

5

Feldforschung und Ethnologie

5. FELDFORSCHUNG UND ETHNOLOGIE

Obwohl P. Schebesta noch relativ jung war als er die Abhandlung über den Urmenschen und seine Religion verfaßte, eröffnet dieser Text Perspektiven, die für das Verständnis und den Werdegang seines Autors von größter Bedeutung waren. Dies wird deutlich, wenn man bedenkt, daß die Auseinandersetzung mit dem Thema auf drei Ebenen stattfindet, welche eher nebeneinander als miteinander zur Geltung kommen. Die erste Ebene ist die der methodologischen Reflexion, die zweite bezieht sich auf die Darstellung und das Verständnis von Religion und Kultur, die dritte betrifft die ideologische Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Positionen.

Auf der ersten Ebene geht es um die Frage, wie und unter welchen Bedingungen man den ethnologisch relevanten Tatsachen gerecht werden kann. Insbesondere geht es jedoch um den Stellenwert der kulturhistorischen Methode und deren Bedeutung für das Studium des Menschen als eines geistigen Wesens, das in und durch Geschichte in Erscheinung tritt.

Auf der zweiten Ebene treten konkrete Probleme in den Vordergrund, wobei insbesondere die primitivsten Kulturen sowie die in diesen lebenden Menschen sich als Gegenstand möglicher Untersuchungen erweisen. Einerseits hat dies eine Spezifizierung der gebrauchten Methode zur Folge, sodaß die ‚Rückkehr‘ zur ersten Ebene unvermeidlich wird, andererseits geht es jedoch um den Inhalt und die Ergebnisse dieser Untersuchungen.

Dagegen werden wir auf der dritten Ebene mit Auffassungen konfrontiert, die zwar Anspruch auf wissenschaftliche Relevanz erheben, tatsächlich aber von Quellen gespeist werden, welche der Wissenschaft vorausgehen und auf Evidenzen beruhen, die im Mythos ihrer Vertreter begründet sind. Da diese Evidenzen den Raum bilden, in dem sich wissenschaftliches Denken und Forschen entfalten, sind sie zwar weder sinnlos noch überflüssig, verlangen aber als solche bedacht zu werden. Bleibt dies aus, dann entspricht dem nicht nur die Bildung von Vorurteilen, sondern auch von Ideologien, die je nachdem wie sie vom Bewußtsein Besitz ergreifen, die Freiheit des Denkens einschränken und eine faire Auseinandersetzung mit abweichenden Auffassungen und Stellungnahmen unterbinden. Da Vorurteile im Verlauf des Erkenntnisprozesses, der ohne sie nicht stattfindet, korrigierbar sind, mögen die Übergänge zu ideologischen Positionen fließend sein. Ihrer Bewegung nach weisen diese Übergänge jedoch auf eine Haltung, der zufolge die eigene Position gewissermaßen auf Einsichten beruht, während die der Gegner entweder verblendet und irrig zu sein scheint, oder aus welchen Gründen auch immer noch nicht zu diesen Einsichten zu gelangen vermochte.

Daß die Auseinandersetzung mit dem „Evolutionismus“ und „Sozialismus“ in der Abhandlung über den „Urmenschen“ einen ideologischen Charakter annahm, zeigt sich zumindest teilweise in der Monopolisierung der kulturhistorischen Methode und der selbstverständlichen Annahme der Kulturkreislehre. Insbesondere wird dies aber deutlich, wenn daraus die Degenerationsthese abgeleitet wird und die verschiedentlich erhobene Forderung, beim Gebrauch der eigenen Begrifflichkeit und ihrer Anwendung auf „Naturvölker“ zurückhaltend zu sein, de facto in Vergessenheit gerät. Was dies im Einzelnen bedeutet, möchte ich jetzt nicht weiter erörtern, da die angedeuteten Probleme zurückkehren werden. Wohl möchte ich noch darauf hinweisen, daß die mit diesen Problemen verbundenen Defizite ihrerseits Fragen aufwerfen, die für die weitere Entwicklung von Schebestas Denken und Arbeiten richtungweisend geworden sind. Diesen Fragen liegen einerseits die Beachtung und Betonung der „Tatsachen“ zugrunde, andererseits ergeben sie sich aus der als ungenügend erfahrenen Kenntnis der dem „Kreis der Urkultur“ zugeordneten Kulturen. In beiden Fällen teilten P. Schebesta und W. Schmidt dieselbe Einstellung und Überzeugung. Da auch W. Schmidt trotz ideologischer Vorbehalte die Fakten sprechen lassen wollte und dem Ideal einer streng wissenschaftlichen Begründung seiner Theorien nachstrebte, hatte er größtes Interesse daran, die Grundlage seiner Theorien nach allen Seiten hin zu erkunden und vor allem die primären Vertreter der Urkultur besser kennen zu lernen. Als er darum, wie bereits erwähnt, P. Schebesta vorschlug, die Semang in

Britisch Malaya zu erforschen, erklärte sich dieser ohne viel Zögern bereit, diese Aufgabe auf sich zu nehmen. Es war dies ein Entschluß, der für den wissenschaftlichen Werdegang von P. Schebesta und die Entwicklung der im „Urmenschen“ angeschnittenen Themen bestimmend werden sollte.

5.1 Feldforschung im Zeichen der Mitmenschlichkeit

Die erste Begegnung mit Semang fand Anfang März 1924 statt, in der Nähe von Gerik (Grik), der Hauptstadt des Distrikts Hulu Perak im Staat Perak von Britisch Malaya. Nach seiner Ankunft in Singapore Mitte Februar 1924 hatte P. Schebesta zunächst den offiziellen Stellen seine Aufwartung gemacht und mit Missionaren des Pariser Missionsseminars (MEP, Société des Missions Etrangères de Paris) Kontakt aufgenommen. Ein Empfehlungsbrief, den er dankenswerter Weise von deren Generalsuperior, Mgr. de Guébriant, erhalten hatte, führte ihn nach Pulau Panang, wo er von Pater Pagès, dem Rektor des ‚Collège Général de Penang‘, mit offenen Armen empfangen wurde. Auf der Reise dorthin besuchte er am 19. Februar Ivor H. N. Evans (1886–1957) in Kuala Lumpur. Als Kenner der einheimischen Bevölkerung Britisch Malayas und auf Grund eigener Semang-Erfahrungen gab ihm dieser wichtige Hinweise und gute Ratschläge für die geplante Arbeit.¹⁰⁰ Den Aufenthalt in Pulau Panang gebrauchte er, um sein Malaiisch zu verbessern und sich für die Expedition zu rüsten. Von größter Wichtigkeit war jedoch die Begegnung mit dem bereits erwähnten P. René Cardon, der als Pfarrer und Missionar in Taiping die chinesischen Christen der Stadt betreute, und ihn einlud, im Pfarrhaus sein Standquartier einzurichten, in das er sich nach längerem Aufenthalt im Urwald für einige Tage zurückziehen konnte. Zwar hatte P. Cardon selbst noch keine Semang kennengelernt, er war aber mit Captain Hubert Berkeley, dem Distriktoffizier von Hulu Perak, gut befreundet. Da dieser die Semang in der Nähe von Grik gut kannte und zu ihnen in einem Vertrauensverhältnis stand, war er der geeignete Mann, um P. Schebesta bei der ersten Kontaktaufnahme mit den dortigen „Waldmenschen“ zu unterstützen.¹⁰¹

P. Cardon ließ es sich nicht nehmen, P. Schebesta nach Grik zu begleiten und ihn dem „District Officer“ vorzustellen. Bereits am folgenden Tag ging H. Berkeley mit den beiden in ein Lager der Semang, denen er seinen Gast vorstellte und erklärte, wozu dieser gekommen sei. Es wurden Absprachen für den nächsten Tag gemacht. Der kommenden Arbeit schien damit nichts mehr im Wege zu stehen. Doch wer am folgenden Tag nicht zur abgesprochenen Stelle kam, waren die Semang. Wie Schebesta, der nach einigem Warten allein zum Lager ging, feststellen mußte, hatten sie ihr Lager verlassen. Wohl traf er Pucoh, den Mediziner dieser Gruppe, der gerade seine Mahlzeit vorbereitete, indem er etwas Reis in einem Bambusrohr im Feuer dünstete. Dieser teilte sein spärliches Mahl mit ihm und begleitete ihn zur Residenz, wo sich beide auf der Treppenstufe des Längeren miteinander unterhielten. Auch wurde ein Treffen für den nächsten Morgen verabredet, das jedoch nicht eingehalten wurde. Daraufhin überlegte der Resident am Abend mit seinen zwei Gästen, was zu machen sei, woraufhin sich beide

¹⁰⁰ Vgl. z.B. Ivor H. N. EVANS, *The Negritos of Malaya*, Cambridge: Cambridge University Press, 1937. In seinem großen „Negrito“ Werk würdigt P. Schebesta ausführlich die Forschungen von I. Evans (Die Negrito Asiens, a.a.O. Bd. I, 38–43). Auf Grund vorhergehender Veröffentlichungen, insbesondere wegen des Artikels „The Jungle Tribes of the Malay Peninsula“, *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, Vol. 4, No. 2 (1926), 269–278, hatte I. Evans den Eindruck gewonnen, als wolle ihm P. Schebesta seine Entdeckungen streitig machen. Dies war jedoch keineswegs der Fall. Zur Kontroverse siehe: I. H. N. Evans, „Schebesta and the Negritos“, *Man*, Vol. 28 (Apr., 1928), pp. 57–59, und die Antwort von P. Schebesta, „The Negritos of Malaya“, *Man*, Vol. 39 (Feb., 1939), pp. 30–31.

