

Die Entwicklungsproblematik aus ethnologischer Sicht ^{1/ 2/}

Lorenz G. Löffler

Der Titel des Beitrages mag in doppelter Hinsicht interpretiert werden: einerseits einfach als Ausdruck dafür, dass es sich hier um den Beitrag des Ethnologen zur Ringvorlesung handelt, andererseits aber auch als Ausdruck der (möglicherweise nur dem Ethnologen eigenen) Vorstellung, dass der Ethnologie, unabhängig von spezifischen Lehrmeinungen, eine besondere Perspektive eigen sei, eine sie von anderen Wissenschaften scheidende Sichtweise. Ob diese Sichtweise allerdings anderen überlegen ist, wenn es darum geht, Aussagen zur Problematik der Entwicklungsländer zu machen, wird selbst ein Ethnologe bezweifeln, und dies, obwohl die Ethnologie beanspruchen kann, sich schon mit den Bevölkerungen der Entwicklungsländer befasst zu haben, als die anderen Wissenschaften, die sich ihrer jetzt ebenfalls annehmen, von ihnen noch gar keine Notiz genommen hatten.

1. Frosch- und Vogelperspektive

Seit mehr als hundert Jahren definieren die meisten Ethnologen das eigentliche Arbeitsgebiet ihrer Wissenschaft als die Völker der außereuropäischen, vorindustriellen Welt, und zwar in allen ihren Äußerungen: der Technik, der Wirtschaft, der Sozialordnung, der Religion, Psychologie, Sprache, Musik usw. Wer, wenn nicht der Ethnologe, sollte also eher prädestiniert sein, den heutigen Fachmann für Fragen der Entwicklungsländer zu stellen? Dass dem nicht so ist, hat nicht so sehr seinen Grund darin, dass die Anzahl der Ethnologen für all die anstehenden Aufgaben viel zu gering ist, als vielmehr darin, dass die Ethnologen für die anstehenden Aufgaben irgendwie ungeeignet erscheinen. Und dies liegt an ihrer Sichtweise, die sich zunächst darstellt als die Perspektive des Forschers im Busch: Wo der Busch aufhört, endet auch das Erfahrungsfeld des Ethnologen. Zwar behauptet er, Gesellschaften und Kulturen zu erforschen, doch sein Arbeitsfeld ist nicht irgendeine Gesamtgesellschaft, sondern in der überwiegenden Zahl der Fälle nur ein Dorf, nur ein Quartier. Der Ethnologe bezieht sein Wissen von Leuten, deren Vertrauen er erworben hat. die er zumindest über längere Zeit hinweg kennt: das sind eine Handvoll Leute und nicht die Millionen, die zu einem Staat gehören. Und so wissen

^{1/} Quotation: Löffler, Lorenz G. 2002. In *Aussaaten, Ethnologische Schriften*, 393–407. Zürich, Switzerland: Argonaut-Verlag. Comment: See the list of publications for details. This paper and the list of publications are available as pdf files on this webpage: www.supras.biz/literature/loeffler.html.

^{2/} [Nachtrag 2001:] Vortrag im Rahmen einer interdisziplinären Veranstaltungsreihe, Zürich 1974, einer Zeit also, in der viele noch recht naiv an Entwicklungshilfe glaubten.

wir es hundertmal besser als jeder Außenstehende (einschließlich der jeweiligen Regierung), wie die Verhältnisse im Dorf X im Jahre Y liegen. Ein Gutteil dieser Verhältnisse findet sich sicher auch in den Nachbardörfern wieder, ja vielleicht im ganzen Land, aber ob, wieviel und welche Ergebnisse verallgemeinerbar sind, das lässt sich nicht so ohne Weiteres sagen. Eines wissen wir jedoch sicher: dass die Verhältnisse im Dorf X nicht typisch sind für die Verhältnisse in den Entwicklungsländern überhaupt.

Dieses Wissen um die Unterschiedlichkeit der Verhältnisse macht den Ethnologen unweigerlich zum Skeptiker gegenüber allen Projekten, die nach «bewährtem Muster» implementiert werden sollen: Was sich in A bewährt hat, braucht dies unter den Verhältnissen von B ganz und gar nicht zu tun, und was in A falsch war, mag in B dennoch richtig sein. Geht das Projekt daneben, darf der Ethnologe immer behaupten, er habe das voraussehen können. Fordert man ihn jedoch auf, ein Gutachten zu erstellen, verlangt er zwei Jahre Vorbereitungszeit – nicht aus bösem Willen, sondern weil er nun einmal mit seiner Methode so lange braucht, um alle jene Informationen zu sammeln, aufgrund deren er mit gutem Gewissen ein Urteil über die lokalen Verhältnisse abgeben kann. Und da den verantwortlichen Stellen ein solches Vorgehen zu zeitraubend und kostspielig scheint, bleibt der Ethnologe, wie gesagt, für die anstehenden Aufgaben weiterhin nicht sonderlich geeignet. Da er sich das jedoch nicht recht eingestehen mag, wachsen seine Zweifel daran, ob Entwicklungsprojekte überhaupt zum Nutzen der jeweils unmittelbar Betroffenen gedacht sind, nicht vielmehr politische Akte darstellen, deren Zweck auf einer Ebene liegt, die ihm von seinem Felde her nicht zugänglich ist. Somit entzieht sich die Entwicklungsproblematik letztlich der ethnologischen Sicht überhaupt, es sei denn, der Ethnologe verlasse den Busch und begeben sich statt dessen in die Bereiche der internationalen Wirtschaftspolitik.

