

Ethnologen und Missionare - Brüder unter der Haut

*Das bewegte und spannungsreiche Verhältnis beider mit fremden Kulturen befaßten Berufsgruppen beschäftigt immer wieder die Beteiligten, auch in unserer Zeitschrift. Eingehend konfrontierte sie in einer Themanummer (4/1986) „Mission und Ethnologie“. Prof. M. Schuster (Basel) antwortete damals freundlich, aber belehrend und defensiv „aus der Sicht eines Ethnologen“ auf die Fallbeispiele und auf die leicht übertreibenden, pessimistischen weil „betroffenen“ Anmerkungen eines Missionswissenschaftlers zur Verhältnisbestimmung beider Disziplinen. Diesmal, sieben Jahre danach, soll die Stimme eines an der Universität Amsterdam Ethnologie lehrenden Grenzgängers zu Gehör gebracht werden, der seine Zunftgenossen vor kurzschlüssiger Distanzierung von Mission und Missionaren warnt und die Forschungsmöglichkeiten und -voraussetzungen der Missionare preist. Sein Ergebnis ist erfreulich für die Missionare - zu positiv und versöhnlich wohl, als daß man es einfach für die Stellungnahme „der“ Ethnologen heute nehmen dürfte. Frau Prof. Ute Luig, die in Berlin Ethnologie lehrt, hat für die nächste Nummer der Zeitschrift für Mission eine Replik zu van der Geest zugesagt. Erschienen ist sein umfanglicher Artikel ursprünglich in: Man (London), Vol. 25, 588-601. Die deutsche Übersetzung und Kürzung besorgte Ulrich Luig.
H. B.*

Der Artikel untersucht die zwiespältige Beziehung zwischen Ethnologen und Missionaren sowohl in ihrer Arbeit wie in ihren Schriften. Er beschreibt zunächst die bekannten Stereotypen, die den Gegensatz zwischen Ethnologen und Missionaren hervorheben, und diskutiert anschließend einige auffallende Ähnlichkeiten, die - insbesondere von Ethnologen - bisher weitgehend ignoriert, wenn nicht sogar unterdrückt wurden. Es wird die These aufgestellt, daß die Abwehr dieser verborgenen Ähnlichkeiten durch die meisten Ethnologen zu einer stärkeren Belastung der Beziehungen zu den Missionaren führt.

Die bekannten Unterschiede

Die Unterschiede und Konflikte zwischen Ethnologen und Missionaren sind legendär. Während der Ausbildung der Ethnologen wird ein Bild des Missionars gezeichnet und „gepflegt“ als ein abschreckendes Beispiel für das, was ein Ethnologe nicht sein sollte. Es ist daher nicht überraschend, daß die ethnologischen Stereotypen von Missionaren wenig schmeichelhaft sind. Sie verkörpern, was Ethnologen höchst geschmacklos finden: Ethnozentrismus - denn sie verkündigen ihre eigene Art zu denken und zu leben als die einzig wahre. Missionare werden daher als diametraler Gegensatz zu Ethnologen gesehen. Sie sind Leute, die reden (Prediger) und auf Veränderung aus sind (Bekehrer), während die Ethnologen sich als Hörer und

Wächter der Kultur verstehen, Missionare zerstören Kultur. Sie sind schuld daran, daß traditionelles Wissen, traditionelle Werte und Praktiken sowie „heidnische“ Rituale und Kunstobjekte verschwinden. Ethnologen dagegen bewahren sie und zeichnen sie auf. Der Einmischung der Ersteren wird die Nicht-Einmischung der Letzteren gegenübergestellt. Mission führt zu Entfremdung, Ethnologie zu Anerkennung.

Missionare wollen ihre Glaubensüberzeugungen nicht diskutieren. Weil sie von ihrer eigenen Lehre überzeugt sind, wollen sie andere zu ihr bekehren. Dagegen sind Ethnologen Relativisten. Sie versuchen ständig, ihre Überzeugungen zu überprüfen, indem sie ihnen Alternativen gegenüberstellen. Ethnologen sind „berufsmäßige Fremde“, wie Agar (1980) es im Titel eines Buches ausgedrückt hat, und dies nicht nur in der Kultur, in der sie forschen, sondern auch in ihrer eigenen Gesellschaft. Als Relativisten haben sie keine „Heimat“. Wenn der Prediger ein „Wissender“ von Beruf ist, so ist der Ethnologe ein berufsmäßiger Zweifler.