¹⁰¹ P. Schebesta schätzte und verstand sich gut mit Cpt. Berkeley. Vgl. dazu Bei den Urwaldzweigen von Malaya, op.cit. p. 18, wo es heißt: „Das Wohl seiner Untertanen, seien es Malaien oder Orang-Utan [Waldmenschen], lag ihm sehr am Herzen, jedenfalls viel mehr als die habgierige europäische Kultur, die ihre Fangarme bereits nach dem Innern ausstreckt... Was Wunder, wenn er von Malaien und Semang wie ein Vater verehrt wurde.“

entschlossen, mit zwei Malaien ein weiter entferntes Lager am Perakfluß aufzusuchen. Wohl war auch dieses Lager leer. Schebesta traf jedoch auf dem Rückweg nach Grik zwei Semang, deren Gruppe sein malaiischer Begleiter Hitam kannte, mit dessen Hilfe er am nächsten Tag das Lager von Ramogn und Keladi in der Nähe von Besiak aufsuchte. Bei dieser Gelegenheit lernte er den Kerinci-Malaien Lebeh Maingante kennen,¹⁰² der ihn in der Folgezeit als Faktotum auf seinen Wanderungen begleitete. Vor allem aber gelang es ihm, freundschaftliche Beziehungen mit den Jahay (Semang) herzustellen, mit denen er nach weiteren vorläufigen Erkundungen sieben Monate lang zusammenlebte.¹⁰³

Ich erwähne die Anfangserfahrungen in Britisch Malaya zum einen deshalb, weil sie die Bedeutung guter Beziehungen im Vor- und Umfeld der Forschung unterstreichen; und zum anderen, weil sie für die Frage nach der Forschungsmethode nicht unwichtig sind. Ein gutes Einvernehmen mit den Behörden der Kolonialverwaltung sowohl in Britisch Malaya als auch später im Belgischen Kongo war schon deshalb essentiell, weil ohne sie die Forschungsexpeditionen nicht möglich gewesen wären. Auch wäre es noch abgesehen davon, daß P. Schebesta den Missionaren von Haus aus nahe stand, mehr als kurzfristig gewesen, auf deren Hilfe bei der Kontaktaufnahme mit den zu erforschenden Menschen zu verzichten. Ob eine Expedition gelingt oder mißlingt, hängt in der Tat von vielen Faktoren ab, die als äußere Umstände mit deren Zielsetzungen wenig oder gar nichts zu tun haben. Unter dem Eindruck der für einen „Zentraleuropäer“ nur kurz nach Kriegsende mißlichen Situation bemerkt Schebesta diesbezüglich wohl nicht zu Unrecht: „Ich reiste aber unter einem guten Stern.“¹⁰⁴ Umgekehrt stellt sich damit die Frage nach dem Einfluß dieser Faktoren auf das Ergebnis der Untersuchungen. Es ist dies eine Frage, deren Antwort sich zwar im Unbestimmten verliert, die aber desto mehr dazu drängt, auf die befolgte Forschungsmethode zu achten und das erzielte Ergebnis von dieser her zu begreifen.

Um dem möglichen Einfluß äußerer Umstände zuvorzukommen, hat P. Schebesta größten Wert darauf gelegt, seine Forschungen nach erfolgter Kontaktaufnahme sowohl in Britisch Malaya als auch in Afrika weitgehend unabhängig von derartigen Umständen ihrer Eigendynamik entsprechend durchzuführen. In *Die Negrito Asiens* (a.a.O. Bd. I, X) stellt er ausdrücklich fest: „Mit Hilfe dieser wohlmeinenden Freunde konnte ich im Lande schnell Fuß fassen. Die Durchführung der Expedition allerdings blieb mir ganz allein überlassen... [Die Semang] im Dschungel aufzuspüren und mit ihnen in dauerndem Kontakt zu bleiben, blieb meine alleinige Sorge. Daß es mir gelang, diese außerordentlich scheuen Menschen restlos zu gewinnen, buche ich als einen Haupterfolg meiner Expedition.“ Zwar konnte auch er nicht alle Einflüsse von Außen ausschalten, da er sowohl in Britisch Malaya als auch später in Afrika auf das Wohlwollen von Dorfältesten und Häuptlingen nicht verzichten konnte, und auf Malaien, bzw. auf Dorfbewohner, angewiesen blieb, die er als Gehilfen und Begleiter engagierte und zumindest teilweise als Träger benötigte. Auf seiner Forschungsreise in den Philippinen (1938/39) wurde diese Abhängigkeit noch dadurch verstärkt, daß er Dolmetscher brauchte, um mit den Aëta zu verkehren. Doch war die Situation auf den Philippinen insofern eine andere als es ihm primär darum ging, einen allgemeinen Eindruck von den dortigen „Negrito“ zu erlangen und deren kulturelles Umfeld zu erkunden.¹⁰⁵

102 die Kerinci waren von Sumatra eingewandert und galten bei den bodenständigen Malayen als Fremde, vor denen man sich in Acht nehmen mußte.

103 Vgl. dazu Schebesta, Bei den Urwaldzwerge von Malaya, a.a.O. p. 15ff; *Die Negrito Asiens*, a.a.O. Bd. I, 45; Tanah Malayu, a.a.O. 9ff; „Wie ich die Urwaldzwerge fand“. Reichspost 29 November 1925, p. 9f; sowie das Vorwort von P. R. Cardon zu dem im Bulletin de la Société Nr. 47, 1925, 649–663, veröffentlichten Beitrag von P. Schebesta: „Les Négrilles et autres Peuplades aborigènes ou sauvages de la Presqu'île Malaise.“

104 „Wie ich die Urwaldzwerge fand“; a.a.O. p. 9.

105 Eine Ausnahme dieser Vorgehensweise bildet die zweite Bambuti-Expedition (1934/35), sofern er diese zum größeren Teil zusammen mit Martin Gusinde und Jean-Baptiste Jadin durchführte, wobei jedoch jedem der drei Forscher einen eigener Aufgabenbereich zukam. Die Aufteilung der Arbeit richtete sich nach der Neigung der Forscher.

Mit der Forderung eines an den eigenen Maßstäben und Möglichkeitsbedingungen orientierten Arbeitens ist freilich die Frage nach der Methode der Feldforschung noch nicht beantwortet. Im Gegenteil, sie erweist sich als umso dringender da der Forscher selbst ein unvermeidliches Außen darstellt, dessen störenden Einfluß es nach Möglichkeit zu beschränken gilt. Für Schebesta, der die seiner Meinung nach angemessene Methode gewissermaßen heuristisch aus der Praxis heraus entwickelte,¹⁰⁶ stellten sich gleich zu Beginn der Semangforschung zwei Probleme. Einerseits galt es die „sprichwörtliche Scheu“ dieser Menschen zu überwinden, andererseits fehlte ihm trotz der einschlägigen Literatur, mit der er sich vor der Expedition vertraut gemacht hatte, der Überblick über das Verbreitungsgebiet der Semang. Bereits in den ersten Wochen wurde ihm deutlich, daß dieser Überblick nicht zu gewinnen war, ohne bei einer der Gruppen heimisch geworden zu sein, um so die anderen Gruppen als „weißer Semang“ aufsuchen zu können; bzw. daß die Forschung erst dann erfolgreich sein kann, wenn dieser Überblick tatsächlich erreicht wird. Demnach konnte es nicht genügen, einzelne Lager zu besuchen und ihre Bewohner mit Aussicht auf Belohnung zur Befragung außerhalb des Lagers kommen zu lassen. Vielmehr kam es darauf an, den Menschen möglichst nahe zu kommen und ihre Lebensweise in und aus gemeinsamer Gegenwart heraus kennenzulernen; d.h. ihr Leben zu teilen, um es sowohl im Lichte geteilter Erfahrungen und allseitiger Beobachtungen als auch mit Hilfe daran anknüpfender Befragungen und Gespräche seiner Eigenart entsprechend zumindest in Grundzügen zu erfassen.

