

Alle Kulturen sind gleichwertig

Diese These hat Franz Boas 1931 in Kiel vorgetragen und in einem langen Forscherleben den Vorrang kultureller Determinationen vor biologischen nachzuweisen versucht.

Am 30. Juli 1931 hielt in der Aula der Universität Kiel ein dreundsiebzigjähriger Gelehrter, Professor für Anthropologie der Columbia-Universität in New York, einen Festvortrag anlässlich seines fünfzigjährigen Doktorjubiläums. Der Titel war ernst und bewusst gewählt: „Rasse und Kultur“. Mit Leidenschaft und Engagement wandte sich der Redner gegen die Vorstellung, kulturelle Unterschiede zwischen den Völkern seien biologisch bedingt und ein Hinweis auf die natürliche Überlegenheit oder Minderwertigkeit einer Rasse. Alle menschlichen Kulturen seien gleichwertig und Reaktionen auf ihre jeweiligen Lebensbedingungen. Und schließlich richtete Franz Boas eine prophetische Mahnung an sein Auditorium: „Das Verhalten eines Volkes wird nicht wesentlich durch seine biologische Abstammung bestimmt, sondern durch seine kulturelle Tradition. Die Erkenntnis dieser Grundsätze wird der Welt und besonders Deutschland viele Schwierigkeiten ersparen.“

Doch Boas war nicht nur einer der Ersten, die sich mit wissenschaftlichen Argumenten gegen jede Form von Rassismus wandten. Vor allem war Boas der Begründer der modernen Kulturanthropologie, erster Lehrstuhlinhaber für dieses Fach, Experte für die indigenen Völker im Nordwesten Amerikas, Forschungsreisender und Wissenschaftsmanager. Damit war er nicht nur einer der bedeutendsten Wissenschaftler des zwanzigsten Jahrhunderts, sondern auch durch Schüler wie Edward Sapir, Ruth Benedict oder Margaret Mead über die Grenzen seines Faches und seiner Zeit hinaus von enormem Einfluss.

Franz Boas wurde am 9. Juli 1858 in Minden geboren. Anlässlich dieses Jubiläums diskutierte Ende letzter Woche eine Tagung am Bielefelder Zentrum für interdisziplinäre Forschung (ZiF), also nicht weit von seinem Geburtsort, den Stand der deutschen Boas-Forschung. Er stammte aus einer jüdischen Kaufmannsfamilie, die eng mit den Ideen von 1848 verbunden war. Nach dem Abitur studierte er Physik und Geographie in Heidelberg, Bonn und Kiel, wo er promoviert wurde. 1883 begann er seine erste Forschungsreise zu den Inuit auf Baffin Island. Zeugnisse der Indianer des Nordpazifiks, die er als Mitarbeiter des Berliner Völkerkunde-Museums katalogisierte, richteten seine Aufmerksamkeit jedoch auf die Stämme Britisch-Kolumbiens, insbesondere die Kwakiutl, zu denen er später mehrere Expeditionen unternahm.

Wie Boas neue Perspektiven zum Verständnis indigener Kulturen einnahm und zugleich zu vermitteln suchte, zeigte Edith Hirte (Berlin) anhand der Weltausstellung 1893 in Chicago. Mit seinen Vorstellungen der Präsentation indianischer Kultur wandte sich Boas gegen den damals herrschenden Kultur-Evolutionismus, der davon ausging, dass alle Kulturen obligatorische Entwicklungsstufen durchlaufen und an der höchsten, der europäischen Kultur, zu messen seien. Kulturen, so Boas, müssten vielmehr aus sich selbst heraus verstanden werden. Da sich diese Überzeugung nicht nur auf zeitliche, sondern auch auf räumliche Ordnungsschemata bezog, wandte er sich, wie Eva Kudraß (Bremen) darstellte, zugleich gegen die Kulturkreislehre Fritz Graebners. Boas' Einwand: Graebner befasse sich ausschließlich

mit Dingen, aber nie mit Menschen und ihren Intentionen. Daher entgehe ihm, dass gleiche Artefakte eines angeblichen Kulturkreises eine völlig andere Bedeutung haben könnten.

