Der einzelne Forscher erweist sich demnach als einer unter vielen, der sowohl im Hintergrund verschwindet, als auch als Vorbild erscheint, an dem sich der Sinn menschlichen Verhaltens zu erkennen gibt. Unter welchen Bedingungen ist es möglich, so könnte man auch fragen, sich so zu verhalten, wie es den Fähigkeiten und Anforderungen des Menschseins entspricht? Oder, damit zusammenhängend: Unter welchen Bedingungen ist es möglich, ein gemeinschaftliches Bewußtsein zu bilden, das es gestattet, unterschiedliche Weisen menschlichen Selbst- und Weltverständnisses einzuschließen und in ihren Eigenheiten zu erfassen?

Im Lebensvollzug beantwortet wohl jeder Mensch, und jede menschliche Gemeinschaft, die hier gestellten Fragen auf seine und ihre Weise – ein Umstand, der sowohl Übereinstimmungen als auch Unterschiede und Konflikte zumindest teilweise zu erklären vermag. Gleichwohl stellen sie in expliziter Form nicht nur ein praktisches, sondern auch ein eminent philosophisches und wissenschaftstheoretisches Problem dar, das für jede Art kultureller Studien von grundsätzlicher Bedeutung ist.

Es erübrigt sich, darauf hinzuweisen, daß auch der Werdegang von P. Schebesta von der Problematik möglichen und angemessenen Verhaltens einerseits, und des zwischenmenschlichen und interkulturellen Erkenntnisproblems andererseits betroffen ist. Im Prinzip gilt dies für jeden Werdegang, auch wenn die Betroffenheit je nach Umständen anders ausfallen mag. Indes kommt P. Schebesta und seinem Werdegang nicht nur deshalb eine besondere Bedeutung zu, weil sein Leben durch die

Erfahrungen sehr unterschiedlicher Begegnungen geprägt wurde, sondern auch und vor allem, weil er sich den entsprechenden Fragen ausdrücklich stellte und sie in der Gestaltung seines Daseins wirksam werden ließ. Doch bevor ich darauf eingehe, halte ich es für notwendig, erst das zwischenmenschliche und interkulturelle Erkenntnisproblem in seiner Allgemeinheit zu skizzieren, da es den Rahmen angibt, in dem ich P. Schebesta näher zu kommen versuche.

1.1 Person und Gemeinschaft

Wie alle anderen Tätigkeiten, die im Leben eines Menschen Bedeutung erlangten, gehören auch Forschungsreisen und wissenschaftliche Untersuchungen zur Biographie des betreffenden Menschen. Doch kommt ihnen gerade dann eine Sonderstellung zu, wenn sie, wie bei P. Schebesta, auf die elementaren Bedingungen menschlichen Daseins gerichtet sind und Einsichten zutage fördern, die für das Selbstverständnis des Menschen, und damit auch für das des Forschers, von grundsätzlicher Bedeutung sind. Dies ist zumal dann der Fall, wenn die Menschen in der Begegnung zu Mitmenschen werden, die als solche anerkannt und geachtet sein wollen.

Die Begegnungen mit Mitmenschen gehören zu den Erfahrungen, ohne die ein Mensch nicht der sein könnte, der er geworden ist. Es sind Erfahrungen, deren Auswirkungen in der Bildung von Person und Gemeinschaft zwar grundsätzlich, in der jeweiligen Gestalt gemeinschaftlichen und sozialen Zusammenlebens jedoch nur vorläufig zum Abschluß kommen. Obwohl es keine Person und Gemeinschaft geben kann, die uniform und zeitlos dieselbe wäre, so stellt ihr einmal zustandegewonnenes Beziehungsgeflecht ein in sich differenziertes und zugleich variables Ganzes dar, das in der ihm eigenen Dauer die Muster für den Verlauf weiterer Begegnungen im Erwachsenenleben vorgibt. Man denke etwa an die Begegnungen in der Familie und der Schule, im Freundeskreis, in Arbeitsverhältnissen und alltäglichen Angelegenheiten, die bei jedem Menschen anders ausfallen, und selbst dort, wo sie dieselben sind, anders erfahren und verinnerlicht werden. Trotzdem gehen die Unterschiede nicht so weit, daß alle Ähnlichkeit verschwinden würde, oder kein gemeinsames Bewußtsein zustandekäme, das es ermöglicht, einander zu verstehen und andere Menschen über die Zugehörigkeit zu verschiedenen gemeinschaftlichen und sozialen Welten hinaus als Vertreter derselben Menschenwelt wahrzunehmen. Der Komplex lebensgemeinschaftlicher Beziehungen weitet sich aus auf den Umkreis der Kultur, in der sie zur Geltung kommen und in unterschiedlichen Gemeinschaften und Verbänden weitergeführt werden. Zugleich verweist er aber auch auf Menschheit und kulturelle Wirklichkeit überhaupt als das Ganze dessen, in dem die Ausweitung zu Ende kommt.⁶

Die in der Überwindung möglicher Unterschiede angedeutete Bewegung zielt auf eine umfassende Einheit, die alle Bereiche menschlichen Verhaltens einschließt, sodaß der Sinn von Person und Gemeinschaft grundsätzlich weiter reicht als die konkreten Verhältnisse dies nahelegen. Da freilich die Konkretheit dieser Verhältnisse unabdingbar ist, überrascht es nicht, wenn die dem Sinn von Person und Gemeinschaft entsprechende allumfassende Einheit sich tatsächlich in einer Vielzahl

⁶ So wichtig die Erfahrungen der Zugehörigkeit für die Unterscheidung einzelner Kulturen auch sein mögen, so lösen sich diese nicht nur an den Rändern einer bestimmten Kultur auf, sondern können je nach Intensität auch ein Grund für deren Differenzierung nach innen sein – etwa wenn wir von der Westlichen Kultur sprechen und versuchen, deren Grenzen zu erfassen, zugleich aber auch feststellen müssen, daß uns diese in einer Vielzahl kultureller Einheiten entgegentritt, die wiederum auf ihre Weise differenziert sind. Dagegen erweist sich die Wirklichkeit lebensgemeinschaftlicher Beziehungen als ein Komplex, der von seinem jeweiligen Umfeld zwar vielfältig beeinflusst wird, mit diesem aber nicht zusammenfällt, sodaß genau genommen nicht diese oder jene Kultur, sondern Menschheit und kulturelle Wirklichkeit seinen Entfaltungshorizont bilden. Vereinfachend formuliert, könnte man auch sagen: Als Kind und Person ist der Mensch in allen Kulturen zu Hause.

möglicher Einheiten darstellt, in denen jeder Mensch auf seine Weise die Person wird, die er sein kann. Während sich damit die an sich ungreifbare Einheit vielfältig mittels bestimmter Kulturen und der sie einschließenden Gemeinschaften bis hin zu jeder einzelnen Person verdichtet, findet diese zu sich selbst, indem sie sich über verschiedene Gemeinschaftsformen hinaus auf die allumfassende Einheit hin bewegt. Das Schema dieser doppelten Bewegung mag als abstrakte Konstruktion erscheinen, die mit der Gestaltung menschlichen Daseins nichts oder nur wenig zu tun hat. Tatsächlich bildet es jedoch den Rahmen, in dem sich die Entfaltung des Menschseins vollzieht und an dem es sich bewußt oder unbewußt orientiert, wenn Menschen einander als Mitmenschen begegnen und sich selbst und andere zu erkennen versuchen. Es ist dies eine Feststellung, die sich aus der auf das Ganze der Welt gerichteten Eigenheit der Person und der Einsicht ergibt, daß gemeinschaftliche Beziehungen notwendige Bedingungen des Selbstbewußtseins und des Erkennens sind. Im Gelingen dieser doppelten Bewegung erweist sich die Person in dem Maße als Persönlichkeit als sie in der Entfaltung ihrer Fähigkeiten sich selbst und die Menschheit vergegenwärtigt.