Die bekannten Ähnlichkeiten

Dennoch gibt es anerkanntermaßen auch viele Ähnlichkeiten zwischen Ethnologen und Missionaren. Zweifellos ist die hervorstechendste diejenige, daß beide Gäste in einer fremden Kultur sind, in der sie sich treffen. Man könnte sagen, sie haben ein gemeinsames Schicksal. Ich vermute, daß Ethnologen und Missionare, die sich in einem fremden Land treffen, die Gesellschaft des anderen mehr schätzen als sie in ihren Veröffentlichungen zugeben. Die Ankunft eines Landsmannes oder von jemandem, der dem nahekommt, verspricht häufig eine Abwechslung nach einer langen Phase der „Isolation“ – mit Sicherheit war dies in der Vergangenheit häufig der Fall. Ich habe das Wort „Isolation“ deshalb in Anführungszeichen gesetzt, weil die einheimische Bevölkerung häufig nicht als „echte“ Gesellschaft betrachtet wird, obwohl sich Missionare auf „Brüderlichkeit“ und Ethnologen auf „Teilnahme“ und „Kommunikation“ berufen. Darüberhinaus ist es den meisten Missionaren während ihres langen Aufenthaltes in der Gegend gelungen, sich auf materieller Ebene über das Leben in der „Wildnis“ hinwegzutrusten. Ein solcher Ort kann eine wichtige Zuflucht für den umherziehenden Ethnologen sein.

Eine andere bekannte Ähnlichkeit ist das ethnologische Interesse, das Ethnologen und Missionare teilen, so verächtlich auch die Ethnologen über die ethnographischen Kenntnisse der Missionare sprechen mögen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Missionare während ihres langen Aufenthaltes in einem Gemeinwesen ein umfangreiches und detailliertes Wissen über eben dieses Gemeinwesen erwerben. Wahrscheinlich werden sie sogar die wichtigsten Informanten der Ethnologen¹. Umgekehrt profitieren Missionare von ethnologischen Studien, wenn Ethnologen trotz ihrer kurzen Feldaufenthalte tiefgehende Einsichten in eine Kultur gewinnen. Sie erkennen, daß ethnographische Kenntnisse und ethnologisches Ver-

ständnis ihre Arbeit bereichern kann. Auf diese Weise wird Ethnologie ein eigenes Fach in der Ausbildung von Missionaren.

Es ist daher nicht überraschend, daß viele Missionare professionelle Ethnologen geworden sind², die hervorragende ethnographische Arbeiten veröffentlicht haben. Es ist nicht möglich, sie alle hier aufzuführen, aber einige der bedeutendsten sollen kurz erwähnt werden: Codrington und Leenhardt im Pazifik und Junod, Westermann und Edwin W. Smith in Afrika³. Gewöhnlich mißtrauen Ethnologen jedoch den ethnographischen Aktivitäten der Missionare. Sie behaupten, daß Missionare nicht in der Lage sind zu verhindern, daß sich ihre religiösen Voraussetzungen mit ihren ethnographischen Forschungen vermischen, und ihre Darstellungen der jeweiligen Kulturen daher tendenziös seien.

Ethnologen haben oft die Beteiligung der Missionare an kolonialen Unternehmungen beklagt (s. als Überblick Etherington 1983), übersahen aber für lange Zeit ihre eigene Rolle im Kolonialismus. Asads Buch (1975) hat wahrscheinlich am entscheidendsten dazu beigetragen, dieser Selbsttäuschung ein Ende zu bereiten. Die meisten Ethnologen sind sich heute des Beitrages bewußt, den die Ethnologie beim Aufbau der Kolonien geleistet hat, und geben zu, daß ihre Arbeit ebenso wie die der Missionare von der kolonialen Präsenz profitiert hat.

Ethnologen wie Missionare werden oft als unerwünschte Fremde angesehen (s. Miller 1970; 1981). Wenn wir untersuchen, warum Deloria (1970:83) so scharf gegen Ethnologen Position bezieht, finden wir eine weitere, unerwartete Ähnlichkeit zwischen dem Ethnologen und dem Missionar. Nach Deloria ist einer der Gründe, warum Ethnologen für die Sioux ein Fluch sind, der, daß sie den Indianern ihre Identität rauben, indem sie ihnen eine exotische kulturelle Identität aus einer erfundenen Vergangenheit aufzwingen. Nicht nur der Missionar verletzt die kulturelle Identität eines Volkes, dies tut auch der Ethnologe, der betont für sich in Anspruch nimmt, diese Identität zu achten und zu bewahren.

Die verborgenen Ähnlichkeiten 1: Der Ethnologe als Missionar

Im Januar 1971 organisierte der Ökumenische Rat der Kirchen eine Konferenz über den Kampf gegen Rassismus in Barbados. Zwanzig Teilnehmer, von denen die meisten Ethnologen waren, diskutierten die Probleme von Indianern in Lateinamerika. Elf von ihnen erarbeiteten die „Barbados-Deklaration“, in der sie die Einmischung von christlichen Kirchen in das Leben der indianischen Bevölkerung scharf verurteilten und zur Beendigung aller missionarischen Aktivitäten aufriefen. Der Text der Deklaration ist lehrreich: Er wiederholt die meisten der Stereotypen, die am Anfang dieses Artikels erwähnt wurden. Die Ethnologen posieren als die Verteidiger der einheimischen Kulturen, während die Missionare als deren Zerstörer dargestellt werden. Das Wesen der missionarischen Arbeit wird daher auf folgende Weise beschrieben:

Die Anwesenheit der Missionare hat immer bedeutet, daß den kolonisierten indianischen Gesellschaften Maßstäbe und Formen des Denkens und Verhaltens aufgezwungen wurden, die ihnen fremd waren . . . Die ethnozentrische Sicht, die dem Prozeß der Evangelisation anhaftet, ist auch ein Bestandteil der kolonialistischen Ideologie . . . (Barbados-Deklaration 1973:270).