Und damit wäre ich am Ende meines Referates, wenn es nicht noch eine zweite ethnologische Perspektive gäbe, die uns oft untrennbar verbunden mit der ersten erscheint und die doch auf einer ganz anderen Ebene liegt. Es ist die überregional vergleichende, generalisierende Perspektive, die die nationale Ebene ebenso unter sich lässt, wie die Perspektive des Feldforschers diese über sich ließ. Die auf der lokalen Ebene gesammelten Daten und Erfahrungen werden auf der überregionalen Ebene gesichtet und ausgewertet. Doch das ist leichter gesagt als getan: Welche Verallgemeinerungen aufgrund dieser Daten zulässig sind, ja, ob und wie diese Daten überhaupt vergleichend oder generalisierend aufzuarbeiten sind, eben diese Fragen sind es, die seit den ersten Anfängen der Ethnologie den Hauptgegenstand ihrer Diskussion bilden. In der Tat ist es die Interpretation der Daten selbst, die der Ethnologie den Zugang zu den Problemen der Entwicklungsländer erschwert. Die

Schwierigkeiten beginnen, sobald wir feststellen, dass wir in fremden Kulturen nicht nur die uns bekannten Phänomene in veränderter Zuordnung vorfinden, sondern auch Phänomene, die uns aus der eigenen Kultur gar nicht bekannt sind – wohingegen andere, die uns bekannt sind, fehlen. Da wir nun aber in unserer Kultur groß geworden sind, mit unseren Kategorien verstehen gelernt haben, besteht die Gefahr, dass wir die fremden Phänomene, unseren Vorurteilen folgend, falsch interpretieren. Und dies gilt nicht nur einmal, sondern in Bezug auf jede fremde Kultur aufs Neue. Wie aber kann man hunderte und tausende ungleicher Phänomene vergleichen, wenn man immer damit rechnen muss, dass selbst gleich Scheinendes nicht als solches bewiesen werden kann, sondern das Ergebnis einer Täuschung durch Vorurteile ist?

Die radikale Konsequenz aus diesem Dilemma zog der kulturelle Relativismus: Kulturen sind unvergleichbare Eigenheiten, jede ist nur aus sich selbst heraus zu verstehen. Insbesondere ist jeder wertende Vergleich wissenschaftlich unverantwortbar. Es gibt also keine primitiven Kulturen, es sei denn im Hochmut eines vorwissenschaftlichen Urteils, eines Urteils, demgemäß wir uns anmaßen, anderen «die Kultur» zu bringen. Epistemologisch erwies sich der kulturelle Relativismus, der den Zusammenbruch des Kolonialismus begleitete, als ziemlich widerstandsfähig. Die Reaktion gegen ihn kam denn auch mehr von außerhalb als von innerhalb der Ethnologie. Was sich die weißen Ethnologen versagten, als sie die Kulturen der Farbigen als gleichberechtigt, nicht einander vor- und nachordenbar erklärten, taten die Eliten der neuen Nationen: sie erklärten ihre Länder für unterentwickelt, wenn nicht gerade kulturell, dann doch bestimmt materiell. Die raffinierte Technik der vorindustriellen Gerätschaften, die den Ethnologen ob ihrer eigenen Unkenntnis Bewunderung abverlangt hatte, war nichts mehr wert; die komplizierten Sozialorganisationen, deren Aufbau und Funktionieren zu verstehen sich die Ethnologen noch immer bemühen, waren Hemmnisse für den Fortschritt und daher so schnell wie möglich umzugestalten. Die besonderen Lieblingsgebiete der mitteleuropäischen Ethnologen, Mythologie und Kult, erschienen wieder wie in den ersten Zeiten des Kolonialismus als Aberglaube und Finsternis, denen es durch moderne Schulbildung so schnell wie möglich abzuhelfen galt.

2. Lehrreiche Fehler

Derart konfrontiert mit der Problematik der Entwicklungsländer, stand der Ethnologe zunächst vor seinem eigenen Problem: Hatte er nicht gerade sich überzeugt, dass jede Kultur an ihren eigenen Werten zu messen sei, dass mithin nicht unser überhebliches Vorurteil zu gelten habe, sondern die Sicht der Betroffenen selbst?

Nun aber behaupteten die Betroffenen von sich selbst, rückständig zu sein. Entsprachen etwa die naiven Anschauungen, mit denen einst die Kolonisatoren auszogen und heute die Entwicklungshelfer nachziehen, um die Wilden Kultur und Zivilisation zu lehren, doch eher der Realität als das Bild, das die Ethnologie mit vielen Mühen bisher zustande gebracht hatte? Nun, es war keine Frage der Selbstachtung, dies zuzugeben oder nicht. Der Ethnologe hatte seine Informanten befragt und sich von den Verhältnissen in «seinem» Dorfe so überzeugt, dass es keinen Zweifel geben konnte. Diejenigen dagegen, die sich da jetzt zu Wort meldeten, diese moderne, im Land des weißen Mannes ausgebildete und der eigenen Kultur entfremdete Elite, hatte er übergangen. Er hatte auch deren kleine Brüder übergangen, die er im Dorf traf, die hofften, sich ihm mit ihrer Begeisterung für die Zivilisation der Weißen anzudienen, und sich dann wundern mussten, dass der Ethnologe die Gesellschaft der konservativen Alten vorzog.

Offenbar lag hier der Fehler der Konzeption: Die Ethnologie hatte sich bemüht, aus den aktuellen Verhältnissen die modernen Einflüsse zu abstrahieren, die alte Welt zu rekonstruieren und, wenigstens schriftlich, zu konservieren. Als die neue Zeit anbrach, als ökonomischer, sozialer, kultureller Wandel zum Thema des Tages wurde, besaß die Ethnologie eine große Menge schöner Monografien traditioneller Gesellschaften, die wenig zum Thema hergaben. Wohl waren die Forschungsmethoden verfeinert worden; man hatte neue analytische Mittel erarbeitet, die es erlaubten, fremde Phänomene kategoriell zu fassen und damit, allen Bedenken zum Trotz, einer interkulturell vergleichenden Analyse zuzuführen, verallgemeinernde Aussagen über das Wirken bestimmter Mechanismen in verschiedenen Gesellschaften zu machen, usw., aber man hatte dabei z. T. absichtlich die Phänomene des modernen Wandels übersehen. Entweder war die Ethnologie bewusst a-historisch orientiert und solcherart an den Strukturen und Funktionen der gesellschaftlichen Phänomene interessiert, dass historische Erklärungen als faule Ausflüchte erscheinen mussten, oder sie war zwar historisch orientiert, aber dann der Verbreitungsgeschichte kultureller Elemente derart auf der Spur, dass darüber nicht nur der funktionelle Zusammenhang vergessen, sondern auch die Probe aufs Exempel, nämlich die Verbreitung der europäischen Güter, bestenfalls als Störfaktor berücksichtigt wurde. Zieht man zudem in Betracht, dass der a-historische Strukturfunktionalismus sich vorwiegend mit sozialen und politischen Organisationsformen befasste, die Kulturhistorie hingegen mit Technologie und Religion, so wird klar, dass auch eine Verbindung beider Richtungen allein keine wirkliche Abhilfe gebracht hätte. Und so kam eine Forschungsrichtung wieder zu Ehren, die sich vor zwei Generationen ob ihrer unverantwortlichen Spekulationen unmöglich gemacht hatte und nur noch in der Sowjetunion ein künstlich verlängertes

Leben führte: der Evolutionismus. Wohl ist im Evolutionismus viel von Entwicklung die Rede, aber leider unter einer für die aktuellen Probleme ziemlich uninteressanten Perspektive, nämlich der des endogenen Wandels. So interessant die Probleme der sogenannten neolithischen Revolution sein mögen: zur Frage der Revolutionen in den Entwicklungsländern scheint diese Grundlagenforschung nicht besonders viel beizutragen.