Die von konkreten Umständen eingeleitete Begrenzung und Festlegung menschlichen Verhaltens schließt nicht aus, daß es Begegnungen und unvorhergesehene Situationen geben kann, welche die vorgegebenen Erwartungen der gemeinschaftlichen Ordnung durchkreuzen und das Leben auf den Kopf stellen. Doch welcher Art diese auch sein mögen, solange sie im gewohnten Umfeld stattfinden, ändern sie nicht oder nur selten die vorgegebenen Verhaltensmuster, die für das Werden der Person und den Erhalt der Gemeinschaft richtungweisend und maßgebend sind. Wie aber mag es sich verhalten, wenn es um Begegnungen mit Menschen aus anderen Kulturen geht, und zwar dann, wenn sie der Erforschung dieser Menschen dienen und darauf abzielen, den Bedingungen gerecht zu werden, unter denen diese Menschen ihr Menschsein und ihre Kultur verwirklichen? Mit dieser Frage lasse ich die zahllosen Konflikte beiseite, welche Begegnungen mit Menschen hervorrufen, deren kulturelle Zugehörigkeit deutlich von der eigenen unterschieden ist, obwohl eine angemessene Auseinandersetzung mit diesem Problem in der Gegenwart dringender denn je geworden ist. Vor Augen steht mir vielmehr der Anthropologe, der Menschen und Kulturen einerseits als das belassen möchte, was sie sind, der sie andererseits jedoch bewußt aufsucht, um sie allseitig zu erkunden und kennen zu lernen. Auch wenn es sich hierbei nur um eine Kultur oder um Teilaspekte dieser und anderer Kulturen handeln sollte, so setzt sich ein Anthropologe dennoch der Frage aus, unter welchen Bedingungen er den eigenen Erkenntnisbestrebungen gerecht werden kann; bzw. sofern die gewonnenen Erkenntnisse des Menschseins nicht mehr oder nur bedingt als Varianten der eigenen Kultur verständlich sind, wie er diesen Erkenntnissen in seinem Leben Raum gewährt.⁷

Man kann darüber streiten, ob und inwieweit die Methode der Feldforschung eine von der Person trennbare, professionelle und damit erlernbare Fähigkeit darstellt. Auf Grund gewonnener Erfahrungen und Beispiele liegt es nicht nur nahe, sondern erweist es sich auch als unabdingbar, über die Methode nachzudenken und Richtlinien zu erarbeiten, die dabei in Acht zu nehmen sind. Gleichwohl tritt insbesondere dem Gedanken der Professionalisierung der Umstand entgegen, daß die Grundlage dieser Forschung in der Begegnung des Menschen mit dem Menschen als einem Mitmenschen besteht und damit der bestehenden Verknüpfung von Praxis und Theorie gegenüber deren mögliche Revision ins Zentrum dieser Begegnung rückt. Während der Forscher sich von Haus aus zu sich selbst und zu seinem Verständnis der Wirklichkeit verhält, nötigen ihn seine Forschungsabsichten ebenso

7 Da sich z. B. alle Menschen ernähren müssen, stellen Erwerb und Zubereitung der Nahrungsmittel kein grundsätzliches Problem dar, auch wenn deren Erforschung deshalb keineswegs überflüssig geworden ist. Anders verhält es sich dagegen, wenn wir wissen möchten, wie es sich mit den damit verbundenen Auffassungen verhält, die so sie angemessen begriffen werden, die Frage aufwerfen, wie sich diese zu den eigenen Auffassungen verhalten und mit diesen versöhnt werden können; bzw. ob letztere nicht verändert werden sollten, wenn die gewonnenen Einsichten zum Wesen des Menschseins gehören.

wie die von ihm untersuchten Menschen zu einem Verhalten, in welchem deren Wirklichkeitsauffassungen mit zur Geltung kommen und seinen Selbstbezug herausfordern.⁸ Die Persönlichkeit des Anthropologen stellt demnach tatsächlich einen Sonderfall dar, bei dem es nicht nur um bestimmte Tätigkeiten geht, sondern vor allem darauf ankommt, daß diese Umwandlungen in der Person des Forschers einleiten, wodurch Konturen einer neuen Kultur in der des Forschers sichtbar werden. Im Einzelfall mag die Umwandlung weitgehend ungreifbar bleiben. Doch kann weder an den Auswirkungen der Forschung, noch an der kulturverändernden Bedeutung derselben gezweifelt werden.

Als Kulturanthropologe hat P. Schebesta keine Mühen und Strapazen gescheut, ihm fremde Menschen und Kulturen gründlich kennen zu lernen und als vollwertige Weisen des Menschseins zu ihrem Recht kommen zu lassen. Dies legt den Gedanken nahe, von einem P. Schebesta vor, während, und nach seinen Feldforschungen zu sprechen. Da es jedoch sinnlos wäre, die Persönlichkeit ohne Not zu spalten, lasse ich diesen Gedanken auf sich beruhen. Stattdessen halte ich es für sinnvoll, von der Einheit unterschiedlicher Aspekte und Faktoren auszugehen, und ihn ähnlich ganzheitlich zu behandeln, wie er es mit den von ihm erforschten Menschen getan hat. Doch bevor ich dies versuche, möchte ich einige Bemerkungen vorausschicken, die den Sinn kultureller Erscheinungen betreffen und auf die Bedeutung der Kulturanthropologie im Rahmen kultureller Studien abzielen.

1.2 Philosophie und Wissenschaft

Es gehört zu den Eigenarten kultureller Wirklichkeit, daß Philosophie und Wissenschaft nicht nur Erscheinungen dieser Wirklichkeit sind, sondern im Streben nach Erkenntnis und Einsicht immer auch ihre eigene Kultur erzeugen.⁹ Wie die Pflege von Feldern und Landschaften (*cultura agri*) stellt die Pflege von Denken und Wissen (*cultura animi*) eine Möglichkeit dar, die im Laufe der Kulturgeschichte aufgegriffen und mit wechselndem Erfolg verwirklicht worden ist.¹⁰ Je nachdem wie dies geschehen ist und geschieht, zeichnet sich im Ganzen der Kulturgeschichte ein Gegenstandsbereich ab, der sowohl zusammen mit den Kulturen, in denen er auftritt, als auch im Unterschied zu diesen beschrieben und untersucht werden kann. Beispiele dafür sind die vielen Darstellungen der Geschichte der Philosophie in Ost und West mit ihren Teildisziplinen ebenso wie die Beiträge zur Entwicklung der Wissenschaft im Allgemeinen und der Einzelwissenschaften im Besonderen. Derartige Darstellungen orientieren sich primär am ideellen Gehalt des Dargestellten, der zwar für sich selbst einsteht und spricht, tatsächlich aber in vielerlei Hinsicht kontextuell vernetzt ist und auf epochalen Evidenzen beruht, die seinen Sinn auf ihre Weise mitbestimmen. Als Ausdrucksformen menschlichen Kulturschaffens nehmen Philosophie und Wissenschaft die Bedeutung von Erschei-

8 Vgl. dazu Claude Lévi-Strauss, der die Feldforschung mit einer „inneren Revolution“ gleichstellt, die aus Anthropologen „tatsächlich einen neuen Menschen macht.“ *Structural Anthropology*, Garden City, New York: Anchor Books, 1967, 371. Damit ist freilich noch nicht die gegenläufige Frage beantwortet, ob und auf welche Weise dieser „neue Mensch“ sich selbst begreift und bereit oder im Stande ist, auf der Grundlage dieses Begreifens „tatsächlich“ ein Anthropologe zu werden. Wie Johannes Fabian überzeugend dargelegt hat (in *Time and the Other. How Anthropology Makes the Other*, New York: Columbia University Press, 1983, 60ff.) erweist sich gerade das Werk von Lévi-Strauss in dieser Hinsicht als besonders problematisch.

9 Wenn im Folgenden von Kultur gesprochen wird, so liegt dem der von E. B. Tyler eingeführte Kulturbegriff der Völkerkunde zugrunde. Danach verweist „Kultur oder Zivilisation“ auf „jenes komplexe Ganze, das Wissen, Glaube, Kunst, Moral, Gesetz, Sitte, und alle anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten einschließt, die vom Menschen als einem Mitglied der Gesellschaft erworben sind.“ *The Origins of Culture*, New York: Harper Torchbooks, 1958, Teil I von *Primitive Culture* (1871).

10 In *Tusculanae disputationes* II. 13 vertritt M. Tullius Cicero (106–143) die Auffassung, daß Philosophie als *cultura animi*, d.h. als Kultur der Seele und des Geistes zu verstehen sei.

nungen an, die wie andere Phänomene kultureller Wirklichkeit studiert werden können. Als solche werfen sie Fragen auf, die den Zusammenhang und die Entwicklung von Philosophie, Wissenschaft und Kultur betreffen und für deren Verständnis ebenso wie für das der Fragen selbst von grundsätzlicher Bedeutung sind.

Daß Philosophie und Wissenschaft als kulturelle Erscheinungen Gegenstände möglicher Untersuchungen sind, mag merkwürdig erscheinen, wenn wir uns auf Wissen und Einsicht konzentrieren und in deren Entfaltung den Sinn und Zweck theoretischer Anstrengungen erblicken. Noch merkwürdiger aber wäre es, wenn wir uns nicht dem Studium der Kulturgeschichte zuwenden würden, in der uns Philosophie und Wissenschaft in einer Vielzahl unterschiedlicher Disziplinen und Auffassungen entgegentreten, oder aus selbstgefälligen Motiven davon ausgingen, daß kulturanthropologische Studien in diesem Zusammenhang irrelevant wären. Im Gegenteil, wenn insbesondere das Studium kultureller Erscheinungen in der Darstellung und Überlieferung theoretischer Anstrengungen – noch unabhängig davon, ob dies gewollt wird oder nicht – eine eigene Kultur erzeugt, dann kann letztere genau genommen nicht mehr nur als Gegenstand möglicher Untersuchungen betrachtet werden. Zum einen steht diese Kultur insofern in direktem Zusammenhang mit dem Ausgangspunkt kultureller Studien, als sie mit deren Fortgang und Ergebnissen im Modus ständiger Rückbeziehung verbunden bleibt. Zum anderen stellt sich die Frage, wie diese Rückbeziehung explizit gemacht werden kann, und welche Disziplin dafür zuständig sein könnte.