Wenn die Ethnologen jedoch den Ethnozentrismus und das Aufzwingen fremder Voraussetzungen als Kennzeichen der Missionare ansehen, schließen sie sich selbst in diese Definition von Missionaren ein. Ethnologen haben alle möglichen Formulierungen gefunden, um ihre Sicht und ihre Aktivitäten als Gegensatz zum Ethnozentrismus darzustellen: „die Sichtweise des Eingeborenen begreifen“, „seine Sicht seiner Welt erkennen“ (Malinowski 1922:25), „die emische Sichtweise“, „das Idiom der Seele“ (Smith, zitiert bei Rattray 1928:98), und „dichte Beschreibung“ (Geertz 1973). Dennoch ist die ethnologische Praxis eine andere. Ethnologie bedeutet in der Praxis übersetzen und neu interpretieren. Die Religionsethnologie ist dafür ein gutes Beispiel. Was „die anderen“ glauben, wird nicht so verstanden und beschrieben, wie die „Eingeborenen“ es erleben, sondern auf der Grundlage der theoretischen Voraussetzungen des Ethnologen.

Man könnte sagen, daß der Ethnologe in den meisten Fällen die Religion ihrer ursprünglichen Bedeutung beraubt und sie umdeutet in etwas, das innerhalb des ethnologischen Diskurses relevant und interessant ist. Daher wird Religion zum „Ritual“, zur „Sozialkontrolle“, zu einer „Überlebensstrategie“, zur „Ätiologie“, zur „Weltanschauung“. Sie wird ein moralisches, ein ökologisches, ein politisches, ein semantisches und ein kulturelles System (vgl. Fabian o. D.). Mit anderen Worten: sie wird etwas, das dem Ethnologen einleuchtet. Evans-Pritchard (1962:36) hat angemerkt, daß Religion für die meisten Ethnologen bloßer „Aberglaube (ist), der erklärt werden muß . . . , aber nicht etwas, was der Ethnologe oder irgendein vernünftig denkender Mensch selbst glauben könnte.“ Fabian (o. D.:1) meint, daß wir es mit einem Fall von Betrug zu tun haben: „Wenn – wie es normalerweise der Fall ist – die Forschung mit der Überzeugung begonnen wird, daß der Gegenstand und die Inhalte der Religion nicht ‚wirklich‘ sind, wird alles darauf folgende kluge Argumentieren in gewisser Weise unehrlich. Hier spielt ein Spieler, der von vornherein weiß, daß er die Partie gewinnen wird.“ Stipe (1980:167–8) schreibt ebenfalls, daß für die meisten Ethnologen „religiöse Überzeugungen in ihrem Kern bedeutungslos sind“, und er zitiert Radcliffe-Browns Ratschlag: „Wir sollten unsere Aufmerksamkeit eher auf die Rituale als auf die Glaubensüberzeugungen konzentrieren.“

Diese Verfremdung der Religion durch die Ethnologen hat unterschiedliche Formen in verschiedenen theoretischen Ausrichtungen angenommen, etwa in evolutionistischen oder ökologischen Ansätzen, im strukturalen Funktionalismus oder bei den neueren kognitiven Herangehensweisen. Sandor beschreibt die gegenwärtig beliebte metaphorische Interpretation von „anderen“ Denkweisen als einen erneu-

ten Versuch der Ethnologen, diese „fremdartigen“ Phänomene mit ihrem eigenen Glauben in Einklang zu bringen:

... indem wörtlich zu nehmende Aussagen für metaphorische gehalten werden, weil dies der einzige Weg ist, sie zu begreifen. Der Zwang, überall Metaphern zu sehen, hindert uns daran zu verstehen, was andere Menschen denken und wie sie es tun. Wir führen um der Metapher willen Universalien ein, wobei wir unsere Art zu denken, unsere Logik anderen aufzwingen (Sandor 1986:102).

