

Ethik als transkulturelles Dilemma: Zum Spannungsverhältnis zwischen ethnologischem Relativismus und ethischer Normativität

Annette Hornbacher

Die heitere Zuversicht, dass Wissenschaft *per se* zur Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen führe, bildet den Ausgangspunkt von Francis Bacons literarischer Reise in eine utopische Welt jenseits Europas: in das ‚Neue Atlantis‘. Dort sind alle existenziellen Probleme des menschlichen Lebens durch wissenschaftliche Naturbeherrschung eliminiert, sodass Politik und Religion zur Sache der Wissenschaftler werden. Rund 400 Jahre später und angesichts der ambivalenten Segnungen von Kernphysik und Gentechnologie ist diese szientistische Utopie eher der Sorge gewichen, wie Wissenschaft so reguliert werden kann, dass sie mit den Normen und Werten des menschlichen Daseins zu vermitteln ist. Der Ethik kommt dabei als normativer Lehre vom praktisch Guten die Aufgabe zu, die immer bedrohlicher werdende Lücke zwischen wissenschaftlicher Machbarkeit und gesellschaftlichen Wertvorstellungen zu schließen. Zu diesem Zweck sind in den vergangenen Jahren zahlreiche fachspezifische Wissenschaftsethiken entstanden, deren Einhaltung von Ethik-Komitees überprüft wird. Als Brücke zwischen den Werten einer Gesellschaft und der wissenschaftlichen Forschungslogik kann Ethik aber nur darum fungieren, weil sie ihrerseits kein Ergebnis empirischer Forschung ist, sondern eine – reflexiv begründete – normative Disziplin, die wissenschaftliche Verfahren und Ergebnisse hinsichtlich ihrer Implikationen und Konsequenzen für das menschliche Leben im Ganzen reflektiert und begrenzt. Öffentliches Interesse gewinnen ethische Debatten darum vor allem an jenen beunruhigenden Punkten, wo wissenschaftliche Forschung und Manipulation das gesellschaftlich akzeptierte Bild vom Menschen grundlegend in Frage stellen: z.B. in der Gen- und Stammzellforschung.

Der vorliegende Band befasst sich ebenfalls mit dem Problem der Wissenschaftsethik, allerdings betrachtet er dieses aus der Perspektive der Ethnologie. Auch – und besonders hier – geht es um eine virtuelle Reise an die Grenzen vertrauter Werte und Normen, doch diese führt nicht ins Utopia einer wissenschaftlich

manipulierten Natur, sondern in fremde Lebenswelten, die gerade darum so irritierend sind, weil sie reale Parallelwelten einer global vernetzten Ökumene bilden.

Dieser Band geht – anhand von Einzelbeispielen und Grundsatzreflexionen – der Frage nach, worin die spezifische Aufgabe und Herausforderung von Ethik in Bezug auf Ethnologie besteht. Dabei zeigt sich, dass die Kodifizierung und Formalisierung ethischer Regeln der Ethnologie nur in Einzelfällen nützlich sind, nicht aber den Grundwiderspruch des Fachs aufzuheben imstande sind: den Gegensatz zwischen ethnologischem Kulturrelativismus und ethischer Normativität, die beide unverzichtbar sind.

Ethnologie ist im Zuge globaler Vernetzungen selbst zur Schlüsseldisziplin geworden, deren Expertise die direkte Interaktion mit fremden Gesellschaften voraussetzt und zugleich beeinflussen soll: Kultursensibles Wissen ist heute auch in problematischen Berufsfeldern – von der Wirtschaft bis hin zum Militär – gefragt. In jedem Fall kann ethnographische Forschung massive Auswirkungen auf die Beforschten haben, und eben darum kommen Ethnologen nicht umhin, sich selbst über ihre ethische Verantwortung für jene Rechenschaft abzulegen, die sie durch ihre Forschungen – direkt oder indirekt – in Mitleidenschaft ziehen.

Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, einen Ethik Code für Ethnologen zu formulieren, und doch wirft genau dies im Fall der Ethnologie besondere Schwierigkeiten und Fragen auf:

Wenn Ethik darin besteht, normative Richtlinien zu entwickeln, um Wissenschaft mit dem Leben der Menschen zu vermitteln, worauf kann sich eine solche normative Autorität im Fall der Ethnologie gründen, deren wissenschaftliche Aufgabe gerade darin besteht, Universalien kritisch zu hinterfragen?

Diese Frage führt direkt in die Ethik-Debatte der Ethnologie, die sich als Wissenschaft vom kulturell Fremden in einer schwierigen Lage befindet: Seit ihrer Formierung als akademische Disziplin versucht Ethnologie sich von ihrer Verstrickung in den Kolonialismus zu befreien, indem sie fordert, die Lebensformen und Denktraditionen derer, die sie erforscht, nicht an den Maßstäben anderer Gesellschaften zu messen, sondern in ihrem Eigenrecht zu verstehen.