In beiden Fällen geht es darum, daß Studien jeglicher Art ihre Ausgangssituation im Medium der von ihnen erzeugten Kultur vielfältig, d.h. eher implizit als explizit, beeinflussen, wobei deutlich sein sollte, daß es Veränderungen geben kann, die zu den erkenntnistheoretischen Bedingungen dieser Studien gehören. Dazu ist zu beachten, daß die von kulturellen Studien erzeugte Kultur zum Gegenstandsbereich dieser Studien gehört und je nachdem, wie und unter welchen Bedingungen sie auftritt, ins Zentrum der Untersuchungen rückt. Letzteres trifft vor allem auf die Kulturanthropologie zu, sofern diese auf Feldforschungen beruht, die wie P. Schebesta überzeugend dargelegt hat, in der Arbeit vor Ort von allen Theorien nach Möglichkeit absehen müssen, um ihrem Gegenstand gerecht zu werden und der Theoriebildung eine verlässliche Grundlage zu verschaffen.

Da der Feldforscher das, was er zu erkunden beabsichtigt, genau genommen noch nicht kennen kann, muß er allen Kulturercheinungen gegenüber offen sein und dementsprechend auch die Erscheinungen berücksichtigen, die durch seine Gegenwart und Verhaltensweisen erzeugt werden. Dieser Offenheit entspricht der vorläufige, an sich jedoch notwendige, Verzicht auf vorgegebene Theorien zum Zweck angemessener Theoriebildung. Da es aber sinnlos wäre, von Offenheit zu sprechen, ohne deren Wofür und die in ihr einsetzende Vermittlung zu bedenken, unterstreicht das geforderte Offensein die erkenntnistheoretische Bedeutung, die den Bildungsprozessen von Person und Gemeinschaft im Sinne des Alltagsbewußtseins zukommt. Im Feld, so könnte man auch sagen, kommt alles darauf an, wie es mit dem Alltagsbewußtsein des Feldforschers bestellt ist und wie er mit diesem zu arbeiten versteht; ob er sowohl fähig als auch bereit ist, ein offener Mensch zu sein und zu werden. Gleichwohl stellt die geforderte Offenheit in der Feldforschung aber auch ein Problem dar, dem sich die Kulturanthropologie grundsätzlich nicht entziehen kann, ohne sich selbst als wissenschaftliche Disziplin aufzugeben. So gesehen erweist sich die Kulturanthropologie nicht nur als eine der vielen Disziplinen, in denen kulturelle Studien ausgeführt werden, sondern auch und vor allem als der Ort, an dem grundlegende Fragen zur Diskussion stehen.

Sofern kulturwissenschaftliche Studien sich im Resultat ihrer Durchführung auf sich selbst beziehen, wächst mit dem Einfluß auf das Umfeld, in dem sie stattfinden, die Verantwortung für die Möglichkeiten, die sie wahrnehmen oder liegen lassen. Desgleichen bedeutet die Ausbreitung ihrer Basis, die stattfindet, wenn andere Kulturen in ihren Gesichtskreis treten, daß damit das erkenntnisvermittelnde Potential anderer Kulturen zumindest indirekt im Vollzug der Untersuchungen mit zur Geltung kommt; oder besser: mit zur Geltung kommen möchte. Da jede Kultur den Sinn des

Menschseins auf ihre Weise darstellt, gibt es kein Wissen und keine Erkenntnisse, bei denen man nicht fragen könnte, wie sich diese aus der Sicht anderer Ausgangssituationen darstellen; ob sie diesen zufolge erreichbar sind, und wenn nicht, warum nicht; bzw. daß sie der Korrektur bedürfen, wenn deren erkenntnistheoretisches Potential zur Geltung kommt.¹¹ Zwar sind wir geneigt, den im Vollzug der Studien sich andeutenden Umschlag des Erkenntnisprozesses auf sich beruhen zu lassen, statt ihn zum Gegenstand möglicher Untersuchungen werden zu lassen. Trotzdem stellt dieser Umschlag ein Problem dar, das insbesondere dann fundamentale Züge annimmt, wenn wir, wie etwa in der Kulturanthropologie, fremde Kulturen ganzheitlich zu erfassen versuchen. Es ist dies ein Problem, das im Fortgang kultureller Studien in unterschiedlichen Konstellationen Bedeutung erlangt, da es die jeweiligen Bedingungen betrifft, unter denen die einzelnen Disziplinen ihre Zielsetzungen zu verwirklichen trachten.

1.3 Spontaneität und Erkennen

Da das Erkennen kultureller Phänomene die jeweilige Kultur des Erkennenden voraussetzt, stellt sich mit der Frage nach den Möglichkeiten dieses Erkennens immer auch die Frage nach den Grenzen und Einschränkungen, bzw. nach der Ausweitung der vorausgesetzten Kultur und der Überwindung möglicher Einschränkungen.

Während die eigene Kultur den selbstverständlichen Hintergrund möglicher Erfahrungen bildet, gestattet sie es, Phänomene zu unterscheiden, in denen ein ähnlicher Hintergrund zum Vorschein kommt, und nach den Prinzipien zu fragen, die dem Auftreten und der Unterscheidung dieser Phänomene zugrunde liegen. In seiner Begrenztheit schränkt er die Erkenntnismöglichkeiten aber auch zumal dann ein, wenn es um geistige Phänomene geht. Da Ähnlichkeit immer auch Unähnlichkeit bedeutet, und die Erkenntnis von Prinzipien an deren Anwendungen gebunden bleibt, entfaltet sich die Wahrnehmung in dem darin angedeuteten Spannungsfeld. Wir sehen, was wir erwarten, und übersehen, was wir als selbstverständlich voraussetzen. Diese Einschränkung gilt für den einzelnen Menschen, der als wahrnehmendes Wesen mehr oder weniger begabt ist und als Subjekt nur subjektiv objektiv sein kann. Sie gilt aber auch allgemein, da die jeweilige Kultur immer nur bedingt den Möglichkeiten entspricht, die von der kulturellen Wirklichkeit angeboten werden. Gerade weil die eigene Kultur in anderen Kulturen anders in Erscheinung tritt und diese sich dem Wahrnehmen und Beobachten gewissermaßen spontan erschließen, ermöglicht sie das Studium dieser Kulturen. Umgekehrt hat dies aber zur Folge, daß sie sich vor diese stellt und damit nicht nur den Blick für die Eigenheiten anderer Lebensweisen einschränkt, sondern diese teilweise ausblendet oder mehr oder weniger verfälscht.

Die Feststellung der hier angedeuteten Ambiguität kultureller Verfaßtheit geht auf Erfahrungen zurück, in denen wir begreifen, daß andere Menschen die Dinge anders sehen und beurteilen; daß sie auf ihre Weise Recht haben mögen; daß es möglich ist, von ihnen zu lernen; daß es gemeinschaftliche Überzeugungen mit einer eigenen Entstehungsgeschichte gibt, die sich von anderen, ebenfalls gemeinschaftlichen Überzeugungen, unterscheiden; daß mit Abnahme der Ähnlichkeit die Unähnlichkeit dergestalt zunimmt, daß wir dort, wo sie als Zusammenhang ähnlicher Unähnlichkeiten er-

11 In der gegenwärtigen Welt gibt es genügend Beispiele, die zeigen, daß im Grunde genommen Menschen aus allen Kulturen sich in die Welt der westlich geprägten Wissenschaft einarbeiten können. Dies kann als Beweis dafür genommen werden, daß die elementare Lernfähigkeit des Menschen allen Kulturen vorausgeht und von keiner erschöpft wird. Zugleich gibt es aber zahlreiche Hinweise, die besagen, daß dieser Erfolg nicht ohne Entfremdungsercheinungen der eigenen Kultur gegenüber erzielt wird und damit Fragen aufwirft, die sowohl diese Kultur als auch die der Wissenschaften betreffen.

scheint, von anderen Kulturen sprechen können; daß mit der Erfahrung anderer Kulturen die darin auftretenden Kontraste uns nötigen, nach deren und den gemeinsamen Prinzipien aller Kulturen zu fragen; daß mit der Anerkennung des Anderen und Fremden Erkenntnismöglichkeiten geboten werden, die eine Erweiterung des vorgegebenen Erkenntnishorizonts zur Folge haben. Mit der Annahme dieser Erfahrungen und Erkenntnismöglichkeiten hebt sich die Ambiguität der kulturellen Verfaßtheit nicht auf. Indem wir uns dieser Ambiguität jedoch bewußt werden, ist zumindest ein erster Schritt getan, die damit verbundenen Probleme kennen zu lernen und möglicherweise auch zu lösen. Entscheidend ist demnach nicht das fraglose Beharren auf dem eigenen Standpunkt mit seinen Überzeugungen, sondern der Versuch, das wie auch immer gegebene Erkenntnispotential in unterschiedlichen Erfahrungen voll zur Geltung kommen zu lassen und die eigene Subjektivität mit der des Menschseins überhaupt zu versöhnen. Ob und inwieweit dies tatsächlich gelingen mag, entzieht sich unserem Zugriff. Die Möglichkeit dazu beginnt aber mit jedem Menschen, dem wir begegnen, wenn und sobald wir versuchen, zuhörend mit ihm zu reden und ihm in seiner Menschlichkeit gerecht zu werden.

