

Mario Erdheim

ANTHROPOLOGISCHE MODELLE DES 16. JAHRHUNDERTS:

OVIEDO (1478-1557), LAS CASAS (1475-1566),
SAHAGÚN (1499-1540), MONTAIGNE (1533-1592)

Die Entdeckungen und Eroberungen des 16. Jahrhunderts rissen die Anthropologen aus ihren zumeist theologischen Spekulationen heraus und zwangen sie, sich mit den praktischen Problemen der Kolonisation zu befassen. Innerhalb neuensrandener politischer Kraftfelder mußten die alten Fragen nach dem Wesen der Kultur und ihren Organisationsformen, nach der Gleichheit der Menschen und nach dem Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft neu gestellt und beantwortet werden (Atkinson 1935; Bitterli 1976). Die Empirie überlagerte die Theorie: Hatten die Anthropologen früher in der Ruhe der Klöster und Studierzimmer ihre Gedanken formuliert, so wurden sie nun zu Reisenden, die als Krieger, Beamte oder Missionare fremde Kulturen selbst kennenlernten, in politische Kämpfe verwickelt wurden und ihre theoretisch aufgearbeiteten Erfahrungen als Waffen in diesen Auseinandersetzungen benutzen.

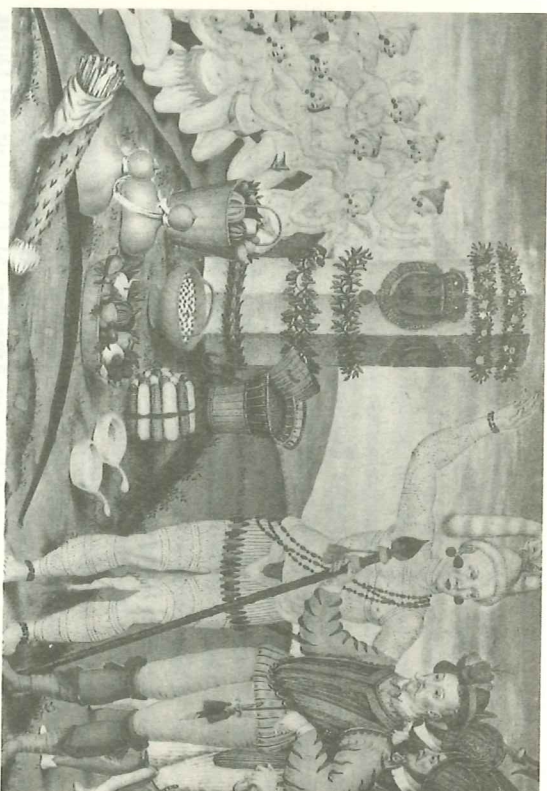
Man hat der Ethnologie, das heißt der Anthropologie, die sich vorwiegend mit fremden Kulturen beschäftigt, oft vorgeworfen, sie sei lediglich ein Produkt des Kolonialismus und habe immer im Dienste imperialistischer Expansion gestanden. Aber bereits die Situation der Ethnologie des 16. Jahrhunderts zwingt uns zu einer differenzierteren Betrachtung: Man kann nicht von der Ethnologie sprechen, sondern man muß mindestens drei Formen, Ethnologie zu betreiben, unterscheiden. Alle drei erhoben den Anspruch für sich, wissenschaftlich zu sein, das heißt objektive Erkenntnis zu vermitteln, und negierten die Wissenschaftlichkeit der anderen. Die eine, die ich am Beispiel von Fernández de Oviedo (1478-1557) erläutern werde, ordnete ihre Daten so, daß die spanische Herrschaft über die Indianer legitimiert wurde; ihre Perspektive war also durch den Herrschaftsanspruch bestimmt. Ich nenne sie die *legitimatorische* Tendenz. Eine zweite Richtung, deren hervorragendster Vertreter Bartolomé de Las Casas (1475-1566) war, *idealisierte* die neuen Kulturen und stellte sie als Vorbild für die europäische Kultur hin. Eine dritte Tendenz entwickelte sich aus der Bereitschaft, zwischen der eigenen und der fremden Kultur eine gemeinsame Basis herzustellen, um die andere Kultur aus sich selbst heraus zu verstehen; am reinsten verkörperte Bernardino de Sahagún (1499-1590) diese *verstehende* Tendenz.¹ Und schließlich möchte ich am Beispiel Michel de Montaignés (1533-1592) die Integration der neuen ethnologischen Kenntnisse in ein auch die europäische Kultur erfassendes Modell aufzeigen.

Definiert man die Wissenschaft nur von ihrem Wahrheitsbezug her, wird man meine These der drei Modelle nicht akzeptieren können. Die legitimatorische und die idealisierende Tendenz würden dann als lediglich ideologische, wissenschaftsfremde Standpunkte erscheinen. Betrachtet man jedoch die Wissenschaft als ein historisches Phänomen, so wird man davon ausgehen müssen, was zu einer bestimmten Zeit als Wissenschaft galt. Ich will im folgenden die gesellschaftlichen Bedingungen dieser drei Formen von Wissenschaft ebenso aufzeigen wie die Gründe dafür, daß sich die legitimatorische Tendenz durchsetzte und die Arbeiten der anderen Forscher in Vergessenheit geraten ließ.

I. Das legitimatorische Modell: Fernández de Oviedo (1478–1557)

1478 in Madrid geboren, kam Fernández de Oviedo in enge Berührung mit den Ereignissen und Strömungen, die die Welt damals bewegten (Perez de Tudela Buero 1959; Gerbi 1975). Oviedo, der von sich behauptete, ein Adliger zu sein, über den aber – wie über so viele Spanier – das Gerücht umging, er wäre ein *converso*, ein zum Christentum übergetretener Jude, war dabei, als die Mauren 1492 ihre letzte Festung, Granada, aufgeben mußten. Als Kolumbus von seiner ersten Reise über Barcelona zurückkehrte, sah Oviedo ihn und die Indianer, die er mitgebracht hatte. In Mailand, Rom, Padua und Neapel eignete er sich die Lehren des Humanismus an, lernte Leonardo da Vinci ebenso wie Mantegna kennen, las und liebte die Schriften Petrarca, Boccaccio, Eneas Silvio Piccolomini und Arctinos und pflegte noch viele Jahre später die Freundschaft mit Wissenschaftlern in Venedig, Padua und Verona (Gerbi 1975: 170f.). Er erfuhr aber wohl auch den Anpassungsdruck, der von den Herrschenden ausging; er stellte sich in die Dienste Ludovico Sforzas, der Borgias und der Könige von Neapel. War er auf der Suche nach dem «guten Herrscher»? Auf jeden Fall wechselte er oft seine Stellung, auch als er wieder nach Spanien zurückkehrte. 1506 versuchte er als Sekretär bei der Inquisition unterzukommen, gab aber nach einem Jahr diese Stelle auf. Schließlich trieb ihn im Jahre 1514 seine Unruhe in die Neue Welt.

Oviedo unternahm im Lauf seines Lebens sechs Reisen nach Amerika. Immer wieder kehrte er nach Spanien zurück, um Anklage gegen die Unrechtmäßigkeiten der Eroberer zu erheben. Er war kein Freund der Indianer, vielmehr ein treuer Diener seines Königs, und es ging ihm lediglich darum, die königlichen Rechte vor den Übergriffen der Konquistadoren zu schützen. Aus diesem Grunde kam es auch zum Zerwürfnis mit Bartolomé de las Casas, der die Rechte der Indianer verteidigte und die des Königs einschränken wollte. Auf seinen vielen



Spanische Eroberer besichtigen die Geschenke der unterworfenen Indianerstämme

Die Entwü-
pologie, die
sammenhan-
Forschen in
werden, wir
und könne
Kulturen un
eigene Kult
So leiste
gendes, als
dianer als P
Menschen
den Wert e
Herder hat
als er dazu
Überleferu
Zeugnisse
der Kultur
Im 19. Ja
wicklungs
rike kann
Formen w
Morgan v
Das frül
stimmt von
turdanken,
menhänge
weisen erk
men sind
in seiner
Sprache b
Wirkliche
Wechselwi
Kultur.

Wolfgang
Direktor d
der Univer
beitsgebiet
schaftsfil
Organisat
geschichte
beiter hat
gewonnen

Unschlagent

Verlag

Die Entwurpologie, die zusammenhängernden Forschungen werden, wir und können Kulturen ur eigene Kult So leiste gendes, als dhaner als P Menschen den Wert e Hender hat als er dazu Überlieferu Zeugnisse d der Kulture

Im 19. Ja wicklungsd tike kannte Formen w Morgan V Das füll stimmt vor turdenken, menhänge weisen erk men sind c in seiner K Sprache b Wirkliche Wechsewi Kultur.

Wolfgang Direktor d der Univer beitsgebiet senschafts Organisa geschichte better hat gewonnen

Umschlagent

Verlag

Beamtentreisen versuchte Oviedo, eine Bestandsaufnahme der eroberten Gebiete zu leisten. 1520 begann er mit seiner monumentalen *Historia General y Natural de las Indias*, die vor allem die Naturgegebenheiten beschrieb (vollständige Ausgaben 1535 ital., 1545 franz., 1555 engl.; vgl. Turner 1966). 1535 wurden in Sevilla die neunzehn Bücher des ersten Teils der *Historia General* gedruckt; 1557, ein Jahr nach seinem Tod, erschien auch das zwanzigste Buch des zweiten Teils. Teile des Werks wurden bald übersetzt, 1555 ins Französische, 1556 ins Italienische, als Ganzes wurde es jedoch erst 1835 publiziert.

Oviedo begriff sich als Historiker, dessen Aufgabe es ist, «das zu erzählen, was sich in Wirklichkeit zutragen hat» (Oviedo, *Historia* II: 233). Er wollte Zeuge sein und vertraute nur auf das, was er selbst gesehen hatte: «Mit weniger Autorität lehrt der, der nur von Gehörtem spricht, als der, der von Gesehenem berichtet» (ebd. I: 29). Immer wieder verwies er auf die Mühen, die er auf sich genommen hatte, um eigene Erfahrungen zu machen, und spottete über jene, die am Ofen oder in schönen Gärten mit Muße ihre Werke verfaßten; sie hätten es leicht, «aber diese Dinge von hier (in Amerika, M. E.) – mit viel Durst, mit großem Hunger und Müdigkeit, im Krieg mit den Feinden und im Frieden, (...) mit viel Not und in Gefahr: verwunder ohne Chirurg, krank ohne Arzt und Medizin, (...) zu Fuß, obwohl man zu reiten wußte, viele und große Flüsse überquerend ohne schwimmen zu können, (mußten erfahren werden, M. E.)» (ebd. II: 182f.; wenn nicht anders vermerkt, übers. v. M. E.). War es ihm nicht möglich, die Dinge selbst zu sehen, so prüfte er genau die Aussagen seiner Informanten. Er betonte, wie wichtig es sei, die Leute selbst zu kennen, um ihre Glaubwürdigkeit richtig einzuschätzen (ebd. IV: 267). Oder er schrieb: «Und eine der Sachen, die mir am meisten Mühe machten (...), war nicht so sehr das Schreiben, sondern die Ungeschickten, die Groben, die Leidendenschaflichen und die Wahrhaftigen. Unter diesen verschiedenen Berichterstatern schätzte ich ab, suche und war bedacht auf den wahren Diskurs, dem ich in den Sachen folgte, bei denen ich nicht dabei war und gezwungen war, anderen zu glauben oder ihnen durch meine Schätzung ihre Glaubwürdigkeit abzuspreehen» (ebd. III: 401).

Oviedo identifizierte sich vollkommen mit seiner Rolle als Chronist des Königs. 1532 hatte Karl V. allen Beamten befohlen, Oviedo Nachrichten über die Gebiete, in denen sie tätig waren, zukommen zu lassen, und ebenso forderte er Oviedo auf, ihm alles, was er über Amerika geschrieben hatte, zu schicken. Oviedo sah die Neue Welt mit den Augen seines Herrn. Diese Perspektive bestimmte auch, was er von den Indianern und ihren Kulturen wahrnahm.