Angesichts dieser negativen Bilanz bemühte man sich, in neuen Feldforschungen dem Phänomen des Wandels besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Dabei musste man eine bemerkenswerte Feststellung machen: Selbst wenn man die im Wesentlichen auf die Erhebung normativer Vorstellungen gerichtete ethnologische Methode durch soziologische Methoden der Erfassung von Einstellungsunterschieden ergänzte oder ersetzte, konnte nichts anderes als wiederum eine synchrone Situationsbeschreibung entstehen, solange man bei den rein empirisch zu gewinnenden Daten stehen blieb. Wollte man weiterkommen, musste man den einzelnen Erscheinungen unterschiedliches funktionales Gewicht beimessen, Widersprüche zwischen ihnen aufdecken, notwendige Beziehungen von zufälligen oder nebensächlichen Zusammenhängen trennen lernen und schließlich derart erstellte Thesen komparativ prüfen. Damit hatten die a-historischen, quasi-harmonischen, kausaldiffusen Isolate des alten Strukturfunktionalismus ausgedient. Befremdliche Normenkomplexe und Anomalien, die der kulturelle Relativismus als unvergleichbar stehen lassen musste und glaubte, als eigenwertig achten zu müssen, ließen sich jetzt u.U. analysieren und darstellen als Ergebnis einer spezifischen Konfliktsituation, der die Betroffenen ausgesetzt waren, sei dieser Konflikt nun intra- oder intersozial. Nehmen wir als Beispiel die Feststellung, dass die Farbigen der USA statistisch gesehen dümmere und krimineller sind als in gleichen wirtschaftlichen Verhältnissen lebende Weiße. Während der kulturelle Relativismus eine solche Feststellung nur des Rassismus verdächtigen konnte und darauf bestehen musste, dass von Weißen für Weiße entwickelte Untersuchungsmethoden eben nicht auf Farbige anwendbar seien, wissen wir heute, dass soziale Diskriminierung psychische Belastungen und Spannungen erzeugt, die sich als Defizit intellektueller Leistungsfähigkeit und moralischer Resistenz auswirken können: die gemachte Feststellung weist also kein rassisches Manko nach, sondern die Auswirkungen des Rassismus.

3. Entwicklung und Unterentwicklung

Mit der Öffnung des Blickes für das, was W. E. Mühlmann schon 1956, noch unter dem Kopf schütteln seiner ethnologischen und soziologischen Kollegen, als

Erforschung der «interethnischen Systeme» zur Aufgabe der Ethnologie erklärte, wurde aber auch klar, dass unsere alten Monografien gar nicht so unnützlich waren, wie angenommen: man musste nur die Daten neu interpretieren. Waren nämlich die Gemeinschaften, die da beschrieben wurden, gar keine unberührten Naturvölker, vielmehr (schon ehe der Ethnologe sie untersuchen konnte) dem Einfluss des Kolonialismus (und sei es auch nur in Form der *Pax Britannica*) unterworfenen, in den Status von Minoritäten gedrängte Gruppen, so war das interethnische Gefälle, wie es Mühlmann nannte, immer schon mitzudenken, dann enthielten auch die alten Monografien Dokumente des ökonomischen, sozialen und kulturellen Wandels. Wo immer aber der Feldforscher sich bemüht hatte, von dem durch den Kontakt mit dem Kolonialsystem induzierten Wandel möglichst abzusehen und das vorkoloniale System so gut wie möglich zu rekonstruieren, hatte er der modernen Fragestellung unschätzbare Dienste dadurch erwiesen, dass er die Basis für den Vergleich mit der heutigen Situation bereitstellte. Von daher erscheint es nunmehr fast noch dringlicher, wo immer möglich noch die letzten Reste der alten Systeme zu erforschen, als die derzeit allgegenwärtigen Entwicklungsprozesse. Denn um die Hintergründe der Entwicklung zu verstehen, muss man zunächst einmal feststellen, wo die externen Faktoren ansetzten und möglicherweise noch ansetzen, dazu untersuchen, wie die Stabilisierungsmechanismen der alten Systeme beschaffen waren und wirkten. Diese Aufgabe kann allerdings nur gelöst werden auf der Basis der spezifischen ethnologischen Sichtweise, die von der Technologie und Sozialordnung bis hin zur Religion alles so detailliert wie möglich zu erfassen sucht, und der in der Schule des kulturellen Relativismus erworbenen Fähigkeit, sich von eigenen Vorurteilen so weit wie möglich zu lösen.

Ein Beispiel: Wie der gebildete Europäer weiß, finden sich am Rand unserer Ökumene noch einige Gruppen von Jägern und Sammlern, die dort unter unwirtlichsten Bedingungen ein kärgliches Dasein führen, ohne festen Wohnsitz, ständig vom Hunger bedroht, in fast unvorstellbarer materieller Armut. Marshall Sahlins (1972, Kap. 1) hat demgegenüber in einer komparativen Studie festgestellt, dass Angehörige dieser Gemeinschaften am Tage durchschnittlich 3-5 Stunden nach freier Wahl arbeiten, ein vorzügliches System der sozialen Hilfe besitzen und sich nicht über Ausbeutung, Unterdrückung usw. zu grämen brauchen, freigebig haushalten und recht sorglos mit ihrem Besitz umgehen können, kurz und gut, wie Sahlins meint, eine wirkliche Überflussgesellschaft darstellen.^{3/} Offenbar liegt das