Angesichts dieser komplexen Situation wirft die Formulierung eines Ethik-Codes für die Ethnologie eine Serie grundsätzlicher Probleme auf, die ich im Folgenden kurz umreißen möchte. Fluchtpunkt meiner Überlegungen ist die 2009 von der DGV offiziell akzeptierte *Frankfurter Erklärung zur Ethik*. Sie versucht, mit

dieser ethnologischen Theorie-Praxis-Aporie umzugehen, ohne dabei völlig auf verbindliche Prinzipien zu verzichten, aber auch ohne vorzugeben, dass die anhaltenden Widersprüche ethnologischer Forschung, Theorie und Anwendung durch kodifizierte Regularien zu beseitigen wären. Ziel der Frankfurter Erklärung ist es, Fragen und Dilemmata fachspezifischer ethischer Verantwortung aufzuwerfen, um die Urteilskraft anzuregen und das Bewusstsein für die Aporien, aber auch Verantwortlichkeiten des Ethnologen zu vertiefen. Die *Frankfurter Erklärung* konzentriert sich dabei auf die Verantwortung dem Menschen gegenüber und sie bekennt sich darüber hinaus zum Vorrang des Individuums, sofern dessen Würde, Freiheit und Unversehrtheit in Konflikt mit den Interessen eines – wie immer gearteten – Kollektivs stehen. Eben dieses prinzipielle Bekenntnis zu individuell umzusetzenden Menschenrechten wurde als Ausdruck eines eurozentrischen Menschenbildes kritisiert, das mit der kulturrelativistischen Einsicht, dass andere Gesellschaften das Kollektiv über das Individuum stellen, unvereinbar wäre und diese gar diskriminieren würde.¹ Die folgenden Überlegungen wollen jedoch zeigen, dass diese Kritik zum einen auf einem essentialistischen Konzept von Individualität beruht, keine hinreichende Differenzierung zwischen Ethnologie als Wissenschaft und Ethik als normativer Begrenzung macht und daher die brisante Frage nach Alternativen umgeht.

Auf welcher Basis wäre es legitimierbar, dass Ethnologen ihr Handeln in den Dienst eines Kollektivs stellen, *wenn* dieses die Würde und Unversehrtheit eines Einzelnen verletzte? Die in diesem Heft zusammengefassten Beiträge zeigen, dass ethnographische Forschung selbst zwar in Kollektiven, aber stets mit Individuen erfolgt, und sie geben Einblick in eine Reihe ethischer Herausforderungen und Dilemmata, die daraus erwachsen.

Vorab jedoch einige Überlegungen zu dem, was ich als die ethische Grundaporie der Ethnologie bezeichnen möchte: Der Widerspruch zwischen dem potentiell unendlichen erkenntnistheoretischen Relativismus von Ethnologie als Wissenschaft – und die Notwendigkeit für den Ethnologen, trotzdem endliche praktische Entscheidungen zu treffen, die er ethisch zu legitimieren hat und die darum auf bestimmten normativen Grundlagen beruhen.

Dieser prinzipielle Widerspruch zeigt sich nicht erst in den brisanten Anwendungen ethnologischen Wissens: v.a. für Wirtschaft und Militär, er prägt bereits die methodische Grundlage ethnographischer Feldforschung. „Teilnehmende Beobachtung“ beruht auf der engen Kooperation von Menschen, die oft unterschiedliche

Werte und Normen teilen. Seit Malinowskis Begründung der „teilnehmenden Beobachtung“ ist klar, dass Ethnologen ihre Theorien über das kulturell Fremde nicht anhand abstrakter Messungen oder statistischer Erhebungen entwickeln, die sie als wertneutral ausgeben könnten, vielmehr setzt „Feldforschung“ den intensiven und individuellen Austausch zwischen Forschendem und Erforschten voraus. Allein schon der Zugang zur empirischen Basis ethnologischer Theoriebildung setzt also enge zwischenmenschliche Beziehungen voraus, die Malinowski sehr treffend als ein von wechselseitigem Vertrauen geprägtes Verhältnis oder als „Atmosphäre gegenseitiger Freundlichkeit“ (Malinowski 1984: 26) beschrieben hat. Damit geht eine unauflösbare Schwierigkeit oder Ambivalenz einher: Um den Erfolg wissenschaftlicher Forschung zu garantieren und ein solches Vertrauensverhältnis herstellen zu können, muss der Ethnologe – nach Malinowski – lernen, sich auf die Wertvorstellungen und die Lebenspraxis der von ihm Erforschten selbst einzulassen: Er muss an deren Leben aktiv teilnehmen, so als gehörte er – wenigstens temporär – zur untersuchten Gesellschaft.

Was Malinowski hier als Methode der ethnographischen Feldforschung beschreibt, bildet nach Franz Boas den erkenntnistheoretischen Kern der Ethnologie als einer selbstkritischen Kulturwissenschaft: Als Wissenschaft von fremden Kulturen – oder heute: vom kulturell Fremden – unterscheidet sich Ethnologie durch ihren selbstreflexiven Kulturrelativismus von anderen Erklärungsversuchen menschlichen Handelns und Denkens. So interpretieren Ethnologen die Bedeutung oder Funktion von fremden und selbst von befremdlichen Gebräuchen wie magischen Heilritualen, Hexerei oder Besessenheit nicht am Leitfaden ihrer eigenen Normalitätsvorstellungen und Rationalitätserwartungen, sondern zunächst im Rahmen der Weltentwürfe, Praktiken und Deutungshorizonte der Akteure selbst.