Das äußere Bild der Indianer beschrieb Oviedo folgendermaßen: «Auch ihre Köpfe sind nicht so wie die der anderen Menschen, sondern ihre Schädel sind derartig dickknöchig, daß die Christen beim Kampf

besonders achtgeben müssen, ihnen nicht auf die Köpfe zu schlagen, ansonsten die Schwerter brechen» (ebd. I: 111). Diese physischen Eigenschaften verwiesen seiner Meinung nach auch auf ihre Geistigkeit: «Und so wie sie dicke Schädel haben, so haben sie nur ein tierisches, verstümmtes Verständnis» (ebd.). Als Experte in Indianerfragen angesehen, umschrieb er 1530 ihre moralische Kultur auf folgende Weise: «Aber von den Indianern und aus den Gegenden, die ich besuchte, weiß ich, daß es einige Sodomiten (das heißt nach dem damaligen Sprachgebrauch: Homosexuelle, M. E.) und viele gibt, die Menschenfleisch essen, Götzennabeter sind, Menschen opfern und sehr lasertat sind. Es sind rohe Leute und ohne jedes Mitleid, denn ich habe gesehen, daß wenn sie sterben wollen, sie kein Mitleid mit den Hinterbliebenen, Freunden und Nachbarn zeigen, sie sind vielmehr wie mitleidlose Bestien, und es sind nur wenige, denen fremdes Leid Schmerzen bereitet, und auch viele von diesen haben kein Mitleid mit sich selbst, und aus Lust töten sie einander oder lassen sich töten. Und ich weiß aus Erfahrung, daß diejenigen, die schon von Kindbeinen an und sehr gut von den Christen aufgezogen wurden, sobald sie Frauen kennenlernen und Männer werden, die guten Sitten und was ihnen die Christen lehren, verlieren. Und für mich glaube ich, daß nur wenige sich retten werden, die über jenes Alter gelangen ...» (zit. nach Perez de Tudela Buero 1959: XC VII–VIII).

Hier rauchen in der gedrängten Form einer Expertise die wichtigsten Elemente von Ovidos Indianerbild auf. Es ging ihm um den Nachweis, sie wären auf Grund ihrer Konstitution unfähig, das Christentum zu verstehen, geschweige denn zu leben. Vor allem ihre unbezähmbare Sexualität gleiche sie den Tieren an, weshalb er sie dem Tierreich zuordnete. In der *Historia General* bediente sich Oviedo eines «wissenschaftlichen» Diskurses, das heißt, er berief sich auf klassische Autoritäten: «Der Cacique Behechio nannte dreißig Frauen sein eigen, aber nicht nur zum Gebrauch und zur Vereinigung, welcher der Gatte mit seiner Frau übt, sondern zu vielen anderen tierischen und widernatürlichen Sünden, denn der Cacique Goacaganari besaß gewisse Frauen, mit denen er sich, so wie es die Schlangen zu tun pflegen, vereinigte. Seht welche unerhörte Schlechtigkeit, die er nur von diesen Tieren gelernt haben kann! Daß die Schlangen sich so verhalten, beschreibt Albertus Magnus, <De proprietatibus rerum>, Isidor in seinen Ethimologias und Plinius in seiner Naturgeschichte. Doch wie viel schlechter als die Schlangen, denen die Natur keine andere Möglichkeit zum Zeugen gibt, ist der Mensch, der solches nachahmte, und seht, ob es nicht gerecht ist, was Gott ihm (durch die Spanier, M. E.) antat» (Oviedo, *Historia* I: 118).

Bereits in der Antike findet man eine solche Argumentationsweise. K. George zitiert in ihrer Arbeit *The Civilized West Looks at Primitive*

Africa: 1400–1800. A Study of Ethnocentrism eine Stelle von Diodorus Siculus: Er vergleicht dort die Äthiopier (das heißt nach dem damaligen Sprachgebrauch: die Afrikaner) ebenfalls mit Tieren – sie seien vollständig wild, würden keine zivilisierten Umgangsformen kennen, fortwährend Hunger leiden und in Furcht leben, alte und kranke Angehörige töten und sexuelle Promiskuität praktizieren (George 1968: 177 f.). Deutlich geht aus diesen Beschreibungen das Ordnungsschema «Barbarium und Zivilisation» hervor, wobei «Zivilisation» Herrschaft über die Natur impliziert, die als chaotisch und gefährlich aufgefaßt wird. Poseidonius hat diesen Gegensatz in zwei Begriffe gefaßt: *thymos* und *logos* (Mühlmann 1968: 27 f.). *Thymos* bezeichnet das Übermaß von Emotionalität und *logos* die Zügelung des Geistes und die Bändigung der Instinkte. Dieses klassische Schema, die Grundstrukturen des legitimatorischen Modells, erkennen wir auch bei Oviedo wieder. Er schreibt: «Für sich allein genommen sind diese Indianer nur wenig wert. Schon ein Nichts (an Anstrengung, M. E.) läßt sie sterben oder in die Berge verschwinden; ihr hauptsächlichliches Streben war nämlich zu essen, zu trinken und zu schlemmen, ihre Wollust zu befriedigen, den Götzen zu dienen und vielen anderen Schmutzereien nachzugehen» (Oviedo, *Historia* I: 95).

Während für Oviedo die Naturgeschichte Gottes Wirken offenbarte, Naturerkenntnis also Gotterkenntnis war, zeigte ihm die Natur des Menschen, das Triebhafte, des Teufels Wirksamkeit. Oviedo übernahm damit ein Paradigma, das in Europa immer mehr an Bedeutung gewann und die Begründung für die Hexenverfolgungen lieferte. Die Gestalt des Indianers und die der Hexe ebenso wie die gesellschaftlichen Praktiken der Unterdrückung von Frauen und von Indianern waren austauschbar. Die Haltung gegenüber einer fremden Kultur ist immer auch ein Spiegel der Haltung gegenüber den unterdrückten Bereichen der eigenen Kultur. Es war dieselbe Projektion von exzessiver Sexualität auf die Hexen, die auch das Bild des Indianers bestimmte, und in beiden Fällen wurde damit das Verfallensein an den Teufel erklärt. Die «schwarze Messe», die zum Wesen der Hexenkultur deklariert wurde, tauchte wieder auf in den Vorstellungen von Menschenopfern und von Kannibalismus, die als Kern der indianischen Kulturen aufgefaßt wurden. Diese Gleichsetzung fand auch im Bildlichen ihren Ausdruck: De Bry's Kupferstich (um 1600) des «Götzenkultes» karibischer Indianer entsprach ikonographisch genau den zeitgenössischen Darstellungen von Hexenkulten (Bucher 1977: 82).

Oviedos Objektivitätsanspruch scheiterte an seiner Identifikation mit den Herrschenden. Diese Position bestimmte gleichsam zwangsläufig seine Projektionen auf die indianischen Kulturen und ließ ihn dort Verhältnisse hervorheben, die er in der eigenen spanischen Gesellschaft gar nicht wahrzunehmen wagen durfte. Oviedo konnte nicht verborgen

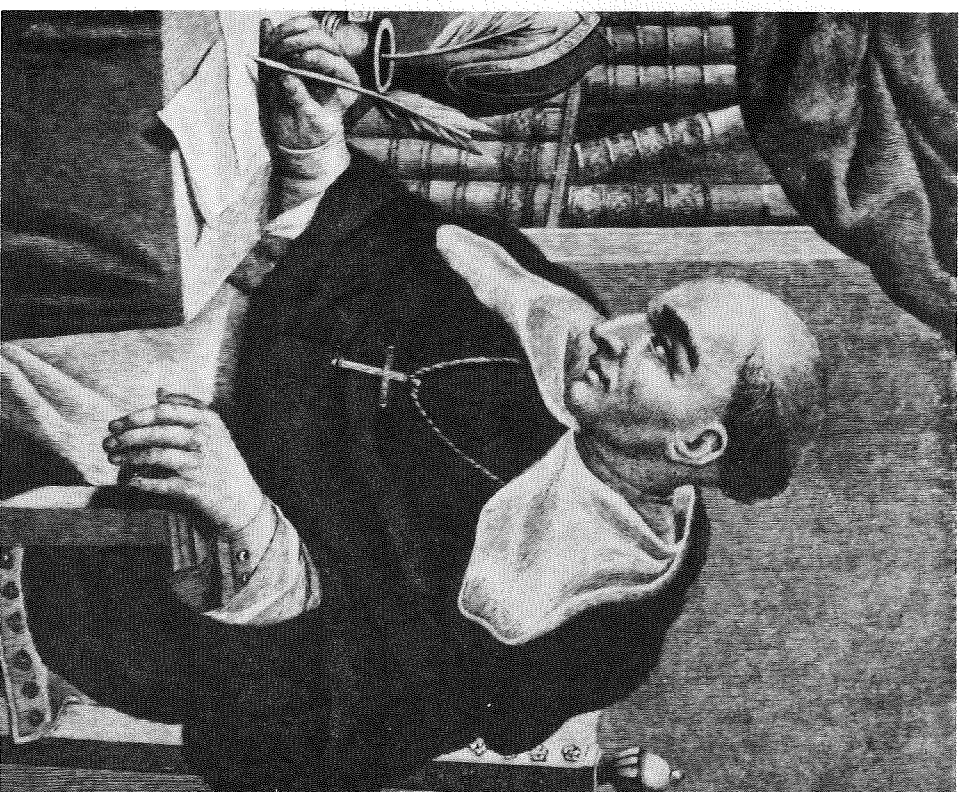
geblieben sein, wie es die Adligen in Spanien trieben, aber stat sie zu kritisieren, idealisierte er sie in einem völlig anachronistischen Ritterroman (Gerbi 1975: 275 ff.). Dafür beschrieb er die aztekische Gesellschaft um so kritischer. Er konnte sich zwar der Faszination der Hofhaltung Morecuhozomas nicht entziehen – sie muß ihn an die der spanischen Könige erinnern haben (Oviedo, *Historia* IV: 219 ff.) –, aber letztlich fällt er ein negatives Urteil über die aztekische Gesellschaftsordnung. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er die Azteken um so schärfer verurteilen mußte, je weniger er sich eingestehen konnte, daß dieselben Verhältnisse auch in Spanien herrschten: «Die Indianer von Neu-Spanien ... gehören zu den ärmsten, die es unter den vielen in diesem Indien bekanntesten Völkern gibt. In ihren Behausungen haben sie keine Möbel, und Kleider nicht mehr als die, die sie am Leibe tragen, und die sehr ärmlich sind; zwei Steine, um Mais zu mahlen, einige Töpfe zum Kochen und Matren, um darauf zu schlafen. Ihre Nahrung besteht zur Hauptsache aus gekochten Kräutern mit Ají (einem scharfen Gewürz, M. E.) und Brot. Sie essen wenig, nicht weil sie nicht mehr essen, kämen sie nur an mehr Nahrung, denn das Land ist sehr fruchtbar ... aber die gewöhnlichen Leute werden so schwer von ihren indianischen Herren tyrannisiert, daß man ihnen den größten Teil ihres Unterhaltes wegnimmt» (ebd.: 249). «Kein Mitleid noch Barmherzigkeit ist in diesen indianischen Herrschern, und sie tun auch nichts aus Tugend, sondern nur aus Furcht. Nicht einmal den Teufel feiern sie, weil sie ihn lieben, sondern weil sie ihn fürchten; sie sagen, daß wenn sie ihn nicht opfern oder Feste feiern, so zerstöre er ihre Brote und Erbschaften. Jene Indianer sind Faulpelze und Müßiggänger und betrinken sich. Sie schicken ihre Frauen, den Boden zu bearbeiten, zu säen und zu ernten und andere Arbeiten zu verrichten» (ebd.: 250).

Oviedo hebt an den indianischen Kulturen immer jene Momente hervor, deren Abschaffung den Spaniern das Recht geben sollte, über sie zu herrschen. Mit entsprechendem Interesse wurden seine Ansichten in Spanien aufgenommen und als Beweise gegen jene angeführt, die die Legitimität der Conquistadoren in Frage stellten. Als 1542 Kaiser Karl V. – unter dem Einfluß von Las Casas – neue Gesetze herausgab, die die Rechte der Eroberer einschränken sollten, brach in Spanien eine große Debatte aus, in deren Verlauf die verschiedenen anthropologischen Grundkonzepte, die die Geschichte der neuzeitlichen Ethnologie bis in die Gegenwart hinein bestimmt haben, mit aller Deutlichkeit in Erscheinung traten (Hanke 1949a; Friede/Keen 1971: 80 f.).