^{3/} [Nachtrag 2001:] Sahlins' These blieb nicht unwidersprochen. Doch sie fand auch Zustimmung bei einigen Studenten aus den Entwicklungsländern, die zwar keine Ethnologie studierten, aber doch von Sahlins während seines Gastsemesters in Paris Notiz nahmen, ihn auf ihre Weise missverstanden und dann meinten, die alte «Überflussgesellschaft» des Urkommunismus in ihrer Heimat ohne Rücksicht auf die inzwischen eingetretenen Veränderungen mit Gewalt wieder einführen zu können. Die

Bedürfnisniveau dieser Menschen so niedrig, dass sie sich in der Tat Luxus und Sorglosigkeit leisten können. An der Kargheit der Lebensumstände kann kein Zweifel sein, aber arm sind die Leute nicht an und für sich, sondern einzig und allein bezogen auf unser Wertesystem. Allerdings, so muss hinzugefügt werden, sind manche dieser Gruppen inzwischen echt verarmt, nämlich zum Lumpenproletariat rund um Missions- und Regierungsstationen abgesunken, wo sie, materiell zweifellos besser gestellt als bisher, im Elend warten auf die Brocken, die von der Reichen Tische fallen.

Unterentwicklung und Not sind also keine Naturzustände, sondern das Produkt einer spezifischen Entwicklung, die in Australien z. B. darin bestand, dass man auf die «Eingeborenen», die ihr Land nicht den Schafen überlassen wollten, Treibjagden veranstaltete oder sie mit Gift dezimierte. Der Rest durfte sich dann auf den Stationen verdingen. Nicht viel sanftere Methoden wendet man heute gegen die Indios an, die in Brasilien der wirtschaftlichen Erschließung des Urwaldes im Wege sind. Die Frage, die uns zunächst interessiert, ist allerdings, wie die Jäger und Sammler es ohne Hilfe der Europäer verstanden, in relativem Wohlstand zu leben und dies, ohne durch Bevölkerungszuwachs oder durch Steigerung des laufenden Eigenbedarfs die Ressourcen ihres Milieus mehr zu beanspruchen, als einem langfristigen Gleichgewicht zuträglich gewesen wäre.

4. Traditionelle Gemeinschaften und moderne Massen

In der Tat darf ein solches Gleichgewicht nicht nur für die Jäger und Sammler postuliert werden, sondern auch für einen großen Teil all jener vorindustriellen Gesellschaften überhaupt, die heute durch ihre hohen Bevölkerungszuwachsraten und Erschöpfung ihrer Nahrungsmittelressourcen ein besonderes Problem darstellen. Für diese Bevölkerungsexplosion hat man höhere Überlebenschancen im Gefolge der kolonialen Befriedung und insbesondere durch bessere medizinische Versorgung bei gleichzeitiger Beibehaltung des alten Wunsches nach Kindersegen verantwortlich machen wollen. Demgegenüber ist festzustellen: 1) Die in den Stammesfehden Getöteten waren vornehmlich Männer, die Reproduktionsrate hängt jedoch nicht von der Zahl der Männer, sondern von der der Frauen ab. 2) Die bessere medizinische Versorgung erreicht einige wenige, aber nicht die Masse der Bevölkerung. In den Dörfern, die die Ethnologen studierten, waren sie selbst die einzigen weit und breit, die moderne Medizin zur Verfügung hatten. Jedoch konnten die Ethnologen

bekanntesten unter ihnen sind Pol Pot und seine Roten Khmer in Kambodia sowie Bani Sadre, der sich als Wirtschaftsminister des Ayatollah Khomeini zwar nicht lange halten konnte, die Revolutionäre im Iran jedoch auf das Glück der Armen im Vertrauen auf Allah hoffen ließ. Zwar entspricht die Lehre auch der des Urchristentums, doch dessen Zeiten sind vorbei.

feststellen, dass Methoden der Geburtenregelung in den verschiedensten Kulturen bekannt waren und praktiziert wurden. Zwar mag z. B. Kindestötung nicht nach jedermanns Geschmack sein, aber vielleicht wären auch die betroffenen Eltern dankbar, wenn man sie andere Möglichkeiten lehrte.

Wäre der Wunsch nach Fruchtbarkeit gleichbedeutend gewesen mit einem Wunsch nach möglichst vielen Kindern, hätte die Bevölkerungszahl in der Regel ein den jeweiligen Produktionsmethoden entsprechendes Maximum erreicht haben müssen, aber eben das war fast nie der Fall, eher bestand ein Optimum, das auch für Notzeiten noch gewisse Reserven ließ. Dies langfristig gesicherte Gleichgewicht war offenkundig kein Wunder der Natur, sondern vielmehr das Ergebnis eines langen Lernprozesses, eines im Laufe der Geschichte oft genug auch mit Milieuzerstörung erkaufte kollektiven, d. h. nicht notwendig dem Einzelnen bewussten, Wissens, das in entsprechenden Verhaltensweisen seinen Ausdruck fand. Diese Verhaltensweisen waren in Wertsystemen abgesichert, und die sogenannten Naturreligionen sorgten für die Aufrechterhaltung der Anpassung an die Natur und des Ausgleiches mit ihr, ganz im Gegensatz zu unserer imperialistischen Einstellung, nach der es gilt, wie es so ungeniert heißt, die Natur zu beherrschen und ihre Schätze auszubeuten. Das Korrelat der Absicherung nach außen war die im gleichen Wertsystem verankerte Absicherung nach innen, d. h. die Regelung der Versorgung des Einzelnen im Rahmen der Gemeinschaft. Indem die Gemeinschaft individuelle Produktionsrisiken ausglich und zugleich den individuellen Bedarf kontrollierte, garantierte sie eine im Interesse des eigenen Überlebens liegende möglichst sparsame Nutzung der natürlichen Ressourcen. Die Einhaltung entsprechender Verhaltensweisen zielte dementsprechend sowohl auf ein gesellschaftliches als auch ein ökologisches Gleichgewicht. Transzendental überhöht konnten Gesellschaft und Natur so als eine Wesenheit begriffen werden, die bei der Befolgung ihrer Regeln den Wohlstand garantierte.