Die erkenntniskritische Haltung der Ethnologie erfordert es, die eigenen normativen Vorgaben als gesellschaftlich vermittelte in ihrer Relativität zu erkennen, anstatt sie als universell vorauszusetzen. Wichtig ist dabei aber folgender Aspekt: Weder der methodische Relativismus teilnehmender Beobachtung noch der theoretische Relativismus kulturspezifischer Interpretation implizierten für Malinowski oder Boas ethische Imperative über die jeweils erforschten Gruppen hinaus: Malinowski lässt bei aller Teilnahme am Leben der Trobriander keinen Zweifel daran, dass er – als Wissenschaftler – in einer dominanten Position gegenüber den Untersuchten steht. Um dies zu verstehen, bedarf es nicht des Hinweises auf die Ambiva-

lenzen der Tagebucheintragungen, es genügt bereits die Tatsache, dass Malinowski seine ‚savages‘ als Forschungsobjekte betrachtet, die er – als Ethnologe – als ‚Beute‘ in die Netze seines ethnographischen und theoretischen Interesses treiben muss.

Und selbst Franz Boas, der zeitlebens gegen die evolutionistische Herabsetzung fremder Kulturen kämpfte, sah kein Problem darin, Menschen fremder Gesellschaften als Forschungsobjekte in die USA zu holen und im Rahmen der von ihm entwickelten *four field approaches* auszuwerten. Sein Zugriff auf Menschen, die er dabei nicht als Individuen, sondern bloß als Repräsentanten ihrer jeweiligen Kultur wahrnahm, hatte bereits seinerzeit einen Skandal zur Folge, der auch ein ethisches Problem deutlich macht: So hatte Boas als Kurator des *Museum of Natural History* einen Abenteurer und Polarreisenden beauftragt, aus Grönland einen Eskimo zu Forschungszwecken nach New York zu bringen. Wenig später kamen sechs Eskimos an, die im Museum untergebracht wurden. Mit Ausnahme eines Kindes erkrankten alle an Lungenentzündung und starben, was Boas zu weiteren Forschungen nutzte, indem er die Leichen dem Museum und der Medizin überließ. Zum Schein für den kleinen Sohn des verstorbenen Qisuk ließ er den toten Vater bestatten, übergab aber dessen Körper zur Präparation von Skelett und Gehirn dem Museum. Kritische Nachfragen wehrte er mit Hinweis auf die formale Rechtslage und die Wissenschaft ab. Erst als der – inzwischen erwachsene – Sohn das Skelett seines Vaters bei einem Museumsbesuch entdeckte, wurde die Geschichte zum Skandal. Aufschlussreich ist dabei für uns der Umstand, dass der theoretische Kulturrelativismus aus Boas' Sicht keine Verantwortung für die Würde und Wünsche der einzelnen Individuen implizierte. Er erlaubte es durchaus, sie als Forschungsobjekte kultureller und biologischer Anthropologie zu betrachten und zu behandeln.²

Dass der theoretische Kulturrelativismus ethisch unbefriedigend bleibt, wurde erst nach dem Zweiten Weltkrieg durch die *action anthropology* zum Thema. Sie formierte sich als Gegenstück zu einer paternalistischen Kollaboration von Ethnologen und Kolonial- oder Entwicklungspolitik, die – als „applied anthropology“ in Großbritannien entstanden war. Während angewandte Ethnologie ihr Wissen von fremden Kulturen in den Dienst eines *social engineering* stellte, über dessen Ziele die davon Betroffenen nicht befragt wurden, reflektiert die *action anthropology* genau das Problem der Zielsetzung als die eigentlich brisante ethische Frage. (Amborn 1993)

Ausgangspunkt dieser neuen Forschungsrichtung waren Studien, die der

amerikanische Ethnologe Sol Tax unter Fox Indianern durchführte, deren schlechte Lebensbedingungen die amerikanische Regierung vergeblich durch die konsequente Integration in die weiße Mehrheitsgesellschaft zu verbessern versuchte. Von diesem Impetus sozialpädagogischer Reform unterscheidet sich die Aktionsforschung gerade darin, dass sie kritisch in Frage stellt, dass es eine universelle Idealnorm des ‚guten Lebens‘ gibt, und stattdessen den Versuch unternimmt, die Handlungsziele, Werte – und damit die ethischen Normen – der untersuchten Gesellschaft im partizipatorischen Austausch zwischen Ethnologen und Untersuchten erst zu Tage zu fördern. (Tax 1975) Aktionsforschung setzt dabei weder universelle Normen voraus, noch geht sie von der unüberbrückbaren Partikularität verschiedener Normensysteme aus, sie bietet Ethnographie vielmehr als reflexiven Austausch an, der einen Bewusstwerdungsprozess sowohl beim Forscher als auch bei den Beforschten einleitet und damit die Möglichkeit eröffnet, partikuläre Wertvorstellungen gegenüber der dominierenden Mehrheitsgesellschaft zu formulieren und als gleichrangig zur Geltung zu bringen.