Es ist seltsam, daß Ethnologen, die jede scientistische Reduktion so vehement bekämpft haben, sich in ihren persönlichen Überzeugungen als so völlig abhängig von den Naturwissenschaften erweisen⁴. Ihre persönliche Logik, die ihr wissenschaftliches Arbeiten leitet, läßt nichts zu, was absurd oder aus naturwissenschaftlicher Sicht unmöglich zu sein scheint. Sandor erläutert sein Argument mit der Aussage der Kwakiutl, daß ein Kwakiutl ein Lachs sei. Ein wörtliches Verstehen dieses Satzes kommt für den Ethnologen nicht in Frage. Als wahrscheinlichste Erklärung wird er eine metaphorische oder metonymische anbieten. Die letztere ginge davon aus, daß die Kwakiutl ihre Welt so einteilen, daß sie sich der gleichen Kategorie zurechnen, zu der auch der Lachs gehört. Was er auch immer tatsächlich sagt, der Ethnologe wird wahrscheinlich kaum die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß ein Kwakiutl ein Lachs ist. Er wird bereitwillig akzeptieren, daß die Kwakiutl *glauben*, sie seien Lachs, aber *er* hat eine bessere Erklärung. Seine Interpretation ist die überlegene. Die Gedanken der Kwakiutl werden „Religion“ oder „lokales Wissen“ genannt, aber die Vorstellungen des Ethnologen werden für „universale Wissenschaft“ gehalten. Der Unterschied zwischen dem Missionar, der sein überlegenes Wissen im Namen Jesu verkündet, und dem Ethnologen, der das Gleiche im Namen der Metapher tut, wird kleiner.

In einigen Erwidern auf Stipes Aufsatz (1980) wurde der Ethnozentrismus des Ethnologen mit dem des Missionars verglichen. Nuñez (1980:171) spricht von „konkurrierenden Ideologien“, während Salamone (1980:174) schreibt, daß Ethnologen ebenso „fundamentalistisch“ sein können wie Missionare, wobei Fundamentalismus verstanden wird als „jene Geisteshaltung, die für Personen typisch ist, die sich im Besitz der ganzen Wahrheit glauben.“ Guiart (1980:171) bemerkt, daß „die Schwächen der Missionare denen der Ethnologen gleichen und sie ergänzen, weil jeder von ihnen als ihr größtes Hindernis eine komplette Sammlung von Symbolen und Ideen mitbringt, die sie anderen Leuten aufzuzwingen bemüht sind. Er fügt dem hinzu, daß „Missionare dies eher durchschauen als Ethnologen, weil die letzteren von sich behaupten, ohne Voraussetzungen zu arbeiten.“

Die These, wonach es keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Glauben der Missionare und den Theorien der Ethnologen gäbe, wurde jedoch z. B. von Feldmann (1983) und Abbink (1985; 1990) scharf kritisiert. Ihr Argument, daß religiöse Überzeugung nicht mit Wissen verglichen werden kann, das durch empirische

Wahrnehmung erworben wurde, wird vermutlich jeder vernünftige Mensch akzeptieren. Worauf es jedoch ankommt ist, daß die bewußt oder unbewußt getroffene Entscheidung, sich auf das empirisch Nachprüfbar oder linguistisch Erklärbar zu beschränken, mit einer metaphysischen Einstellung verbunden ist, die jenem Glauben des Missionars ähnelt, nach dem es „mehr gibt“ als sich empirisch beobachten läßt.

Die Weigerung, Religion ernst zu nehmen, wird von den Ethnologen durch ihre Simplifikation der Religion rationalisiert. Weil sie an ihren eigenen Sicherheiten festhalten, können Ethnologen weder das schwarze Loch am Ende ihrer Erklärungen sehen noch anerkennen, daß religiöse Hypothesen in den Bereich der Rationalität fallen, wenn man „weiterdenkt“. Hiebert (1978:174) schreibt:

Es erhebt sich die Frage nach der letzten Wahrheit. Die ältere Ethnologie hat mit dem Begriff des kulturellen Relativismus gerungen. Jetzt sieht sie sich dem philosophischen Relativismus gegenüber. Wenn man andere Denksysteme ernst nimmt, stellt man die Frage nach ihrem Wahrheitsgehalt angesichts von Wissenschaft. Die Ethnologie wird dadurch gezwungen, sich dem Problem zu stellen, dem die Missionen schon früher begegnet sind: nämlich die Frage, was Wahrheit ist, und wie sich ein Denksystem, das die Wahrheit für sich beansprucht, zu anderen Denksystemen verhält.

Ethnologen und Missionare ähneln sich jedoch nicht nur in ihrem Ethnozentrismus. Es gibt auch eine verblüffende Parallele in der Art, wie sie ihre Prämissen zur Diskussion stellen. Beide sind sich sowohl ihrer ethnozentrischen Ausgangspunkte als auch ihrer Abhängigkeit von den herrschenden politischen und wirtschaftlichen Kräften bewußt, und sie versuchen, sich von ihnen zu befreien – wenn auch nicht immer erfolgreich. Sowohl Ethnologen wie Missionare versuchen, den anderen „von unten“ oder „von innen“ zu begegnen. In zunehmendem Maße lassen Ethnologen ihre Informanten ihre eigene Geschichte erzählen (z. B. Crapanzano 1980; Shostak 1981), wobei sie als „Zubringer“ agieren, die die „Eingeborenen“ im Rampenlicht erscheinen lassen. Diese Ethnographen scheinen mit der bescheidenen Rolle von Stenographen zufrieden zu sein, die niederschreiben, was ihre Informanten sagen (aber die Erscheinungsbilder täuschen; selten können die Sprecher in irgendeiner Form auf die Endredaktion der Aufzeichnungen Einfluß nehmen). Die Zahl der autochthonen Ethnologen nimmt ebenfalls zu, doch sollte man fairerweise sagen, daß sie bisher in der internationalen ethnologischen Diskussion kaum von Bedeutung sind. Diejenige Ethnologie, die gegenwärtig die Richtung bestimmt, kommt weder von „unten“ noch von „innen“ – sie wünscht lediglich (oder gibt manchmal vor), das zu tun. Bei genauem Hinsehen kann man feststellen, daß Ethnologie noch immer ziemlich kolonial ist.