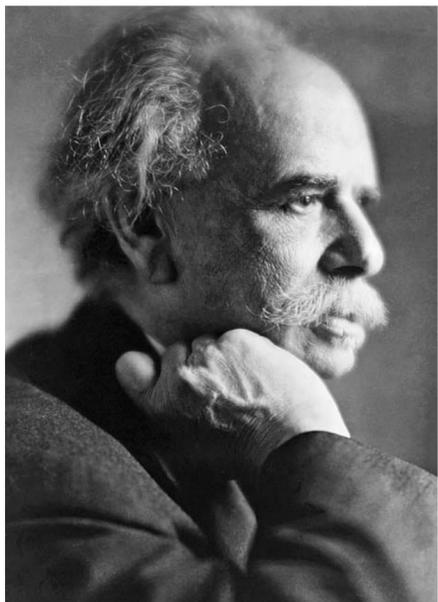
Der Historiker Christian Geulen (Koblenz) wies darauf hin, dass Boas mit dieser Neuausrichtung der Anthropologie zwar jeden biologischen Determinismus zurückgewiesen habe, diesen jedoch im Laufe der zwanziger Jahre durch einen Kulturdeterminismus zu ersetzen begann. Dies werde besonders anhand seiner Erklärung des Rassismus deutlich.

Gleichwohl versuchte Boas, dem Rassismus nicht nur mittels kulturanthropologischer Analysen entgegenzutreten. Veronika Lipphardt (Berlin) zeigte in ihrem Beitrag, wie Boas durch die Unterstützung entsprechender Forschungsvorhaben jüdischer Wissenschaftler eine biologische Falsifizierung der Eugenik förderte und sich damit zugleich auf deren Diskurs einließ. Dementsprechend überrascht es nicht, dass umgekehrt die Eugeniker des Kaiser-Wilhelm-Instituts für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik um Eugen Fischer die Forschungsergebnisse von Boas nicht etwa zurückwiesen, wie der Organisator der Bielefelder Tagung, Hans-Walter Schmuhl (Bielefeld), darlegte, sondern durchaus übernahmen, wenn gleich mit anderer Intention.

Ließ sich Boas in der Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Gegnern also darauf ein, methodische Ansätze zur Disposition zu stellen, so unterließ er es, bei der Verfolgung eigener Forschungsprojekte die einmal aufgestoßenen Türen auch weiter zu öffnen. So stellte die Historikerin Doris Kaufmann (Bremen) eindringlich dar, wie Boas die Bedeutung ästhetischer Aspekte für die Anthropologie erkannte, Fragen indigener Kunst aber unter Ausblendung kunstwissenschaftlicher Fragen untersuchte. Ähnliches gilt, wie Mario Bührmann (Berlin) darstellte, für die von Boas geförderte Ritualforschung. So sah er zwar die Auswirkung fehlerhafter Ritualausübung auf deren Entwicklung, hielt aber zunächst an der stabilisierenden Funktion des Rituals fest. Der Osna-brücker Linguist Utz Maas hob schließlich hervor, dass Boas auch in der Sprachforschung das Osmotische betont habe, anders als sein hochbegabter Schüler Sapir jedoch nicht an historischer Sprachgenese interessiert gewesen sei und die Suche nach konstanten Strukturen, die dem Sprachwandel zugrunde liegen, als Lizenz zum Rassismus abgelehnt habe.

Der Ethnologe Ludger Müller-Wille (Montréal), der die Inuit hundert Jahre nach Boas besuchte, rekonstruierte vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen auf reizvolle Weise dessen breiten Forschungsansatz und stellte die Bedeutung heraus, die seine Aufzeichnungen für die Erinnerungskultur heutiger Inuit besitzen. In diesem Kontext hoben Friedrich Pöhl und Bernhard Tilg (Innsbruck) eindringlich Boas' Bedeutung als Anwalt der Rechte indigener Völker und sein Engagement für die frühe schwarze Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten hervor. Eine Leistung, die angesichts der Geschichte der amerikanischen Rassen- und Einwanderungspolitik, wie sie von Silke Hensel (Münster) umrissen wurde, von besonderer Bedeutung ist.