In dieser Ethik eines gleichberechtigten Dialogs, die später im Kontext der Debatte um „Reinventing Anthropology“ mit einem Ansatz selbstreflexiver Anthropologie und mit Habermas’ Diskursethik assoziiert wurde (Hymes 1999: 60), tritt der Ethnologe nicht mehr bloß als neutraler Beobachter auf, der sich aus rein methodischen Gründen an die Lebenswelt der Erforschten assimiliert, er bietet sich vielmehr seinen Informanten zugleich als Gesprächspartner und Ratgeber an – sofern dies gewünscht wird, d.h.: Er setzt aktives Eingreifen als experimentelle Methode und Intensivierung teilnehmender Beobachtung ein. Tax selbst gelangte auf diesem Weg zu einer Neubewertung der scheiternden Assimilationspolitik, indem er aufzeigt, dass die zögerliche Anpassung kein schieres Unvermögen der Fox zum Ausdruck bringt, sondern ihren aktiven Widerstand gegen die Normen der amerikanischen Mehrheitsgesellschaft, deren Forderung nach kompetitiver persönlicher Leistung in unauflösbarem Widerspruch zu den auf Solidarität und individuellen Aushandlungsprozessen beruhenden ethischen Wertvorstellungen der Fox steht.

Lässt sich demnach Aktionsanthropologie als erster Versuch verstehen, den bloß theoretischen Relativismus durch ethisch engagierte dialogische Forschungspraxis zu ergänzen, so erwächst die ausdrückliche Forderung nach einem fachspezifischen Ethik-Code einem anderen politischen Kontext.

Die erste offiziell von der AAA übernommene Ethik-Erklärung aus dem Jahr

1971 entstand im Rahmen des Vietnam Krieges. Auslöser dafür war der Versuch der amerikanischen Regierung, Mitte der sechziger Jahre Sozialanthropologen in ein ehrgeiziges und hochdotiertes *counterinsurgency* Forschungsprojekt in Chile einzubinden, dessen Ziel es war, die sozialen Ursachen von Aufständen zu analysieren und ihnen vorzubeugen. Dieses *Project-Camelot* löste – einmal bekannt geworden – einen Sturm der Empörung in Chilenischen Medien aus und wurde eingestellt, noch ehe es begonnen hatte. Wenig später folgte jedoch – in der aufgeheizten Stimmung des Vietnam Krieges – die sogenannte *Thailand-Kontroverse*: ausgelöst durch eine Gruppe studentischer Aktivisten, die herausgefunden hatten, dass amerikanische Ethnologen im geopolitisch bedeutsamen Hochland Thailands Forschungen im Auftrag der amerikanischen Regierung und des Militärs durchführten (Wakin 1992).

Die überaus heftige Debatte, die sich an diesen Fall anschloss, führte die AAA an den Rand ihrer Spaltung und zugleich zur Formulierung einer offiziellen Ethik-Erklärung (*Principles of Professional Responsibility*), die Ethnologen zwingt, ihre Verantwortung für die Beforschten anzuerkennen.

In diesem Zusammenhang wurden Grundelemente eines ethnologischen Ethik-Codes formuliert, und dazu gehörten namentlich die Forderung nach transparenter Forschung und informierter Zustimmung der Beforschten sowie die inhaltliche Erklärung darüber, dass die Sicherheit und Interessen der beforschten Individuen vom Ethnologen an erste Stelle gerückt werden müssen – noch vor seinen Verpflichtungen gegenüber Sponsoren oder Auftraggebern.

Während die Forderung nach informierter Zustimmung – und damit die Delegierung von Verantwortung an die Informanten – in neueren *Statements on Ethics* der AAA noch stärker hervorgehoben wird, ist die inhaltliche Konzentration auf die beforschten Menschen zurückgenommen worden. Sie wurde im *Statement on Ethics* der AAA von 2012 durch eine allgemeinere Forderung ersetzt, der zufolge der Ethnologe „no harm“ – keinen Schaden – durch seine Forschung anrichten soll, und zwar weder für Menschen, Primaten und Tiere noch für archäologische Stätten.³ In dieser Ausweitung, die dem *four field approach* der amerikanischen Ethnologie entspricht, verliert allerdings nicht nur der Mensch seine zentrale Bedeutung, dasselbe gilt auch für analytische Schärfe der ethischen Normen selbst.

Problematisch ist dabei weniger der Umstand, dass sich die aktuelle Ethik Er-

klärung der AAA ausdrücklich nicht als legalistisches Instrument zur Verfolgung und Verurteilung von Ethnologen versteht, sondern als Anregung, ethische Probleme in kulturell komplexen Feldern individuell zu reflektieren. Weit schwieriger scheint es, dass der inhaltliche Bezugspunkt für diese Reflexion selbst so vage ist, dass er kaum noch als Leitfaden taugt. So mag es zwar ehrenwert sein, keinen Schaden anrichten zu wollen, aber es ist völlig unklar, auf welcher inhaltlichen oder begrifflichen Basis oder anhand welcher Kriterien „no harm“ gemeint ist.