Angesichts dieser Ausgangssituation stellt sich jedenfalls die Frage, wie und unter welchen Bedingungen andere, und dem Eindruck nach fremde, Kulturen so erforscht, beschrieben und studiert werden können, daß ein angemessenes Erfassen dieser Kulturen gewährleistet wird. Beispiele derartiger Versuche gibt es genug. Doch ist damit noch nichts über deren Qualität gesagt.

Geht man von den erkenntnistheoretischen Bedingungen aus, die beim Studium anderer Kulturen maßgebend sind, dann kann der Anteil, der dem spontanen Wahrnehmen, Beobachten und Kommunizieren zukommt, kaum hoch genug eingeschätzt werden. Dies gilt vor allem für die Feldforschung. In abgewandelter Form trifft es aber sowohl auf die Autoren kulturbezogener Publikationen als auch auf deren Rezipienten zu, da in beiden Fällen Erfahrungen vorausgesetzt sind, welche das Verständnis des Gesagten ermöglichen.

Wahrnehmen, Beobachten und Kommunizieren können insofern spontan genannt werden, als die kulturelle Vermittlung nicht eigens thematisiert zu werden braucht. Diese zieht sich vielmehr in die Evidenzen zurück, welche den kulturellen Hintergrund der Untersuchungen sowie den der Rezipienten von Forschungsergebnissen bestimmen. Die Informationen, die auf diese Weise gewonnen werden, sind nicht notwendigerweise falsch oder nutzlos. Sie verlangen aber danach, auf ihre Angemessenheit hin überprüft und dementsprechend auch modifiziert und erweitert zu werden. Insbesondere ergibt sich daraus die Aufgabe, den Prinzipien nachzugehen, welche der Entfaltung des Menschseins in der eigenen Kultur ebenso wie in anderen Kulturen zugrunde liegen und nicht zuletzt auch für den Erkenntnisprozeß maßgebend sind.

Selbst wenn die Entdeckung dieser Prinzipien problematisch bleibt und die Prinzipien selbst nur annähernd zu fassen sind, so entscheidet dennoch die vorläufig erreichte Einsicht in prinzipielle Zusammenhänge, ob und inwiefern von einem angemessenen Erfassen die Rede sein kann. Dies gilt für den Feldforscher, der eine fremde Kultur an Ort und Stelle untersucht, wenn und indem er die Möglichkeit ergreift, die Prinzipien des Menschseins in mitmenschlichen Begegnungen zu erproben, sich von den Menschen korrigieren zu lassen, und mit ihren Augen sehen zu lernen. Es gilt aber auch für jeden anderen, der sich mit den Ergebnissen der Feldforschung und Kulturgeschichte auseinandersetzt und darüber nachdenkt, was diese für das Verständnis von Menschsein und Kultur bedeuten.

1.4 Praxis und Reflexion

Die Abhängigkeit von spontanem Wahrnehmen, Beobachten und Kommunizieren in Verbindung mit einer kritischen Prüfung und Erweiterung der Informationsbasis einerseits, und das Bemühen um die Prinzipien von Menschsein und Kultur andererseits, stellen Probleme dar, die sowohl den

Anfang als auch das Ende kultureller Studien kennzeichnen. Als solche bestimmen sie das praktische Verhalten, das die Lösung dieser Probleme im Vollzug kultureller Studien mehr oder weniger intuitiv vorwegnimmt und damit auf die Tragweite vorweggenommener Lösungen hin befragbar wird. Zugleich sind es aber auch theoretische Probleme, deren Lösung davon abhängt, ob und inwieweit es gelingt, vorweggenommene Lösungen kritisch zu hinterfragen und mit den Prinzipien von Menschsein und Kultur zu versöhnen. Je nachdem wo wir uns befinden, können wir uns auf Informationen berufen, die unter wechselnden Bedingungen gesammelt wurden und den genannten Anforderungen mehr oder weniger entsprechen. Doch ist damit weder die Frage beantwortet, wie diese zu verstehen sind, d.h. unter welchen Voraussetzungen sie zustande gekommen sind; noch eine Antwort auf die weitere Frage gefunden, wie wir selbst uns zu diesen und den eigenen Voraussetzungen verhalten, wenn wir unsere Schlußfolgerungen ziehen. Doch selbst wenn es darauf keine endgültigen Antworten gibt, so folgt daraus noch nicht, daß die Fragen sinnlos wären. Vielmehr können wir davon ausgehen, daß jede Einzelforschung auf ihre Weise die Gelegenheit bietet, anstehende Probleme am Beispiel dieser Forschung zu verdeutlichen, den eigenen Standpunkt zur Diskussion zu stellen, und dementsprechend zu einem angemesseneren Verständnis der Forschungsergebnisse zu kommen.

Der Hinweis auf die Bedeutung spontanen Wahrnehmens, Beobachtens und Kommunizierens kann als ein Ansatz zurückgewiesen werden, welcher der Subjektivität Tür und Tor öffnet. Dem steht jedoch entgegen, daß Objektivität nicht durch Absichtserklärungen erzielt werden kann. Der Wille zur Objektivität ist unverzichtbar, wenn Willkür und Täuschung vermieden werden sollen. Zugleich verlangt dieser Grundsatz aber auch, daß wir uns Rechenschaft über die Bedingungen und Voraussetzungen geben, unter denen der Zugang zu den einzelnen Forschungsbereichen ermöglicht wird; d.h. unter denen es zum Beispiel möglich ist, kulturelle Phänomene zu unterscheiden und als Gegenstände des Erkennens in den Blick zu rücken. Objektivität wird hier nicht dadurch erreicht, daß wir uns ausschließlich auf sichtbare Erscheinungen konzentrieren und dabei außer Acht lassen, daß der kulturelle Sinn dieser Erscheinungen nicht von den Sinnen erfaßt wird, sondern erst dann aufscheint, wenn der Wahrnehmende darin Ausdrucksformen menschlicher Gegenwart und damit von Seinesgleichen erblickt.¹²

Die ersten Eindrücke kultureller Phänomene sind gewiß subjektiv und kulturbedingt, da es sie andernfalls nicht geben würde. Sie verweisen damit auf einen Zustand, in dem Schein und Wirklichkeit einander durchdringen und die Erwartungen, Vorurteile und Urteile der eigenen Kultur bestimmend sind. Daraus folgt aber nicht, daß es auch so bleiben muß. Dem Sinn von Wahrheit und Wahrhaftigkeit entsprechend stellt sich vielmehr an dieser Stelle ebenso wie in der Begegnung mit sich selbst und anderen Menschen die Aufgabe, diesen Zustand kritisch zu hinterfragen, ihn seinem prinzipiellen Gehalt nach zu erfassen, und als vom Ende bestimmten Anfang zur Geltung kommen zu lassen. Die Verwirklichung dieser Aufgabe, die in der Annahme der konkreten Situation auf deren Umwandlung im Sinne einer tragfähigen Ausgangsbasis abzielt, vollzieht sich im Gelingen zwischenmenschlicher Beziehungen. Sie bedarf des anderen Menschen ebenso wie der Gemeinschaft und ihrer Kultur, sofern diese dem Prinzip der goldenen Regel entsprechend sich wechselseitig bestätigen und auf dauerhafte Verhältnisse hin ausrichten. Der dadurch ausgelöste Prozeß erweist sich als ein Experiment, dessen Ausgang keineswegs feststeht, zumal es nicht auf eine bestimmte Situation beschränkt bleibt, sondern im Prinzip alle Menschen und Kulturen umfaßt. Streit und Konflikte jeglicher Art bestimmen nicht nur das Alltagsleben und die Kulturgeschichte, die auf weite Strecken eher eine Geschichte feindlichen Gegeneinanders als friedlichen Miteinanders zu sein scheint, sondern setzen sich auch auf der Ebene wissenschaftlichen Denkens fort. Soweit es unter diesen Um-

¹² Vgl. dazu Johannes FABIAN, „Remembering the Other: Knowledge and Recognition in the Exploration of Central Africa“. *Critical Inquiry*, Vol. 26, n. 1 (Autumn, 1999), 49–69.

ständen dennoch möglich sein soll, dem Sinn von Wissen und Erkennen gerecht zu werden, kommt alles darauf an, in und mit den Prinzipien kultureller Wirklichkeit das Maß an Objektivität zu finden, das in subjektiven und kulturbedingten Anfängen sowohl gegeben als auch aufgegeben ist.