In diesem Punkt fällt für Missionare und Theologen der Vergleich mit den Ethnologen günstiger aus. Sie haben erfolgreicher ihre koloniale Vergangenheit bewältigt und sind in der Entkolonialisierung ihres Fachs weiter vorangeschritten. Christliche Kirchen spielen jetzt eine führende Rolle im Kampf gegen repressive Regime, und in

den internationalen Diskussionen stellen die Theologen aus der Dritten Welt die Avantgarde in ihrem Fach. Die Vertreter der „Befreiungs-Theologie“ (die aus Latein-Amerika kommt) und der „Schwarzen Theologie“ bestimmen sehr wohl die Richtungen in der modernen Theologie und Missionswissenschaft. Der Rückstand der Ethnologie ist offenkundig.

Obwohl die Versuche, eine ethnologische Forschung oder eine Mission „von unten“ zu entwickeln, bisher nicht sehr erfolgreich waren, ist die Gleichzeitigkeit dieser Versuche auffallend. Sie bestätigt eine weitere verborgene Ähnlichkeit: das Verlangen nach einer Entwicklung, die von einer repressiven zu einer befreienden Praxis führt.

Eine letzte verborgene Ähnlichkeit soll noch kurz erwähnt werden: Nicht nur Missionare, sondern auch Ethnologen verursachen Kulturwandel (Whiteman 1983 bevorzugt den Ausdruck ‚Kultur-Makler‘ für den Missionar). Delorias Kritik (s. o.) bezog sich auf einen passiven Typus des kulturellen „Wandels“, der darin besteht, daß eine Gemeinschaft ihrer Dynamik beraubt wird, indem man ihr eine statische Identität überstülpt. Wenn man von Wandel als einem „normalen“ Vorgang ausgeht, wird man auch der Schlußfolgerung zustimmen, daß das Verhindern von Wandel in einem komplexeren Sinne ebenso „Wandel“ ist. Aber es gibt auch eine einfachere – und oft unbeabsichtigte – Form des Wandels, zu der Missionare wie Ethnologen beitragen. Die Kultur, die Missionare und Ethnologen mit sich herumtragen, ist „ansteckend“. Die Gemeinschaften vor Ort müssen sich mit ihrer Gegenwart auseinandersetzen und reagieren auf ihre kulturellen Ausdrucksformen (vgl. Sutlive 1985). Ob sie es wollen oder nicht, auch Ethnologen verursachen Bekehrungen – und wenn auch nur zum „Evangelium eines sauberen Hemdes“ (Herkovits 1962).

Die verborgenen Ähnlichkeiten 2: Der Missionar als Ethnologe

Der ghanaische Ethnologe Owusu (1978:314) hat angemerkt, daß ein gutes Beherrschen der lokalen Sprache für ethnologische Studien vor Ort unerlässlich sei, und zwar aus wissenschaftlichen wie aus praktischen und menschlichen Gründen. Sehr wenige Ethnologen würden ihm nicht zustimmen; im Gegenteil: die Bedeutung des Sprechens der Sprache wird in zunehmendem Maße betont, da sich die Auffassung durchzusetzen beginnt, daß sich Kultur in besonderer Weise in der Sprache ausdrückt. Dem entspricht die Überzeugung, daß sogenannte Forschungsdaten in sprachlichen Prozessen konstruiert werden. Wie viele Ethnologen ohne diese unerlässliche Voraussetzung für gute Feldforschung arbeiten, ist ein wohl gehütetes Geheimnis.

Missionare schneiden bei einem Vergleich in diesem Punkt besser ab. Während der Feldaufenthalt für einen Ethnologen ein Initiationsritus ist, ist der Auslandsaufenthalt für viele Missionare eine Bestimmung. Ein Aufenthalt von zehn oder mehr Jahren ist (und war früher mit Sicherheit) ganz normal. Das Sprachstudium ist daher

eine logische Investition. Viele Missionare beginnen ihre Arbeit mit einer Sprachausbildung, die sechs Monate oder länger dauern kann. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß man bei Missionaren weit häufiger eine gute Sprachbeherrschung antrifft als bei Ethnologen.