Wie ist überhaupt sicher zu stellen, dass die Anwesenheit des Ethnologen „no harm“ für Tiere bedeutet? Müsste der Ethnologe, um diese Forderung konsequent erfüllen zu können, Vegetarier werden, oder ist es ihm nur verboten, selbst Tiere zu töten, während er sich ‚im Feld‘ befindet? Darf er ‚harm‘ zufügen – im Rahmen dessen, was seine Gastgesellschaft akzeptabel findet, oder unterliegt er einem allgemeineren Prinzip der Gewaltfreiheit? Was ist damit schließlich in Bezug auf archäologische Stätten gemeint, wenn „no harm“ als Unversehrtheit von Würde und Körper definiert wird, Würde aber nur Menschen zukommen kann – und körperliche Unversehrtheit nur in Bezug auf lebendige Organismen sinnvoll ist. Kann es überhaupt eine ethische Verpflichtung gegenüber archäologischen Stätten geben – oder nicht doch eher bloß gegenüber den Menschen, für die es wichtig ist, solche Stätten zu bewahren? Eben daraus erwachsen heute für die internationale *Cultural Heritage* Politik erhebliche Konflikte, wenn etwa eine Lokalgesellschaft es vorzieht, ein altes Heiligtum für einen Neubau – und damit im Interesse gelebter Tradition – zu zerstören, und dabei selbst in Konflikt mit den kunstgeschichtlichen und archäologischen Normen westlicher Denkmalpflege gerät.

Das allgemeine Prinzip: „no harm“, das auf den ersten Blick so überzeugend klingt, ist also bei genauerem Hinsehen verwirrend inkonsistent, da es jede inhaltliche Füllung allein dem jeweiligen Ethnologen überlässt und das Kernproblem aller interkulturellen Ethik umgeht: die Tatsache, dass Ethnologen bei ihrer Forschung – in abgelegenen afrikanischen Dörfern ebenso wie in urbanen Subkulturen ihrer eigenen Heimat – auch heute und trotz globaler Vernetzung mit Menschen zusammenarbeiten, deren Wertvorstellungen und ethische Normen deutlich von den ihren abweichen können.

Wenn Ethnologie überhaupt ethische Forderungen vertreten will, so stellt sich ihr heute – nicht anders als zu Boas' Zeiten – die Frage, an welchen ethischen Normen sich Ethnologen in der Interaktion mit den von ihnen Beforschten orien-

tieren sollen. Der Antwortversuch, den die *Frankfurter Ethik-Erklärung* hier anbietet, zielt nicht auf die Beseitigung aller Dilemmata, sondern die Forderung, ethische Fragen und Probleme in jener Komplexität zu reflektieren und zu diskutieren, in der sie sich in den unterschiedlichen Arbeitsfeldern von akademischen und angewandt arbeitenden Ethnologen darstellen. Wie das jüngste *statement on ethics* der AAA, möchte also auch die *Frankfurter Erklärung* keinen Code vorgeben, der eine formale Rechtsgrundlage anbietet, ihr Ziel ist es vielmehr, dazu anzuregen, Einzelfälle im Licht eines ethischen Prinzips zu reflektieren und beide hinsichtlich ihrer Tragfähigkeit zu bedenken.

Anders als in der Erklärung der AAA ist die Beurteilungsgrundlage für das, was jeweils als „no harm“ zu definieren ist, dabei nicht vollständig ins Ermessen des einzelnen Ethnologen gestellt, vielmehr bekennt sich die *Frankfurter Erklärung* zu der sehr viel enger gefassten Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen – und damit zu einem ethischen Prinzip, das seine Herkunft aus der modernen westlichen Geschichte ausdrücklich anerkennt und sich auf die Würde jedes einzelnen Menschen stützt, anstatt die – völlig vage – Nicht-Verletzung von Tieren und Objekten zu fordern.

Die *Frankfurter Erklärung* ist damit inhaltlich konkreter als die Erklärung der AAA, und eben dies macht ihre Herausforderung aus: Das Bekenntnis zur Würde jedes von einer Forschung betroffenen Individuums ähnelt der Forderung, die die erste Erklärung der AAA von 1971 aufgestellt hatte, sie geht aber an einem entscheidenden Punkt über diese hinaus: Wo die *Principles of Professional Responsibility* die primäre Verantwortung des Ethnologen nur für die von ihm beforschten Individuen fordern, vertritt die *Frankfurter Erklärung* den Anspruch, die Würde und Unversehrtheit *aller* Individuen zu garantieren, die von der Forschung direkt betroffen sind.⁴ Dieses Bekenntnis zum Vorrang individueller Unversehrtheit überhaupt – und nicht nur zur Unversehrtheit der unmittelbar Beforschten – ergibt sich konsequent auf der Basis der Menschenrechtserklärung, die jedem Menschen gleiches Recht und gleiche Würde zuerkennt.

Dies impliziert ein bestimmtes Konzept von Menschsein, das individuelle Freiheit und Gleichheit einschließt und das innerhalb der Ethnologie in theoretischer Hinsicht oft als eurozentrisch beschrieben wurde. Studien von McKim Marriott (1976) und Strathern kontrastieren dem – aus ihrer Sicht – westlichen „Individuum“ das „dividual“ als eine Sozialform des menschlichen Selbst, dessen Identität

auf lokalen Tauschbeziehungen mit der Gesellschaft und der nicht-menschlichen Umwelt beruht.