Am Ende der ungemein anregenden Tagung blieb es dem Hamburger Soziologen Ulrich Bielefeld überlassen, die Ursache für die Widersprüche aufzudecken, die sich scheinbar durch die Arbeiten von Franz Boas ziehen: Er war ein Aufklärer im Sinne des achtzehnten Jahrhunderts, streng empirisch und methodisch den Naturwissenschaften verbunden. Daraus resultierten seine Abneigung gegen jede Theorie und sein Glaube an eine zeitlose Vernunft. Es war diese Gewissheit, die ihn sowohl von der Gleichwertigkeit aller Kulturen überzeugte als auch vom Universalismus wissenschaftlicher Rationalität. ALEXANDER GRAU



Prägenkraft der Kultur? Franz Boas wollte den Wert von Schädelmessungen zur Feststellung ethnischer Zugehörigkeit ein für allemal entkräften. Er untersuchte etwa dreizehntausend Schädel von Einwanderern, die noch in Europa geboren waren, und verglich sie mit den Schädelmaßen ihrer Kinder, die bereits in den Vereinigten Staaten zur Welt gekommen waren. Sein Befund: Die Schädelform, der physische Typus ethnisch homogener Gruppen ändere sich mit der Aufenthaltsdauer in den Vereinigten Staaten. Inzwischen werden seine Ergebnisse stark bezweifelt.

Foto Cobris



Die Weltkarte des in Spanien geborenen, am normannischen Hof in Sizilien für Roger II. wirkenden, sehr vielseitigen Naturforschers Abu Abdullah al Idrisi zeigt den Süden oben.

Foto Archiv

Vermessener Glaube

Welt und Mittelpunkt: Eine Kartenlese zwischen Christentum und Islam

„Eine Mediävistik, die der Gegenwart nichts zu sagen hat, ist überflüssig.“ Michael Borgolte von der Berliner Humboldt-Universität hat sich vorgenommen, die Mittelalter-Forschung aus ihrem Abseits herauszuholen. Es sei an der Zeit, das europäische Mittelalter vor seinen geographischen Rändern und seinen kulturellen Differenzen her zu verstehen. Von Island bis zur Grenze nach Indien könne eine monotheistische Weltzone ausgemacht werden, die durch Konkurrenzsituationen, Kontakte und Austauschprozesse zu einem Tummelplatz religiöser Pluralität wurde.

Die Geschichtsschreibung unter christlich-muslimischen Vorzeichen steckt noch in den Anfängen. Nun konnte Borgolte auf dem Forum der interdisziplinären Arbeitsgruppe „Die Welt als Bild“, die sich unter dem Dach der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften gebildet hat, seine vergleichenden Überlegungen zur christlichen und muslimischen Kartographie vorstellen. Mittelalterliche Karten der Erde sind Weltbilder par excellence. Ganz anders als bei heutigen Atlanten geht es ihnen nicht um konkrete geographische Orientierung, sondern um eine Ordo im Sinne einer Weltanschauung. Karten vermittelten seit jeher durch ihren Blick von oben, durch die sich für das Auge unmittelbar erschließende Komplexität göttliche Perspektiven.

Aus heutigem Blickwinkel muss Borgoltes Befund, dass die religiöse Welt durchdringung auf Karten im lateinischen Westen weitaus stärker ausgeprägt war als in der islamischen Welt, überraschen. Bei den Muslimen scheinen Karten ein konkretes Raumgefühl wiederzugeben, während sie bei den Christen ein vermessenes Abbild einer Welt darstellen. Es kam dabei mehr auf Heilsgeschichte als auf ein realistisches Raumgefüge.

Arabisches Kartographen konnten sich schon im neunten Jahrhundert die geographischen Schriften des Ptolemaios und die kosmologischen Werke des Aristoteles aneignen. Sie zeichneten Weltkarten, die auf detaillierten geographischen Kenntnissen beruhten und die Welt nach topographischen Kriterien abbildeten. Einen wichtigen Einfluss übte die Schirm-

herrschaft des abbasidischen Kalifen al-Ma'mun aus, der von 813 bis 833 in Bagdad regierte und auf den das „Haus der Weisheit“ zurückging. Zu den Ingredienzien des kartierten muslimischen Kosmos gehörten ein geozentrisches Universum mit neun himmlischen Sphären, eine kugelförmige Erde, die nur zum Teil bewohnt war, und sieben Klimazonen, wobei sich im Zentrum, im vierten Segment, die arabische Welt befand.