Ähnlich wie Bronislaw Malinowski (1884–1942), der wegen des Kriegesausbruchs von 1914 als Zentraleuropäer nicht von Neuguinea zurückkehren durfte, von der australischen Regierung jedoch die Erlaubnis erhielt, seine Forschungen auf den Trobriand Inseln durchzuführen,¹⁰⁷ entwickelte Schebesta seine Version der teilnehmenden Beobachtung (participant observation). Während P. Schebesta im Gebiet der Jahay fast sieben Monate „intensiv“ forschen konnte und auch ihre Sprache erlernte, sah er sich jedoch genötigt, den Überblick auf dem Wege der „Wanderforschung“ zu gewinnen, wodurch eine zeitliche Beschränkung des Aufenthalts bei den übrigen Semang Gruppen und ihren Nachbarn wie Senoi und Jakudn unvermeidlich wurde. Er selbst bemerkt dazu: „Die Art und Weise aber, wie ich eine dauernde Verbindung mit ihnen anbahnen und eine intensive Forschung unter ihnen durchführen könnte, [...] gestaltete sich anfangs schwieriger, als ich geglaubt hatte; nachdem ich aber einmal unter den Semang Fuß gefaßt hatte und Verständnis für ihre Lebensweise und die Psyche dieser Menschlein zu gewinnen begann, formte sich sozusagen von selbst eine der Situation entsprechende Lebens- und Arbeitsgewohnheit und eine Forschungsmethode, die mir zwar viele Opfer und Entsaugungen auferlegten, dafür aber auch reichliche Erfolge zeitigten.“¹⁰⁸ „Die

Während Martin Gusinde für anthropologische Messungen, Klima, Nutzpflanzen, und J.B. Jadin für Blutgruppen, pathologische, medizinische Behandlungen der Pygmäen und Dorfbewohner zuständig waren, oblag P. Schebesta die Erforschung des wirtschaftlich-sozialen und des geistig-religiösen Lebens. Schebesta bemerkt dazu: „Mir, als dem Führer der Expedition und Kenner der Verkehrssprache fiel ausser meiner rein wissenschaftlichen Betätigung die jeweilige Verständigung mit den Neger[n] (*sic!*) und Bambuti und ihre Heranziehung in unsere Lager zu. Viel Zeit verschlang auch der Verkehr mit den Negerhaupte[n] (*sic!*), die veranlasst werden mussten, die nötigen Arbeiter zum Roden des Waldes und Aufbau der Lager zu stellen und eine Verproviantierung des Lagers sicherzustellen.“ Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri, a.a.O. p. 49.

106 Im Rückblick auf seine Semangforschung bemerkt er dazu in Die Bambuti a.a.O. p. VIII: „Ich arbeitete mich in die diesbezügliche Literatur ein und baute unter dem Eindruck der gegebenen Verhältnisse an Ort und Stelle in Malaya eine eigene von Vorbildern unabhängige Forschungsmethode für die Primitivsten aus, die ich dort, wie auch später in Afrika, erfolgreich anwandte.“

107 Vgl. dazu Bronislaw MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, London: George Routledge & Sons Ltd, 1922.

108 Die Negrito Asiens, a.a.O. Bd. I, p. 45.

eigenartige Methode meiner Forschungsarbeit war auch durch das nomadisierende Leben der Semang mitbedingt“ (47).

Als P. Schebesta sich nach dem ersten Monat im Bersiah entschloß, die Rasthütte außerhalb des Lagers mit einer „luftigen Bambushütte“ oder je nach Umständen mit einem Windschirm, inmitten der Semang zu vertauschen, hatte dies zur Folge, daß Malayen sein „armseliges Urwaldleben mit den ‚Orang-Utan‘ für so menschenunwürdig hielten, daß sie [ihn] einfach für verrückt (‚Tuan gila‘) erklärten“ (46). Dagegen schätzten die Semang dies umsomehr und betrachteten ihn zwar nicht als „Negrito“ (wörtlich: kleiner „Neger“¹⁰⁹), sondern als einen der ihren, d.h. als Semang, als Menschen. Als Beleg dafür zitiert er den Jahay Ramogn, der sich „sich in Begeisterung für meine Anpassung an ihre Lebensweise zu folgenden Worten hinreißen: Wo haben wir schon einen Tuan gesehen wie dich! Du wohnst bei uns, du schläfst unter uns, du verschmähst nicht das Essen, das wir essen. Du gehst mit uns durch die Wälder, um unsere Arbeiten zu sehen. Die anderen Tuan reisen mit Elefanten, niemals aber ist einer zu uns ins Lager gekommen, stets müssen wir zu ihnen hinaus“ (46).

Aufschlußreich ist ein Gespräch mit Semai („lange noch redeten wir im Scheine der großen Feuer miteinander“), in dem sich diese über einen Landvermesser beklagten, dem sie nicht nahe kommen durften, weil sie ihm „zu schmutzig, zu orang-utanähnlich“ waren. „So ganz, ganz anders wäre aber ich, meinten sie. Mit mir könnte man sich unterhalten, nahe bei mir sitzen, ja sogar nahe bei mir unter dem gleichen Dache schlafen“ – woraufhin Schebesta hunzufügt: „Nun ja, ich sah auch in den armen Sakai meinesgleichen.“¹¹⁰

In vergleichbaren Worten äußerte sich ein Schamane der Jakudn während einer Floßfahrt den Piadn abwärts, wobei er „nicht ohne Erbitterung“ meinte, daß man den Schmutz erwähnt, um das Geld zu sparen. „Dir, Herr, tut das Geld nicht leid. Du gibst uns Geschenke, wenn du bei uns wohnst, die andern aber, wenn sie in unsern Hütten wohnen würden, müßten auch Geschenke geben, und ihr Geld müßten sie lassen...“¹¹¹

In einem Aufsatz, den er noch ganz unter dem Eindruck seiner Erfahrungen in Britisch Malaya verfaßte, geißelt Schebesta die Haltung, daß man „in geistiger, zumal religiöser Hinsicht, für diese Menschenkinder [nur] rudimentäre, am besten gar keine Anschauungen gelten [läßt],“ und falls doch, daß „sie ohne weiteres als von außen importiertes Gut angesehen [werden].“ Statt sich von unbegründeten Vorurteilen leiten zu lassen, sollte man vielmehr erst das Vertrauen der Menschen zu gewinnen versuchen, da nur so ein Zugang zu den „Tiefen“ ihrer Seele gefunden werden kann. So wichtig Fragen und Befragen auch sein mögen, wichtiger noch ist das Hinhören, das zum Vertrauen gehört und von diesem getragen wird. Dem entsprechend formuliert P. Schebesta den Grundsatz:

109 Anmerkung des Herausgebers: Da Schebestas Briefe mit Bezug auf afrikanische Menschen häufig eine damals auf Deutsch noch gebräuchliche, aber heute inakzeptable Terminologie verwenden, geht diese Einleitung wie folgt vor: Um den Leserinnen und Lesern die Bezugnahme auf Schebestas Brieftexte zu erleichtern, wird zwar dieselbe Terminologie auch hier verwendet. Allerdings erfolgt dies stets unter Anführungszeichen, um die kritische Distanz des Autors und des Verlags gegenüber einer unangebrachten Verwendung dieser Termini zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu verdeutlichen.

110 Orang-Utan, a.a.O. p. 146. Im Unterschied zu den Jahai und Menri Semang, sind die Semai benachbarte Pflanze der im Gebiet des Jelei-Fluß sesshaften Semai, die wie alle Waldbewohner „Sakai“ (Abhängige, Leibeigene) genannt werden.

111 Ibid. 194. P. Schebesta bemerkt dazu: „An diese bitteren Klagen der Urwaldmenschen ließen sich lange Erwägungen anknüpfen. Gewiß war mir das Leben unter den Leuten gerade kein Hochgenuß, ertrug ich es doch der großen Sache wegen, für die ich ins Land gekommen war. Andere Weiße mögen andere Ziele verfolgen, wenn sie sich den Gefahren des Dschungels aussetzen... Die Malaien hatten die Waldmenschen blutig verfolgt und ausgebeutet. Der neue Kolonisator hat sie zwar von der Wut des Islam befreit; hat er ihnen aber die ganze Menschenwürde zurückgegeben, wenn er sie mißachtet und gerade jenen Teil der Bevölkerung der Halbinsel, der für europäischen Einfluß am empfänglichsten wäre, zurückstößt? Die Wildstämme sind zu feinfühlig, als daß sie derartiges Benehmen nicht bitter empfinden würden!“ (194f).