Doch so aufschlussreich empirische Forschungen zum Sozialtypus personaler Identität auch sein mögen, sie können – wie eingangs erläutert – prinzipiell keine normative Grundlage für ethische Entscheidungen liefern. Die ethnologische Beschreibung unterschiedlicher Identitätsmodelle in Indien, Melanesien oder Afrika bietet allenfalls theoretische Idealtypen an, die auch innerhalb der jeweiligen Gesellschaften keineswegs bei allen Repräsentanten in gleicher Weise ausgebildet sind. Mit anderen Worten: Bereits die Beschreibung eines, in diverse kulturspezifische Tausch- und Familienbeziehungen eingebundenen indischen oder melanesischen „Dividual“ impliziert das Zugeständnis, dass individuelle Abweichungen eben doch immer und überall vorkommen – und genau sie kennzeichnen den Spielraum individueller Freiheit, der menschliches Handeln von instinkthaftem Verhalten oder bloßer Dressur unterscheidet und den die Menschenrechtserklärung als Würde schützt.

Namentlich der weibliche Körper, über den Tauschbeziehungen kodiert werden, ist in vielen Gesellschaften Gegenstand einer gezielten Sozialisierung zum „Dividual“, die sich indessen nicht ohne Gewalt, Widerstände und Leiden vollzieht. Und gerade hier zeigt sich, dass Individuen durchaus in der Lage sind, gegen ihre kultur- und religionspezifische Vergegenständlichung – etwa als Frauen in einer patriarchalen Gesellschaft – aufzubegehren. Ein eindrucksvolles jüngeres Beispiel dafür liefert die achtjährige jemenitische Nojoud Ali, die gegen den Mann, an den sie von ihren Eltern verkauft worden war, rebellierte und schließlich floh, um mit Hilfe einer Rechtsanwältin, auf die sie zufällig stieß, das einzuklagen, was sie gegen die Normen ihrer Familie und Herkunftsgesellschaft seit jeher wollte: ihre körperliche und persönliche Selbstbestimmung.⁵ Allein die Möglichkeit solchen Aufbegehrens zeigt den Spielraum jener spezifischen Würde, die menschlichen Individuen attribuiert werden kann – aber nicht archäologischen Stätten, und die – wie das Beispiel zeigt – viel eher als Widerstandspotential gegen jede vergegenständlichende Sozialisierung verstanden werden kann denn als Ausdruck eines essentialistischen eurozentrischen Menschenbildes.

Dieser Unterschied zwischen Individualität als praktischem Widerstandspotential und Individualismus als kulturspezifischem Habitus der westlichen Moder-

ne wurde in der Ethnologie nicht ernsthaft bedacht, was zu anhaltenden Konfusionen vor allem im Hinblick auf Ethik und Menschenrechte führt: So mutet es seltsam an, dass Melville Herskovits sich Ende der 1940er Jahre dem Angebot verweigerte, an der UN-Menschenrechtsformulierung mitzuarbeiten, weil er das Bekenntnis zum Schutz der individuellen Würde nur als Ausdruck eines eurozentrischen Menschenbildes sehen konnte.

Derselbe Widerspruch zeigt sich im Zusammenhang der postmodernen Repräsentationskrise: Deren Repräsentanten – allen andern voran Paul Rabinow – haben sich in theoretischer Hinsicht vehement gegen die Möglichkeit einer universellen Vernunft ausgesprochen und interkulturelles Verstehen nur als Ausdruck westlicher Universalansprüche oder als intellektuelle Hegemonie entlarvt (Rabinow 1986: 258). Diese Gedankenfigur lässt sich auf Nietzsche und Foucault zurückführen, doch während beide Philosophen auf dieser Grundlage Wahrheit und Ethik selbst als bloßen Ausdruck eines „Willens zur Macht“ bzw. eines komplexen Gleichgewichts von selbstregulativen Machtbeziehungen deuten, schreckt Rabinow als Ethnologe vor genau dieser Konsequenz zurück (Hornbacher 2006: 25 f.): Obwohl er vehement die Möglichkeit kulturübergreifender Verständigung kritisiert und Menschenrechte nicht als ethische Norm, sondern nur als empirische Manifestation einer derzeit herrschenden eurozentrischen Hegemonie akzeptiert, rechnet er mit deren faktischer Geltung in Form eines „Ethos“ aller kritischen und zu Selbstkritik fähigen und willigen Weltbürger (Rabinow 2004: 48): In diesem „Ethos“ ist un schwer die habitualisierte Sozialform des europäischen Aufklärungsprogramms zu erkennen, das genau jene universale menschliche Vernunft als Basis jedes selbstkritischen Weltbürgertums voraussetzt, die Rabinow in theoretischer Hinsicht bestreitet.