II. Das idealisierende Modell: Bartolomé de Las Casas (1475–1566)

Las Casas, der als Verteidiger der Indianer in die Geschichte eingegangen ist, stammte aus einer Konquistadorenfamilie. Im 15. Jahrhundert war sie an der Eroberung der Kanarischen Inseln beteiligt, und als Kolumbus seine zweite Reise unternahm, fuhr auch Las Casas' Vater mit. Als Geschenk für Bartolomé brachte er einen jungen Indianer mit, der ihn bedienen sollte. In Salamanca, an der bedeutendsten spanischen Universität, studierte er die Rechte und fuhr anschließend, 1502, nach dem damaligen La Española. Hier teilte er ganz das Leben der Konquistadoren, bis ihn eine Predigt des Dominikaners Montesinos aufüttelte, in welcher der Mönch 1511 die Verbrechen der Spanier aufschätzte geißelte (Las Casas, *Historia* II: 176). Las Casas wurde Priester (Baraillon 1952) glaubte aber doch noch Christentum und Eroberung miteinander verbinden zu können. 1512 beteiligte er sich an der Eroberung Cubas und erhielt einen reichen Anteil an Ländereien und Indianern. Zwei Jahre später jedoch – er bereitete gerade eine Predigt vor – geriet er beim Nachdenken über eine Stelle aus den Apokryphen (Jesus Sirach, Kap. 34, 25–27) in eine tiefe Krise. Die Sätze «Der Arme hat nichts denn ein wenig Brot; wer ihn darum bringt, ist ein Mörder. Wer einen seine Nahrung nimmt, der tötet seinen Nächsten, wer den Arbeitern nicht seinen Lohn gibt, der ist ein Bluthund» machten ihm das Ausmaß seiner und der Spanier ethischen Schuld an den Verbrechen bewußt, die die Indianer hatten erleiden müssen. Er schenkte den für ihn arbeitenden Indianern Land und Freiheit und widmete sich von nun an dem Kampf gegen die Konquista und die Unterjochung der fremden Völker. 1515 war er bereits in Spanien, um Anklage gegen die schlechte Behandlung der Indianer zu erheben, und entwarf 1516 mit seiner *Relación de los remedios que parecen necesarios para que el mal y el daño que han las Indias cesse* (Abhandlung über die Rettungsmittel, die notwendig scheinen, damit die Übel und Schäden, welche Indien hat, aufhören) das erste koloniasatorische Modell, das auf gesellschaftlicher Planung und gelenkter Wirtschaft beruhte (F. Ortiz). Las Casas wurde zum «defensor universal de los indios» ernannt.

Las Casas' Ziel war die friedliche Evangelisation und Kolonisation. 1520 wies ihm Kaiser Karl V. Venezuela als Gebiet zu, um seine Pläne zu realisieren, aber er scheiterte am wütenden Widerstand der Spanier und der Indianer. 1522 trat er dem dominikanischen Orden bei und arbeitete in der Abgeschiedenheit des Klosters neue Missionspläne aus. 1531 versuchte er sie in La Española praktisch zu erproben und später in Nicaragua und Guatemala. Aber das entscheidende Problem, die Versklavung der Indianer, konnte er in den Kolonien nicht abschaffen.



Bartolomé de Las Casas (1475–1566)

1539 kehrte er deshalb nach Spanien zurück, um die entsprechenden gesetzlichen Veränderungen zu erkämpfen. Es gelang ihm dann tatsächlich, Karl V. dazu zu bewegen, die sogenannten «Neuen Gesetze» zu proklamieren, die die indianische Zwangsarbeit abschafften. Ein entscheidendes Mittel dazu war Las Casas' Schrift *Kurzer Bericht über die Zerstörung der Indien* (1542), in der er die schärfste Anklage gegen die spanische Kolonisation erhob. Auf dem Höhepunkt seines Ruhmes, bot Karl V. Las Casas das reiche Bistum Cuzco an, aber der lehnte es ab und erhielt das viel ärmere von Chiapas. 1544 schiffte er sich mit 40 Geistlichen ein, um nun, ausgestattet mit der ganzen legalen Macht, die ideale Kolonisation zu realisieren. Aber wieder scheiterte Las Casas. Der wütende Widerstand der Konquistadoren, die Angriffe der Indianer ebenso wie der Streit unter den Missionaren machten alle seine Hoffnungen zunichte. Hinzu kam, daß Karl V. in Spanien unter dem Druck der Konquistadorenpartei die «Neuen Gesetze» aufhob und die Zwangsarbeit der Indianer wieder einführte. 1547 machte sich Las Casas, nun 72 Jahre alt, wieder nach Spanien auf, um dort die Freiheit der Indianer zu verteidigen. Aber er konnte nichts mehr ausrichten. 1551 verzichtete er auf sein Bistum und arbeitete nur noch an seinen Schriften, die – in bewußtem Gegensatz zu Oviedo – Zeugnis von der Menschlichkeit und Würde der indianischen Kulturen ablegen sollten.

Las Casas übte scharfe Kritik an Oviedo. Er warf ihm vor, daß er «überall, wo es in seiner <Historia> von den Indianern handelt, nie den Mund aufmacht, ohne sie aus ganzem Herzen zu verunglimpfen und zu beleidigen» (Las Casas, *Historia* II: 520). Oviedo sei ein Eroberer gewesen, hätte Indianer in Zwangsarbeit gehabt, habe davon gelebt und könne aus diesem Grunde gar kein objektives Zeugnis über sie ablegen (ebd.: 521). Was seine Gewährspersonen betreffe, so seien es Schiffleute oder Verwüster weiter Landstriche gewesen, die ihm nur das sagten, was er zu hören wünschte: «Wir töteten so und so viele Tausende, hetzen auf sie wilde Hunde, die sie in Stücke rissen, ließen das ganze Dorf über die Klinge springen, Männer und Frauen, Alte und Junge, füllten die Strohbetten mit all jenen, deren wir habhaft werden konnten ... und verbrannten sie lebendigen Leibes», von all dem, wird man gewiß wenig in Ovidos «Historia» finden, aber wenn sie ihm sagten, daß sie (die Indianer, M. E.) Götzennabeter wären und zehn Menschen opfereten, um hinzuzufügen, es seien zehntausend gewesen, und sie der fürchterlichsten Laster beschuldigten ... – von all dem ist seine «Historia» voll» (ebd.).

Las Casas versuchte jeden Vorwurf zu entkräften – den Vorwurf der Menschenopfer, indem er darauf hinwies, wie religiös die Indianer gewesen sein mußten, daß sie der Gottheit das Kostbarste, den Menschen, opfereten; daß es Homosexualität gebe, sritt er ab, usw. Aufschlußreich ist Las Casas' Argumentation gegen Ovidos Behauptung,

die Indianer seien faul und wollten nichts arbeiten: «... und sie erreichten mit nur wenig Arbeit all die notwendigen Güter in großem Überfluß. Die viele Zeit, die ihnen übrig blieb, wenn ihre Bedürfnisse befriedigt waren (da sie ihre Seelen nicht dem Teufel verschrieben, um Reichtümer anzuhäufen oder Ländereien zu vergrößern), verbrachten sie mit anständigen Spielen ... und Tänzen und Gesängen, in welchen sie alle ihre Geschichten ... rezitierten» (ebd.: 525). Las Casas hatte also erkannt, daß die Indianer ein anderes Verhältnis zum Besitz hatten, und versuchte nicht, sie an den europäischen Werten zu messen und von daher zu verurteilen, wie es Oviedo tat.

Ovidos und Las Casas' Differenzen waren nicht individuell, sondern Ausdruck verschiedener politischer Strömungen in Spanien. Beide beriefen sich auf das Christentum, doch bezogen sie sich auf einander im Rahmen der Kirche widerstrebende Standpunkte (Höffner 1947; Hanke 1949a). Die Dominikaner, zu denen Las Casas gehörte, waren zwar ein Bettelorden, aber sie stellten eine intellektuelle Macht dar und beherrschten als solche die Universität von Salamanca. Ihnen ging es vor allem um die juristische Problematik der Eroberung, und sie vertraten die Meinung, daß der spanische Staat nicht das Recht habe, die Arbeit der Indianer für sich auszubenten, auch nicht mit der Begründung, die fremden Völker zu christianisieren. Francisco de Vitoria (1492–1546) entwarf eine Theorie, nach der alle Nationen der Welt, unter Wahrung gleicher Rechte, zur menschlichen Gemeinschaft gehören. Das Evangelium dürfe zwar gepredigt werden, aber die Spanier müssen die politische Souveränität achten.

Papst Paul III. (1534–1549) hatte sich diesen Standpunkt zu eigen gemacht und trat mit seiner Bulle «Sublimis Deus» der Behauptung entgegen, die Indianer wären keine Menschen: «In seiner Erhabenheit liebt Gott so sehr das menschliche Geschlecht, daß er den Menschen nicht nur schuf, um an all den Gütern teilzuhaben, wie die anderen Lebewesen auch, sondern er gab ihm auch das Vermögen, zum höchsten Wesen zu gelangen (...). Alle Menschen können Glaubenssätze empfangen. Der Feind des menschlichen Geschlechtes, der allen guten Taten entgegenarbeitet, damit der Mensch zerstört werde, hat ein unerhörtes Mittel gefunden, um das Predigen und Verbreiten des Gotteswortes und damit die Errettung des Menschen zu verhindern: Er gab seinen Kreaturen ein, daß sie bekannt machen sollen, daß die Indianer der westlichen und südlichen Indien und andere Völker, deren Kenntnis wir erst seit kurzem besitzen, als Tiere (bestias) zu unserem Dienste geschaffen seien, da sie unfähig seien, den katholischen Glauben zu erfassen. Wir (...), indessen sagen, daß die Indianer wahrhaftige Menschen sind und nicht nur fähig, unseren Glauben zu erfassen, sondern dies – wie Uns gesagt worden ist – auch inständig zu tun wünschen (...). So erklären wir, daß (...) die Indianer unter keinen Umständen ihrer Freiheit und

ihrer Güter beraubt werden dürfen» (zit. n. Hanke 1949a: 133). Las Casas stand auf der gleichen Front wie Papst Paul III. Aber auch Juan Ginés de Sepúlveda, Las Casas' Gegenspieler, der die Ungleichheit der Rassen vertrat, betrieb sich auf einen Papst, nämlich auf Alexander VI. (1431–1503), der die Welt zwischen Spanien und Portugiesen aufgeteilt und ihnen den Auftrag gegeben hatte, überall zu missionieren.

Oviedo verstand sich in erster Linie als Chronist. Die Eroberung war der Leitfaden, an dem er seine Beobachtungen über die Natur und die Menschen der Neuen Welt aufrehte. Las Casas, der sich den transzendentalen Standpunkt des Christentums zu eigen gemacht hatte, ging systematischer vor und leitete das Besondere vom Allgemeinen ab. «Es wird gezeigt», lautet die Überschrift des XV. Kapitels der *Apologética historia*, «welche Beziehungen zwischen den körperlichen Organen, insbesondere denjenigen des Kopfes, und den Neigungen und Fähigkeiten der Seele herrschen» (ebd. I: 79). Las Casas nimmt an, ein weiterer Grund dafür, «daß Völker im allgemeinen oder einzelne Personen im speziellen Fall einen guten Verstand haben, liegt im guten Wachstum ihrer Glieder und in der Funktionsfähigkeit der Organe der äußeren Sinne (...), denn da ein Körper als Instrument der Seele geschaffen ist, weiß die Natur einen Körper immer so zu bauen, daß er der entsprechenden Seele angepaßt sein wird» (ebd.). Er beruft sich auf Aristoteles, Avicenna und Albertus Magnus und fährt fort: «Daher kommt es, daß wenn unter Menschen der eine einen besser veranlagten, feineren, proportionierteren Körper, ein schöneres Gesicht hat (...), er auch eine kraftvollere und von Natur aus tugendhaftere Seele haben, und zu einer höheren Feinheit des Verstandes gelangen wird» (ebd.: 80). Diese Zitate bilden das theoretische Fundament, um die Bedeutung der Schönheit indianischer Menschen zu bestimmen. «Die Indianer aus allen diesen Gebieten sind gut gewachsen, und ihre Glieder haben gute Proportionen und sind sehr fein, auch diejenigen der plebejischsten und bäuerlichsten Menschen» (ebd.). Sie sind so gut gewachsen, «daß man meinen könnte, alle wären wohlbehütet als Kinder von Prinzen aufgewachsen» (ebd.).

Im Grunde vertrat Oviedo einen ähnlichen physiognomischen Standpunkt wie Las Casas, das heißt: Auch er war davon überzeugt, daß äußere und innere Merkmale miteinander korrespondieren. Gerade deshalb betonte ja Oviedo so sehr die Häßlichkeit der Indianer und verglich sie fortwährend mit Tieren. Oviedo und Las Casas stimmten also in ihren methodologischen Prämissen durchaus überein; worin sie sich unterschieden, war lediglich das Ziel der Beweisführung. Während Oviedo nur die Häßlichkeit der Indianer wahrnahm, sah Las Casas nur deren Schönheit; ihm fielen nicht die «dicken Schädelknochen» auf, sondern die schönen Augen und Gesichter: «Die Gesichter (...) und Gesten haben sie besonders schön und grazios (...). Und zwar sind sie

von ihrer Geburt an fröhlich, lebendig, bildsam und bonae indolis, was ein Zeichen und Indiz ist für die Güte ihrer Seelen» (ebd.: 111).

Oviedo war ein unterschiedener Verfechter der menschlichen Ungleichheit. In seiner Argumentation nahm er eine Position ein, die bis ins 20. Jahrhundert immer wieder aufgegriffen ist: Die fremden Völker seien biologisch minderwertig und deshalb den Spaniern, den Weißen, unterlegen. Las Casas hingegen ging von der Gleichheit der Menschen aus; die Unterschiedlichkeit der Kulturen führte er etwa auf das Klima oder den Einfluß der Gestirne zurück (*Apologética historia* III: 72–79). Las Casas war ein Vorläufer der Anthropologie der Aufklärung, und es überrascht nicht, daß er während der Französischen Revolution gefeiert wurde (Friede/Keen 1971: 23). Die für die Aufklärung typische Idee des Fortschritts war bei Las Casas noch ganz im Christentum eingebunden; man muß jedoch nur «Christentum» durch «Verunft» ersetzen, und die Grundlinien des späteren Denkens der Aufklärung werden sichtbar.