In der Spannung zwischen der konkreten Auseinandersetzung mit kulturrelevanten Erscheinungen, in der es dem Einzelnen überlassen bleibt, wie er sich zu sich selbst und zum Sinn kultureller Wirklichkeit verhält, zeichnet sich die Möglichkeit ab, praktisches und theoretisches Tun miteinander zu verbinden. Die Möglichkeit dieser Verbindung ändert nichts an dem von der goldenen Regel angezielten Zustand dauerhafter Verhältnisse. Sie verweist aber auf die Bedeutung angemessenen Erfassens kultureller Wirklichkeit im Medium theoretischer Überlegungen und als Ergänzung praktischen Verhaltens, das, wie unzulänglich und beschränkt es auch sein mag, dem im Menschsein verwurzelten Streben nach Vollendung entspricht. In der Unterscheidung dieser Möglichkeit stehen die Zielsetzungen praktischen Verhaltens zentral. Da es jedoch keine Theorie gibt, die nicht der Praxis erwachsen wäre, sind diese Zielsetzungen für das Erzielen theoretischer Einsichten nicht weniger relevant als es dessen Absichten sind. Dies gilt vor allem dann, wenn es darum geht, diese Praxis als kulturelle Wirklichkeit zu erfassen. Zum einen können wir uns nämlich fragen, wie und unter welchen Bedingungen die Erforschung kultureller Wirklichkeit stattgefunden hat und stattfindet; d.h. wie sie sich selbst verstanden hat und versteht, und allfällige Probleme sowohl in den Blick bringt als auch ausblendet und verzeichnet; wie sie sich um die Prinzipien von Menschsein und Kultur bemüht und an deren Ansprüchen orientiert. Zum anderen bietet eine solche Vorgehensweise aber auch die Möglichkeit, diese Fragestellung mitsamt den dazugehörigen Verhaltensweisen als einen eigenen Kulturkomplex zu unterscheiden und sie dahingehend auszuweiten, daß dabei unterschiedliche Arten der Spontaneität mit berücksichtigt werden.

1.5 Kulturelle Studien als Kulturkomplex

Daß kulturelle Studien einen eigenen Kulturkomplex bilden, ergibt sich aus dem Umstand, daß es sich, wie bereits angedeutet, um Kulturerscheinungen handelt, die je nach Inhalt und Perspektive zu einem mehr oder weniger umgrenzten Ganzen zusammenwachsen. Seiner Eigenart entsprechend kann dieser Komplex bearbeitet, erweitert und umgestaltet werden. Je nachdem wie er sich von seinem kulturellen Umfeld abhebt, kann er mit oder ohne tiefgreifende Folgen von anderen Kulturen aufgenommen und von deren Seite her bearbeitet, erweitert und umgestaltet werden. Hinzu kommt, daß ähnliche Entwicklungen in verschiedenen Kulturen stattgefunden haben können, sodaß man von mehreren Komplexen sprechen kann, die sich vielfältig zueinander verhalten und möglicherweise auch beeinflussen. Vor allem aber tritt uns dieser Komplex, sei es als einzelner oder als Gesamtheit ähnlicher Komplexe, als Gegenstand spezifischer Untersuchungen entgegen, der unter Berücksichtigung vielfältiger Perspektiven und Beziehungen dargestellt und erforscht werden kann.¹³

Denken wir etwa an die Erforschung der Pygmäen, so bildet diese mit ihren Publikationen (und der Kultur der Pygmäen ebenso wie der des Forschers als Hintergrund) einen eigenen Kulturkomplex, der durch zusätzliche Feldforschungen und theoretische Überlegungen vertieft und erweitert werden kann. Dabei ist freilich zu bedenken, daß auch das Gegenteil der Fall sein kann; etwa dann, wenn die Forschung wichtige Aspekte außer Acht läßt, die Ergebnisse anderer Untersuchungen nicht nach Gebühren berücksichtigt, und sich so darstellt, als ob ihr allein das letzte Wort zukä-

¹³ Dieselben Überlegungen treffen auch auf missionarische Religionen wie Christentum, Buddhismus und Islam zu, die zwar in ihrer Erscheinung einem bestimmten kulturellen Umfeld angehören, sich von diesem aber soweit abheben, daß sie von anderen Kulturen aufgenommen werden können, bzw. daß sie ihrem Selbstverständnis entsprechend darauf drängen, von diesen aufgenommen zu werden.

me. Von diesen und ähnlichen Beispielen abgesehen, stellt der angedeutete Kulturkomplex jedoch einen Gegenstandsbereich dar, der seinerseits erforscht und im Rahmen der Kulturgeschichte thematisiert werden kann. Im Unterschied zu theoretischen Fragen, die das Zustandekommen dieses Kulturkomplexes betreffen, kommt den auf diesen Komplex gerichteten Untersuchungen die Bedeutung meta-theoretischer Überlegungen zu. Bedenkt man jedoch, daß diese Überlegungen selbst wiederum Kulturerscheinungen sind und sich damit als Teile eines komplexen Ganzen erweisen, dann wird deutlich, daß sie je nachdem wie sie berücksichtigt werden, ihren meta-theoretischen Charakter auch wieder verlieren; bzw. in modifizierter Form selbst wiederum Gegenstand meta-theoretischer Überlegungen sind, ohne daß abzusehen wäre, wo und wann dieser Prozeß zu Ende käme.

Die Unterscheidung eines eigenen Kulturkomplexes mit den sich daran anschließenden Fragen gewinnt in dem Maße an Bedeutung und Selbständigkeit als sie das ganze Spektrum kulturbedingter Wahrnehmungen, Beobachtungen und Weisen des Kommunizierens in Betracht zieht und sich auf die Prinzipien von Menschsein und Kultur konzentriert. Hierbei bleibt der jeweilige kulturelle Hintergrund zwar als konkrete Voraussetzung erhalten. Er erweist sich aber als ein Problem, das im Grunde genommen alle Hintergründe umfaßt und damit auf eine Kultur des Erkennens vorausgreift, in welcher der Frage nach einem gemeinsamen und zugleich notwendigen Hintergrund eine prinzipielle Bedeutung zukommt.¹⁴

In der vom Denken intendierten Vorwegnahme dieser Kultur, die ihrem Sinn nach alle Möglichkeiten von Wissen und Erkenntnis erschöpft, nimmt der dieser Kultur entsprechende Hintergrund den Charakter einer prinzipiellen Voraussetzung an, welche der Wahrnehmung, Beobachtung und Kommunikation kultureller Erscheinungen notwendigerweise zugrunde liegt. Insbesondere sind es jedoch die Prinzipien von Menschsein und kultureller Wirklichkeit, die als ein in den verschiedenen Kulturen wirksames Kräftespiel zum Ausdruck kommen, welche in Formen begreifenden Erfassens die Kultur des Erkennens ausmachen und vergegenwärtigen.

Die Bildung dieser im Studium der Kulturen sich andeutenden Kultur des Erkennens stellt ein Ideal dar, das den Sinn einzelner Kulturen im Modus der Vorwegnahme aufhebt, das jedoch vom Erkennen verlangt, sich dieser Vorwegnahme zu erinnern, um dem Ideal näher zu kommen, das sich dergestalt zu erkennen gibt. So gesehen zeichnen sich im Prozeß des Erkennens die Konturen einer neuen Kultur ab, die je nachdem wie sich die Einzelkulturen zu ihr verhalten, deren Verwandlung im Sinne dieser Beziehung einfordert. Umgekehrt folgt daraus aber auch, daß mit der Annäherung an das Ideal die neue Kultur auch als Hintergrund Gestalt gewinnt, der sich in und gegenüber den jeweils konkreten Hintergründen als das entscheidende Maß der Wahrnehmung, Beobachtung und Kommunikation kultureller Phänomene erweist.

1.6 Gestaltung und Umgestaltung

Die Unterscheidung der Kultur des Erkennens, deren Bildung sich im Rahmen kultureller Studien andeutet und für deren Durchführung von prinzipieller Bedeutung ist, setzt ein anfängliches Verständnis kultureller Wirklichkeit und ihrer Dynamik voraus. Obwohl die Kultur des Erkennens bereits in der Art und Weise, wie wir uns auf das Studium kultureller Phänomene einlassen, mit zur Geltung kommt, ist sie jedoch nicht einfachhin gegeben. Vielmehr kommt es darauf an, sie ihren

¹⁴ Mit der ‚Kultur des Erkennens‘ greife ich einen Gedanken auf, den Georg Simmel mit dem Begriff der „Philosophischen Kultur“ angedeutet hat. Simmel bemerkt dazu, daß sich diese Kultur „labil erhalten [muss]“, d.h. sie „muss von jeder singulären Theorie auf die funktionellen Gemeinsamkeiten aller zurücksehen und zurückgehen können. Die Ergebnisse der Bemühung mögen fragmentarisch sein, die Bemühung ist es nicht.“ Georg SIMMEL, *Philosophische Kultur*, Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1919, 5.

Andeutungen entsprechend im Vollzug dieses Studiums und in der Darstellung seiner Methoden und Inhalte herauszuarbeiten. Zum einen erfordert dies die Auseinandersetzung mit den Möglichkeitsbedingungen kultureller Studien und den Prinzipien des Menschseins und seiner Kultur. Zum anderen steht dieser Auseinandersetzung das Ganze möglicher Erkenntnisse und Einsichten gegenüber, welche die kulturelle Wirklichkeit und ihre Geschichte zwar sein lassen, was sie sind, zugleich aber dem Fokus des Erkennens entsprechend transformiert. Dem Wissen und Erkennen, die in der Gestaltung kultureller Wirklichkeit immer schon zur Geltung kommen, tritt damit in deren Hervorhebung ein Wissen und Erkennen entgegen, die unter veränderten Umständen den Erkenntnisprozeß selbst sowie dessen Bedeutung für die Umgestaltung des Daseins maßgeblich beeinflussen.