Die längere Aufenthaltsdauer der Missionare im Ausland hat auch andere Konsequenzen, die aus ihnen bessere Ethnologen zu machen scheinen als die Ethnologen selbst. Aufgrund ihres längeren Aufenthaltes werden Missionare besser in die Gemeinschaften integriert, in denen sie arbeiten. Sie werden nicht nur von der lokalen Bevölkerung, die sich an ihre Anwesenheit ganz und gar gewöhnt, so *gesehen*, sie *fühlen* sich auch selbst so. Ihre Interessen liegen dort. Die Tatsache, daß sich ihre Bestimmung teilweise mit der der lokalen Bevölkerung deckt, hat zwangsläufig einen tiefen Einfluß auf ihre Stellung „im Feld“. Man könnte den Missionar als einen Einwanderer bezeichnen, der im Ausland eine neue Existenz gründet und mit seiner Umgebung dauerhafte – wenn auch nicht notwendigerweise gute – Beziehungen aufbauen muß. Ethnologen dagegen ähneln Besuchern. Die Kürze ihres Aufenthaltes bestimmt ihre Erfahrungen und ihre Beziehungen mit anderen. Der Ausdruck „teilnehmende Beobachtung“ erscheint anmaßend und irreführend. Was der Ethnologe bei seiner „Teilnahme“ sieht und fühlt, ist gänzlich anderer Art als das, was lokale Einwohner sehen und fühlen. Der Unterschied wird erklärlich durch die Tatsache, daß der Ethnologe zu nichts verpflichtet ist und jederzeit fortgehen kann, während die lokalen Einwohner an den Ort gebunden sind und dort überleben müssen. Das Missionar-Sein hat daher methodologische und epistemologische Vorteile, die dem Ethnologe-Sein fehlen.

Die Erfahrungen des Missionars sind stärker bestimmt von dem gemeinsamen Schicksal und der Solidarität mit den „Einheimischen“ als die der Ethnologen. Auf der Basis von Verallgemeinerungen, wenn nicht sogar von Stereotypen, stimme ich Hiebert (1978:169) zu, der Missionare und Ethnologen folgendermaßen vergleicht:

Trotz ihrer (der Ethnologen) engen Beziehung mit den Leuten während ihrer Feldforschung blieben sie letztlich von ihnen abgesondert. Die Ethnologen kehrten in die Sicherheit ihres akademischen Umfeldes zurück, wo sie über „ihre Leute“ reden konnten. Auf lange Sicht identifizierten sie sich weniger mit den „Eingeborenen“ als die Missionare.

Die epistemologische Vorrangstellung des Missionars gegenüber dem Ethnologen ist insbesondere beim Studium von Religion gegeben. Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß Ethnologen, die Religion untersuchen, große Schwierigkeiten haben, weil sie unfähig sind, den religiösen Teil der Religion ernst zu nehmen. Mein Eindruck ist, daß die meisten Ethnologen diesem Problem begegnen, auch wenn sie es nicht für ein wirkliches Problem halten.

Die größere Offenheit der Missionare für transzendente Erfahrungen kann sie für die lokalen religiösen Auffassungen empfänglich machen. Selbst wenn sie bestimmte religiöse Ideen oder Praktiken entschieden ablehnen – wie es viele Missio-

nare auch tatsächlich tun –, so zeigt diese Haltung doch mehr Einfühlung in religiöse Erfahrungen als die gewandten Reaktionen der Anthropologen, die dies „sehr interessant“ finden, aber davon unberührt bleiben. Evans-Pritchard war sich als praktizierender Katholik dessen sehr bewußt. Unter Hinweis auf eine Bemerkung von Wilhelm Schmidt verglich er einen Ungläubigen, der über Religion schreibt, mit einem Blinden, der über Farben redet (Evans-Pritchard 1965:121).

Meinen letzten Punkt habe ich einer ungewöhnlichen ethnologischen Studie zu verdanken, nämlich Burridges *Encountering Aborigines* (Begegnung mit Ureinwohnern). Burridge vermutet, daß das ethnologische Interesse an „Anderen“ einer missionarischen Tradition entstammt. In Europa durchbrach das Christentum die Grenzen seiner Kultur und entwickelte ein Interesse an und Achtung für andere Lebensweisen. Darüber hinaus behauptet er, daß „Ethnologen von missionarischen Absichten durchdrungen waren und sind“ (1973:18). Auch sie sehen sich selbst als Menschen, die eine zivilisatorische Mission zu erfüllen haben. In Burridges Augen sind sie schlicht eine andere Variante des Missionars⁵. Nach Burridge fragten die frühen Missionare zuerst danach, ob diese fremden Völker tatsächlich zur menschlichen Rasse gehörten. Die positive Beantwortung dieser Frage hatte erhebliche Konsequenzen. Fremde Kulturen wurden in die Interessensphäre der christlichen europäischen Gesellschaft einbezogen: Sie weckten die Neugierde der Missionare und spornten sie an zu handeln. Der Eifer der Missionare zu bekehren, so negativ man auch darüber urteilen mag, war zweifellos ein Zeichen für ihr Interesse an „Anderen“.