Diese Systeme, in denen wirtschaftliche Stabilität, Gesellschaftsordnung und Religion aufeinander abgestimmt waren, wurden durch den Kolonialisierungsprozess erschüttert und zersetzt, gab doch das europäische System dem individuellen Erfolg, dem *achievement*, mehr Gewicht als dem Verbundensein mit der traditionellen Gemeinschaft. In gleichlaufender und sich gegenseitig stärkender Tendenz eröffneten die koloniale Verwaltung Wege zum individuellen sozialen Aufstieg (bei gleichzeitiger Bekämpfung traditioneller Verpflichtungen als Nepotismus) und die Missionare Wege zur Erreichung des individuellen Seelenheils (bei gleichzeitiger Verdammung der alten kommunalen Riten als Teufelskult). Das koloniale Wirtschaftssystem ersetzte die vorkolonialen Handels- und Tauschformen mehr und mehr durch einen marktorientierten Warenverkehr, und es ersetzte Systeme

gemeinsamer Arbeit oder gegenseitiger Arbeitshilfe durch individuelle Lohnarbeit. Individuelle und nach den alten Wertsystemen asoziale Bereicherung wurde damit möglich, legitim, und schließlich sogar erstrebenswert. Durch diese einseitige Verstärkung von Tendenzen, sich aus den Fesseln der Tradition zu befreien, durch Förderung individualistischer Initiative bei gleichzeitiger Infragestellung der bisherigen Rechte und Pflichten, brach der Schutzwall, den die Gemeinschaft dem Einzelnen gegeben hatte. In Ermangelung neuer Einrichtungen der sozialen Versorgung musste und muss nun der Einzelne bedacht sein, eine höhere Anzahl engerer und enger sozialer Bindungen zu schaffen, d. h. die Zahl der unmittelbaren Familienmitglieder zu erhöhen. Die auf Zerschlagung nicht nur des Sippen-, sondern auch selbst des Großfamilienzusammenhaltes gerichtete Politik fand ihre wissenschaftliche Apologie in den Werken solcher Altmeister der Soziologie wie T. Parsons (1951), der industrielle Entwicklung und Großfamilien für unvereinbar erklärte. Möglicherweise hat Parsons sogar Recht, aber ganz sicherlich unvereinbar ist ein System isolierter Kleinfamilien mit einem Mangel an jeglicher sozialer Kranken- und Altersfürsorge. Je mehr dem verwandtschaftlichen Zusammenhang (z. B. durch Vordringen individualisierender Lohnarbeit) der Boden entzogen wird, desto riskanter wird für den Einzelnen die Beschränkung der Kinderzahl. Und solange die neuen Staaten nichts für die Kranken- und Altersfürsorge tun können, solange sie nicht die alten Gemeinschaften stärken oder neue schaffen, solange wird auch die Bevölkerung ihre eigene Art von *family planning* betreiben müssen: nämlich mehr statt weniger Kinder.

Da diese Mehrbevölkerung mit den bisherigen Produktionsmethoden, seien sie nun vorwiegend auf Subsistenz- oder bereits auf Marktproduktion ausgerichtet, nicht mehr ernährt werden kann, müssen neue Technologien und Beschäftigungsbereiche erschlossen werden, d. h. es muss industrialisiert werden. Während Industrialisierung in den ländlichen Gebieten die Hoffnung nährt, dass das eine oder andere Kind in der Stadt eine neue Einkommensquelle eröffnen möge, besteht dort für den Industriearbeiter, solange ein Überfluss an potenziellen Arbeitskräften herrscht, die individuelle Unsicherheit fort, so dass er einmal mehr seine Hoffnung auf spätere Versorgung durch Kinder setzen muss. Es nützt nichts, die Slum-Bewohner der Städte auf den Lastwagen zu laden und wieder dahin zu karren, wo sie herkamen: sie können ihre Mission, wenn überhaupt, dann nur in der Stadt erfüllen.

5. Kokospalmen und Cadillacs

Jedoch sind nicht alle ländlichen Gebiete übervölkert, ja es gibt sogar noch Gegenden, in denen die alten Subsistenzwirtschaften noch einigermaßen funk-

tionieren, wo vier Stunden Arbeit pro Tag nicht ein Zeichen der Unterbeschäftigung sind, wo man mehr arbeiten könnte, aber nicht will, weil man das so Erreichbare für angemessen hält, obschon dieselben Verhältnisse von anderer Warte aus als primitiv, arm, rückständig, usw. erscheinen mögen. Angesichts der bedenklichen Entwicklung, die solche Verhältnisse dort genommen haben, wo sie dem zivilisatorischen Einfluss der Kolonialmächte voll ausgesetzt waren, könnte man vermuten, dass die jungen Nationen der Dritten Welt an ihrer Erhaltung interessiert wären. Das Gegenteil ist jedoch der Fall. Die modernen Eliten haben mit europäischen Augen sehen gelernt und halten es für menschenunwürdig, in solchen Verhältnissen zu leben, sie schämen sich solcher Schandflecken ihres Landes, in denen die ganze alte «Primitivität» noch sichtbar ist. Wichtiger noch als diese moralischen Wertungen mögen jedoch, wie schon für die Europäer, wirtschaftliche Überlegungen sein. Selbstgenügsame, «primitive» Gemeinschaften produzierten und produzieren nichts, was die Kolonien rentabel machen konnte oder was den neuen Staaten zu einem wirtschaftlichen Aufschwung verhelfen könnte. Es gilt also, diese Leute zur Steigerung ihrer Produktion zu veranlassen, neue, nur über den Markt zu befriedigende Bedürfnisse zu wecken, ihnen klar zu machen, dass sie mit ihren rückständigen Verhältnissen nicht mehr zufrieden sein können, da sie menschenunwürdig sind.