Auf persische Einflüsse ist das geometrische System der „kishvars“ zurückzuführen: Sechs kreisförmig dargestellte Regionen umkreisen ein Rund im Zentrum, das die Region um Iran darstellt. Während die Weltkarten der katholischen Christenheit im Mittelalter meist geostet waren, da man im Osten das Paradies vermutete, ließ sich Roger II., der Normanenkönig aus Sizilien, im Jahre 1154 von Abu Abdullah al-Idrisi eine nach Süden ausgerichtete Weltkarte erstellen, die sich – basierend auf Reiseerfahrungen – durch besondere Genauigkeit auszeichnete.

In der arabischen Welt waren zum Zweck der religiösen Praxis daneben noch diagrammatische Karten verbreitet. Sie dienten dazu, die Kibla zu bestimmen, entsprechend Sure 244, die vorschreibt, das Gebet von jedem Platz aus nach Mekka auszurichten. Es gibt Kibla-Darstellungen, die die Richtung und Entfernung zur Kaaba von mehreren verschiedenen Orten aus recht wahrheitsgetreu veranschaulichen. Selbst Kibla-Karten erschöpfen sich also keineswegs in der Repräsentation einer religiösen Wertsicht. Ihnen ist vielmehr eine Bestimmung eigen, die dazu dient, von einem Ort zu einem anderen zu gelangen, ohne in andere Himmelsrichtungen zu schauen.

Auf Karten des lateinischen Westens dominierte das Schema des in einem Kreis eingeschriebenen „T“. Derartige TO-Karten bilden den Erdkreis (orbis terrarum) ab und präsentieren sich als dreigeteilte biblisch begründete Diagramme der bewohnten Welt, die vollständig vom Meer umgeben ist, mit Europa und Afrika unterhalb des T-Balkens sowie Asien oberhalb desselben. Schon Isidor von Sevilla, der im „T“ ein Abbild des christlichen Kreuzes sah, stellte das Symbol und

die Lehre vor die Geographie. Zudem wurden die drei Kontinente Noahs Nachfahren Sem, Ham und Japhet genealogisch zugeordnet. Dann taucht als „terra australis incognita“ im Süden immer wieder die Projektion eines vierten Kontinents auf, der von Antipoden, monströsen Wesen, bevölkert ist. Aber Christus als Schöpfer der Welt war auch Herr über diese Monstra, was bedeutet: Es gibt auf Erden kein Volk, das nicht christianisiert werden könnte oder sollte.

Auch die berühmten christlichen Weltkarten aus der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts stellen das Ganze der bewohnten Welt aus der Sicht Gottes dar. Auf der Londoner Psalterkarte stützt sich Christus auf die Weltscheibe, unter der sich Drachen befinden, während er auf der folgenden Seite die Welt als Fülle der Orte und Berge umarmt; auf der Hereford-Karte ist er der thronende Weltenrichter. Als Nabel der Welt rückt Jerusalem ins Zentrum dieser Karten. Diese Stadt war immer zweierlei: ein himmlischer Ort, wie er in der Apokalypse beschrieben wird, sowie ein hartumkämpfter irdischer Ort.

Dabei machte es einen Unterschied, ob der heiligste Ort einer Religion unumstritten im eigenen Machtbereich liegt oder außerhalb, in einer permanenten Kampfzone verschiedener Völker und Religionen. Während die Kaaba weitgehend gefahrlos erreichbar blieb und sich somit rasch dem berechnenden geographischen Blick öffnen konnte, löste der stets fragile Status von Jerusalem Fluchtbewegungen in die Imagination aus, die allein aus Mangel an Welthaltigkeit grenzüberschreitende Perspektiven freilegte.