Im 58. Kapitel der *Apologética historia* «Wie alle Völker zu einer guten Ordnung gelangen können» zeigte Las Casas anhand von Zitaten klassischer Autoren, daß auch die Völker der Antike eine Entwicklung durchgemacht hatten, die sie von der Barbarei zur Zivilisation führte. «Das heißt, daß die Abstammung der Menschen einheitlich ist, und daß alle Menschen in bezug auf ihre Erschaffung und die natürlichen Verhältnisse ähnlich sind, und niemand (bereits, M. E.) angelent geboren wird. Und so benötigen wir von Anfang an andere (Menschen), die geboren und belehrt wurden» (ebd. III: 16). Er beruft sich auf Cicero: «Alle (Menschen) sind verständig und haben einen freien Willen, sind sie doch nach dem Bild Gottes erschaffen. Alle Menschen haben ihre fünf äußeren und vier inneren Sinne und werden durch dieselben Sachen bewegt. Alle haben die natürlichen Voraussetzungen für das Verstehen und zum Erlernen und Kennen der Wissenschaften und der Dinge, die sie nicht wissen, und das gilt nicht nur für die (Menschen, M. E.) guter Neigung, sondern auch für die, welche wegen schlechter Gewohnheiten entartet sind» (ebd.).

Auch die idealisierende Anthropologie von Las Casas konnte die indianischen Kulturen nicht in ihrer Eigenart fassen, sondern mußte sie – als Waffe in einem politischen Kampf – mit Zügen ausstatten, die mit der Realität nichts zu tun hatten. Das Bild, das Las Casas und Oviedo entwarfen, war strukturell ähnlich – was der eine verteuflelte, idealisierte der andere. Daneben gab es, zur selben Zeit und ebenfalls in Spanien, noch eine dritte Möglichkeit, Ethnologie zu betreiben.

III. Die verstehende Anthropologie: Bernardino de Sahagún (1499–1540)

Sahagún, über dessen Jugendzeit man wenig weiß, studierte in Salamanca und kam 1529 als Franziskaner nach Mexiko (Estevé Barba 1964: 181). Die Franziskaner standen in einem starken ideologischen Gegensatz zu den Dominikanern: Fasten diese die Eroberung als ein juristisches Problem, so war es für die Franziskaner ein mystisches Zeichen. Anknüpfend an die Prophetzeiungen Joachims von Fiore interpretierten sie die Entdeckung Amerikas als Ankündigung des Weltuntergangs: Sind alle Menschen Christen geworden, so ist die Geschichte zu Ende und das Zeitalter der Erlösung bricht an. In diesem Sinn verstand die franziskanische Mission ihre Tätigkeit als ein Vorrantreiben der Geschichte auf ihr Ende zu. In dem Zusammenhang stand auch die Idee, daß das Christentum in Europa gescheitert war – die Europäer ebenso wie die Juden seien unfähig gewesen, nach den christlichen Idealen zu leben. In Amerika jedoch, bei den Indianern, wäre die Realisierung der christlichen Utopie möglich (Phelan 1972).

Von solchen Vorstellungen beeinflusst, übernahm auch Sahagún die Aufgabe, die Indianer zu evangelisieren. Als er in Mexiko ankam, befand sich die Hauptstadt in vollem Wiederaufbau nach der Zerstörung von 1521; Sahagún sah noch die riesigen Ruinen der demolierten Tempel. Wie Las Casas muß auch Sahagún die Meinung vertreten haben, daß, um die Indianer zu belehren, es zuallererst notwendig sei, deren Kultur und Weltanschauung zu kennen, um sie dann vom Christentum zu überzeugen. Das Vorwort zu seiner *Historia general de las cosas de Nueva España* (1569–75) fing er mit folgendem Vergleich an: »Der Arzt könne dem Kranken gewiß keine entsprechende Medizin geben, ohne zuerst in Erfahrung zu bringen, von welchen Säften und von welchen Ursachen die Krankheit komme. Das heißt, daß es von Vorteil sei, wenn der gute Arzt ein großes Wissen besitze über die Krankheiten und über die Heilmittel, damit er gegen jede Krankheit das entsprechende Mittel einsetzen könne. Und weil sich doch die Prediger und öffentlichen Beichtiger mit der Seele beschäftigen, so bedeute das, daß sie Erfahrung haben müssen mit den Medizinern und Krankheiten der Seele – der Prediger mit den Lastern der Gemeinschaft, damit er seine Lehre dagegen aufrichten könne; und der Beichtiger, um zu wissen, welche Fragen er zu stellen habe. (...) Und die, die Leute bekehren, sollen achtgeben, denn es gibt größere Sünden als Saufen, Stehlen und die Sünden des Fleisches, vor allem gibt es den Götzenkult und den Aberglauben, die noch keineswegs verlorengegangen sind« (Sahagún, *Historia* 1956 I: 27).

Der Missionar betrachtete sich also als Arzt und die fremde Kultur,



Bernardino de Sahagún (1499–1540)

wenigstens Teile davon, als eine Art Krankheit, die es zu heilen galt. Mit diesem Selbstverständnis wohl drang Sahagún in die Überreste der aztekischen Kultur ein. Es läßt sich heute nicht mehr rekonstruieren, was im Laufe der nächsten Jahre eigentlich passierte, man erfährt nur von seinen Reisen im südlichen Mexiko und daß er berühmt wurde für seine Kenntnisse des Náhuatl. Zwischen 1550 und 1555 lehrte er in Tlatelolco und schrieb jenen Teil, der später das XII. Buch seiner *Historia general* werden sollte, «das von der Eroberung von Mexiko handelt» (ebd. IV: 15). Beschreibungen der Konquista gab es schon viele, am bekanntesten waren die Briefe von Cortés, die schon während der Jahre 1522–25 veröffentlicht worden waren. Neu war Sahagúns Vorschlag, die Eroberung aus der Sicht der Indianer zu schildern. Es scheint, daß er sich dafür rechtfertigen mußte, denn er wendet sich so an den Leser: «Auch wenn schon viele über die Eroberung von Neu-Spanien berichtet und vom Standpunkt der Eroberer aus geschrieben haben, so möchte ich sie in der mexikanischen Sprache aufzeichnen, und zwar nicht, um einige Wahrheiten von den Indianern selbst zu erfahren, sondern um die Sprache der Angelegenheit des Krieges und der Waffen, die von den Einheimischen gebraucht wurde, kennenzulernen, da man daraus Wörter und Sprechweisen entnehmen kann, die der mexikanischen Sprache eigen sind» (ebd.: 21, Hervorhebungen von mir).

Aus dem Missionar, der quasi als Arzt ausgezogen war, die fremde Kultur zu studieren, war ein Linguist geworden. Esteve Barba sagt, Sahagún habe sich zuerst der Religion wegen in die Wissenschaft vertieft, dann aber sei ihm die Wissenschaft zum Selbstzweck geworden (Esteve Barba 1964: 185). Im Vorwort zum II. Buch, in dem Sahagún das heikle Thema der indianischen Religion darstellt, schreibt er: «Alle Schriftsteller geben sich Mühe, ihre Arbeiten so gut wie nur möglich mit Autoritäten abzusichern, die einen mit glaubwürdigen Zeugen, andere durch Autoren, die vor ihnen geschrieben haben, und deren Aussagen als wahr gelten, andere wiederum durch Zitate aus der Heiligen Schrift. Mir haben all diese Fundamente gefehlt um zu beglaubigen, was ich in diesen zwölf Büchern geschrieben habe, und ich finde auch kein anderes Fundament als einen Bericht über die Sorgfalt, die ich mir nahm, um die Wahrheit von all dem hier geschriebenen zu prüfen» (Sahagún, *Historia* I: 105). Was dann folgt, ist tatsächlich die Beschreibung auch heute noch geltender Methoden bei der Aufnahme ethnographischen Materials: In Tepepulco ließ er die Vornehmen zusammenrufen, erläuterte ihnen seine Absichten und bat sie, ihm erfahrene Personen zu nennen, mit denen er reden könne und die ihm Antworten auf seine Fragen wüßten. Auf diese Bitte hin erwiderten sie, sie wollten sich das überlegen und würden ihm am nächsten Tag Bescheid geben. Am nächsten Tag kamen sie, und in einer zeremoniellen Rede nannten sie ihm zehn bis zwölf vornehme alte Männer. Dar-

unter befanden sich auch vier «Lateiner», das heißt Indianer, die sich die europäische Bildung angeeignet hatten und denen Sahagún einige Jahre früher Grammatik beigebracht hatte. Diese Leute sprachen mit ihm während zweier Jahre. Sahagún ging dabei nach einer Art Fragebogen vor. Er erwähnt, daß die Männer ihre Antworten ebenfalls festhielten, und zwar in ihrer Bilderschrift, und zusammen mit den «Lateinern» schrieben sie die «Übersetzungen» unter die Bilderschriften hin. Als Sahagún von Tepepulco wegzog, nahm er alle diese Dokumente mit und ging nach Tlatelolco, wo er wieder die Vornehmen mit der gleichen Bitte zusammenrief und dann mit den neuen Informanten die Schriften aus Tepepulco besprach. Ein Jahr, in der Schule von Tepepulco lebend, diskutierte er sie über jene Materialien. In der Stadt von Mexiko schließlich redigierte Sahagún allein das gesamte Material und machte es sozusagen druckfertig. Aber schon als es darum ging, alles ins Reine schreiben zu lassen, begannen die Schwierigkeiten – Sahagúns Werk wurde bis ins 19. Jahrhundert nicht veröffentlicht.

IV. Die gesellschaftlichen Voraussetzungen der drei Modelle

Die Unterschiede zwischen Oviedo, Las Casas und Sahagún kann man auf folgende Weise zusammenfassen:

– Sahagún lebt und spricht mit den Leuten selber, und zwar abschließlich, um deren Meinung über bestimmte Sachverhalte in Erfahrung zu bringen. Oviedo und Las Casas dagegen verfolgten – auch dann, wenn sie sich nicht auf die Erzählungen anderer Spanier verließen, sondern es mit den Einheimischen selber zu tun hatten – immer andere Absichten: Oviedo wollte die Eroberung legitimieren und Las Casas sie in Frage stellen.

– Sahagún versucht, die Sicht der Einheimischen zum Ausdruck zu bringen, ohne europäische Maßstäbe anzulegen. Aus diesem Grunde ist das Náhuatl für ihn so wichtig – in gewisser Hinsicht könnte man sogar sagen, daß sich sein Interesse an der Sprache selbständigte, so daß die Menschen, die sich dieser Sprache bedienten, an Wichtigkeit verlorfen. Ich möchte das so interpretieren, daß es Sahagún gar nicht leicht fiel, sich auf die aztekische Kultur so einzulassen, wie er es tat. Sein linguistisches Interesse hat den Charakter einer Etappe, durch die er gehen mußte, um seine Anteilnahme an den Menschen und deren Kultur vor sich und vor den anderen, die ihm ja immer ein gewisses Mißtrauen entgegenbrachten, zu rechtfertigen. Oviedo und Las Casas dagegen – so verschieden sie in ihren Urteilen sein mochten – blieben immer der christlich-europäischen Weltanschauung verhaftet. Zwar finden wir bei Sahagún beispielsweise auch Vergleiche zwischen den antiken und den azte-

kischen Gottheiten – aber das hindert ihn nicht daran, vor allem seine Gewährleute zu Wort kommen zu lassen. Die Haltung Sahagúns erinnert in gewisser Hinsicht an die von Freud, der ebenfalls mit der Sprache der anderen zu arbeiten anfing. So banal es auch klingen mag: Eine der größten Schwierigkeiten, die die Humanwissenschaftler zu überwinden hatten, war, den anderen ernst zu nehmen und auf seine Worte zu achten. Im Falle der Ethnologie bot sich immer die Rationalisierung an, der Fremde sei kein vollwertiger Mensch und verstehe seine Situation selber ohnehin nicht.

– Sahagúns Arbeit impliziert schließlich schon einen spezifischen Kulturbegriff. Garibay hat zu Recht gesagt, bei der *Historia general* handle es sich eigentlich um eine «Enzyklopädie der Nahuatl-Kultur in Tenochtitlan» (Garibay 1954 II: 63). Oviedos und Las Casas' Werke sind – verglichen mit Sahagúns – völlig heterogen aufgebaut und handeln von «den» Indianern schlechthin. Sahagún dagegen interessierte sich jeweils für das Spezifische, so daß wir bei ihm Beschreibungen zum Beispiel von Steinen, Vögeln, Reptilien usw. finden, aber so, wie sie den Azteken erschienen. Ihm gelang auf diese Weise etwas, was der Ethnologie seit jeher schwergefallen ist, nämlich die «emische» (Harris 1968: 309 f.) Beschreibung einer Kultur.