Wie schüchtern solche Überredungsversuche beginnen und wie hart sie enden können, mag das Beispiel der Bergstämme im Süden Vietnams illustrieren. In den Berichten über die friedvolle Unterwerfung unter die französische Herrschaft lesen wir, wie die Emissäre versuchten, die bislang unabhängigen Stämme zum Steuerzahlen zu bewegen, indem sie ihnen klarmachten, dass alle zivilisierten Menschen Steuern zahlten, allen voran und am meisten die Franzosen, aber auch die Vietnamesen, die Chinesen, ja sogar die Haustiere würden besteuert, nur die streunenden Hunde nicht. Die Frage sei nun, ob sie den streunenden Hunden gleich bleiben oder anständige Menschen werden und Steuern zahlen wollten. Ob freiwillig oder nicht, sie zahlten schließlich: auf die feine französische Art, Mensch zu sein, müssen sie allerdings heute noch warten, ein Gutteil von ihnen in Lagern, in denen man sie durchfüttert und vor kommunistischen Einflüssen beschützt. Sie dürfen keine streunenden Hunde mehr sein, sie wollten Menschen werden und endeten als arme Schweine in Koben aus amerikanischem Stacheldraht. Erfreulicherweise ist der Stacheldraht nicht immer nötig, aber ohne dass die streunenden Hunde zu armen Schweinen werden, d. h. sich selbst als solche erkennen, gibt es keinen Fortschritt. Je mehr sie lernen, je mehr sie arbeiten, je mehr ihr Lebensstandard steigt, desto mehr erkennen sie ihre Armut, ihre Ausbeutung, ihre menschenunwürdigen Verhältnisse. Von den urbanen Zentren der dritten Welt fressen sich dergestalt Armut und Unterentwicklung immer tiefer ins Land hinein. Den Bewohnern der Elendsviertel

der Städte geht es nicht schlechter, sondern besser, als es ihnen zuhaus im Dorf gehen würde, warum sonst sollten sie dem Leben in der Stadt den Vorzug geben?

Wenn den Dörflern erst richtig klar wird, wie schlecht es ihnen geht, wie primitiv sie leben, werden sich hier noch ungeahnte Reserven der Unterentwicklung und der Unzufriedenheit auftun. Es gibt kein Zurück; das Rad der Geschichte, vom Europäer tatkräftig in Bewegung gesetzt, beschleunigt sich selbst. Die Tage der primitiven Überfluggesellschaften gehen immer schneller zu Ende, und kein Ethnologe glaubt, sie zurückbringen zu können. Denn die neue Heilslehre breitet sich letztlich auch dort aus, wo sie nicht zwangsweise eingeführt wird, obschon kein Zweifel daran bestehen kann, dass gelegentlich recht grobe Methoden angewandt wurden und werden, um die renitenten Primitiven zur Vernunft zu bringen.

Der aufgeklärte Kolonialismus setzte sich zum Ziel, die «Eingeborenen» zu zivilisieren, und sie selbst entwickelten bald den Wunsch, sich die besseren Kenntnisse der Europäer anzueignen. Sie bemühten sich, die neuen Techniken zu erwerben, sich das neue Wissen anzueignen und insbesondere hinter das Geheimnis der Macht des Europäers zu kommen, die sie vorwiegend im geistigen Bereich lokalisierten: sie bemühten sich also vor allem um die neue und stärkere Religion, hier nicht verstanden als alleinseligmachende Doktrin, sondern als Methode der Bewältigung der Probleme des täglichen Lebens. Hinter allem stand zunächst wohl kaum die Absicht, selbst Europäer zu werden, sondern nur die, mit den Europäern gleichzuziehen. Indem man aber ihre Überlegenheit anerkannte, ihre Werte übernahm, ihren Lebensstil zu erreichen versuchte, lernte man auch, die eigene Situation mit europäischen Augen zu betrachten, sie für minderwertig zu halten und sich zunehmend von der althergebrachten Lebensweise zu distanzieren. Man erwarb europäische Bildung, europäische Kleidung, europäische Einrichtungsgegenstände und gab sich dabei gelegentlich päpstlicher als der Papst. Doch von den Europäern wurde man trotzdem nicht als Gleicher anerkannt; man blieb für sie weiterhin Mitglied der sich selbst als minderwertig Akzeptierenden. Dergestalt auf die eigene Herkunftsgruppe zurückverwiesen, konnte man entweder versuchen, in Abwendung von den Weißen, die eigene alte Kultur neu zu beleben oder, in Opposition zu den Weißen, den Widerstand zu organisieren.

6. Akkultorative und emanzipatorische Bewegungen

Wir haben also in einem ersten Stadium Intellektuelle, erfolgreiche Kaufleute Rechtsanwälte usw., die ihre eigene Kultur nicht unbedingt verleugnen, aber darlegen können, dass sie auch jemand sind, dass sie die Fähigkeiten und Kenntnisse der Weißen besitzen, ihnen Partner und Freund sein wollen. Von den in ihrem

Alleinvertretungsanspruch gekränkten Weißen werden sie als anmaßend und eingebildet charakterisiert, als Emporkömmlinge, für die man zwar volles Verständnis hat, die aber doch unzumutbare Forderungen stellen. Eine solche Behandlung führt in einem zweiten Stadium (nicht notwendig mit dem gleichen Personal) zu einer Reaktion, in der die Bedeutung der eigenen Kultur betont und das Europäische als der eigenen Mentalität nicht entsprechend und die Sitten verderbend abgelehnt wird. Ohne notwendigerweise die Forderung nach europäischem Lebensstandard und den europäischen Annehmlichkeiten des Lebens aufzugeben, versucht man, sich aus dem europäischen Wertsystem, das die eigene Minderwertigkeit begründet, zu lösen und sich einer Gegenlehre zuzuwenden, so z. B. dem Islam in Opposition zum Christentum, wobei weniger die religiösen Inhalte als die sozialpolitischen Folgen wichtig sind: es geht darum, Kraft zum Widerstand auf geistiger Ebene zu finden. In letzter Konsequenz können auch die europäischen Güter abgelehnt und eigene Sozialutopien entworfen werden: man plädiert gegen das von den Europäern forcierte Privateigentum, negiert die materiellen Annehmlichkeiten, verlagert die Erfüllung der Wünsche in das erlösende Jenseits und boykottiert die diesseitigen Verhältnisse und mit ihnen die Macht der Europäer. Dieser passive Widerstand erfordert große Anstrengungen, bringt Entbehrungen und Verfolgung und steht und fällt meist mit der Person eines charismatischen Führers, durch dessen Ausschaltung die weltlichen Machthaber die Bewegung zum Erliegen bringen oder aber auch den Umschlag des passiven Widerstandes in aktive Gewaltanwendung beschleunigen können. Diese Gewalt richtet sich zunächst gegen jene, die das herrschende System tolerieren und somit seinen Fortbestand nicht in Frage stellen, gegen seine Mitläufer und Kollaborateure, die unter Druck gesetzt und terrorisiert werden: die Gegenlehre dieses dritten Stadiums ist nicht mehr religiös-jenseitig, sondern politisch-diesseitig orientiert (Mühlmann 1964). In der Opposition zum kapitalistischen Kolonialsystem ist sie vorwiegend sozialistisch-kommunistisch orientiert,^{4/} nach der Bildung neuer selbständiger Regierungen jedoch, die unter sozialistischem Banner ihre rückständigen Gebiete erschließen wollen und dabei internen Kolonialismus betreiben, entstehen neue Bewegungen, die in ihrer Opposition gegen das bestehende System ihre Verbündeten in den kapitalistischen Weltmächten einschließlich der alten Kolonialmächte sehen und von diesen auch, wenn es opportun erscheint, unterstützt werden. Dabei geht es im Prinzip nicht um die eine oder andere Ideologie oder Gesellschaftsform, sondern nur um irgendeinen Partner im Kampf um die Befreiung von der dominierenden Macht, die einem die Gleichberechtigung versagt.