„Der gelehrte Menschheitskundler hat nicht dem primitiven Geiste die Linien und Grenzen zu ziehen, vielmehr soll er *lauschen*, oft andächtig, ehrfürchtig lauschen, wenn so ein primitiver Geist ihm Geheimnisse anvertraut, die er bei ihm nie geahnt hat, und bei manch höherstehenden Stämmen vergebens sucht“.¹¹²

Es wurde bereits angedeutet, daß Schebesta seine bei der Erforschung der Semang entwickelte Methode auch bei der Erforschung der afrikanischen Pygmäen befolgte. Obwohl sowohl das physische als auch kulturelle Umfeld in vieler Hinsicht ein anderes war, mußte er erleben, daß ihn die „Neger“ zwar nicht als verrückt erklärten, daß sie ihn aber gleichwohl mit den in ihren Augen nicht gerade schmeichelhaften Titel *Baba wa Bambuti* (Vater der Bambuti) belegten. Dagegen hätte ihm, wie bereits erwähnt, in den Augen der Bambuti kaum eine bessere Empfehlung zuteil werden können. „Die Kunde, dass ein Weißer seine Hütte mitten unter den Bambuti und nicht im Negerdorf [*sic!*] aufgeschlagen hatte, durcheilte rasch den Urwald“.¹¹³

Wie in Britisch Malaya sah sich P. Schebesta auch in Afrika genötigt, einen Überblick über das Wohngebiet der Pygmäen zu gewinnen, und damit einen Ausgleich zwischen Übersichtsforchung und Intensivforschung zu finden. In der im ersten Band der *Bambuti-Pygmäen vom Ituri* skizzierten Darstellung seiner Methode (36ff), die der Veröffentlichung des „Negrito“-Werkes zeitlich vorausging und deshalb nicht wiederholt werden mußte, unterscheidet er demnach die Flächenforschung von der Tiefenforchung als einander ergänzende Vorgehensweisen. Da es freilich in beiden Fällen um ein angemessenes Erfassen der zu untersuchenden Menschen geht, ändern sich weder die Bedingungen, unter denen dies möglich wird, noch die Grundsätze, die befolgt werden müssen, auch wenn die Übersichtsforchung, „die mit mühevollen Wanderungen verbunden war, nur auf Kosten der Tiefenforchung bewältigt werden [konnte]“ (37). Tatsächlich war letzterer Umstand der Grund für die zweite Reise zu den Bambuti, da sie im Unterschied zur ersten primär der Tiefenforchung diene. Dagegen heißt es von der ersten Reise: „Sie wurde eigentlich unbeabsichtigt zur Flächenforschung. Wie mangelhaft unsere Kenntnisse über die Pygmäen in Belgisch-Kongo zur Zeit meiner Ausreise waren, erhellt daraus, dass es nicht möglich war, brauchbare Angaben weder über Zahl noch auch über die Wohngebiete der eigentlichen Bambuti zu erhalten. Bald riet man mir in die Provinz Équateur zu reisen, bald zum Ituri, dann wieder versicherte man mir, dass die Ruanda-Batwa die rassenreinsten [*sic!*] Vertreter der Pygmäen wären. Mir lag begreiflicherweise daran, die noch unverfälschtesten von ihnen zu erreichen. Auf Grund des Studiums der vorhandenen Literatur entschied ich mich für die Ituri-Bambuti und meine späteren Erfahrungen gaben mir Recht. Sobald die nötige Rückendeckung durch die Mitarbeit des Kolonialministeriums in Brüssel, der Behörden in der Kolonie und der Missionare gewährleistet war, reiste ich auf dem Westwege den Kongo aufwärts zum Ituri. Die Forschung setzte bei den äussersten westlichen Ausläufer der Ituri-Bambuti, am Lindi bei Bafwasende ein, wo es mir mit Hilfe des dortigen Administrateurs Daoût und des Missionars P. H. Kawaters gelang, bei den Bafwaguda-Pygmäen, die man dort allgemein Kango nennt, am Asunguda-Bach, einem Zufluss des Apare, der wieder ein Zufluss des Lindi ist, Fuss zu fassen“ (37). Wie in Malaya nahm P. Schebesta demnach auch am Kongo die Hilfe von Kolonialbehörde und Mission in Anspruch. Letztlich war er aber auf sich selbst angewiesen, da beide keine direkten Beziehungen zu den Pygmäen unterhielten. Gleichwohl war diese Hilfe wichtig, weil er dank derselben „Verbindungen mit Negern [*sic!*] bekam, die [ihm] das Tor zu den Bambuti öffneten. Diese Hilfe war nicht zu unterschätzen, weil es in der Macht der Neger [*sic!*] stand, – denen die Pygmäen weitgehendst ausgeliefert sind – sie dem Europäer zuzuführen oder sie von ihm fern zu halten.“ (38).

112 „Unter den Zwergen von Malakka. Sind die primitiven Völker höherer Vorstellungen fähig? – Poesie und Gottesglauben im malayischen Walde“ Reichspost, 10. Mai 1925, 9.

113 Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri, a.a.O. Bd. I, 38.

Nach dem zu schließen, was bis jetzt zu Schebestas Methode der Feldforschung ausgeführt wurde, kann diese als Versuch bewertet werden, durch Teilnahme am Lebensvollzug von Semang und Bambuti nicht nur deren Verhalten aus nächster Nähe zu beobachten, sondern sich auch deren Blick auf Welt und Wirklichkeit nach Möglichkeit anzueignen. Ein solcher Versuch empfiehlt sich gewissermaßen von selbst, da er bereits beim Erlernen der Muttersprache zur Anwendung kommt und sich sowohl in der Entfaltung emotionaler und sozialer Kompetenzen als auch für das Vermögen und die Ausübung des Perspektivenwechsels als unverzichtbar erweist. Er wird aber umso schwieriger, je stärker Gewohnheit und kulturell begründete Selbstverständlichkeit zur Geltung kommen. Weil es Erfahrungen kultureller Andersheit und Vielheit gibt, kann das Studium der Kulturgeschichte nicht darauf verzichten, die unterschiedlichen Darstellungen menschlicher Ausdrucksformen zur Kenntnis zu nehmen, um sie in wechselnden Perspektiven auf ihre Prinzipien hin zu überprüfen und von diesen her in ihrem Zusammenhang zu begreifen. Da der Feldforscher als Ethnograph für die Darstellung der von ihm untersuchten Situationen selbst verantwortlich ist, fällt ihm die Aufgabe zu, nicht nur mit größter Aufmerksamkeit zu beobachten und das Beobachtete festzuhalten, sondern dies so zu tun, daß sich seine Perspektiven mit denen der Menschen treffen, die es zu erforschen gilt. Letzteres mag immer nur annähernd möglich sein. Gleichwohl setzt es voraus, daß ein Neuanfang notwendig wird, in dem bestehende Akkulturationen durch eine neu zu erwerbende ergänzt werden.

Den Bedingungen bereits stattgefundener Akkulturationsprozesse entsprechend, setzt die neu zu erwerbende Kulturaneignung ein Geflecht persönlicher Begegnungen voraus, die zum Grundvollzug des Menschseins gehören und als solche das Medium bilden, in dem und durch das sie zustande kommt. Im Unterschied zu vorhergehenden Prozessen (auf Seiten des Forschers und der von ihm erforschten Menschen), werden jedoch weder diese noch jene bei der neu zuerwerbenden Akkulturation in dieses Geflecht geboren oder wachsen mit ihm auf. Vielmehr sind sie bei dessen Herstellung auf eine Weise beteiligt, daß letztere primär von der Freiheit der in gemeinsamer Gegenwart einander begegnender Personen abhängt, auch wenn diese an die jeweils eigene Vergangenheit gebunden bleibt. In der Spannung zwischen Freiheit und Notwendigkeit aller Beteiligten erweist sich der erforderliche Neuanfang als ein Experiment, dessen Gelingen nicht erzwungen werden kann. Dies gilt zumal dann, wenn man bedenkt, daß je nachdem, wie die Menschen auf den Forscher eingehen, ihre Mitteilungen anders ausfallen, ob sie bereit sind, dem Forscher nach Möglichkeit entgegenzukommen, oder es vorziehen, ihm, was das eigene Innere betrifft, aus dem Wege zu gehen. Zugleich stellt sich aber auch für den Feldforscher, der diesen Neuanfang initiiert und sucht, die Frage, wie frei er eigentlich sein will, sodaß er zumindest seinerseits die Bedingungen erfüllt, welche für das Gelingen des Experiments notwendig sind.

Die Antwort, welche P. Schebesta in Bezug auf seinen Beitrag zum Gelingen des geforderten Neuanfangs gab, besteht an sich in der Art und Weise, wie er seine Feldforschung mit allen Vor- und Nachteilen durchgeführt hat. In ihren Grundzügen und sofern er selbst dazu Stellung bezogen hat, kann diese Antwort wie folgt angedeutet werden:

Erstens war er bereit, mit den Menschen, die er befragte und allseitig zu erforschen versuchte, zu leben und ihnen als Mitmenschen zu begegnen. „Selbstverständlich machte ich mir die gute Behandlung meiner kleinen Freunde zur Lebensregel und nahm sie gelegentlich auch gegen Neger [*sic!*] in Schutz. Mein guter Ruf ging mir auf meinen Wanderungen voraus, was zur Folge hatte, dass mir Bambuti oft unter Gesang im festlichen Zug entgegen kamen, wenn ich durch den Wald zog”.¹¹⁴ Dies bedeutete auch, daß er nicht nur Geschenke verteilte, sondern auch für die Ernährung im Lager sorgte. „Ihre Ernährung verbesserte sich durch meinen Aufenthalt unter ihnen wesentlich, was sie für einige Zeit zu schätzen wussten“ (40).

114 Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri, a.a.O. Bd. I, 40.