– Sahagúns Modell entspricht weitgehend dem Wissenschaftsideal der Ethnologie unserer Zeit. Man hat deshalb oft gesagt, er sei ein gleichsam verlorengegangener Vorläufer, eine Ausnahme, ein Genie (Esteve Barba 1964: 181; Garibay 1954: 87); Oviedo und Las Casas aber seien viel eher «Kinder ihrer Zeit» gewesen – im Guten wie im Schlechten (Esteve Barba 1964: 60, 92). Ich dagegen möchte die These vertreten, daß *alle drei* Vertreter von ihrer Zeit entsprechenden Modellen waren; ich betrachte sie als Vertreter von drei verschiedenen Möglichkeiten, die Erfahrungen des Kolonialismus zu verarbeiten.

Oviedo konstruierte ein System und gliederte seine Daten gemäß den Anforderungen an Legitimation, die die Konquistadoren brauchten. Wichtig ist hier noch ein spezifischer Umstand: Die Konquista diente unter anderem dazu, *in Spanien* die feudalen Verhältnisse zu bewahren und das Aufkommen des Bürgertums zu verhindern. Oviedos Anschauungen spiegeln diesen Konservatismus wider.

Las Casas' kritische Einstellung zu den Spaniern und seine Idealisierung der Indianer sind schwerer in die sozialen Bewegungen seiner Zeit einzuordnen. Auf jeden Fall begann Las Casas mit der Realisierung eines Alternativmodells zum Encomienda-System, mit dem die Indianer gleichsam als Leibeigene gehalten werden. Ihm schwebte eine friedliche Kolonisation vor: Spanische Bauern, ausgerüstet mit allem, was zum Leben notwendig ist, sollten sich in Amerika niederlassen und zusammen mit den Indianern die ideale christliche Gemeinde in der Neuen Welt aufbauen. L. Hanke macht in seinem Buch *La lucha española por la*

justicia en la conquista de América darauf aufmerksam, daß Las Casas' Pläne keineswegs isoliert dastanden, sondern unter vielen anderen ein Versuch waren, die neu entdeckten Gebiete mit spanischen Bauern zu bestedeln (Hanke 1949a: 102 f.). Las Casas wies immer wieder darauf hin, daß es ja in Spanien viele bedürftige Leute gebe, die sehr daran interessiert wären, in Amerika unter günstigen Bedingungen ihr Heim aufzuschlagen. Tatsächlich hatte sich im Verlauf des 15. Jahrhunderts die Lage der Bauern immer mehr verschlechtert, und zwar besonders in Zusammenhang mit der Ausbreitung der Schatzsucht. Die Mesta, die Vereinigung der großen Schafzüchter, bemächtigte sich mit Unterstützung des Staates der Ländereien der Bauern. Der niedrige Stand der landwirtschaftlichen Technik, Mißernten und Hungersnöte vergrößerten ihre Verschuldung, und die Anzahl von landlosen Tagelöhnern stieg weiter an. Viele Bauern verließen ihre Dörfer und wurden zu Bettlern und Vagabunden. Ende des 15. Jahrhunderts brachen in Katalonien große Bauernaufstände aus, die mit Gewalt unterdrückt werden mußten (Dominguez Ortiz 1973: 152 f.). Las Casas' erste Anstrengungen, Amerika mit Bauern zu bestedeln, müssen vor dem Hintergrund der bäuerlichen Verhältnisse in Europa gesehen werden. Als er mit besonderer Ehrabnis des Königs 1518 durch Kastilien zog, um die Bauern nach Amerika einzuladen, stieß er auf den Widerstand der Feudalherren (Hanke 1949a: 114). 1520 schiffen sich 50 Bauernfamilien nach La Española ein, aber bald nach der Ankunft wurden alle krank, der größte Teil der mitgebrachten Samen und Pflanzen ging verloren, und dann starben noch einige Frauen und Kinder. Trotzdem unternahm Las Casas einen weiteren Versuch, und schon damals, 1519, befand sich Oviedo unter seinen Feinden, die statt Bauern Krieger nach Amerika senden wollten; aber Las Casas gewann die Regierung für sich (schließlich war sie ja durchaus daran interessiert, die Bauernfrage in Spanien zu lösen): Im November 1520 schiffte er sich mit siebzig sorgfältig ausgesuchten Bauern nach Puerto Rico ein. Aber auch dieser Versuch scheiterte – Indianer, die sich gegen die ständigen Angriffe der Spanier verteidigten, hatten mehrere Missionare umgebracht, und es herrschte Kriegsstimmung. Die «bescheidenen und arbeitsamen Bauern» wollten keineswegs ihrer friedlichen Arbeit nachgehen, sondern plündern zusammen mit spanischen Gruppen Indianerdörfer. Die Auseinandersetzungen mit den Indianern verschärften sich von Tag zu Tag, bis die Spanier schließlich fluchtartig das Gebiet verlassen mußten (Hanke 1949a: 125 f.). Erst jetzt zog sich Las Casas, verzweifelt und entmutigt, in ein Kloster zurück und trat dem Orden der Dominikaner bei.

Auf Grund dieser Informationen können wir einige Züge des Modells von Las Casas besser verstehen. Während Oviedo die Feudalstruktur mit Hilfe der Kolonisation vor dem Zusammenbruch retten wollte, vertrat Las Casas den Standpunkt der Bauern. Man kann sich

vorstellen, daß die koloniale Expansion in den Diensten der Lösung der Bauernfrage hätte gestellt werden können, die gerade im 16. Jahrhundert in ganz Europa akut war. Aber die Machtverhältnisse in Europa und die damals stattfindende «ursprüngliche Akkumulation» machten aus solchen Plänen «Utopien». Der Feudaladel war nicht bereit, auf «seine» Bauern zu verzichten, und der Kapitalismus brauchte «seine» Arbeiter. Der ethnologische Diskurs von Las Casas mußte also dem idealisierenden Trend verfallen, und zwar um so mehr, als ihm die Analyse der europäischen Situation nicht möglich war. Ich meine, daß gerade in diese (Leer-)Stellen des ethnologischen Diskurses der religiöse, christliche Glaube einfließt. Dazu kommt aber noch ein weiterer Faktor, der bei der Idealisierung der Indianer eine wichtige Rolle gespielt haben mag: Las Casas idealisierte die Indianer deshalb, weil nur diese «Idealindianer» die Verwirklichung seiner «utopischen» Pläne gesatter hätten. Anders gesagt: Hinter dem idealisierten Indianer versteckt sich eigentlich der spanische Bauer mit seinen Problemen. Weil «die» Indianer diese hätten lösen sollen, mußten sie idealisiert werden. Nur durch die Idealisierung konnte die Täuschung aufrecht erhalten werden, die Indianer würden sich gegen das Eindringen der spanischen Bauern nicht wehren.

Wenden wir uns wieder der Problematik des Sahagünschen Modelles zu. Wie wir sahen, hatte er mit seiner Arbeit angefangen, um die Aufgaben der im Sinne von Las Casas verstandenen Mission besser bewältigen zu können. Aber dann erfolgt ein Umschwung: Die ursprüngliche Motivation tritt in den Hintergrund, und die «Cosas de la Nueva España» erfüllen ganz seine Neugierde. H. Blumenberg hat in seinem Buch *Die Legitimität der Neuzeit* (1966) auf die zu Beginn der Neuzeit sich konstituierende «theoretische Neugierde» hingewiesen, durch die die moderne Wissenschaft begründet wird: «Die Bewegung des Fortschens und Suchens selbst und als solche, nicht der vernünftig erfüllende Endzweck der gefundenen Wahrheit erweist sich als der in der Wißbegierde wirksame Antrieb» (Blumenberg 1966: 207). Er zitiert Torquato Tasso, der im «Befreiten Jerusalem», also gegen Ende des 16. Jahrhunderts, Odysseus gegen Herkules ausspielt: «Herkules wagte sich nicht auf den hohen Ozean hinaus. Er setzte ein Zeichen und schloß in allzu enger Klausel den Mut des menschlichen Geistes ein. Aber Odysseus achtete die vorgegebenen Zeichen gering im Drang zu sehen und zu wissen. Er überschrift die Säulen und dehnte den kühnen Flug auf das offene Meer hinaus» (ebd.: 335f.). Sahagüns Ethnologie, und das heißt: das dritte Modell, möchte ich im Zusammenhang mit der damaligen Neukonstitution der Wissenschaften – auch der Humanwissenschaften – sehen und auf einige Aspekte dieser neuen Wissenschaft aufmerksam machen.

Auch Sahagún überschrift nämlich die Säulen des Herkules, und

zwar durch die Aneignung des Náhuatl. Die Sprache wurde für ihn zum wichtigsten Instrument, um in die fremde Kultur einzudringen, und im eigentlichen Sinn des Wortes brachte er diese «zur Sprache». Dieser Umstand fand in der Zweisprachigkeit der ursprünglichen Texte seinen Niederschlag: Auf der rechten Seite steht die von den Indianern redigierte Náhuatl-Fassung und links Sahagüns Übersetzung ins Spanische. Garbay vertritt nun die Ansicht, daß der Náhuatl-Text als das eigentliche Werk der aztekischen Informanten selbst zu betrachten ist, und zählt ihn deshalb zu den «Monumenten» der Náhuatl-Literatur; Sahagüns Leistung sei es lediglich gewesen, die Übersetzung zu vertiefen, und natürlich die ganze Anlage des Buches, aber diese spanische Version sei kein «originales Werk, sondern die oft wenig geglättete oder mangelhafte Lesart der indianischen Dokumentation» (Garbay 1954: 77). Deshalb jedoch darf Sahagüns Leistung wahrlich nicht geringgeschätzt werden, denn auf diese Weise schuf er ein neues Paradigma der Forschung: Die «Eingeborenen» selber wurden ja unter seiner Anleitung zu den Ethnologen ihrer eigenen, von den Spaniern zerstörten Kultur. Hier möchte ich zwei wichtige Dinge hervorheben: 1. Diese Form der Ethnologie entsteht in dem Augenblick, da die alte Kultur zerstört war – sie ist also eine Rekonstruktion aus der Erinnerung, das heißt vergangenheitsorientiert; 2. sie ist das Produkt *europäischer* Fragen und *indianischer* Antworten, wobei letztere eine eigene Dynamik entwickelten und sich zum Beispiel vom Vorbild, dem Sahagún wahrscheinlich folgte: der *Historia naturalis* von Plinius (Garbay 1954: 68–69; vgl. auch: Nicolau d'Oliver/Cline 1973: 188, Anm. 4), immer mehr entfernten. Sahagüns Ethnologie versucht also die Erfahrungen des Kolonialismus zu verarbeiten, indem sie die zerstörte Kultur in ihrem Diskurs rekonstruiert, zuerst ausgehend von europäischen Kategorien, um schließlich in die Selbstdarstellung der Unterworfenen zu münden. Die treibende Kraft war der «Prozeß der theoretischen Neugierde», denn sie ermöglichte erst die Loslösung von der ursprünglichen Absicht, die Indianer zu missionieren, und das Aufkommen eines umfassenden Interesses, die Kultur in ihrer Ganzheit darzustellen.