Borgoltes Gedanken zur Globalisierung *avant la lettre* zeigen, dass das Christentum auch die Kartographie in seine religiösen Weltreichtum einbindet. Der Missionierung offenzustehen. Der Islam kennt zwar Kriege, die der Unterwerfung dienen, aber keinen Zwang, die unterworfenen Völker zur Konversion zu bewegen. Zwischen Kipla-Diagrammen und Zonenkarten ist im Islam eine zweigleisige Topographie feststellbar, die schon früh einen Sinn für kulturelle Differenz jenseits religiöser Fundamentalismen entwickelt hat. STEFAN LAUBE

Heidegger und die Religion

Gottinnig

Zur Sache des Denkens gelangte Martin Heidegger über den Weg der christlichen Tradition. Seine Erziehung im katholischen Meßkirch blieb seine prägende Lebenserfahrung und Zentrum seines philosophischen Entwurfs. Zweimal hinderten Heidegger akute Herzbeschwerden auf dem ihm vorbestimmt scheinenden Weg zum Priesteramt und in die theologische Fakultät. Aber auch theoretisch löste er sich mit seiner Wendung zur Husserlschen Phänomenologie von der katholischen Dogmatik.

Seine eigene Philosophie, die über die Zerstörung der metaphysischen Tradition die faktische Lebenserfahrung zurückzugewinnen versuchte, begriff die grundsätzliche Unbestimmtheit und die unablässig suchende Bewegtheit des Denkens als Voraussetzung für die Wahrheit des Seins. Erst wo das wahrhafte Sein erreicht ist, lasse sich im Hinblick auf das Göttliche denken. Den Gewissheiten des heimatlichen Katholizismus musste Heidegger sich daher entfremden. In einem schwer zu bestimmenden Verhältnis blieb er jedoch auf seine christliche Herkunft bezogen, von der er sich unter Schmerzen getrennt hatte, wie „von unterirdischen Erdstößen“ begleitet. So lag es nahe, die Tagung, die sich mit Heideggers Verhältnis zur Religion befassen sollte, in Meßkirch stattfinden zu lassen.

Heidegger dachte nach eigenem Verständnis nicht atheistisch oder agnostisch, sondern gottlos, jedoch auf Gott „bedacht“. Weil er Nietzsches Diktum von der Gottverlassenheit seiner Gegenwart ernst nahm, musste ihn die pseudoreligiöse Stimmung seiner Zeit befremden. Trotzdem entfaltete sich seine Philosophie in der Auseinandersetzung mit Denkern der christlichen Tradition wie Paulus und Augustinus, Luther und Kierkegaard. Weil er im Christentum eine intensivere Form der Zeitlichkeit angelegt hat, versuchte er, die faktische Lebenserfahrung, die das metaphysikkreie Philosophieren erst ermöglichen, an der Erfahrung des Christentums zurückzugewinnen. Es war der letztlich erfolglose Versuch, den Gegner für die eigenen Zwecke zu instrumentalieren. Denn die Urszene der Menschwerdung Christi und die Hoffnung auf seine Wiederkehr, die das christliche Leben in einem viel radikaleren Sinne zeitlich machen konnte, konnte Heideggers metaphysikkritische Phänomenologie, so Carlos Casale Rolle (Santiago de Chile), nicht einholen.

Diese hatte sich in „Sein und Zeit“ erstmals ausdrücklich atheistisch verstanden und eine eigene Zeit der Philosophie bestimmen wollen. Zur Ernsthaftigkeit und Einheitslichkeit eines im Glauben geführten Lebens, so Heidegger damals, sei das philosophische Leben eine Alternative auf Leben und Tod. Doch das unruhige Herz des Augustinus findet bei ihm keinen Erwartungshorizont außerhalb seiner selbst. Das Unbestimmte bevorstehende Sein kann sich aus der allumfassenden Präsenz heraus nicht entfalten.

Nach der philosophischen Handaufhebung der späten zwanziger Jahre sprach Heidegger wieder von Gott und den Göttern, jedoch nicht in einem theologischen, sondern in einem dichterischen Sinn, der sich vor allem an Hölderlins Lyrik entzündete. Behutsamkeit und Scheu charakterisierten nun sein Denken in religiösen Dingen. Die Götter sind ihm vorbeigehende, flüchtige Wesen. Welcher Gott, welche Götter? Gott ist hier, wie Rozbroj Radomir (Prag) ausführte, nicht als ein festes, in sich ruhendes Wesen gedacht, das in einem klar zu bestimmenden hierarchischen Abstand zum Menschen steht. Götter und Menschen sind Heidegger die zwei nicht festgestellten und daher festzustellenden Gestalten der Geschichte, wobei die flüchtige Feststellung des Gottes mit der Feststellung des Menschen beginnen muss. Das Göttliche fällt so aus dem Bereich der Notwendigkeit und Geschichtslosigkeit in den der Möglichkeit und Geschichtlichkeit. Gott ist kein absolutes Maß, man kann ihn nicht messen.