Zweitens war er darauf bedacht, sich nicht an bestehende Theorien zu binden, sondern die Menschen selbst mit ihrer jeweiligen Kultur ins Zentrum seiner Interessen zu rücken und zu Wort kommen lassen. Wie er des Öfteren bemerkte, vertrat er im Feld einen praktischen Funktionalismus, der darin bestand, bei allen Wahrnehmungen davon auszugehen, daß der kulturelle Zusammenhang den des Wahrgenommenen bestimmte, auch wenn ihm dieser nicht unmittelbar einsichtig war.

Drittens bestand er auf einer flexiblen Forschung, die sich vom Grundsatz der Ganzheitlichkeit leiten ließ. „So wie ich mir die Freiheit wahrte, den Forschungsplan in bezug auf die zu untersuchenden Stämme nach eigenem Ermessen zu entwerfen, so auch in bezug auf die Art der Forschung. An keine Theorie gebunden, legte ich mich nicht auf einseitige Erforschung des einen oder anderen Problems fest, vielmehr wurde es mir an Ort und Stelle bald klar, dass die *allseitige* Erforschung dieser Primitiven vonnöten war. So kam es, dass ich neben meinen fachwissenschaftlich ethnologischen und linguistischen Untersuchungen auch anthropologische unternahm. Nach meinen gemachten Erfahrungen sollte schwer zugänglichen und schwer erreichbaren Stämmen stets diese Ganzheitserforschung zuteil werden, da nur auf dieser Grundlage das richtige Bild von ihnen gegeben werden kann. Teilforschungen laufen nur zu sehr in Gefahr, ein schiefes Bild vom Forschungsobjekt zu liefern“ (VIII).

Viertens ergab sich aus der Begegnung mit Mitmenschen als dem eigentlichen Anfang der Forschung, daß deren Durchführung den Charakter eines Prozesses annahm, für dessen Entwicklung und Gestaltung die Erfahrungen gegenseitigen Verhaltens und die sich ausweitende Wechselwirkung von Beobachtung, Befragung und Kommunikation maßgebend wurden. Das Ineinandergreifen dieser Faktoren ermöglichte es P. Schebesta insofern zum ‚Zeitzeugen‘ ihm fremder Kulturen zu werden als die dadurch erzielte Vertrautheit ein Wahrnehmen zuließ, in dem der kulturbedingte Standpunkt der ‚Anderen‘ sich mit dem des Forschers verband. Dementsprechend erkannte er in Semang und Bambuti nicht nur seinesgleichen, sondern vermochte er auch deren Verhältnis zu Malaien, bzw. zu den Waldbauern am Ituri, in aller Schärfe zu sehen und als Problem zu erfahren. Zwar gelang es ihm auf seinen Expeditionen Hunderte anthropologische Messungen durchzuführen. Zugleich war er aber der Meinung, daß bei all dem „das Auge“ sich als „ein zuverlässigerer Führer als tote Masszahlen“ erweist (X).

Fünftens folgte aus der Art seines Auftretens, daß dieses nicht nur für das Gelingen des Experiments maßgebend war, sondern auch dessen Verlauf und Ergebnisse auf seine Weise mitbestimmte. Die Gegenwart eines Fremden wird das Verhalten der Menschen innerhalb einer Gemeinschaft zwar unvermeidlicherweise beeinflussen – sei es, daß man ihm nach dem Mund redet; daß man verschweigt, was ihn nichts angeht; daß man Fragen nicht versteht; daß relevante Fragen nicht gestellt werden; oder, was ebenfalls möglich ist, daß man sich von manchem, das man kannte ohne es zu wissen, überhaupt erst bewußt wird. Doch geht es nicht nur um die allgemeinen Bedingungen menschlicher Kommunikation und deren Auswirkungen auf das Verständnis unterschiedlicher Situationen, sondern um bestimmte Verhaltensweisen, die den Rahmen der Forschungsarbeit prägen. Noch abgesehen vom Bau einer Hütte im Lager denke ich hier insbesondere an das Errichten von Pygmäenlagern, in denen die drei Forscher während der Expedition von 1934/45 ihre Wohnstätte inmitten mehrerer Bambutigruppen bezogen, um diese allseitig zu erforschen. Auch wenn sich die einzelnen Gruppen freiwillig in der Nähe der Forscher niederließen und nur solange blieben, wie es ihnen paßte, entstand damit gleichwohl eine Ausnahmesituation, die manche Fragen offenließ und andere nur teilweise beantwortete. Ich denke aber auch daran, daß der ausdrückliche Verzicht auf Theorien im Zuge der Feldforschung zwar keine leere Absichtserklärung war, daß damit aber weder die Intentionen des Forschers noch sein Bemühen um verlässliches Wissen sowie die mitgebrachte Disposition und Geisteshaltung ausgeschaltet waren. Obwohl diese Besonderheiten noch keine Theorien sind, so liegen sie nicht nur der Theoriebildung überhaupt zu grunde, sondern gehören auch zum Auftreten des Forschers, in dem sie vielfältig wirksam werden und zum Ausdruck gelangen. So hatte er z.B. zweifelsohne die Absicht, Semang und Bambuti allseitig zu erforschen, und

sie so kennen zu lernen, wie sie sich präsentierten. Zugleich war er aber auch von dem Gedanken durchdrungen, sich nach Möglichkeit auf ‚reine‘ Semang und Banbuti zu konzentrieren und damit die ‚ursprünglichen‘ Vertreter dieser Menschengruppen zu untersuchen. Neben sachlichen Gründen war es nicht zuletzt dieser Gedanke, der ihn zu seinen Wanderforschungen motivierte. Oder, denkt man an seine zahlreichen anthropometrischen Untersuchungen, dann ging es ihm vor allem um den Nachweis, daß Bambuti und „Negrito“ keine degenerierte Erscheinungsformen sind. Zugleich nahm er diese aber auch auf sich, um auf diese Weise eigentliche „Bambutiden“ und „Negritiden“ von „Bambutoiden“ und „Negritoiden“ unterscheiden zu können.

Wenngleich die Auswirkungen der durch die Existenz und das Auftreten des Forschers bedingten Veränderungen weder die Forderung eines Neuanfangs noch das Ideal einer theoriefreien und allseitigen Forschung außer Kraft setzen, so dürfte dennoch deutlich sein, daß die Durchführung einer Feldforschung ohne Kompromisse nicht möglich ist. Dies gilt für Schebesta ebenso wie für alle anderen Feldforscher. Ebenso dürfte deutlich sein, daß die befolgte Methode zwar richtungsweisend und essentiell ist, daß die Qualität der Ergebnisse aber von vielen Faktoren abhängt, unter denen sowohl die Geisteshaltung als auch die Veranlagung und Begabung des Forschers eine entscheidende Rolle spielen. Umgekehrt folgt aus diesen Einschränkungen, daß die Darstellung des ethnographischen Materials ohne weitere Bearbeitung, in welcher Ethnographie und Ethnologie zueinander finden, nicht abgeschlossen werden kann. Erste Schritte in diese Richtung bildeten bei Schebesta die Veröffentlichung der bereits zitierten Reiseberichte sowie die Behandlung vieler Einzelthemen (wie etwa dem Abriß der Jahay Sprache oder der Beschreibung von Pfeilgiften bei Semang und Bambuti) und grundsätzlicher Überlegungen zum „Pygmäenproblem“. Das eigentliche Ziel bestand jedoch in der systematischen Darlegung des Forschungsmaterials und dessen ganzheitlicher Interpretation, wofür die Bände über *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri* (1938–1950) und *Die Negrito Asiens* (1952–1957) beredtes Zeugnis ablegen. In der Ausarbeitung der beiden Projekte spielten sowohl die Auseinandersetzung mit anderen Autoren, deren Forschungsergebnisse er teils als Ergänzung des eigenen Materials, teils als Gegenstand kritischer Würdigung betrachtete, als auch das selbst-kritische Durchdenken des eigenen Tuns und Lassens eine maßgebliche Rolle. Vor allem aber ging es um die Darstellung des Gesamtzusammenhangs der betreffenden Kulturkomplexe. Zum einen ergab sich daraus die Aufgabe, die Einzelercheinungen dem ihnen zukommenden Ort entsprechend zur Geltung kommen zu lassen. Zum anderen zeichnete sich damit aber auch die Möglichkeit ab, diese aus der Sicht des Gesamtzusammenhangs zu begreifen und auf ihre kulturhistorische Relevanz hin zu untersuchen.