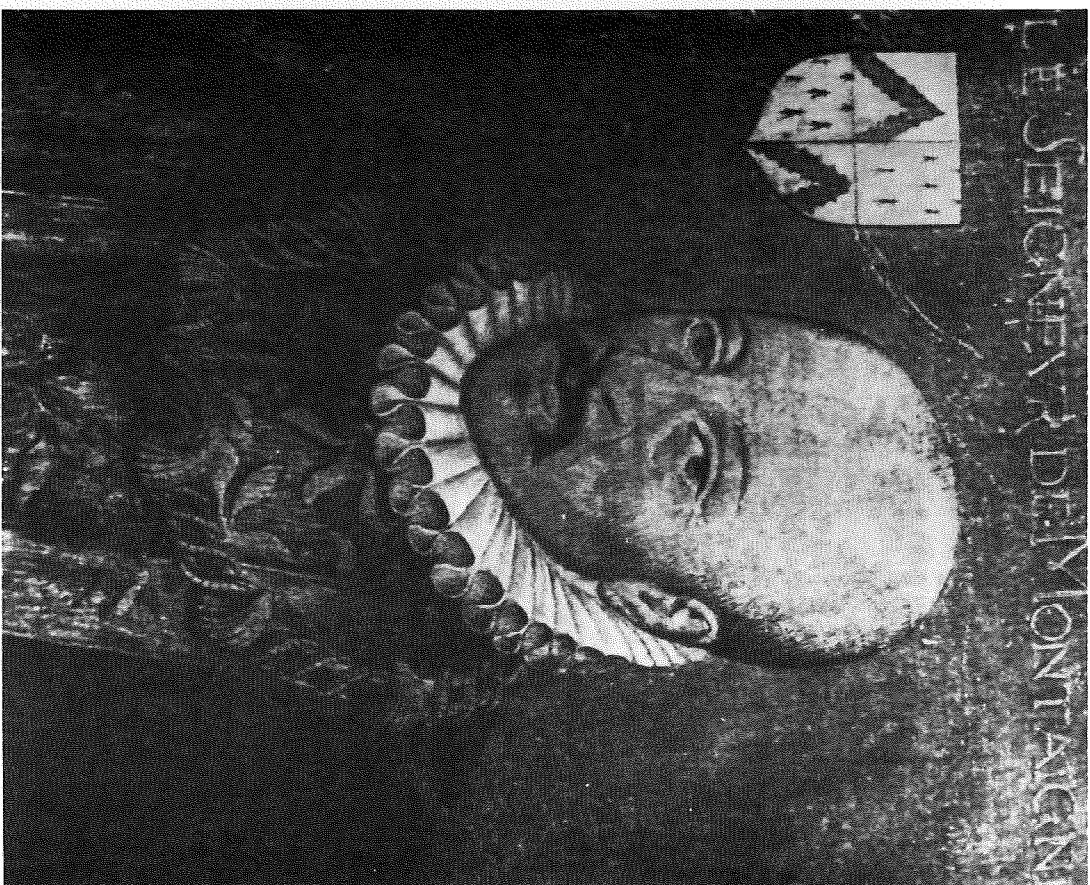
Zum Schluß möchte ich noch kurz die institutionellen Bedingungen streifen, unter welchen Sahagüns Forschungen möglich waren, und ihre gesellschaftliche Wirksamkeit. Hier müssen wir natürlich die Kirche erwähnen, die ihm den Auftrag und die erste Legitimation für seine Arbeit gab. Je mehr sich aber Sahagún in sein Werk vertiefte, desto ambivalenter reagierte die Kirche auf ihn; so verweigerte sie dem Siebzigjährigen die Finanzierung von Hilfskräften, um das Werk ins Reine zu schreiben (Esteve Barba 1964: 183), und schließlich zeigte sie sich nicht daran interessiert, das Werk – und sei es nur für die Missionare – zu publizieren. Mit anderen Worten: Sahagún konnte seine Ziele nur auf Grund einer inneren Motivation verfolgen und mußte auf die insti-

tionelle Absicherung weitgehend verzichteten. Ihm widerfuhr also ein Schicksal, das für die «theoretische Neugierde» im Bereich der Humanwissenschaften zur Regel werden sollte.

V. Michel de Montaigne (1533–1592):
Der kulturrelativistische Rückbezug der Anthropologie
auf die europäische Kultur

Michel Eyquem, der sich erst ab 1568 de Montaigne nannte, stammte aus einer bürgerlichen Familie von Großkaufleuten, die im 15. Jahrhundert den Adelstitel durch Güterkauf erworben hatten. Wie seine Ständegenossen, durchlief auch er die Adelsakademie, studierte Jurisprudenz und schlug auf Wunsch des Vaters die Beamtenlaufbahn ein. Mit 24 Jahren war er bereits Richter im Parlament von Bordeaux. Katholisch-konservativ und königstreu übte er zur Zeit der Religionskriege (1562–1598) sein Amt aus und zog sich freiwillig mit 38 Jahren auf sein Schloß zurück, um sich seinen Studien zu widmen. Er mußte das Schloß aber für diplomatische Missionen immer wieder verlassen und als Vermittler und Unterhändler den schwierigen Ausgleich zwischen den kämpfenden Parteien aushandeln. 1580 erschienen die ersten zwei Bücher der *Essais*. 1581 ging er auf eine Baderreise nach Italien, wo ihn die Nachricht erreichte, daß er zum Bürgermeister von Bordeaux gewählt worden war. Er nahm die Wahl an und bewies ein derartiges diplomatisches Geschick im Ausbalancieren der widerstreitenden Interessen zwischen Bordeaux und dem König, daß er wiedergewählt wurde (1582–1586). Politische Reisen führten ihn nach Paris, wo er zwischen Huguenotten und Katholiken zu vermitteln suchte. Montaigne erwarb sich die Hochachtung Heinrichs von Navarra, der 1589 als Heinrich IV. den Thron bestieg. 1588 erschien auch das dritte Buch der *Essais*. Er kehrte auf sein Schloß zurück, arbeitete weiter an den *Essais*. 1592 starb er (Villey o. J.; Zweig 1941/42).

Im Gegensatz zu Oviedo, Las Casas und Sahagún war Montaigne kein Reisender, Eroberer oder Missionar, er verbrachte sein ganzes Leben in Europa; und doch schuf er ein anthropologisches Modell, das die neuen ethnographischen Kenntnisse mit denjenigen über Europa verknüpfte und ein umfassenderes Menschenbild beinhaltete. Zwei Prozesse trafen zusammen: Einmal drangen Nachrichten von völlig unbekanntem Ländern und Völkern nach Europa, zum andern zerfiel allmählich das systematische Denken der Scholastik. An deren Stelle trat das, was Friedrich «Moralistik» nennt (Friedrich 1949: 220 f.). Abgeleitet von «mores», beschäftigt sich die Moralistik mit den Lebensformen, Gebräuchen jeglicher Art, Charakteren und Zeitverhältnissen; unter Ausklammerung moralischer Standpunkte geht es um die Beobachtung,



Michel de Montaigne (1533–1592)

Die Entw
pologie,
sammen
Forschen
werden,
und kön
Kulturen
eigene K
So le
gendes,
dianer a
Mensch
den We
Hender
als er c
Überlie
Zeugnis
der Kul
Im 19
wicklun
tike ka
Formet
Morga
Das
stimmt
turden
menhä
weisen
men s
in sein
Sprach
Wirkli
Wech
Kultur

Analyse und Darstellung des Menschen. Man könnte die Moralistik als eine Form der Ethnologie bezeichnen, in der der Mensch als Mensch und nicht als Angehöriger einer bestimmten Kultur im Mittelpunkt steht. «Ihr Studium», schreibt Friedrich, «gilt der ganzen verwickelten Widersprüchlichkeit und konkreten Allgählichkeit der Menschen, die überhaupt erst zum Vorschein kommt, wenn die Ethik zurücktritt und der vorurteillosen Beobachtung des Wirklichen das Feld überläßt» (ebd.: 12).

Den Lesern der *Essais* ist schon immer die Vielfalt der Themen, das Interesse am Banalen, die Zufälligkeit der Darstellungsweise aufgefallen. Montaigne «hat wahllos und unermüdetlich ein ganzes Kuriositätenkabinett aller möglichen Vernunftschlüsse seiner eigenen und der Philosophie aller Philosophen zusammengetragen, nicht um sie gegeneinander auszuspielen, sondern um die Möglichkeiten und die Reichweite des menschlichen Denkens auszukundschaften; (...). Sie widersprechen sich? – nun wohl, aber ihr Ganzes steckt die Grenzen des menschlichen Bewußtseins in all seinen vielfältigen Möglichkeiten ab» (Lüthy 1993: 12–13). Diese Vielfalt wird durch die Person Montaignes zusammengehalten; der Spiegel seines Bewußtseins ist es, der die Welt reflektiert. Aber was war das für ein Spiegel? «Dies ist ein aufrichtiges Buch, Leser!, schreibt Montaigne in seiner Einführung, «ich will, daß man mich darin in meiner schlichten, natürlichen und gewöhnlichen Art sehe, ohne Gesuchtheit und Geziertheit: denn ich bin es, den ich darstelle. (...) Und hätte ich mich unter jenen Völkern befunden, von denen man sagt, daß sie noch unter der sanften Freiheit der ersten Naturgesetze leben, so versichere ich dir, daß ich mich darin sehr gerne ganz und gar abgebildet hätte, und splinternackt. So bin ich selber, Leser, der einzige Inhalt meines Buches; es ist nicht billig, daß du deine Mühe auf einen so eiteln und geringfügigen Gegenstand verwendest» (*Essais*: 51). Montaigne reduzierte sich gleichsam auf den Stand der «Naturvölker» und gab von sich eine ethnologische Beschreibung. Seine Selbstreflexion geschah am Leitfaden des «edlen Wilden»; sich mit ihm identifizierend, betrachtete er das menschliche Verhalten.

Der «edle Wilde» erscheint erst im 18. Jahrhundert als eine dominierende Chiffre im Geistesleben der Aufklärung, aber sie taucht schon früher auf und kann bis in die Antike zurückverfolgt werden. Bitterli vermutet deshalb, daß sowohl die Idee der Barbaren wie die des edlen Wilden «eine Art von Archetypen des kollektiven Unbewußten» sind, «es gab sie, bevor es Entdeckungsreisen gab; der Gehalt beider Begriffe nährt sich nicht nur aus persönlicher Anschauung oder durch die Wissenschaft vermittelter Erfahrung, sondern aus der Art und Weise, wie die eigene Kultur intellektuell bewältigt werden kann» (Bitterli 1976: 374). Ob die Idee der Barbaren bzw. des edlen Wilden Inhalte des kollektiven Unbewußten sind, bleibe dahingestellt, sicher aber sind es lei-

tende Ideen, mit deren Hilfe die Vielfalt der Informationen über die eigene und die fremden Kulturen in je verschiedenen strukturierte Zusammenhänge gebracht werden können.

Bereits Kolumbus schrieb über die edlen Wilden, und in vielen Reisebeschreibungen des 16. Jahrhunderts wurde die Nähe der Menschen fremder Kulturen zur Natur hervorgehoben (Atkinson 1935: 145 f.). Auf sie bezog sich auch Montaigne in seinem berühmten Kapitel über die Menschenfresser: «Jene sind Wilde, so wie wir die Früchte wild nennen, welche die Natur von selbst und nach ihrem gewohnten Gang hervorgebracht hat: wo wir doch in Wahrheit diejenigen, die wir durch unsere Eingriffe verfälscht und der gemeinen Ordnung abspenstig gemacht haben, wild nennen sollten. In jenen sind die wahren, tauglichen und ursprünglicheren Kräfte und Eigenschaften lebendig und mächtig; die wir in diesen verunstaltet haben, um sie dem Vergnügen unseres verdorbenen Geschmacks anzubehaglichen ... Diese Völker scheinen mir also in diesem Sinne barbarisch, daß sie nur sehr wenig Zuschliff von Menschengesitt erföhren haben und ihrer ursprünglichen Befangtheit noch sehr nahe sind. Sie folgen noch den natürlichen Gesetzen, noch kaum durch die unseren verdeckt» (*Essais*: 231 f.).

Die postulierte Naurnähe des Wilden wird zum Hebel der Kulturkritik, so wie die Kulturlosigkeit der Wilden in die Apologetik bestehender Zustände einmündet. Montaigne bedauerte, daß Lykurg und Platon nichts von solchen Völkern wußten und daher nicht ahnten, daß «unsere Gesellschaft mit so wenig menschlicher Zurückung und Verkitung bestehen könne» – es brauche ja gar keinen Handel, «keine Begriffe für Würdenträger oder staatliche Obrigkeit, keinen Zustand der Dienstbarkeit, des Reichtums oder der Armut» (ebd.: 233).

Der Begriff der Kultur wird mit dem der Überflüssigkeit verknüpft. Die Kultur produziert laufend Unterschiede, während der Naturzustand auf Gleichheit beruht, und insofern erstickt die Kultur die Natur. Montaigne stellt die beunruhigende Frage, wieviel Kultur der Mensch zum glücklich Leben eigentlich brauche. Rousseau und Freud vorwegnehmend, leugnete Montaigne, daß der kulturelle Fortschritt den Menschen glücklicher mache. Es gebe bei jenen Völkern kaum Kranke und leidende alte Menschen. Sie hätten genug zu essen, der «ganze Tag wird mit Tanz zugebracht» und die Sittenlehre beschränke sich darauf, ihnen zweierlei einzuschärfen: «die Tapferkeit gegen ihre Feinde und die Liebe zu ihren Frauen» (ebd.).