Auf den ersten Blick könnte man die Arbeit der Missionare für entfremdend und verdinglichend halten, doch sollte man nicht die menschliche Anteilnahme übersehen, die sich darin ausdrückt. Das ganze missionarische Vorhaben wird unverstänlich, wenn diese Anteilnahme nicht gesehen wird. Es bleibt abzuwarten, ob die missionarische Praxis, durch die Menschen zu Christen gemacht werden, mehr oder weniger verdinglicht und in Beschlag nimmt als ethnologische Forschung, bei der Menschen in Daten umgewandelt werden.

Schluß

Das Ergebnis, zu dem dieser Artikel kommt, mag paradox erscheinen: Die verborgenen Ähnlichkeiten, die hier untersucht wurden, bilden auch die Trennungslinie in der Beziehung zwischen Missionaren und Ethnologen (siehe Sutlive 1985). Für die meisten Ethnologen ist die Vorstellung, sie seien heimliche „Missionare“, ebenso unakzeptabel wie die Vermutung, daß Missionare als Ethnologen erfolgreicher sein könnten als sie selbst. Die unterstellten Ähnlichkeiten werden zurückgewiesen und können sogar die Ursache für weitere Feindseligkeiten sein.

Zu all dem kommt sowohl für Missionare wie für Ethnologen eine Verunsicherung im persönlichen Bereich. Ethnologen stellen sich selbst als Agnostiker *par*

excellence dar und personifizieren damit die verbotenen Gedanken der Missionare. Als professionelle Skeptiker konfrontieren sie Missionare mit Gedanken, die diese sich selbst möglicherweise verboten haben. Den ethnologischen Luxus, alles in Frage stellen zu können, dürfen sich Missionare nicht leisten, und sie beneiden die Ethnologen vielleicht sogar darum (Delfendahl 1981).

Aber die Ambivalenz wirkt auch in die andere Richtung. Die Ethnologen erkennen in dem Missionar die nicht gezogenen Konsequenzen aus ihren eigenen Theorien, d. h. die möglichen Antworten auf Fragen, die sie nicht zu stellen beschlossen haben. Der Missionar ist ein lebendes Beispiel für die ethnologische Definition des „Humanen“, nämlich Sinn zu stiften. Nach Auffassung der Ethnologen ist es kennzeichnend für Menschen, daß sie eine letzte und umfassende Erklärung für ihr Sein haben, nämlich eine Religion. Seltsamerweise fallen die Ethnologen selbst nicht unter diese Regel. In dem Spiegel des Missionars sehen sich Ethnologen als Ausnahmen von ihrer eigenen Definition, als menschliche Anomalien. Ihr Relativismus präsentiert sich selbst als schlecht durchdachte Religion⁶. Ethnologen und Missionare bedrohen und ergänzen damit gleichermaßen das Denken des jeweils Anderen.

Anmerkungen

¹ Missionare klagen jedoch darüber, daß ihre Beiträge zu den ethnologischen Forschungen der Ethnologen kaum erwähnt werden (vgl. Nida 1966). Ich frage mich, wie viele ethnologische Veröffentlichungen sowohl von einheimischen wie von Missionar-Informanten als Plagiate bezeichnet werden könnten.

² Es sollte festgehalten werden, daß der umgekehrte Fall – daß ein Ethnologe Missionar von Beruf wird – nie vorgekommen ist, soweit ich und Du Toit (1984:631) wissen. Ich kenne nur einen Fall, in dem eine Ethnologin zur (ehrenamtlichen) Missionarin wurde: Jules-Rosette, die den Profeten Maranke während ihres Feldaufenthaltes in Zambia kennenlernte, wurde zu seiner Kirche bekehrt.

³ Weitere Beispiele in Rosenstiel (1959), Whiteman (1983) und Lutzbetak (1985).

⁴ Fabian (o.D.:2): „Er (der Ethnologe) schreibt eher häufiger als seltener der Wissenschaft Qualitäten zu, die er der Religion verweigert. Er täuscht uns, wenn er Religion zum Gegenstand seiner Wissenschaft erhebt, während Wissenschaft seine Religion ist.“

⁵ Reining (zitiert von Hiebert 1978:166) macht eine ähnliche Bemerkung mit Bezug auf die Anfänge der englischen Ethnologie, von der er sagt, sie habe ihre Ursprünge in den missionarischen und humanitären Bewegungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, d. h. in der „Gesellschaft für die Aufhebung der Sklaverei“, in der „Gesellschaft zum Schutz der Ureinwohner“ und in Wesley's christlicher Erweckungsbewegung.

⁶ Strathern schreibt: „letztlich ist Ethnologie ohne irgendeinen Glauben im Hintergrund ziemlich steril.“ (Strathern und Ahrens 1986:8). Siehe auch Taylor (1986), der sich auf „letzte Fragen“ im Werk von Harris und Lévi-Strauss konzentriert. Einer der wenigen Ethnologen, die Religion durchaus als eine Fortsetzung ethnologischen Denkens sehen, ist Van Baal (1981).