5.2 Ethnographie und Ethnologie

Da der Übergang von der Feldforschung zur Ethnographie und Ethnologie kein Automatismus ist, sondern sowohl von den im Feld erworbenen Kenntnissen und Einsichten als auch von den Fragen abhängt, welche diesen Übergang begleiten, empfiehlt es sich auf diese Fragen kurz einzugehen. Dazu beziehe ich mich auf einen Vortrag, den P. Schebesta 1932 in der „Wiener Arbeitsgemeinschaft für Afrikanische Kulturgeschichte“ gehalten hat.¹¹⁵ In diesem Vortrag geht Schebesta zunächst auf das Problem der „Pygmäenrasse“ ein und bemerkt dazu, daß Kleinwuchs allein kein hinreichender Grund ist, um von einer Rasse zu sprechen, und daß es schon gar nicht angeht, Bambuti (oder Semang) „als eine Degenerationsform irgendeiner anderen Rasse anzusprechen“ (16). „Der Begriff Pygmäe muß [jedoch] nach der anthropologischen und ethnologischen Seite hin eingengt werden“

¹¹⁵ Paul SCHEBESTA, „Die zentral-afrikanischen Pygmäen. Ihre Beziehungen zur Umwelt und den anderen Rassen“, Ethnologische Fachsitzung am 19. Mai 1932, Wiener Arbeitsgemeinschaft für Afrikanische Kulturgeschichte. Sitzungsberichte der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Jahrgang 1931/32. Bd. LXII, 1932.

(15). Aus historischen Gründen spricht er sich dafür aus, die „Pygmäenstandarddrasse“ in Afrika zu suchen und von dieser her – d.h. von den Ituri-Bambuti her, welche die Bedingungen erfüllen, um als Standard in Betracht zu kommen – das Pygmäenproblem aufzurollen.

Da die Pygmäen ihr Leben als Sammler und Jäger, d.h. als Wildbeuter, erhalten und gestalten,¹¹⁶ ergibt sich für den Ethnologen die Aufgabe, die Faktoren zu erfassen, die dem Bildungsprozeß der Pygmäenkultur zugrunde lagen und für deren „Erhaltung“ und „Gleichförmigkeit innerhalb der Jahrtausende“ verantwortlich waren (17). Er selbst ist zu der Erkenntnis gelangt, daß der entscheidende Faktor für das Verständnis dieser und anderer Wildbeuterkulturen in dem der Umwelt angepaßten Wirtschaftsleben zu suchen sei. „Je mehr ich den Aufbau der Pygmäenkultur überdenke und den Sinn der verschiedenen Einrichtungen zu ergründen suche, umso deutlicher wird es mir, wie sehr sie in der Umwelt verwurzelt ist. Der Urwald hat in hervorragender Weise an ihr mitgeschafft“ (18)

Im Rückblick auf seine Forschungen präzisiert P. Schebesta seine Auffassung von der zentralen Bedeutung von Umwelt und Wirtschaft wie folgt: „Bei dieser Arbeit des kulturhistorisch eingestellten Ethnologen (Anthropologen) wurde auf keine Sparte des kulturellen Lebens besonderes Gewicht gelegt. Es stellte sich jedoch bald heraus, daß die Wirtschaft das tragende Gerüst der Wildbeuterkultur war. Die Umwelt des Urwaldes erzwang die gegebene Wildbeuterwirtschaft. Diese brachte die Gesellung zwar nicht hervor, gab ihr aber ein besonderes Gepräge, nämlich das der Sippenwirtschaft. Die blutsverwandte Großfamilie formte sich zu einer Wirtschaftseinheit, die ein festeres Band ist als die Blutsverwandschaft. Auch das geistig-religiöse Leben erhielt durch die Wirtschaftsform ein Sondergepräge. Um Mißverständnisse zu vermeiden sei betont, daß damit nicht gemeint ist, die Wirtschaft bringe Gesellung oder Religion hervor, sondern daß sie ihnen nur ein bestimmendes Gepräge gibt.“¹¹⁷

Zum einen zwingt der Urwald die Menschen, die Bedingungen zu akzeptieren, unter denen sie als Sammler und Jäger zu überleben vermögen. Zum anderen sichert er aber auch dieses Überleben zumal dann, wenn die Anpassung optimal gelungen ist und die Menschen „die bestmögliche Lebensart erreicht haben, die sie so vollkommen befriedigt, daß sie nach keiner anderen Verlangen haben“ (18).¹¹⁸

116 Zum Begriff Wildbeuter siehe Bambuti a.a.O. II. 1, S. 7: „Die Bambutiwirtschaft möchte ich mit einem zwar noch teilweise umkämpften Namen als ‚Wildbeuterwirtschaft‘ (F. Kern) bezeichnen. Das ist die Wirtschaftsform der sonst als Sammler bezeichneten Völker. Mit ‚Wildbeuterwirtschaft‘ soll keineswegs zum Ausdruck gebracht werden, dass ‚wild‘, d. i. planlos drauflos gewirtschaftet, also Raubwirtschaft getrieben wird, vielmehr soll damit gesagt sein, dass die Wildbeuter ihren täglichen Lebensbedarf durch zwar planmäßige und geordnete Beutezüge decken, die aber in die ‚wilde‘ d. h. durch keine menschliche Kulturtätigkeit beeinflusste Natur, erfolgen. Anbau (Kulturen) und Viehzucht fehlen. Die vegetabilische Nahrung wird durch planmäßiges ‚Erbeuten‘ der wildwachsenden Pflanzen, Früchte und des Honigs, die animalische durch oft listiges oder brutales Erbeuten von Tieren und ‚Wild‘ jeder Art beschafft. Das ist also keineswegs nur ein Sammeln und Einheimsen, sondern oft tatsächlich ein ‚Erbeuten‘, wobei List und Geschicklichkeit eine grosse Rolle spielen. Der für diese Wirtschaftsstufe gemeinhin gebrauchte Terminus Sammler (Sammelstufe) wird ihr nicht immer gerecht, wogegen ‚Wildbeuter‘ diese Wirtschaftstätigkeit besser zum Ausdruck bringt, vorausgesetzt, dass dem Wort ‚wild‘ nur der eine, eben erörterte Sinn unterlegt wird.“ In Bezug auf Fritz Kern (1884–1959) vgl. dessen nachgelassenes Werk: *Der Beginn der Weltgeschichte*, Bern: Francke, 1953. 230–259.

117 Paul SCHEBESTA, „Colin M. Turnbull und die Erforschung der Bambuti-Pygmäen“, *Anthropos*, Bd. 58, 1963, 209–223, 213.

118 Vgl. dazu Bei den Urwaldzwerge, a.a.O. wo es S. 36 heißt: „Das Dunkel des Waldes ist ihnen vertraut, die baumfreie Ebene dagegen beunruhigt sie und macht sie unsicher. ‚Wir müssen Bäume um uns haben, dann ist es gut‘, erklärte mir später einmal ein Semang, indem er auf einen Baumstamm klopfte.“ In Bambuti a.a.O. II. 1 S. 6 bezeichnet Schebesta den Urwald der Ituri-Bambuti als idealen Lebensraum, während er für Ackerbaukulturen ein Rückzugsgebiet darstellt. Im laufenden Text bemerkt er zu diesem Problem: „Ist aber eine Kultur in ihrer Entstehung und Entwicklung umweltbedingt, dann ist auch ihr Fortbestand an diese Umwelt gebunden. Sooft also die Pygmäen aus dem Urwald gedrängt werden, werden sie instinktmäßig nach dem Urwald zurückstreben, und wenn sie daran gehindert sind, dann gehen sie entweder zugrunde, wenn die Umstellung auf eine neue Umwelt zu plötzlich kommt, oder aber sie assimilieren sich einer fremden Kultur an, wenn ihnen die Zeit und die Möglichkeit dazu geboten ist. Ein Fall letzterer Art sind die Bacwa vom Equateur“ (19).

Dies erklärt auch, weshalb sich „alle Wildbeutekulturen, die in der gleichen Umwelt geboren werden, in den Grundzügen einander gleichen müssen“ (18). So gesehen kann der von J. Kollmann und W. Schmidt angenommene Zusammenhang aller Pygmäenvölker im Sinne einer homogenen Einheit, welche die Basis aller weiteren kulturellen und anthropologischen Entwicklungen bildet, nicht länger vorausgesetzt werden, ohne in jedem Einzelfall bewiesen worden zu sein.

In seinem Aufsatz „Das Pygmäenproblem einst und heute“,¹¹⁹ vertritt P. Schebesta die Auffassung, daß der Unterschied zwischen Bambuti (Pygmäen) und „Negrito“ zu groß ist, um sie innerhalb der einen Menschheit als Angehörige (oder gleichgestellte Repräsentanten) derselben Urschicht zu betrachten. „Die Pygmäen sind rassisch und kulturell primitiver als die „Negrito“, sie sind wohl die primitivsten unter den heute lebenden Menschen, aber trotzdem sind sie nicht die Urmenschheit im Schmidtschen und Kollmannschen Sinn. Sogar aus den Sagen und Mythen dieser Pygmäen läßt sich noch eine primitivere Menschheit erschließen. Auch die Pygmäen haben eine Entwicklung hinter sich. Da sie aber anscheinend niemals die Steinzeit erreicht haben, sondern in der Bambus- und Holzzeit stecken geblieben sind, vermögen sie urzeitliche Zustände besser zu repräsentieren als die Steinzeitmenschen selbst“ (100). Die Möglichkeit, mit Hilfe von DNA Analysen das Verwandtschaftsproblem von „Negrito“ und Bambuti zu untersuchen, gab es damals noch nicht.