Kann der bei Heidegger alles umfassende Begriff des Seins in seiner absichtsvollen Leere und Allgemeinheit jenes Offenhalten selbst aushalten? Heidegger verstand ihn als jene Zumutung, die den aus Gerede verfallenen Menschen erst auf dem Weg des Denkens und Glaubens bringt. Gerard Visser (Leiden), der Heideggers Nähe zu der Mystik Meister Eckharts untersuchte, kam jedoch zu dem Ergebnis, dass das „Sein“ die von der Mystik zunächst angeeigneten und dann aufgegebenen Begriffe wie Gemüt, Seele, Geist nicht ersetzen kann, ohne in formalistische Verfestigung zu führen.

Das Ephemere des Göttlichen wird dichter und gewaltloser von Begriffen wie Achtsamkeit, Scheu und Begeisterung beschrieben, mit denen Heidegger das ambivalente Verhältnis von Nähe und Distanz beschrieb, das sein spätes Denken über Religion bestimmt. Nur im achtsamen Scheu-und-scheuer-Werden, so Bernd Boesel (Wien), könne der Mensch auf eine Wiederholung der Religion hoffen. Heideggers Denken, das gottinnig sein wollte und doch um seine radikale Gottverlassenheit wusste, kann so dennoch einen Ausblick auf die Religion bieten, der sie als das Fernste und Fragwürdigste von Vereinnahmung fernhält und als Dimension erhält. THOMAS THIEL

Künstlerische Nachbarschaft im Zweiten Weltkrieg

Wie Beckmann neben Hitler geriet

Für niemand Geringeren als Adolf Hitler persönlich war ein Registerband geplant, der im Juni 1942 bei der Bauerschen Gießerei in Frankfurt kopiert wurde. Er sollte sämtliche Werke erfassen, die bislang für das in Linz vorgesehene „Führermuseum“ zusammengerafft worden waren: mehr als tausend, die in zwanzig Alben fotografisch dokumentiert waren, deren Handhabung für Hitler aber zu unübersichtlich wurde. Deshalb entwickelte Erhard Göpel, der in den besetzten Niederlanden Bilder für das Museum erwarb, die Idee zu dem abbildungslosen Register, das als Geburtstagsgeschenk für den Diktator

dienen sollte. Schön musste es also werden, und beste Typographie versprach die Erfahrung des Frankfurter Traditionsunternehmens, das sich unter seinem Eigentümer Georg Hartmann (1870 bis 1954) der Buchkunst verschrieben hatte.

Mit ihm arbeitete Göpel bereits zusammen: Max Beckmann, der sich in die Niederlande zurückgezogen hatte, illustrierte durch seine Vermittlung für die Bauersche Gießerei die Apokalypse. Als Hitlers Register gedruckt wurde, war auch dieses Werk in Arbeit, das man als bitteren Kommentar zum Krieg werten muss. Der den Nationalsozialisten verhasste Künstler sollte 1943 für

Hartmann auch noch Illustrationen zu „Faust II“ anfertigen, wie der Frankfurter Historiker Andreas Hansert berichtet (Kirchliche Zeitsgeschichte, Jg. 20, Heft 2). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2008).

Und mit einer illustrierten Neuausgabe von Hermann Hesses „Klingsors letzter Sommer“ lief ein drittes Vorhaben, das die NS-Kulturpolitik kritisch sehen musste. Hansert vermutet deshalb im Druck des Registerbandes eine Art Rückversicherung für den Fall von Schwierigkeiten mit der Gestapo. Fertig wurden während des Krieges aber nur der Registerband für Hitler und Beckmanns Apokalypse. apl