Die Kultivierung von Denken und Erkennen, so könnte man auch sagen, schließt den bereits stattfindenden Erkenntnisprozeß in der Gestaltung kultureller Wirklichkeit nicht ab, sondern setzt ihn fort. Wohl aber ändert sich dieser dahingehend, daß die Welt des Erkennens im Medium des Erkennens zur Entfaltung kommt und sich dergestalt von der bekannten Welt abhebt, daß mit der Entfaltung der erkannten Welt sowohl deren Rückbindung an die bekannte Welt als auch die daraus erwachsenden Möglichkeiten der Umgestaltung zum Problem werden. Die Erweiterung des Wissens durch die Entfaltung des Erkennens gestattet Anwendungen, die es bisher noch nicht gab, und die ihrerseits eine Umgestaltung des Daseins einleiten. Doch ist damit weder die Frage nach der Verlässlichkeit der erkannten Welt und dem Sinn einzelner Anwendungen beantwortet, noch folgt daraus, daß die Anwendungen mit der bestehenden Kultur im Einklang stehen, oder nicht eher von dieser getrennt auftreten. Im Gegensatz zur Möglichkeit weiterführender Entwicklungen können Entstellungen nicht ausgeschlossen werden. Auch steht zu erwarten, daß die Rückbindung fragmentarisch bleibt, sodaß der Lebensvollzug in verschiedenen Welten stattfindet, wobei der Einzelne ebenso wie die verschiedenen Gemeinschaften je nach Bedürfnis und Vorliebe teils in der einen und teils in der anderen Welt lebt. Es dürfte deutlich sein, daß die hier angedeuteten Möglichkeiten und Probleme im gegenwärtigen Zeitalter wohl stärker als je zuvor in Erscheinung treten.

Es mag viele Gründe geben, sich dem Studium kultureller Phänomene zuzuwenden, ohne daß dessen Bedeutung im Sinne theoretischer Notwendigkeit ausschlaggebend wäre. Damit eröffnet sich ein weites Feld unverbindlichen Wissens, das die Neugierde zumal dann befriedigt, wenn exotische Erscheinungen zur Sprache kommen. Beachtet man jedoch, daß jedes wirkliche Studium nach verlässlichem Wissen strebt und an tatsächlichen Einsichten interessiert ist, dann folgt daraus, daß das Studium als Studium dem Ideal umfassenden Erkennens verpflichtet und auf dieses ausgerichtet ist. Obwohl dieses Ideal grundsätzlich unerreichbar bleibt, können wir dennoch versuchen, ihm unter wechselnden Bedingungen näher zu kommen, um es annähernd zur Geltung kommen zu lassen. Je nachdem in welchem Maße dies gelingt, entspricht dem die Möglichkeit, die Gestaltung und Umgestaltung der jeweiligen Kultur nicht nur zu thematisieren, sondern auch als Kriterium der Annäherung zu gebrauchen. Die Thematik der Gestaltung und Umgestaltung mag primär praktischer Natur sein und die eigene Kultur oder andere Kulturen betreffen – etwa wenn man an den Einfluß der modernen Wissenschaften auf die Westliche Kultur und die Entwicklung globaler Beziehungen denkt, oder an die Rolle der Kulturanthropologie bei der ‚Rechtfertigung‘ des Kolonialismus. Wie bereits angedeutet, sind die Auswirkungen aber auch theoretisch relevant, da und sofern sie die Bedingtheit der jeweiligen Situation sichtbar werden lassen und als vorläufigen Hintergrund bestätigen, der selbst der Umgestaltung bedarf und nur insofern maßgebend sein kann, als mit und in ihm das erstrebte Ideal zur Geltung kommt.

Konzentriert man sich auf das Studium kultureller Erscheinungen, so ist festzuhalten: Das Beziehungsgeflecht, welches in den von ihm ausgelösten Umwandlungen angetroffen wird, geht auf theoretische Überlegungen zurück, die dem Prinzip nach in der Unterscheidung einer Kultur des Erkennens ihren Anfang nehmen, ihrem Sinn nach aber in der Dynamik kultureller Wirklichkeit begründet sind. Entscheidend ist die Feststellung, daß das Studium kultureller Phänomene selbst ein solches Phänomen ist – nicht, weil wir dies beabsichtigten, sondern weil Menschsein und Kultur

eine ursprüngliche Einheit bilden. So wie sich Kultur in der Sprache und den Fragen der Menschen äußert und darstellt, tut sie dies auch im Sprechen und den Antworten, die im Rahmen theoretischer Anstrengungen gegeben werden. Zwar kommt der Welt des Wissens und der Einsicht, die im Medium des Gedankens Gestalt gewinnt, ihre eigene Bedeutung zu. Da diese jedoch weder ohne Menschen besteht, noch von den Bedingungen getrennt werden kann, unter denen sie zustande kommt und vermittelt wird, gehört auch diese Welt in den Umkreis kultureller Phänomene.

Wie alle anderen Kulturererscheinungen unterliegen auch die Ausdrucksformen des Wissens und Erkennens den Prozessen kultureller Wirklichkeit und deren Einwirkungen. Indem und obwohl sie Wissen und Erkennen ermöglichen, vermögen sie deren Entwicklung nicht nur zu fördern, sondern können sie auch verhindern und verzeichnen. Daß es eine anfängliche Annäherung an das Ideal kulturellen Wissens und Erkennens gibt, ist in dieser Hinsicht nicht das Verdienst besonderer Erkenntnisanstrengungen, sondern der kulturellen Verfaßtheit des Menschseins. Dagegen bleibt es der Freiheit des Menschen mit seinen Fähigkeiten überlassen, die Möglichkeiten, welche im Rahmen kultureller Beziehungen angeboten werden, aufzugreifen und nach Vermögen zu verwirklichen. Der mit der Verwirklichung gegebener Möglichkeiten angedeutete Weg kann vordergründig als Bewegung zwischen Gelingen und Mißlingen verstanden werden. Seinem Sinn nach bezieht er sich jedoch auf die Vollendung von Menschsein und kultureller Wirklichkeit, die wie die Vollendung des Erkennens ein Ideal darstellt, das nur annähernd gesucht und erreicht zu werden vermag. Das Ideal konkreter Vollendung ist nicht das von Wissen und Erkennen, auch wenn es ohne sie nicht möglich ist. Dagegen gehört es zum Ideal von Wissen und Erkennen, daß mit ihm auch der Sinn konkreter Vollendung bekannt und begriffen wird.

Auf das Verhältnis der beiden Ideale, das, wie sich noch zeigen wird, im Selbstverständnis von P. Schebesta deshalb von zentraler Bedeutung war, weil es die Beziehung von Religion und Frömmigkeit betraf, möchte ich hier nicht näher eingehen. Wohl möchte ich festhalten, daß selbst wenn das Ideal vollständiger Erkenntnis nur annähernd erreicht werden kann, es sich nicht zuletzt deshalb als unverzichtbar erweist, weil es beim Studium anderer Kulturen eine Verwandlung der eigenen Kultur in die Wege leitet und Perspektiven eröffnet, die ohne diese Kulturen nicht möglich wären.

1.7 Kulturanthropologie als Basiswissenschaft

Die Unterscheidung und das Ideal einer Kultur des Erkennens, die sich notwendigerweise ergeben, wenn wir auf den kulturellen Charakter des Denkens und seiner Ausdrucksformen achten, beruhen auf formalen Überlegungen, die eher den Ort und die Eigenheit als den Inhalt dieser Kultur betreffen. Demnach stellt sich die Frage, wie es sich mit diesem Inhalt verhält, bzw. wie und unter welchen Bedingungen er erschlossen werden kann. Dazu möchte ich bemerken, daß diese Frage für die Kulturanthropologie vor allem deshalb von Bedeutung ist, weil Distanz und Nähe zum Forschungsgegenstand stärker als in anderen Disziplinen ein Problem bilden. Der Grund dafür liegt im Gegenstandsbereich dieser Disziplin, sofern sie Menschen und Kulturen zu erfassen sucht, die im Unterschied zur Kultur der Forscher unter denkbar einfachsten Bedingungen in Erscheinung treten. Dies trifft insbesondere dann zu, wenn es sich, wie etwa bei den von P. Schebesta erforschten Völkern, um Sammler und Jäger handelt, die in kleinen Gemeinschaften d.h. im Rahmen lebensgemeinschaftlicher Beziehungen, überleben und ein menschenwürdiges Dasein finden.

Die langsam durchsickernde Kenntnis von schriftlosen Kulturen, in denen im 19. Jahrhundert die Kulturanthropologie ihr Forschungsobjekt, und mit diesem auch sich selbst als wissenschaftliche Disziplin entdeckte, äußerte sich zunächst und vornehmlich in zum Teil wilden Theorien über den Ursprung und die Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts. Obwohl diese Theorien vielfach einem mythischen Bedürfnis entgegenkamen, bei dem vorgefaßte Meinungen und Projek-

tionen wichtiger waren als die tatsächliche Lebensführung der Menschen, waren sie dennoch ein Anlaß, die Forschung voranzutreiben und den Ansprüchen wissenschaftlicher Prinzipien gerecht zu werden. Dieser Prozeß dauert auch heute noch an, und wird es wohl weiterhin tun, da selbst wenn es keine schriftlosen Kulturen mehr geben sollte, die Ergebnisse zahlloser Feldforschungen um ein tieferes Verständnis fragen. Hinzu kommt, daß beim Studium schriftloser Kulturen gewonnene Perspektiven und Methoden auch bei Schriftkulturen anwendbar sind und damit eine bleibende Herausforderung für deren Begreifen bilden. Doch ist nicht dies der Punkt, um den es mir geht, sondern die Feststellung, daß die Grundprobleme kultureller Wirklichkeit nur dann angemessen behandelt werden können, wenn wir der lebensgemeinschaftlichen Dimension des Menschseins die Aufmerksamkeit schenken, die ihr zukommt. Diese Feststellung ist allgemeiner Natur, erhält aber paradigmatische Bedeutung in der Kulturanthropologie, weil Feldforschung und Forschungsgegenstand die Auseinandersetzung mit den Grundproblemen des Menschseins im Bereich lebensgemeinschaftlicher Beziehungen direkt einfordern.