P. Schebesta läßt es sich nicht nehmen, über die Geschichte der Wildbeutekulturen nachzudenken und verschiedene Möglichkeiten ins Spiel zu bringen. Im Anschluß an seine Erfahrungen entwirft er Gedankenexperimente, die zwar hypothetisch bleiben, an sich aber geeignet sind, die Perspektiven zu gewinnen, die für die ethnologische Behandlung des Pygmäenproblems richtungsweisend sind. „In uralten Zeiten,“ so führt er aus, „in denen erst Rudimente menschlicher Kultur ausgebildet waren – nennen wir sie die Urkultur –, trennten sich verschiedene Menschheitszweige vom Hauptstamm, von denen einer oder mehrere auch in den Urwald verschlagen wurden, wenn nicht etwa der Urmensch selbst im Urwald gelebt hat. Die urmenschliche, rudimentäre Kultur war nach jeder Seite hin bildungsfähig. Diese Bildungsfähigkeit erhielt durch das jeweilige Milieu, in die die Urkultur verschlagen wurde, eine bestimmte Bildungsrichtung. So aufgefaßt, müssen die ätesten Kulturen, zu denen die Wildbeutekulturen gehören, umweltbedingt genannt werden“ (18).

Da keineswegs feststeht, wie sich die Trennung vom hypothetischen Hauptstamm der Menschheitsentwicklung vollzogen hat, kann neben einem monogenetischen auch ein polygenetischer Ursprung der einzelnen Wildbeutekulturen nicht ausgeschlossen werden. In theoretischer Hinsicht bedeutete dies: „Nachdem aber die Möglichkeit der Polygenese von Kulturen der gleichen Umwelt, die sich in den Grundzügen gleichen, geltend gemacht werden muß, wird die Kulturkreisforschung genötigt sein, mit um so größerer Genauigkeit und Strenge das Formkriterium in Anwendung zu bringen, denn der Nachweis der Mono- oder Polygenese solcher Kulturen wird nur auf diesem Wege nachgewiesen werden können“ (20). Doch läßt P. Schebesta die Kulturkreislehre auf sich beruhen.¹²⁰ Ihm kommt es vielmehr darauf an, die von ihm erforschten Wildbeutekulturen möglichst umfassend mit und in den sie prägenden Umwelten des tropischen Urwalds einerseits und der benachbarten Pflanzern andererseits darzustellen. Seiner Meinung nach „haben [wir] allen Grund die Pygmäen

119 Naturwissenschaftliche Rundschau, Heft 3, 3. März 1958 96–100.

120 Das soeben erwähnte Formkriterium diene der Kulturkreislehre zur Feststellung kultureller Zusammenhänge. Als solches bezieht es sich auf Erscheinungen (Objekte, Verhaltensweisen, Auffassungen, usw.), deren Ähnlichkeiten sich nicht aus dem verwendeten Material oder der Funktion von Verhaltensweisen und Einrichtungen ergeben; d.h. keine notwendigen Eigenschaften sind. Demnach ging man davon aus, daß es akzidentelle Qualitäten sind, die über den historischen Zusammenhang bestimmter Erscheinungen entscheiden. Im Prinzip heißt dies, daß mit wachsenden Übereinstimmungen akzidenteller Art die Wahrscheinlichkeit eines gemeinsamen Ursprungs der entsprechenden Phänomene zunimmt. Da freilich der Unterschied zwischen notwendigen und akzidentellen Übereinstimmungen keineswegs so eindeutig ist, wie die Kulturkreislehre annahm, erweist sich das Formkriterium letztendlich als unbrauchbar. M.E. war sich Schebesta dessen sehr wohl bewußt, wenn er hier von „größerer Genauigkeit und Strenge“ spricht.

als ein uraltes Volk zu betrachten, wofür anthropologische, ethnologische und kulturhistorische Merkmale sprechen“ (20). Zwar geht es nicht an, in ihnen „jene Menschheitsschicht“ zu erblicken, „auf der alle anderen Rassen fußen oder sich aus ihr entwickelten“ (21). Aufs Ganze gesehen, sind wir aber berechtigt, sie „als eine Urrasse mit Urkultur im relativen Sinne aufzufassen“ (21). Wie dies zu verstehen ist, erläutert er wie folgt: „in irgendeinem unbestimmten Zeitpunkt in der Urzeit, wo der Mensch erst die Ansätze der Kultur geschaffen hatte, rassenhaft sowohl wie kulturell noch nicht spezialisiert war, trennte sich der Zweig der heutigen Pygmäen und wurde aus unbekannten Gründen in den Urwald verschlagen, wenn man nicht etwa der Annahme beipflichtet, daß der Urmensch im Urwald lebte, worin die Pygmäen verblieben, während sich andere Teile absplitterten und in die Steppe, in das Gebirge usw. zogen. Im Urwald begann dann die somatische und kulturelle Entwicklung der Pygmäen bis sie eine optimale Anpassung an die Umwelt erreichten und dann stationär wurden. In diesem Stadium erhielten sich die Pygmäen bis auf unsere Tage“ (21).

Wie ersichtlich, geht P. Schebesta davon aus, daß der Wechsel der Umwelt zur Schaffung neuartiger Kulturen führte und damit Prozesse vielfältiger Differenzierungen und Umformungen auslöste. Dagegen blieb bei Pygmäen und anderen Gruppen, „die in eine ähnlich geartete Umwelt gerieten,“ die jeweilige Wildbeutekultur ihrer optimalen Form entsprechend erhalten. Zwar kann nicht bestritten werden, daß Kontakte mit Feld- und Ackerbau betreibenden Kulturen eine Anpassung der Wildbeutekulturen zur Folge hatten. Dies ändert aber nichts daran, daß die optimale Form im Wechselspiel von Übernahme und Abweisung kulturfremder Elemente ihrem Kerngehalt nach erhalten blieb und damit zumindest in Grundzügen aufgedeckt werden kann. Aus diesem Grund sieht sich P. Schebesta berechtigt, in den Pygmäen ein relatives Urvolk zu erblicken, „das die Anlagen der Urmenschen noch am unverfälschtesten bewahrt hat, das infolge der Eintönigkeit der Umwelt eine einfache, schlichte, primitive Kultur schaffte, während andere Völker und Kulturen durch den wiederholten Wechsel der Umwelt und öftere gegenseitige Mischungen entwickeltere und kompliziertere Kulturen schufen, wobei sie sich auch physisch umgestalteten“ (21).

P. Schebesta schließt seine Überlegungen mit dem Hinweis, daß insbesondere Wildbeutekulturen sich als ein „organisches Ganzes“ präsentieren, „das aus einer bestimmten Umwelt herauswuchs und darin lebt.“ Auf Grund der ihn prägenden Form wird „ein solcher Organismus vieles, was sonst noch so sehr brauchbar sein mag, als ihm unzutraglich, wesensfremd, ablehnen und nur das ihm Zutragliche und Fördernde sich aneignen und assimilieren. Für diesen Vorgang können viele Tatsachen als Belege beigebracht werden.“ Damit eröffnet sich die Möglichkeit, Kontaktsituationen dem Geist der Wildbeutekulturen entsprechend aufzuschlüsseln, wobei freilich auch diese Gebende sein können. In methodischer Hinsicht setzt dies jedoch voraus, „daß bei der Untersuchung von Kulturverwandtschaften nicht so sehr Einzelelemente herangezogen werden sollten als vielmehr ganze Kultureinheiten. Die Kenntnis der Struktur der zu vergleichenden Kulturen scheint notwendig“ (21).

Der Vortrag vom 19. Mai 1932 ist vor allem deshalb von Bedeutung, weil er die Fragen näher bringt, mit denen sich P. Schebesta nach den beiden ersten Expeditionen beschäftigte. So fällt z.B. auf, daß die Kulturkreislehre von W. Schmidt auf dem Hintergrund gegenwärtig ist. Zugleich wird aber auch deutlich, daß mit der Möglichkeit eines polygenetischen Ursprungs der Wildbeutekulturen der Schematismus einer homogenen und weltumfassenden Urkultur problematisch geworden ist. Wohl spricht Schebesta auch weiterhin von Urmensch, Urvolk, Urrasse und Urkultur. Doch sind die „uralten Zeiten“ in derart weite Ferne gerückt, daß den entsprechenden Vorstellung nur noch *relative* Bedeutung zukommt. Als solche haben sie sich in Metaphern verwandelt, welche zwar die Fragerichtung angeben, ihrem gegenständlichen Sinn nach aber Fiktionen bleiben.¹²¹

121 In einer von Engelbert Stiglmayr besorgten Nachschrift der Vorlesungen von 1948/49 unter dem Titel: „Kurzer Abriss der Rassenkunde, Prähistorie und Völkerkunde“ heißt es dazu: „Wildbeute sind Urvölker im relativen Sinn. Urvölker im absoluten Sinn gibt es nicht“ (19). Wie P. Schebesta in seinen Vorlesungen betonte, sollte man sich bei Hy-