Literatur

- Abbink, J. 1985. Anthropology and the missions: a critical epistemological perspective. *Methodol. Sci.* 18, 253-70
- 1990. Anthropologists, missionaries and rationality. In *The ambiguity of rapprochement: reflections of anthropologists on their controversial relationship with missionaries*. (eds) R. Bensen et. al. Nijmegen: Focaal.
- Agar, M. H. 1980. *The professional stranger: an informal introduction to ethnography*. London: Academic Press.
- Asad, T. (ed.) 1975. *Anthropology and the colonial encounter*. London: Ithaca Press.
- Burridge, K. 1973. *Encountering Aborigines: a case study: anthropology and the Australian Aboriginal*. New York: Pergamon Press.
- Crapanzano, V. 1980. *Tuhami: portrait of a Moroccan*. Chicago: Univ. Press.
- Declaration of Barbados. 1973. *International Review of Mission* 62 (247), 268-74.
- Delfendahl, B. 1981. On anthropologists vs. missionaries. *Curr. Anthropol.* 22, 89
- Deloria, V. 1970. *Custer died for your sins: an Indian manifesto*. New York: Avon Books.
- Du Toit, B. M. 1984. Missionaries, anthropologists, and the politics of the Dutch Reformed Church. *J. mod. African Stud.* 22, 617-33.
- Etherington, N. 1983. Missionaries and the intellectual history of Africa: a historical survey. *Itinerario* 7:116-43.
- Evans-Pritchard, E. E. 1962. Religion and the anthropologists. In *Essays in social anthropology*. London: Faber & Faber.
- 1965. *Theories of primitive religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Fabian, J. n. d. Religious and secular colonization in Africa. Manuscript.
- Feldman, H. 1983. More on the antagonism between anthropologists and missionaries. *Curr. Anthropol.* 24, 114.
- Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Guiart, J. 1980. Comment. *Curr. Anthropol.* 21, 170-1
- Herskovits, M. 1962. *The human factor in changing Africa*. New York: A. A. Knopf.
- Hiebert, P. 1978. Missions and anthropology: a love-hate relationship. *Missiology* 6, 165-80.
- Lutzbetack, L. J. 1985. Prospects for a better understanding and closer cooperation between anthropologists and missionaries. In *Missionaries, anthropologists and cultural change* (ed.) D.L. Whiteman. Williamsburg: Studies in Third World Societies.
- Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Miller, E. S. 1970. The Christian missionary: agent of secularization. *Anthrop. Q.* 43, 14-22
- 1981. Great was the company of the preachers: the word of missionaries and the word of anthropologists. *Anthrop. Q.* 54, 125-33
- Nida, E. A. 1966. Missionaries and anthropologists. *Pract. Anthropol.* 13, 273-7
- Núñez, R. L. 1980. Comment. *Curr. Anthropol.* 21, 171
- Owusu, M. 1978. Ethnography of Africa: the usefulness of the useless. *Am. Anthropol.* 80, 310 bis 34

- Rattray, R. S. 1928. Anthropology and Christian missions: their mutual bearing on the problems of colonial administration. *Africa* 1, 98-106
- Rosenstiel, A. 1959. Anthropology and the missionary. *J. R. anthrop. Inst.* 89, 107-15
- Salomone, F. 1980. Comment. *Curr. Anthropol.* 21, 174
- Sandor, A. 1986. Metaphor and belief. *J. anthrop. Res.* 42, 101-22
- Shostak, M. 1981. *Nisa: the life and words of a !Kung woman*. Harmondsworth. Penguin.
- Stipe, C. E. 1980. Anthropologists versus missionaries: the influence of presuppositions. *Curr. Anthropol.* 21, 165-79
- Strathern, A. & Th. Ahrens. 1986. Experiencing the Christian Faith in Papua New Guinea. *Melan. J. Theol.* 21, 8-21
- Sutlive Jr., V. H. 1985. Anthropologists and missionaries: eternal enemies or colleagues in disguise? In *Missionaries, anthropologists, and cultural change* (ed.) D. L. Whiteman. Williamsburg: Studies in Third World Societies.
- Taylor, M. K. 1986. *Beyond explanation: the religious dimensions in cultural anthropology*. Macon: Mercer Univ. Press.
- Van Baal, J. 1981. *Man's quest for partnership: the anthropological foundations of ethics and religion*. Assen: van Gorcum
- Whiteman, D. L. 1983. *Melanesians and missionaries: an ethnohistorical study of social and religious change in the Southwest Pacific*. Pasadena: William Carey Library

Wir alle könnten wissen, daß echte Liebe in eine Abhängigkeit bringt, die frei macht, weil sie uns den Lebensraum des Humanen eröffnet. Das gilt nicht weniger von jener Wahrheit, welche wir demütig als Geschenk entdecken. So eben behauptet das Christentum, daß der Nazarener uns in unvergleichliche Freiheit stellt, wenn wir ihn als Herrn annehmen. Denn sein Werk ist wie das keines andern die Menschwerdung in der Entmachtung der Götzen und unseres bösen selbstsüchtigen Willens.

(Ernst Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1972, S. 141)