Wenngleich es keinen Menschen gibt, der nicht von der Gemeinschaft geprägt wäre, in der er aufgewachsen ist, so ist die Kultur und Leben vermittelnde Gestalt dieser Gemeinschaft zumal dann nur schwer einzuschätzen, wenn sie von komplexen Gemeinschaftsformen und sozialen Beziehungen überlagert wird. Dagegen erweisen sich insbesondere die Kulturen von Sammlern und Jägern als Lebensformen, die sich weitgehend in lebensgemeinschaftlichen Beziehungen darstellen, sodaß wir auch von lebensgemeinschaftlichen Kulturen sprechen können. Daraus folgt nicht, daß es in diesen Kulturen keine Komplexität gibt, wohl aber daß sich deren Komplexität, wie immer sie gegeben sein mag, primär im Umkreis lebensgemeinschaftlicher Beziehungen auswirkt; d.h. daß sie dem heranwachsenden Menschen nicht von außen auferlegt wird. Bedenkt man außerdem, daß der heranwachsende Mensch im Rahmen lebensgemeinschaftlicher Beziehungen mit den konkreten und zugleich anfänglichen Bedingungen seines Menschseins konfrontiert wird, dann folgt daraus, daß im Verständnis dieser Beziehungen die Prinzipien oder Anfänge des Menschseins mit zur Diskussion stehen. Der Sinn dieser Anfänge kann zwar auch historisch verstanden werden, da lebensgemeinschaftliche Beziehungen der Zeit nach notwendigerweise früher sind als die Kulturen, die sich auf deren Grundlage entfaltet haben. Seiner eigentlichen Bedeutung nach ist dieser Sinn jedoch prinzipiell zu verstehen, da er zum Vollzug zwischenmenschliche Beziehungen gehört und in deren Gelingen seine Bedeutung erlangt. Während demnach die in der Zeit auftretenden Anfänge ihrem Sinn nach zeitlos sind, verweisen sie in der historischen Zeitenfolge auf eine „gleichzeitige Dauer“, in der mitmenschliche Beziehungen möglich werden und die Distanz zwischen den Kulturen in gemeinsamer Gegenwart überbrückt wird.¹⁵

Da die Kulturgeschichte nicht mit der Erfindung des Ackerbaus beginnt, kann man annehmen, daß die Menschen, die vor dieser Erfindung lebten, dies zumindest teilweise auf ähnliche Weise taten wie die in den letzten Jahrhunderten bekannt gewordenen Sammler und Jäger. Doch verlieren sich die mutmaßlichen Anfänge empirisch vorstellbarer Lebensformen nicht nur im Dunkel vergangener Zeiten, sondern beziehen sich auf ein Anfangen, das in der Abfolge von Ereignissen und nicht im Zustandekommen der Ereignisse selbst besteht. Demgegenüber erweist sich die Frage nach den Anfängen kultureller Wirklichkeit als ein Problem, welches das Ganze dieser Wirklichkeit im Verhältnis zu Zeit, Raum und Werden in den Blick rückt. Auf der einen Seite weisen die Erfahrungen sich ständig wiederholender Gegenwart im Miteinander der Menschen darauf hin, daß sich in ihnen das Ganze der kulturellen Wirklichkeit vergegenwärtigt und der Grund dafür ist, daß Tun und Taten den Charakter kultureller Phänomene annehmen. Auf der anderen Seite ist der Mensch ein Wesen, das nicht nur geboren wird und stirbt, sondern sich in allem Tun und Lassen direkt oder indirekt

15 Vgl. dazu Johannes FABIAN, *Time and the Other. How Anthropology Makes the Other*, New York: Columbia University Press, 1983, 30ff.

zu seiner jeweiligen Kultur verhält, die es zu erhalten und unter wechselnden Bedingungen auch zu entfalten gilt. Da beide Seiten, wenngleich unterschieden, so doch untrennbar miteinander verbunden sind, erscheint das Ganze der kulturellen Wirklichkeit notwendigerweise in zeitlichen und räumlichen Gestalten, in denen es sich der Ordnung des Werdens und Vergehens entsprechend als konkrete Wirklichkeit darstellt.

In der Tat unterscheiden sich Kulturen voneinander in der Art und Weise wie sie das Ganze kultureller Wirklichkeit konkretisieren und sich darin sowohl zu den Prinzipien dieser Wirklichkeit als auch zu den Bedingungen von Raum, Zeit und Werden verhalten. Demnach ist es nicht nur angebracht, sie auf ihre Prinzipien hin zu befragen, sondern auch möglich, den Bewegungen nachzugehen, die in der Unterscheidung von Prinzipien und ihrer Anwendung sichtbar werden – wie etwa, wenn wir von einer Kultur des Erkennens sprechen, in der, so sie zustande gekommen wäre, die Bewegungen von Denken und Begreifen ihr Ziel erreicht hätten. Umgekehrt ist es aber auch möglich, die Prinzipien zurückzuverfolgen und auf Anwendungen hin zu untersuchen, in denen das Ganze der kulturellen Wirklichkeit anfänglich konkret geworden ist. Ihrer Intention nach verweist diese Fragestellung, wie bereits angedeutet, auf die Dimension lebensgemeinschaftlicher Beziehungen, die in allen Kulturen angetroffen wird, in denen von Sammlern und Jägern jedoch mit deren Darstellung weitgehend zusammentrifft.

Da weitgehendes Zusammentreffen kein tatsächliches Zusammentreffen bedeutet, bleiben sowohl die Unterschiede zwischen den einzelnen Sammler- und Jägerkulturen erhalten als auch die Eigenart der Fragestellung, der zufolge die als Andeutung einer Dimension verstandene Bedeutung des anfänglichen Ganzen nicht aufgehoben wird. Seinem Sinn nach bezieht sich das anfängliche Ganze auf konkrete Beziehungen. Gleichwohl erschließt sich dieser Sinn nur in dem Maße als es gelingt, den prinzipiellen Charakter konkreter Beziehungen zu erfassen. Von entscheidender Bedeutung für die Kulturanthropologie sind demnach zwei Aspekte; nämlich erstens, daß lebensgemeinschaftliche Kulturen wesentlich zu ihrem Gegenstandsbereich gehören; und zweitens, daß dadurch Fragen aufgeworfen werden, welche die Auseinandersetzung mit den Prinzipien kultureller Wirklichkeit im Umkreis konkreter Daseinsformen nach sich ziehen, welche diese Prinzipien anfänglich vergegenwärtigen. Die Kulturanthropologie erweist sich demnach in dieser Auseinandersetzung als Basiswissenschaft, nicht weil dies ihre primäre Intention wäre, sondern weil die Begegnung des Menschen mit dem Menschen unter elementaren Bedingungen dies nahelegt und letztlich auch einfordert. Dies trifft vor allem dann zu, wenn nicht nur Werkzeuge und soziale Strukturen, sondern auch und vor allem die geistige Verfassung und das Selbstverständnis der Menschen um Darstellung und Erfassen fragen. Für P. Schebesta jedenfalls war dieses Erfassen ein zentrales Anliegen, dem er in der Darstellung seiner Forschungsergebnisse möglichst gerecht zu werden versuchte.

Die bisherigen Erörterungen sind grundsätzlicher Natur und als Andeutungen zu verstehen, die um ein vertieftes und umfassendes Verständnis fragen. Doch möchte ich darauf nicht näher eingehen, sondern mich vor allem auf die Frage nach dem kulturellen Hintergrund konzentrieren, der für die kulturanthropologischen Forschungen von P. Schebesta maßgebend war und dementsprechend zu berücksichtigen ist, wenn wir diese und ihn selbst als Person und Persönlichkeit zu würdigen versuchen. Dementsprechend wende ich mich zunächst seinem Lebenslauf zu, um daran anschließend nach seiner Spiritualität zu fragen und auf Grundanliegen seiner Forschungen näher einzugehen. Damit ist der Rahmen angedeutet, in dem die Briefe ihren Platz einnehmen. Als persönliche Mitteilungen, die primär zur Welt des Forschers gehören, lassen sie zumindest ausschnittsweise sehen, wie in Erfahrungen und Begegnungen mit Menschen anderer Kulturen deren Welt in die des Schreibenden Eingang findet und zur Geltung kommt.