^{4/} [Nachtrag 2001:] Nach dem Zusammenbruch des Systems des «real existierenden Sozialismus» scheint dieses Label nicht mehr zu passen, doch das gilt nur vordergründig. Sozialistische und antikolonialistische Ideen sind kein Privileg des Christentums.

Das eigentliche Problem dabei ist, dass die von den neuen Staaten ererbten Grenzen der ehemaligen Kolonien keine homogenen Gesellschaften umschließen und die neuen Eliten das Gemisch unterschiedlicher Gesellschaften keineswegs gleichmäßig repräsentieren. Majoritäten oder auch nur durch Nähe zum ehemaligen kolonialen Zentrum bevorzugt moderner Bildung teilhaftig gewordene Minoritäten dominieren über die anderen, marginalen Ethnien. Die Bevormundung durch die weiße Rasse, der man ihre Überlegenheit noch zugestehen mochte, wurde ersetzt durch eine Bevormundung durch Leute gleicher Rasse, mit denen man sich bisher bestenfalls im gleichen Boot wähnte, denen man sich aber nie unterworfen hatte. Und diese neuen Herrscher treiben die Entwicklung und Ausbeutung noch wesentlich rabiater voran als die Europäer, denn allseitige Kapitalakkumulation ist für den Aufbau einer nationalen Wirtschaft und die Erringung internationaler Anerkennung wesentlich dringlicher als für die Nutzung einer Kolonie. Die dafür ins Spiel gebrachten nationalen Interessen sind jedoch oft genug nur die Interessen derjenigen, die derzeit dominieren. Für die Vertreter der dominierten ethnischen Gruppen hingegen haben die Kolonialherren nur die Farbe gewechselt, ihr Kampf um Anerkennung und, sofern diese versagt wird, Selbstbestimmung wird weitergehen und, je mehr die modernen Werte diffundieren, sich verstärken. Denn der mit der nationalen Entwicklung zunehmende Entzug der Autarkie der bisher marginalen Gruppen fördert auch hier die Entwicklung des Bewusstseins der Unterprivilegierung. Was als Befreiungsbewegung der Kolonien begann, wird sich, je nach Größe der sich dominiert fühlenden Gruppe, in Autonomiebewegungen, Sezessionskriegen oder Pogromen fortsetzen müssen, sofern anstelle der alten rassischen Diskriminierung nun eine ethnische (oder auch religiöse) Diskriminierung tritt und die Eliten der derzeit dominanten Gruppen nicht bereit sind, ihre Privilegien mit den aufstrebenden Eliten der bisher benachteiligten Gruppen zu teilen.

Die kolonialen Unabhängigkeitsbewegungen erscheinen so bloß als eine Sonderform all jener sozialen Bewegungen, die nicht durch Armut, Rückständigkeit, Unterprivilegierung, Unterdrückung, Ausbeutung usw. als solche erzeugt werden, sondern durch das Bewusstsein, unterprivilegiert zu sein, diskriminiert, unterdrückt und ausgebeutet zu werden. Dabei definieren sich Freund und Feind durchaus nicht primär gemäß nationaler Zugehörigkeit, sondern vielmehr entlang rassischer, religiöser, kultureller, sprachlicher und anderer ethnischer Grenzen. Obwohl politische Unterdrückung und wirtschaftliche Ausbeutung eine gewichtige Rolle spielen mögen, sind die so definierten Gruppen auch keine Klassen im politisch-ökonomischen Sinn; eigentliche Klassenkämpfe scheinen vielmehr erst dann möglich, wenn «ethnische» Kriterien nicht mehr zur Verfügung stehen. Damit wird

klar, dass Ansätze, die in den Entwicklungsländern das externe Proletariat der Industrieländer sehen wollen, die Problematik unzulässig verkürzen.

7. Egalitäre Illusionen

Andererseits soll nicht übersehen werden, dass durch diese Kategorisierung wiederum zwei Gruppen geschaffen werden, von denen die eine, die Entwicklungsländer, als unterprivilegiert gelten kann. Analog zu der Mitsprache und Partnerschaft fordernden Elite einer sich als unterprivilegiert begreifenden Gruppe von Menschen finden wir hier eine Anzahl von Ländern, die sich die Kenntnisse und Fähigkeiten der dominanten Ländergruppe angeeignet haben und jetzt Mitsprache und Partnerschaft fordern. Japan wurde akzeptiert. Die Frage ist jetzt, ob man auch den ölproduzierenden Ländern die Mitsprache zugestehen wird, nachdem sie von den Industrieländern gelernt haben, wie man zu Kapital kommt, damit den Weltmarkt beeinflusst und andere Länder in Abhängigkeit bringt. Die erste Reaktion der alten Privilegierten auf dieses Verlangen nach Gleichberechtigung der neuen Evolués entsprach weitgehend der Antwort der Kolonialherren auf die Forderungen der herangewachsenen Eliten der Kolonien. R. H., Korrespondent der Neuen Zürcher Zeitung, kommentierte in der Karfreitagsnummer 1974 die Rede Boumediennes vor der UNO, bewertete sie als ausfällig und intransigent und berichtete dann über die Antworten der Vertreter der westlichen Industrienationen. «Keiner [... suchte die Revisionsbedürftigkeit der heutigen Situation grundsätzlich zu bestreiten [...] aber gleichzeitig warnten» der französische und deutsche Außenminister «mit großer Eindringlichkeit vor der Versuchung, das empfindliche Gefüge der Weltwirtschaft wegen der erkannten Fehler kurzerhand völlig zum Einsturz zu bringen. Die als Nachlass des Kolonialismus auftretenden Gleichgewichtsstörungen dürften [...] nicht zur Ersetzung der bisherigen Ungerechtigkeiten durch neues Unrecht führen. Bei allem Verständnis für den Wunsch der unterentwickelten Länder, ihre eigenen, nicht unerschöpflichen Vorräte zur Industrialisierung und zur Erhöhung ihres Lebensstandards zu verwenden, müsste eine brutale Zerstörung des empfindlichen Gewebes der wirtschaftlichen Beziehungen letzten Endes auch diesen Staaten zum Verderben werden». England schließlich «forderte die Entwicklungsländer auf, den Bogen nicht durch für die Industriestaaten unzumutbare Forderungen zu überspannen». Der deutsche Außenminister gar meinte wörtlich: «Die Weltwirtschaft kann man nicht auf den Kopf stellen» und bestätigte so das im zweiten Stadium sozialer Bewegungen häufige Motiv der verkehrten Welt, nach der einst die ersten die letzten, die Weißen die Schwarzen und die Herren die Knechte sein werden.