Die Widersprüche der ethnologischen Ethik-Debatte ergeben sich also gerade dadurch, dass Ethnologen zwar ‚ethisches Verhalten‘ und Gleichberechtigung zwischen Akteuren mit unterschiedlichen Traditionen und Werten fordern, sich dabei aber – auf Grund ihres theoretischen Relativismus – weigern, die normative Basis, die bereits in dieser Forderung steckt, anzuerkennen: die Gleichrangigkeit aller Menschen – ungeachtet religiöser, kultureller oder geschlechtsspezifischer Differenzen. Sie ist aber – wie gerade ethnographische Forschung zeigt – keine empirische Tatsache, sondern eine ethische Norm, die erst auf dem Boden der Aufklärung

erwachsen ist und von der man sich überlegen kann und muss, ob man sie relativistisch preisgeben will.

Das Bekenntnis zu diesem ethischen Prinzip prägt die *Frankfurter Ethik-Erklärung*, die das Individuum auch deshalb ins Zentrum rückt, weil sie dem Umstand Rechnung trägt, dass Ethnologen nicht nur mit scheinbar homogenen und relativ machtlosen Gruppen zu tun haben, sondern dass auch in nicht-westlichen Gesellschaften Macht- und Herrschaftsverhältnisse bestehen und dass Beforschte selbst Täter sein können, denen gegenüber sich der Ethnologe ethisch positionieren muss. Die Vorstellung, dass das reale Leiden einzelner durch eine – vorgeblich kollektive – kulturspezifische Norm legitimiert werden kann, mutet demgegenüber gerade im Rahmen neuer Forschungsfelder unter Subkulturen der eigenen Gesellschaft zynisch an.

Ein Beispiel von Susan Greenwood, die in neo-paganen Kreisen Englands forschte und vor Gericht als Expertin über Sorgerechtsfragen zu entscheiden hat, mag dies erläutern: Greenwood beschreibt sehr klar das ethische Dilemma, in das sie durch ihre Aufnahme in einem neopaganen Hexenzirkel geriet, der psychische Unterwerfung, körperliche Gewalt und sexuellen Missbrauch rituell einsetzte, um – so die Deutung Greenwoods – die Missbrauchserfahrungen, die viele Mitglieder und Priester als Kinder selbst erlitten hatten, symbolisch zu kompensieren. (Greenwood 2003:201 f.) Dass es bei diesen Ritualen allerdings nicht allein um eine symbolische Bewältigung ging, sondern um die schlichte Fortführung missbräuchlicher Beziehungen mit vulnerablen Individuen des Hexenordens, und womöglich sogar um die Fortsetzung jenes sexuellen Kindesmissbrauchs, dem viele Mitglieder des Hexenzirkels selbst als Kinder ausgesetzt waren, stürzte Greenwood in ein unauflösbares Dilemma. Sie hatte den Verdacht, dass in dem von ihr erforschten Hexenzirkel ebenfalls Kinder missbraucht wurden, entschied sich jedoch dafür, weder den tatsächlichen Missbrauch der Erwachsenen noch den befürchteten Missbrauch der Kinder anzuzeigen, obwohl andere Autoritäten einschlägiger paganer Gruppen sie dazu aufforderten (Greenwood 2003:202). Ihre Entscheidung beruhte zum einen auf der klassisch ethnologischen Relativierung moralischer Normen, die mit der strikten Ablehnung von Gewalt verbunden sind – zum andern aber auch auf der Verpflichtung zur vertrauensvollen Behandlung von Informationen, die sie als Ethnologin den von ihr Beforschten gegenüber fühlte (Greenwood 2003:204). Dem ethischen Dilemma entgeht sie schließlich durch den Verzicht, weitere Informatio-

nen zu sammeln, indem sie sich weiter in dem paganen Zirkel initiieren lässt. Die Offenheit, mit der Greenwood das Dilemma beschreibt, in das sie die teilnehmende Beobachtung neopaganer Kreise mit einer potentiell positiven Einstellung zu physischer und psychischer Gewalt stürzt, zeigt eindrucksvoll, welche ethischen Schwierigkeiten aus einem konsequenten Relativismus erwachsen, wenn die Beforschten sich als machtvolle und missbräuchliche Akteure herausstellen, die andere zu Opfern machen.