2

Lebenslauf

2. LEBENS LAUF

Paul Joachim erblickte das Licht der Welt am 20. März 1887 in Groß-Peterwitz, Kreis Ratibor in Oberschlesien, als Sohn der Eheleute Anton Schebesta und Johanna, geb. Wytisk. Seine Eltern waren Häusler, die als kleine Bauern mit eigenem Haus ein zwar karges und anstrengendes, zugleich aber auch überschaubares und auskömmliches Leben führten, das es ihnen erlaubte, in Ansehen und Würde für ihre Kinder zu sorgen. Groß-Peterwitz (heute: Pietrowice Wielkie), liegt an der Zinna, einem linken Nebenfluß der Oder, im Hultschiner Ländchen, das nach dem Schlesischen Krieg 1742 von Österreich an Preußen übergegangen war. Wie die Chronik des Heimatkundlers Paul Kletzka im Internet berichtet,¹⁶ war Groß-Peterwitz „eines der größten Bauerndörfer im Kreis und als das ‚Schneiderdorf‘ weit über seine Grenzen bekannt.“ Mit mehreren anderen Gemeinden auf der rechten Zinnaseite, gehörte die Pfarre zur Erzdiözese Olmütz. Die Muttersprache fast aller Dorfbewohner war mährisch, so auch die des jungen Paul. Zu seiner Zeit zählte das Dorf etwa 1800 Seelen.

Der Lebenslauf von Paul Joachim Schebesta läßt sich wie folgt zusammenfassen: Die ersten dreizehn Jahre seines Lebens verbringt Paul mit seinen Eltern in Groß-Peterwitz. Von 1900 bis 1905 absolviert er seine Gymnasialstudien in der von der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (Societas Verbi Divini – SVD) als Internat geführten Missionsschule Heiligkreuz bei Neiße (heute Nysa). Nach dem Abitur tritt er am 2. 9. 1905 der Ordensgemeinschaft der Steyler Missionare bei. Im Missionsseminar St. Gabriel, in Maria Enzersdorf bei Wien, folgt er zunächst dem auf zwei Jahre hin ausgelegten Studiengang des damaligen Lyzeums, in dem den zukünftigen Missionaren die Welt der Philosophie und Wissenschaften erschlossen werden sollte. Dem schließen sich das Noviziat und fünf Jahre Theologie an. Am 29. 9. 1911 erfolgt dann die Priesterweihe. Von 1912 an arbeitet P. Schebesta bis zu seiner Internierung durch die Portugiesen (im April 1916) als Missionar in Mosambik, und nach Ende der Internierung in Portugal, bis 1920 in Lissabon, wo er mit P. Freimann versucht, die Mission am Sambesi wieder aufzunehmen.

Ende 1920 kehrt P. Schebesta nach St. Gabriel zurück, um in der Redaktion der von P. Wilhelm Schmidt im Jahre 1906 gegründeten Internationalen Zeitschrift für Völker und Sprachkunde, d.h. des *Anthropos*, zu arbeiten. Auch übernimmt er die Dozentur für Ethnologie, Religionswissenschaft und Linguistik an der Hochschule St. Gabriel, und ab 1947 die für Völkerkunde an der Hochschule für Welthandel in Wien. Soweit es seine Zeit zuläßt, betätigt er sich als Seelsorger; zunächst in einer Arbeiterpfarre am Laaerberg (Wien X); dann von 1931 bis zum 31. März 1967 als Kirchendirektor der Confraternität (Wien VIII, Skodagasse 32), einer Privatklinik, die von 1890 bis 1976 von den „Dienerinnen des heiligsten Herzen Jesu“ betreut wurde. Von 1941 bis 1950 steht er den „Franziskanerinnen von der christlichen Liebe“ zur Seite, die im Mödlinger Bezirkskrankenhaus arbeiten, zu denen auch die von den Nazis am 20. März 1943 ermordete selige Schwester Maria Restituta (Helene Kafka) gehörte.

1926 promoviert er mit einer Arbeit über „Das Opfer in Afrika. Eine kulturhistorische Abhandlung über Verbreitung und Wesen afrikanischer Opfer“ an der philosophischen Fakultät der Universität Wien. Die Ethnologie war in dieser Zeit in dem von Hermann Junker (1872–1962) gegründeten „Institut für Ägyptologie und Afrikanistik“ untergebracht, wobei Wilhelm Czermak (1889–1953) für die Afrikanistik zuständig war.

Von 1923 an konzentriert er sich vor allem auf die Vorbereitung, Durchführung, und Auswertung seiner Feldforschungen in British Malaya und im Belgischen Kongo. Von den durch seine Expeditionen nach Malaya (1924/25), den Philippinen (1938/39), in den Kongo (1929/30, 1934/35, 1949/50, 1954/55) bedingten Unterbrechungen abgesehen, und der durch die Naziherrschaft er-

¹⁶ <http://www.gross-peterwitz.com/>

zwungen Aufhebung des Missionshauses (1941/45), durch die er sich genötigt sieht, nach Wien auszuweichen, verbleibt P. Schebesta bis zu seinem Tode am 17. 9. 1967 in St. Gabriel.¹⁷

2.1 Kindheit und Gymnasialzeit

In einer Bandaufnahme aus dem Jahre 1958, die mir sein Großneffe dankenswerterweise zur Verfügung gestellt hat, beschreibt P. Schebesta in einem Gespräch mit Johannes Fabian, wie er seine ersten Jahre in Groß-Peterwitz verbrachte. Er erinnert sich an Personen und Eindrücke, die ihm geblieben sind, an seine Eltern und Geschwister, an Kirche und Schule, an Brauchtum und Lebensart. Auch erzählt er von Bubenstreichen und seiner Rolle als Anführer seiner Spielkameraden.

Seine Eltern und Geschwister hält er, das jüngste von vier Kindern, in liebevoller Erinnerung. Er erwähnt, daß es noch mehr Geschwister gab, die aber bereits als Kinder verstorben sind. An den Vater erinnert er sich, wie dieser gerne mit ihm spielte, ihm Spielzeug bastelte, etwa einen Kartonwagen mit einem sich drehendem Hampelmann darauf. Der Vater liebte es zu wallfahren, und nahm ihn auch mit, als er größer war. Er erzählte ihm viel von Reisen und der weiten Welt, und weckte so schon früh sein Interesse für andere Länder und Menschen.

Seine Mutter hat ihn sehr gerne gehabt, vielleicht wohl deshalb, weil er der Jüngste war. Auch war sie der Meinung, daß aus ihm etwas Besonderes werden würde. Als er im Alter von sechs oder sieben Jahren seinen ersten Taler erhielt, weil er, wie die anderen Kinder, in der Freizeit Rüben jätete, brachte er diesen voll Freude seiner Mutter. Ein Schlüsselerlebnis dürfte wohl eine Episode gewesen sein, in der seine Mutter tätlich angegriffen wurde. Als er sah, daß sie die schwächere war, nahm er eine Stange, mit der er laut schreiend so lange auf den Angreifer eindrosch, bis dieser sich zurückzog. Sein Einsatz für unterlegene Menschen, der ihn auf seinen Expeditionen mitunter selbst zum Knüppel greifen ließ, wird jedenfalls verständlich, wenn man sich diese Szene vor Augen führt.

Wie die meisten Familien im Dorf war auch die des kleinen Paul eine fromme Familie. Man lebte im Rhythmus des Kirchenjahres, mit Ostern und dem Osterreiten als einem Höhepunkt, war bescheiden, zurückhaltend, betete viel, und erfüllte seine Pflicht. Das Osterreiten bestand in einer Pferdeprozession mit der Figur des Auferstandenen, und einem Wettreiten, das im Anschluß an die Prozession stattfand. Als Beispiel für die Frömmigkeit der Familie erwähnt P. Schebesta das tägliche Rosenkranzgebet im Oktober, an dessen Ende für die armen Seelen gesungen wurde, und an dem auch die Kinder teilnahmen, obwohl sie lieber ins Bett gegangen wären. Ein anderes Beispiel ist die Ehrfurcht, mit der man dem Priester begegnete, und von der P. Schebesta sagt, daß sie eine absolute war. Ging ein Priester durch die Felder, dann ließen die Bauern sogar den Pflug stehen, um ihrem Priester die Hand küssen zu können. Als Jungpriester konnte er das selbst auch erleben. Das religiöse Verhalten war, so möchte ich sagen, wohl ebenso selbstverständlich und bindend wie alle anderen

¹⁷ P. Schebesta erhielt zahlreiche Ehrungen und Auszeichnungen. Er war Träger der Carl-Toldt-Medaille der Österreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie (20. III. 1947); Ordentliches Mitglied der Wiener Katholischen Akademie (6. April 1949); Honorary Fellow, Royal Anthropological Institute, London (20. I. 1953); Korrespondent des Naturhistorischen Museums Wien (1. XII. 1955); Korrespondierendes Mitglied der österreichischen Akademie der Wissenschaften (15. V. 1956); Korrespondierendes Mitglied der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie (27. X. 1956); Membre Correspondant de la Commission Linguistique Africaine, Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer (Belgique); Träger des Ehrenrings der Stadt Wien (22. III. 1957); Ehrenbürger von Maria-Enzersdorf (2. X. 1961); Träger des Großen Verdienstkreuzes des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland (9. XI. 1962); Ordentliches externes Mitglied der Societas anthropologica Slovaca ad Academi-am Scientiarum (4. IV. 1965); Mitglied der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften 1967; Träger der A. Hrdlicka-Medaille (20. III. 1967).