Den Weg ins zweite Stadium, das mit der Rückverweisung der Aufstiegswilligen auf ihre Herkunftsgruppe beginnt und sie zur Mobilisierung dieser Gruppe gegen die Herrschenden führt, wies denn auch der algerische Staatspräsident selbst, der den übrigen Ländern der dritten Welt zurief, sie sollten im Vorgehen der OPEC-Staaten ein Beispiel und eine Quelle der Hoffnung sehen, statt sich den Befürchtungen jener anzuschließen, denen es um ihre Entzweiung gehe. «Heute müsse es sich die Dritte Welt zur Aufgabe machen, das von den ölproduzierenden Ländern Erreichte auch auf alle übrigen in ihren Regionen geförderten Rohstoffe auszudehnen». Auch die Möglichkeit des Boykotts, der Vernichtung der eigenen Ressourcen, um die Vormacht der anderen zu brechen, wurde bereits angedeutet, doch einstweilen ist der Weg ins zweite Stadium nur eine Drohung, insbesondere fehlt eine Gegenlehre, die die Staaten der dritten Welt ideologisch gegen die Industriestaaten einigen könnte, und es fragt sich, ob China die Rolle des charismatischen Führers zufallen wird.

Die in der vergleichenden Analyse sozialer Bewegungen festgestellten drei Stadien bilden kein festes Ablaufschema. Sind z. B. die Herrschenden bereit, den Evolués Mitsprache zu gewähren, findet also keine Rückverweisung auf ihre Herkunftsgruppe statt, so bleiben die Unterprivilegierten weiterhin führerlos und in Unkenntnis der Techniken der Herrschenden unfähig, ihre Position zu verbessern.

Wir wissen, dass die heute bekannten Ressourcen nicht ausreichen, allen Menschen der Erde einen westlichen Lebensstandard zu ermöglichen. Die in den Industriestaaten propagierte und von den Entwicklungsländern aktivierte Idee der Chancengleichheit ließe sich also nur verwirklichen, wenn in den Industriestaaten der Lebensstandard abgebaut würde. Dass dies nicht freiwillig geschehen könnte, ist offenkundig. Andererseits sind Modelle der prinzipiellen Ungleichheit vorhanden, so z. B. im indischen Kastensystem. Die Frage ist nur: ist der Egalitarismus eine europäische Erfindung und in die Länder der dritten Welt exportiert, oder ist er ein allgemein menschliches Anliegen. Die Tatsache, dass inegalitäre Gesellschaften nicht nur möglich, sondern auch schlagkräftiger sind als egalitäre, beweist nichts gegen einen primären Egalitarismus. Entscheidender scheint mir, dass z. B. in wirtschaftlichen Transaktionen generell die gesellschaftlichen Regeln auf einen Tausch gleicher Werte zielen, obschon jeder Einzelne bestrebt sein mag, den anderen zu übervorteilen; dass es gesellschaftlich wohl Revolten gegen Unterdrückung und Ausbeutung gibt, nicht aber solche gegen soziale Gleichheit, obschon die wirklich egalitären Gesellschaften nur dank besonderer Mechanismen die Entstehung einer privilegierten Schicht verhindern können. Diese Mechanismen sorgen dafür, dass Reichtum distribuiert wird im Austausch gegen Prestige, so dass materielle Güter nicht um ihrer selbst willen bzw. wegen der mit ihnen erzielbaren Macht über andere erstrebt werden, sondern nur als Leistungen für andere, die Ansehen einbringen. Es

ist offenkundig, dass sich dieser Egalitarismus zwar mit den Zielen aller großen Religionen und Revolutionen verträgt, aber weder mit einem System der freien Marktwirtschaft noch mit einem der sozialistischen Planwirtschaft. Auch an eine nativistische Rückbesinnung der dritten Welt auf dieses System ist zunächst nicht zu denken. Dort ist man vielmehr gerade dabei, den letzten Resten solch egalitärer Formationen den Todesstoß zu geben.

Auch die Protestbewegungen gegen den Leistungszwang in unserer eigenen Gesellschaft sind kein Votum für ein solches System der sozioökonomischen Egalität. Denn auch dort herrscht Leistungszwang: wer nichts schafft und für andere leistet, genießt kein Ansehen. Eine Rückkehr zum goldenen Zeitalter steht also noch nicht in Sicht. Wie sollte sie auch, da wir uns weiterhin bemühen, zur Entwicklung der Unterentwicklung durch Diffusion moderner Werthaltungen und damit zugleich zur Bevölkerungsexplosion durch Destabilisierung traditioneller Gemeinschaften nach bestem Wissen und Gewissen beizutragen. Auch durch die beste Entwicklungshilfe werden wir die Geister, die wir riefen, nicht wieder los.

Zitierte Literatur

- Mühlmann, W. E. 1956. Ethnologie als soziologische Theorie der interethnischen Systeme. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*: 8.
- Mühlmann, W. E. 1964. *Chiliasmus und Nativismus, Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen*. Berlin.
- NZZ. 1974. Thesen Boumediennes zur Entwicklung der Dritten Welt. *Neue Zürcher Zeitung*, 12. April.
- Parsons, T. 1951. *The social system*. Toronto.
- Sahlins, M. 1972. *Stone age economics*. London.