In der Einleitung zum ersten Bambuti-Band (S. VII) verweist Schebesta auf das Motiv seiner ersten Forschungsreise, das sich aus der Auffassung von P. W. Schmidt ergab, der davon überzeugt war, dass „die Erforschung der ‚urzeitlichen‘ Zwergvölker [sic!] ungeahntes Licht in das Dunkel der Anfänge menschlicher Geschichte werfen würde.“ Ob und inwieweit dies der Fall sein mag, läßt Schebesta offen. Indem er sich jedoch mit Leib und Seele auf das Leben mit Semang und Bambuti eingelassen hat und sie unter denkbar primitiven Umständen als Mitmenschen kennen lernte, ist ihm deutlich geworden, daß deren Dasein entscheidende Einblicke in das Wesen des Menschseins vermittelt. Wie auch immer es mit der Urkultur von W. Schmidt bestellt sein mochte, maßgebend waren ihm die Menschen, die als Wildbeuter dasselbe Menschsein zum Ausdruck bringen wie der Forschende, der dies auf seine Weise tut. Letztendlich vollzieht sich dieser Ausdruck im Horizont der Menschheit. Zuvor gilt es jedoch, sich den betreffenden Menschen selbst zuzuwenden und auf das kulturelle Umfeld zu achten, das vielfältig auf sie eingewirkt hat. Hierbei stellt sich mit der Zuwendung zu den Menschen die Aufgabe, die für die jeweilige Wildbeuterkultur maßgebende optimale Form der Anpassung zu erfassen. Dagegen entspricht die Forderung, das kulturelle Umfeld zu beachten sowohl der Notwendigkeit, dessen Beiträge – man denke etwa an die Bedeutung von Eisenwerkzeugen – im Prozeß optimaler Anpassung zu unterscheiden, als auch der Absicht, die hypothetische ‚Urform‘ der jeweiligen Wildbeuterkultur anzuzielen, die durch derartige Beiträge verändert wurde.

Diese und ähnliche Überlegungen betreffen primär die Wirtschaftsform der Wildbeuterkulturen. Bei näherem Hinsehen stellt sich jedoch den konkreten Erfahrungen von P. Schebesta entsprechend zugleich heraus, daß sich das Dasein der Wildbeuter in Wechselwirkung mit ihrer, der Umwelt angepaßten, Lebenssicherung entfaltet. So gehören z.B. Nomadismus (innerhalb eines bestimmten Territoriums) und die Armut an Gerätschaften notwendigerweise zusammen, da Sammeln und Jagen in der Umgebung des Lagers nur zeitlich beschränkt möglich sind und die Veränderung des Standortes unabdingbar ist, während letztere die Menschen geradezu zwingt, sich beim Standortwechsel mit möglichst wenigen Gerätschaften zu beladen. „Die Wirtschaftsform der Wildbeuterbambuti bedingt ihre sogenannte Kulturarmut; diese ist aber eine notwendige Folge des Nomadismus, den die Wildbeuter höher schätzen als das bequeme, sesshafte Leben.“¹²² Zuvor wies P. Schebesta darauf hin, daß „die Neigung zur Freizügigkeit“ ein Wesenszug der Bambuti ist. „[D]as Nomadisieren wurde ihnen zur zweiten Natur. Die Zwerge sehen gerade in der Freizügigkeit die idealste Freiheit und Ungebundenheit, die gegen andere Werte einzutauschen, sie nur sehr schwer, meistens gar nicht, zu bewegen sind; ihr zuliebe bringen sie grosse Opfer. Eines dieser Opfer ist die *Armut an Kulturgütern*, sie ist eine notwendige Folge der Freizügigkeit“ (289f).

Ebenso darf nicht außer Acht gelassen werden, daß ein Zusammenhang besteht zwischen der Wirtschaftsform und der Größe der Wildbeutergruppen. Da der Nahrungsvorrat in der Umgebung eines Lagers naturgemäß beschränkt ist, wirkt sich dies notwendigerweise auf die Anzahl der Individuen in der Gruppe und damit auch auf die soziale Organisation aus. Um zu überleben, können die Gruppen dauerhaft nicht viel mehr als etwa zehn Familien umfassen, die auf Grund verwandtschaftlicher Beziehungen als Sippe in Erscheinung treten. Zugleich bedeutet dies aber auch, daß die Mitglieder der Sippe relativ selbständig bleiben; daß Mann und Frau prinzipiell gleichberechtigt sind; und daß der Älteste, in dem sich die Sippe vergegenwärtigt weiß, als *primus inter pares* seine Autorität ausübt.¹²³

pothesen „immer des Hypothetischen bewußt bleiben“ und nicht vergessen, daß die Theorien über die Entstehung des Menschen Hypothesen sind (4). In derselben Vorlesung stellt er fest, daß die von W. Schmidt in den zwanziger Jahren aufgestellten Kulturschichten „als überholt zu betrachten [sind]“ (17).

¹²² Bambuti, a.a.O. Bd. II. 1 S. 282.

¹²³ Vgl. dazu Johannes FABIAN, „Der Sippenälteste bei den zentralafrikanischen Bambuti nach den Forschungen von P. Schebesta“, A. Vorbichler, W. Dupré, Hrg., Festschrift Paul Schebesta zum 75. Geburtstag, Wien-Mödling: St. Gabriel Verlag, 1963, 35–70.

Da sich im Fokus der Wildbeuterwirtschaft eine Lebensform abzeichnet, in der sich ein Ausgleich zwischen den Zwängen der Umwelt und den Möglichkeiten des Menschen als eines vernünftigen Wesens andeutet, liegt es nahe, das gegenwärtige Erscheinungsbild von Semang und Bambuti auf diese Zwänge und Möglichkeiten hin zu untersuchen. „Ein solches Verständnis ermöglicht es, den urtümlichen Kulturbesitz mit grosser Wahrscheinlichkeit herauszuheben, d.h. ihn allem Fremdartigen gegenüberzustellen; dies umsomehr, wenn nachweisbar ist, dass es sich um eine in einer bestimmten Umwelt gewordene Kultur handelt. Das trifft nun gerade für die Pygmäenkultur zu, die im vollsten Sinn des Wortes eine urwaldgeborene ist“.¹²⁴ Der hermeneutische Zirkel, der in der Verbindung von theoretischen Überlegungen mit den konkreten Erfahrungen des Feldforschers in Erscheinung tritt, bewährt sich in dem Maße als die ihn kennzeichnenden Kontraste es gestatten, „endogene“ von „exogenen“ Entwicklungen herauszuarbeiten und ein differenziertes Bild der in Frage kommenden Wildbeuterkulturen zu erstellen. Insbesondere trifft dies dann zu, wenn es darum geht, das Verhältnis zu den jeweiligen Kontaktkulturen zu erfassen, in welchem diese nicht nur jene, sondern jene auch diese beeinflussen oder beeinflusst haben. Nicht zu Unrecht ist P. Schebesta darum „der Ansicht, dass gerade in der erschreckenden Einfachheit und Armut der Wildbeuterkultur ihre Grösse und das Einmalige liegt. Das ist keine Verarmung, sondern Wille zur Armut. Es ist geradezu bewundernswert, dass es diese ‚armselige‘ Wildbeuterkultur so ausgezeichnet fertig bringt, ihre Träger zufriedenzustellen und glücklich zu machen. Den Herz- und Pulsschlag der Bambutikultur in der Umwelt des Urwaldes fühlen, heisst sie verstehen und würdigen“ (ibid. 279).

Die Wirtschaftsform und deren Bedeutung für das soziale Leben hat P. Schebesta in den entsprechenden Bänden der Reihen *Die Bambuti-Pygmäen von Afrika* und *Die Negrito Asiens* ausführlich im Sinne der skizzierten Fragen und Probleme dargestellt. Darauf möchte ich in diesem Zusammenhang nicht näher eingehen. Wohl aber stellt sich mit der Betonung der Wirtschaft die Frage, wie es mit jenen Aspekten des Menschseins und seiner Kultur bestellt sein mag, die nicht direkt wirtschaftlicher Natur sind, auch wenn sie von dieser vielfach in bestimmte Bahnen gelenkt werden. Insbesondere betrifft dies das Geistesleben der Menschen und all jene Erscheinungen, die nach westlichem Verständnis der Religion zugerechnet werden. Schließlich sollte man nicht vergessen, daß der Grund für die Forschungsreisen von P. Schebesta neben dem allgemeinen Interesse am Menschen ein religiöses Motiv war. Zwar tritt dieses Motiv deutlich zurück, sobald sich P. Schebesta auf Semang und Bambuti konzentriert und wissen möchte, wer diese Menschen sind, wie sie ihr Leben gestalten, und nach welchen Prinzipien dies geschieht. Es tritt aber um so stärker hervor, je näher er ihnen kommt und sie sowohl als Mitmenschen kennen lernt als auch in ihrem Menschsein zur Geltung kommen läßt.

124 Bambuti, a.a.O. Bd. II. 1, S.2