Die folgenden Beiträge setzen sich – aus ganz unterschiedlichen Blickwinkeln – mit diesem der Ethnologie inhärenten und daher letztlich unauflösbaren Spannungsverhältnis von theoretisch-wissenschaftlichem Relativismus und ethischer Normativität auseinander. Dabei erörtern sie am Leitfaden von Feldforschungsbeispielen, welchen ethischen Dilemmata EthnologInnen z.B. in Forschungsfeldern begegnen, die Frauen und Kindern keine gleichen Rechte oder körperliche Unversehrtheit garantieren (Rodemeier, Schneider), einen anderen Umgang mit Gewalt pflegen (Schneider) und Schwarzmagie oder Hexerei praktizieren (Rodemeier). Weitere Beiträge befassen sich mit der Formalisierbarkeit ethnologischer Verantwortung in medizinischen Globalisierungskrisen wie der Aidsepidemie in Afrika (Bochow) oder in Katastrophenszenarien wie dem Lapindo-Schlammsee in Java (Novenanto). In beiden Fällen zeigt sich, wie ethnographisches Wissen unweigerlich selbst zum Machtfaktor wird und wie der Ethnologe sich dabei in Relation zu den Beforschten ethisch positionieren muss. Der Aspekt der Einflussnahme durch ethnographische Forschung wird auch dort deutlich, wo das ethnologische Forschungsinteresse mit den Normen der Gesellschaft kollidiert, aber zugleich Individuen die Möglichkeit gibt, ihre traumatischen Erfahrungen mit der eigenen Gesellschaft zu thematisieren, wie im Fall der häufigen Adoptionen in Mikronesien (Rauchholz). Eingeleitet und gerahmt wird diese Serie unterschiedlicher Fallbeispiele durch historische Ausführungen zur ethnologischen Ethik-Debatte (Schönhuth), durch die Erläuterung der komplexen lokalen Machtverhältnisse und ethischen Anforderungen, denen Ethnologen in der Entwicklungszusammenarbeit ausgesetzt sind (Bliss), und schließlich durch eine philosophisch- kulturwissenschaftliche Grundlagenreflexion über die inhärente Spannung von individuellen und kollektiven Menschenrechten (Rethmann).

Anmerkungen

¹ Widersprüchlich mutet in dieser Hinsicht Volker Harms' Kritik an, der einerseits beklagt, die *Frankfurter Erklärung* sei zu „unverbindlich“, während er ihr andererseits vorwirft, sie sei zu eurozentrisch, weil sie – im Konfliktfall - verbindlich den Vorrang des Individuums gegenüber der Gruppe fordert. Vgl. dazu folgendes Interview aus dem „Schwäbischen Tagblatt, 28.4.2010“ wo Harms sich folgendermaßen zur *Frankfurter Erklärung* äußert: „Außerdem verengt sie den Blick auf Gesellschaften, in denen, wie bei der unsrigen, das Individuum als schutzwürdig im Vordergrund steht. Es gibt aber auch Gesellschaften, in denen mehr das Kollektiv im Vordergrund steht. Diese Gesellschaften zu diskriminieren ist eigentlich für Ethnologen unzulässig. Die Erklärung wird dadurch sehr ethnozentrisch.“ <http://www.imi-online.de/2010/04/27/zivilklauselander/>

² Vgl. dazu: Kenn Harper: Minik. Der Eskimo von New York 1999: 97 ff.

³ <http://www.aaanet.org/profdev/ethics/> (eingesehen: 29.7.2013)

⁴ So lautet der erste Paragraph der Principles der AAA von 1971: „In research, anthropologists' paramount responsibility is to those they study. When there is a conflict of interest, these individuals must come first. Anthropologists must do everything in their power to protect the physical, social, and psychological welfare and to honor the dignity and privacy of those studied.“

⁵ http://de.wikipedia.org/wiki/Nojoud_Ali (Zuletzt eingesehen: 30.7.2013)

Literatur

Amborn, Hermann (1993) Handlungsfähiger Diskurs: Reflexionen zur Aktionsforschung. In: W. Schmied-Kowarzik, J. Stagl (Hg.): Grundfragen der Ethnologie: Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion. Berlin, S. 129–150.

Greenwood, Susan (2003) British paganism, morality, and the politics of knowledge. In: P. Caplan (Hg.): The Ethics of Anthropology: Debates and Dilemmas. Routledge: London, S. 195-209.

Harms, Volker (2011) Bedenken gegen die „Frankfurter Erklärung“ zur Ethik in der

- Ethnologie. *Paideuma* 57, S. 267-285.
- Harper, Kenn (1999) *Minik: Der Eskimo von New York*. Bremen: Edition Temmen.
- Hornbacher, Annette (2006) *Globale Ethik für eine globale Welt?* In: A. Hornbacher (Hg.) *Ethik, Ethos, Ethnos. Aspekte und Probleme interkultureller Ethik*. Bielefeldt: Transcript, S. 13–35.
- Hymes, Dell (Hg.) (1999) *Reinventing Anthropology*. University of Michigan: Vintage.
- Marriott, McKim, (1976) *Hindu Transactions: Diversity without Dualism*. In: B. Kapferer (Hg.) *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*. Philadelphia Institute for the Study of Human Issues, S. 109 – 142.
- Rabinow, Paul (1986) *Representations are Social Facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology*. In: J. Clifford, G. Marcus (Hg.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, S. 234–261.
- Rabinow, Paul (2004) *Anthropologie der Vernunft: Studien zu Wissenschaft und Lebensführung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Strathern, Marilyn (1988) *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Tax, Sol (1975) "Action Anthropology". In: *Current Anthropology* 1975, S. 524 – 527.
- Wakin, Eric (1992) *Anthropology Goes to War: Professional Ethics & Counterinsurgency in Thailand*. Madison: Center for Southeast Asian Studies.

Annette Hornbacher ist Professorin für Ethnologie an der Ruprecht Karls Universität Heidelberg und Sprecherin der AG-Ethik der DGV. Weitere Forschungsschwerpunkte sind: Ritual- und Theaterforschung, alternative Moderne und Kulturökologie vorzugsweise aus indonesischer Perspektive.