Vom Standpunkt dieser Fremden erschienen auch die europäische Kultur in einem seltsamen Licht. Montaigne überlieferte die Begegnung mit drei brasilianischen Indianern, die am Hofe Karls IX. herumgezeigt wurden, und beziehungsweise kehrte er die Situation um: Die Indianer waren nun die Ethnologen. Ein Hölfling hatte sie gefragt, was ihnen am Merkwürdigsten erschienen sei; von den drei Antworten behielt

Montaigne nur zwei: daß viele große bewaffnete Männer den Befehlen «eines Kindes Folge leisten», und daß es bei uns offenbar zwei Hälften von Menschen gebe, «tüppige, mit allen Annehmlichkeiten gesättigte» die eine, und die andere «von Armut und Hunger ausgemergelte». Und Montaigne fügte hinzu, «sie fänden es verwunderlich, wie diese derart bedürftigen Hälften eine solche Ungerechtigkeit ertragen könnten und daß sie nicht die andern an der Gurgel packten oder Feuer an ihre Häuser legten» (ebd.: 242 f.). Offenbar benutzten die Indianer ihr dualistisches Organisationskonzept (Lévi-Strauss 1978: 135 f.) und orientierten sich an ihren egalitären und Reziprozitäts-Vorstellungen, um die europäischen Verhältnisse zu «verstehen». Damit hatten sie auch einen schärferen Blick für die Klassenwidersprüche als die damaligen «Gesellschaftswissenschaftler», die von der von Gott gewollten Not und Armut sprachen.

Auch der Kannibalismus, der immer als Beweis für die Unmenschlichkeit und Kulturlosigkeit der Barbaren angeführt wurde, erschien in Verbindung mit der Idee «des edlen Wilden» in einer neuen, auf die eigene Kultur gewendeten kritischen Perspektive: Die Europäer hätten gar kein Recht, sich über den Kannibalismus der Indianer zu setzen: «Ich denke, daß es eine schlimmere Barbarei ist, einen Menschen lebendig zu fressen als tot zu fressen, einen von Gefühlen belebten Körper mit Foltern und Qualen zu zerreißen, ihn bei langsamem Feuer zu rösten, ihn von Hunden und Schweinen zerbeißen und zerfleischen zu lassen (wie wir es nicht nur gelesen, sondern in jüngerer Zeit gesehen haben, und dies nicht nur unter alten Feinden, sondern unter Nachbarn und Mitbürgern und, was noch schlimmer ist, unter dem Vörsand der Frömmigkeit und der Rechtgläubigkeit), als ihn zu braten und zu verspeisen, nachdem er verendet ist» (*Essais*: 237). Und Montaigne faßt zusammen: «Wir mögen sie also im Hinblick auf die Vorschriften der Vernunft Barbaren nennen, aber nicht in Hinblick auf uns selbst, die wir sie in jeder Art von Barbarei übertreffen» (ebd.: 238).

Die Kulturkritik, die die Gestalt des «edlen Wilden» ermöglicht, ist – wenn sie, wie bei Montaigne, mit einer skeptischen Weltanschauung verbunden ist – immer auch kulturrelativistisch. Mit dem «edlen Wilden» kann man die Welt aus den Angeln heben, denn er steht ja außerhalb der Kultur und erlaubt so, die Sitten und Gebräuche der verschiedenen Kulturen miteinander zu vergleichen. Der Vergleich löst den Anspruch auf absolut gültige Normen auf: «Was für eine Stirllichkeit ist das, die ich gestern hochpreisen sah und morgen nicht mehr, und die jenseits eines Flußlaufs Verbrennen heißt? Was für eine Wahrheit, die bei diesem Bergzug endet und dahinter Lüge ist?» (Ebd.: 477) Montaigne, der sich vorstellen konnte, daß auch die Gans von sich meint sagen zu können: «Alle Dinge der Welt sind meinewegen da» (ebd.: 452), wechselte die Standpunkte, da sie alle gleich berechtigt erschienen: «Wenn ich mit

einer Katze spiele, wer weiß, ob sie sich nicht mehr noch mit mir die Zeit vertreibt, als ich mit ihr? (...) Es wäre noch zu erraten, wessen Fehler es ist, daß wir uns nicht verstehen: denn wir verstehen sie ebenso wenig, wie sie uns. Aus eben diesem Grunde können sie uns für ein vernunftloses Vieh halten, wie wir sie. Groß Wunder ist das nicht; wir verstehen auch nicht die Basken und die Troglodyten» (ebd.: 433).

Dieser Relativismus erlaubte Montaigne auch die Grenzen zwischen Vernunft und Wahnsinn als fließend zu betrachten. Er mußte keine starren Grenzen aufbauen, und das, was nicht in sein Konzept paßte, als minderwertig ausschließen. «Am Verhalten des Irnsinnigen sehen wir, wie nahe sich die Tollheit mit den kraftvollsten Entfaltungen der Seele begegnet. Wer weiß nicht, wie unmerklich die Grenze ist, welche die Verrücktheit von den mächtigsten Flügen eines freien Geistes ... trennt?» (Ebd.: 443)

Montaignes relativierende Skepsis richtete sich auch auf die Wissenschaften: sie machten den Menschen nicht glücklicher, sondern entweder anmaßend oder verunsichert. «Doch wenn die Wissenschaften wirklich leisteten, was sie behaupten, wenn sie die Bitterkeit der Leiden, die uns verfolgen, dämpften und hinderten: was täten sie da, was nicht die Unwissenheit viel schlichter und viel offenkundiger tut?» (Ebd.: 442) Aber Montaignes Wissenschafts- und Vernunftbegriff setzte sich nicht durch, sondern derjenige von Descartes. Die besonders von den Naturwissenschaften genährte Illusion, die Wissenschaften als objektives System des Wissens von der beherrschbaren Natur würden das allgemeine Glück herbeiführen, erwies sich als ein mächtigerer Antrieb, die Welt zu erforschen, als Montaignes Rückbezug auf die Subjektivität des Ichs. Für ihn wurden die eigenen Gewohnheiten, Sorgen und Freuden, die körperlichen und psychischen Eigenarten zum wichtigsten Leitfaden, um mittels Reflexion in die Welt einzudringen: «Wir müssen uns ein Hinterstrüchchen aussparen, ganz für uns selber, ganz ungestört, in dem wir unsere wahre Freistadt und unsere hauptsächlichste Zuflucht und Abgeschiedenheit errichten. Hier müssen wir unser tägliches Gespräch von uns zu uns führen, so abgesondert, daß keine andere Geselligkeit oder fremde Beziehung darin Zutritt finde; hier nachsinnen und hier lachen, ohne Frau, ohne Kinder und ohne Besitztümer, damit, wenn das Ereignis ihres Verlustes eintritt, es uns nichts Neues sei, ihrer zu entbehren» (ebd.: 260).

Die Idee des «edlen Wilden» steht immer in enger Wechselbeziehung zur Selbstreflexion: Sie ist einerseits das Produkt einer spezifischen Form der Infragestellung der eigenen Werte und Normen und andererseits ist sie der Grund, der erst diese Infragestellung ermöglicht. Das Gegenbild des Barbaren, das nur die eigene Position bestärken soll, verhindert die Selbstreflexion über die eigene Kultur. Es ist deshalb kein Zufall, daß das herrschaftslegitimierende Modell, wie wir es bei Ovidio

sahen, um die Gestalt des wilden Barbaren kreist, und daß das idealisierende und das versterbende Modell Affinitäten zum «edlen Wilden» haben. Auf dieser Ebene gibt es also zwei verschiedene Formen von Ethnologie: Die eine bezieht in ihren Diskurs die Reflexion über sich selbst mit ein – die andere klammert sie aus, und beide Formen damit auf ihre Weise den Gegenstand der Untersuchung.

Ist aber der «edle Wilde» die einzige Denkfigur, die das Kunststück der Selbstreflexion ermöglicht? Und umgekehrt: Produziert die Selbstreflexion immer die idealisierende Gestalt des «edlen Wilden»? Augustinus zum Beispiel verankerte seine Selbstreflexion in Gott und betrachtete die Welt und sich von diesem absoluten Standpunkt aus. Rousseau bezog sich auf die Vernunft und erging sich – ähnlich wie Augustinus – in Selbstanklagen und Selbsterniedrigung. Freud schließlich, der die moderne Form der Selbstreflexion prägte, verzichtete als erster auf einen äußeren Bezugspunkt; indem er sich mit seinem Unbewußten befaßte, entwickelte er eine Methode, die – vergleichbar mit Montaigne – von theologischen und moralischen Stützen absehen konnte (Gedo/Wolf 1976). Im Unterschied zu Montaigne aber brauchte Freud nicht das Konzept des edlen Wilden, und das ermöglichte ihm, sich einen Schritt mehr der menschlichen Realität anzunähern (Erdheim 1982). Diese Bezugspunkte, von welchen aus sich die Selbstreflexion entfaltet, schweben nicht im leeren Raum, sondern sind gesellschaftlich bedingt: die sich entwickelnde Kirche bei Augustinus, die sozio-ökonomischen Abhängigkeiten der Intellektuellen vom Adel bei Rousseau und die bürgerliche Position des Arztes bei Freud waren die sozialen Orte, innerhalb derer die Selbstreflexion stattfand.

Montaigne beschrieb ja sehr anschaulich die Abgeschiedenheit, in der er seine Selbstgespräche führte, und die Innerlichkeit seines Hinterstübchens: «Meine Lebensführung ist der Natur gemäß; ich habe nicht die Hilfe irgendwelcher Lehre angerufen, um sie (die Lebensführung, M.E.) auszubilden» (*Essais*: 461). Das heißt, der «Naturmensch» ist somit nicht im fernen Brasilien beheimatet, sondern in Montaignes Hinterstübchen. Horkheimer gibt in seinem Aufsatz *Montaigne und die Funktion der Skepsis* (1938) eine für unsere Fragestellung wichtige Analyse der sozioökonomischen Voraussetzungen von dessen Innerlichkeit. Horkheimer weist auf die historischen Umstände hin: auf die Religions- und Bürgerkriege, auf den sich formierenden Absolutismus und Nationalstaat sowie auf die Rolle des Bürgertums im Kampf des Königs mit dem Feudaladel. Er begreift Montaignes Skepsis als Verarbeitung der historischen Erfahrung des Bürgertums, für den die Bildung des Nationalstaates das entscheidende Ereignis war. Weltanschauliche Fragen, wie zum Beispiel religiöse Probleme, stießen deshalb auf die bürgerliche Skepsis. Der Unsicherheit der Zeiten konnte nur durch den Rückzug ins Innere begegnet werden. «Das Innere», schreibt Horkhei-

mer, «spielt im individuellen Leben die Rolle, die den Kirchen, Museen und Vergnügungsstätten, überhaupt der Freizeit im gesellschaftlichen Leben zukommt (...). (Montaigne) zieht sich in sein innwendiges Allerheiliges zurück, wie auf sein Schloß (...) und dort in seine Bibliothek, ganz so wie er sich auf Reisen begab» (Horkheimer 1938: 209–211). Horkheimer zitiert Montaignes Bemerkung: «Denen, die mich nach dem Grund meiner Reisen fragen, pflege ich zu antworten, daß ich wohl weiß, was ich fliehe, aber nicht, was ich suche», und fügt hinzu: «Die soziale Schicht in Frankreich, der er angehörte, besaß die Mittel, ihr Privatleben erfreulich zu gestalten» (ebd.: 211).

Ganz anders verhielt es sich mit der Innerlichkeit der «Massen». «Der Zusammenbruch der ständischen Lebensordnung trieb die Armen zur neuartigen und schweren Arbeit in die Manufaktur. Die Arbeitslosigkeit und die steigenden Preise der Lebensmittel zwangen dazu, sich zu verdingen, wo nur immer eine Möglichkeit bestand. Eine neue Arbeitsdisziplin wurde notwendig. (...) Es begann die Entwicklung, die den Arbeiter einerseits zu immer höherer Verantwortlichkeit und größerer Leistung und andererseits zu dauernder Entbehrung zwang. (...) Die unteren Schichten sollen nicht mehr in der Erwartung auf die oberen blicken (...), daß sich die Mächtigen der Ohnmächtigen annehmen und für sie sorgen. (...) Nicht an die Höheren hat das Individuum Forderungen zu richten, sondern an sich selbst. Es muß sich in ihr Inneres zurück, so finden sie dort keine vergnügliche Ruhe wie die kultivierten Bürger des Übergangs, sondern das eigene strenge Gewissen, das sie der Sündenschuld anklagt, nach ihren Fehlern und Lässigkeiten im Alltag durchforscht und zu weiterer Arbeit treibt» (ebd.: 211 f).

In der Gestalt des Barbaren tauchen all jene Züge auf, mit denen der fortschreitende Zivilisationsprozeß aufräumte. Wir lasen bei Ovidio, daß die Indianer, unfähig zur Arbeit, nur essen, trinken und ihre Wollust betriebligen wollten (vgl. S. 23). Daß sie also ihren Bedürfnissen nachgaben, stempelte sie zu Barbaren. Ihr Bild erschien um so negativer und Abscheu erregender, je mühsamer und grausamer der Entzielungsprozeß in Europa verlief. In einem zweiten Schritt entsprachen die Vorstellungen, die man sich über die sogenannten Naturvölker machte, immer mehr dem tatsächlichen Zustand der unteren sozialen Klassen in Europa. Clastres (1974) hat zu Recht darauf hingewiesen, daß der Begriff der Subsistenzwirtschaft, durch den man die primitive Ökonomie charakterisieren wollte, eher den ökonomischen Bedingungen des Proletariats bei uns entsprach als der sozialen Wirklichkeit «primitiver» Völker. Dieser projektive Charakter des Barbarenbegriffes ist es, der die Reflexion verhindert; fände sie nämlich statt, so würde die Projektion bewußt und damit unbrauchbar werden.

Während der Barbar also all das verkörpert, was es abzuschaffen und

abzuwehren gilt, verkörpert der edle Wilde all das, was verloren ging, aber weiterhin ersehnt wird. Die von der gesellschaftlichen Wirklichkeit bedrohte, aber ökonomisch noch wohl abgesicherte Innerlichkeit ist der Schutzwall dieser Sehnsucht, und diese Verknüpfung zwischen der Innerlichkeit und der Idee des edlen Wilden verstellt den Ausblick auf gesellschaftliche Veränderungen, die immer nur von ihrer negativen Seite, aber da besonders scharf, erkannt werden können. «Nichts bedroht einen Staat ärger als Neuerungen: schon die Änderung allein gebiert Ungerechtigkeit und Tyrannei. (...) Aber eine so gewaltige Masse umschmelzen und einen so großen Bau in den Grundfesten umwälzen wollen, das ist ein Untertanen für Leute, die auslöschten, was sie reinigen wollen, die einige einzelne Fehler ausbessern wollen und das Unterste zuoberst kehren, und die Krankheiten austreiben durch den Tod begierig nicht so sehr nach Änderung als nach Umsturz. Die Welt ist nicht imstande, sich zu heilen; sie lehnt sich so ungeduldig gegen das auf, was sie drückt, daß sie nur darauf sinn, es abzuschütteln, ohne die Folgen zu bedenken.» Und er zitiert noch Livius: «So gingen die Capuaner auseinander und sagten sich, daß das älteste Übel immer noch erträglicher ist als ein neues und unerprobtes» (*Essais*: 754f.). Diese Einstellung zum Wandel schloß bei Montaigne auch einen konstruktiven Begriff der Geschichte aus: Wie Friedrich ausführte, wird für Montaigne Geschichte zur fortwährenden Wiederholung des Immer-Gleichen; sie hat keine Struktur, sondern ist ein Gemenge von Handlungen, Gebärden, moralischen und sozialen Verhältnissen, Gepflogenheiten und Charakterzügen (Friedrich 1949: 252).

Die Frage, von der ich ausgegangen war, kreiste um den Zusammenhang zwischen der Idee des edlen Wilden und der Selbstreflexion, also den Einbezug und der Infragestellung der Werte der eigenen Kultur in den Erkenntnisprozeß. Die exzentrische Position des «edlen Wilden» ermöglicht die Auflösung der etablierten Denksysteme und eröffnet damit neue Erfahrungsbereiche. «Ich bin so unabhängig voll Gier nach der Freiheit, daß ich, wenn mir jemand den Zutritt zu irgendeinem Winkel Indiens verböte, darob nur ein Stück unfroher leben würde» (*Essais*: 851). Indien, im 16. Jahrhundert der Inbegriff des Unerforschten, ist eine Metapher für die möglichen neuen Erfahrungen, und Montaignes Leistung war es, ein Paradigma entwickelt zu haben, um ihnen Ausdruck zu geben. Weil er aber keine Systematik, sondern eine Denkweise anbot, blieb seine Wirkung untergründig (Villey 1913, 1935; Lüthy 1953: 48–50). Zwar prägte besonders sein Kapitel «Über die Kannibalen» die idealisierende Vorstellung von den Naturvölkern (Dudley/Novak 1972), aber erst mit Boas und seiner Schule fand auch Montaignes Sehweise Einzug in die moderne Anthropologie. Ihr kulturrelativistischer Standpunkt ermöglichte die Vertiefung in die einzelnen Kulturen und die Erarbeitung ihrer Eigenart im Vergleich zu den

anderen Kulturen (Rudolph 1968). Wie bei Montaigne ist aber auch in der kulturrelativistischen Anthropologie der edle Wilde der Angelpunkt des Systems. Margaret Meads samoanische Adoleszenten stehen in dieser Denktradition ebenso wie ihre von jenen edlen Wilden ausgehende Kritik an den Erziehungspraktiken amerikanischer Eltern (Mead 1970). Der moderne Kulturrelativismus bewegt sich in den gleichen Grenzen, die auch schon dem Denken Montaignes gezogen waren, und es tauchen dieselben Schwierigkeiten mit der Geschichte auf, die bereits er hatte. Und wie bei Montaigne der edle Wilde gleichsam im Hinterstübchen des berühmten Schlosses wohnte, so ist das moderne Konzept im akademischen Betrieb behemtet (Diamond 1974: 109f.). Erst mit den Anstrengungen der modernen Ethnologie, ihre eigenen Voraussetzungen mitzureflekteren, scheint sich ein neuer Ansatz auszubilden, der auch die Ergebnisse von Montaignes Paradigma in einem größeren Zusammenhang aufheben kann (Hymes 1974).

In seinem 1982 erschienenen Buch *La conquête de l'Amérique. La question de l'aire* (dt. 1985) bringt Tzvetan Todorov Verstehen, Nehmen und Zerstören in einen Zusammenhang, der für die Ethnologie von grundlegender Bedeutung ist: «Cortés versteht die aztekische Welt, die sich vor seinen Augen enthüllt, relativ gut und sicherlich besser als Moctezuma die spanische Wirklichkeit. Und dennoch hindert dieses bessere Verständnis die Konquistadoren nicht daran, die mexikanische Kultur und Gesellschaft zu zerstören; man gewinnt ganz im Gegenteil sogar eher den Eindruck, daß gerade durch dieses Verständnis die Zerstörung erst möglich wird. Es ergibt sich so eine erschreckende Verketzung, die vom Verstehen zum Nehmen, vom Nehmen zum Zerstören führt, eine Verketzung, deren unabwendbaren Charakter man gerne in Frage stellen möchte. Sollte Verständnis nicht Sympathie mit sich bringen?» (Todorov 1985: 155) Wäre der Zusammenhang zwischen Verstehen, Nehmen und Zerstören ein notwendiger, so müßte die Ethnologie aufgegeben werden. Gerade deshalb scheint es mir aber wichtig zu sein, auf die verschiedenen, gleichzeitig möglichen Modelle der Ethnologie und damit des Verstehens zu verweisen. Sie machen uns darauf aufmerksam, daß wir eine Wahl treffen müssen, wenn wir uns ethnologisch betätigen. Es ist dies keine abstrakte Wahl zwischen verschiedenen, bloß kognitiven Möglichkeiten, sondern auch zwischen den gesellschaftlichen «Substraten», welche die entsprechenden Tendenzen unterstützen. Ethnologie ist deshalb nie nur eine Tätigkeit, welche sich auf das Studium des Fremden beschränkt, sondern immer auch eine Tätigkeit, welche den Ethnologen auf die eigene Gesellschaft zurückwirft.

Todorov vertritt den Standpunkt, Sahagún sei «kein Ethnologe, was immer seine modernen Bewunderer darüber auch sagen mögen» (ebd.: 284). Er weist ihm «den Bereich der Ethnographie, des Sammelns von

Dokumenten, das eine unabdingbare Voraussetzung für die ethnologische Arbeit ist» (ebd.: 285), zu. Ich halte eine solche Aufteilung zwischen Ethnologie und Ethnographie für fragwürdig – es gibt schließlich auch ganz verschiedene Arten des Sammelns, und zwar solche, die dem Zerstören verwandter sind als dem Bewahren, und solche, denen es um Pflege und Fürsorge geht. Die Ethnologie fängt bereits in dem Augenblick an, da man sich dem Fremden nähert. Man könnte es auch so sagen: In der ethnographischen Tätigkeit zeigt sich die wirkliche ethnologische Einstellung. Der These Todorovs vom Zusammenhang zwischen Verstehen, Nehmen und Zerstören wäre die These entgegenzustellen von der Verbindung eines Verstehens, das auf einer menschlichen Beziehung von Geben und Nehmen beruht, mit der Fähigkeit, auf Grund dieses Verstehens das Eigene verändern zu können.²

Eberhard Berg

JOHANN GOTTFRIED HERDER

(1744–1803)

Johann Gottfried Herders Ideen zum Entwurf einer Kulturanthropologie lassen sich nicht ohne eine gewisse inhaltliche Verkürzung seines Gesamtwerts herausarbeiten; denn seine Erkenntnisinteressen suchen mit Wissenschaft und Kunst, mit Theologie, Ethik, gesellschaftlichem Leben, Geschichtsphilosophie, Psychologie, Anthropologie und Ethnologie all jenes zu umfassen, was die Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart geistig bewegt hat. Und ebenso weit ist mit theologischen, pädagogischen, geschichtsphilosophischen, dichterischen und literaturkritischen Arbeiten auch der Bogen seines literarischen Lebenswerks gespannt, in dem die verschiedenen Tendenzen seiner Zeit versammelt sind. Die weit auseinanderstrebende Vielfalt seiner Interessen findet jedoch im Menschen als dem eigentlichen Angelpunkt des Herderschen Denkens ihre besondere Einheit: «(…) und eine Geschichte der menschlichen Seele überhaupt, in Zeiten und Völkern!» (SW IV: 368)¹

In diesen knappen Worten umreißt der junge Herder in seinem *Reisejournal* jene Aufgabe, die ihn fortan sein ganzes Leben lang beschäftigen wird. Er trachtet danach, die historische Vielfalt menschlicher Lebens- und Denkformen dem Ablauf der Geschichte gemäß zu ordnen und auf dieser Grundlage eine Gesamtschau des Menschlichen zu entfalten. Dabei eröffnet sich ihm die Perspektive eines die Menschheit insgesamt umfassenden historischen Veränderungsprozesses. Als dessen ideales Ziel bestimmt er die Bildung der Individualität im Zuge der Verwirklichung der Humanität. Unter jenem Blickwinkel betreibt Herder folglich eine auf die praktische Seinsgestaltung gerichtete Kulturschichte.

In dieser Geschichte der menschlichen Kultur finden sich mit der Frage nach der Wesensbestimmung des Menschen einerseits und mit jener nach der Vielfalt menschlicher Lebens- und Denkformen andererseits die Umrisse einer philosophischen Anthropologie und die einer Kulturanthropologie zu einem Sinnzusammenhang verknüpft. Seine Überlegungen hierzu sind zwar nicht ohne innere Brüche; doch anders als die Geschichtsphilosophie der französischen Aufklärung, die gewöhnlich den historischen Verlauf als ein kontinuierliches Fortschreiten in der Entfaltung der Vernunft betrachtet, sucht Herder erstmals die Eigenständigkeit und den Eigenwert der unterschiedlichen Epochen und Kulturen zu begründen und zur Geltung zu bringen. Abgesehen von einer Vielzahl an Ideen, die ihn auch heute noch ungebrochen zu einem

Mit 16 Porträts und 1 Abbildung

INHALT

Wolfgang Marschall: Einleitung 7

Mario Erdheim: Anthropologische Modelle des 16. Jahrhunderts:
Oviedo (1478-1557), Las Casas (1475-1566), Sahagún
(1499-1540), Montaigne (1533-1592) 19

Eberhard Berg: Johann Gottfried Herder (1744-1803) 51

Dieter Heintze: Georg Forster (1754-1794) 69

Burkhard Ganzer: Lewis Henry Morgan (1818-1881) 88

Annemarie Friedermutz-Lamm: Adolf Bastian (1826-1905) 109

Mario Erdheim: Sigmund Freud (1856-1939) 137

Helmuth Straube: Leo Frobenius (1873-1938) 151

Pierre Cenhovès: Marcel Mauss (1872-1950) 171

Klaus-Peter Koepping: Edward Sapir (1884-1939) und Benjamin
Lee Whorf (1897-1941) 198

Karl-Heinz Kohl: Bronislaw Kaspar Malinowski (1884-1942) 227

Johannes W. Raun: Julian Haynes Steward (1902-1971) 248

Christian E. Gukisch: Leslie Alvin White (1900-1975) 277

Noa Vera Zanoli: Margaret Mead (1901-1978) 295

Anhang

Anmerkungen und Literatur 317

Personenregister 365

Sachregister 370

Verzeichnis der Abbildungen 377

Die Autoren 378

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Klassiker der Kulturanthropologie : von Montaigne bis
Margaret Mead / hrsg. von Wolfgang Marschall. -
München : Beck, 1990
ISBN 3-406-34100-4
NE: Marschall, Wolfgang [Hrsg.]

ISBN 3 406 34100 4

© C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München 1990
Satz: Appl, Wending
Druck und Bindung: May & Co, Darmstadt
Printed in Germany

KLASSIKER DER
KULTURANTHROPOLOGIE

VON MONTAIGNE
BIS MARGARET MEAD

*Herausgegeben von
Wolfgang Marschall*



VERLAG C. H. BECK MÜNCHEN