

Franz Kolland
"... UND DIE KULTUR TÖTET DEN MYTHOS"
Fortschritt und Begrenzung im Entwicklungsprozeß

1. Ausgangspunkte

Sprechen wir von Kultur bzw. Kulturwandel aus einer entwicklungspolitischen Perspektive, dann ist eine Vielzahl von Themen und Problembereichen angesprochen. Seit der von der UNESCO für den Zeitraum von 1988 bis 1997 ausgerufenen Weltdekade für kulturelle Entwicklung hat sich das Interesse an der kulturellen Dimension des Entwicklungsprozesses im Nord-Süd-Zusammenhang stark erhöht. Forciert werden soll eine Stärkung und Bereicherung *kultureller Identität*, die *breitere Teilnahme aller Bevölkerungsschichten* am kulturellen Leben und *interkulturelle Zusammenarbeit*.

Das zunehmende Interesse von Entwicklungspolitik und Entwicklungsplanung an der Kulturforschung beruht zum anderen auf technischen und ökonomischen Fehlschlägen in der Dritten Welt. Durch die Einbeziehung kultureller Faktoren soll das Schiff wieder flott gemacht werden, sollen günstige Bedingungen für Technologietransfer und wirtschaftliches Wachstum geschaffen werden. Dies bedeutet, daß den kulturellen Kräften der Menschen in der Dritten Welt eine wichtige Dimension im Fortschrittsprozeß zuerkannt wird.

Die verschiedenen Fachrichtungen in den Sozialwissenschaften beschäftigen sich seit den ersten Feldstudien in überseeischen Kulturen mit Prozessen und Zuständen interkulturellen Kulturerwerbs. Die aus diesen Untersuchungen sich entwickelnde *Akkulturationsforschung* befaßt sich mit der Qualität der Interaktionen zwischen Peripherie- und Industriegesellschaften, den aus der Kulturbearbeitung sich ergebenden Akkulturationsbedingungen (Bitterli 1986). Grundsätzlich gilt, daß isolierte Merkmale (z. B. Kleidungsstile) leichter übernommen werden als komplexe Denk- und Verhaltensmuster (Weltbilder), Techniken und Werkzeuge leichter als verdecktere Kulturphänomene wie Gefühle und Ideen. Eine solche analytische Denkweise soll aber nicht verdecken, daß in der Kulturbeziehung zwischen Nord und Süd es sich weitgehend um einen asymmetrischen Austauschprozeß handelt.

Mit der beschleunigten Akkulturation auf technischem, ökonomischem, sozialem und medizinischem Gebiet werden immer komplexere Techniken und Wissensbestände transferiert, die veränderte institutionelle Gefüge und veränderte Gruppenidentitäten verlangen. Die Universalisierung von technisch-ökonomischer Rationalität greift an die Wurzeln afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Kulturverhaltens. Es stellt sich die Frage: Ist mit der Umgestaltung der Produktionsweisen und kulturellen Symbolstrukturen in den Entwicklungsländern der Prozeß der "Entzauberung" (Max Weber) unaufhaltsam und beruht diese Tatsache ausschließlich auf den asymmetrischen Nord-Süd-Beziehungen? Eine einigermaßen befriedigende Antwort ist wohl erst möglich, wenn Kulturwandel nicht nur als interkulturelles Phänomen behandelt wird, sondern auch unter regionalen und ethnischen Gesichtspunkten.

1. 1 Exogener versus endogener Wandel

Kulturwandel, der durch eine spannungsvolle Beziehung zwischen zwei oder mehreren strukturellen Einheiten ausgelöst wird (Parsons 1979), beruht auf zwei Prozessen: Er kann interkulturell (durch Akkulturation), d. h. *exogen* ausgelöst werden oder durch intrakulturelle Veränderungen, d. h. *endogene* Prozesse (Behrendt 1968). Zwischen exogenen und endogenen Faktoren besteht Wechselwirkung.

Infolge der ungünstigen ökonomischen Entwicklungssituation der Peripheriestaaten nach dem Zweiten Weltkrieg, die z. B. auf eine Verschlechterung der *terms of trade* zurückgeführt wird, hat sich sowohl im Norden als auch im Süden sehr bald die Ansicht durchgesetzt, daß primär exogene Faktoren die Entwicklung der Unterentwicklung verursachten. Daraus wurde die Forderung nach einem verstärkten Ressourcentransfer von Nord nach Süd abgeleitet.

Trotz vieler Absichtserklärungen der internationalen Staatengemeinschaft zur Veränderung der desolaten Situation in der Dritten Welt, haben sich die Bedingungen in den letzten drei Entwicklungsdekaden für große Bevölkerungsgruppen nicht verbessert sondern sogar noch verschlechtert. Die Hoffnung auf eine "Lösung von außen" wurde zunehmend in Zweifel gezogen, sodaß dem endogenen Kulturwandel immer größere Bedeutung zugemessen wurde. Den Hintergrund dafür bildeten die verschiedenen Befreiungsbewegungen und die Entstehung ethnischer und nationaler kultureller Identität. Diese Bewegungen haben einen endogenen Hemmfaktor sozio-kulturellen Wandels besonders deutlich zum Vorschein kommen lassen, nämlich *zentralstaatliche Machtmonopolisierung*.

Aus ethnopsychanalytischen Forschungen wird geschlossen, daß sich zentrale Herrschaft und erhöhtes Aggressionspotential in Entwicklungsländern nur aufgrund der "Dekulturation der Beherrschten" (Erdheim 1988: 357) entfalten konnten. Die Zerstörung der Regionalkulturen, der Ethnien legte die Voraussetzung für Autoritarismus. Die Dekulturation der Beherrschten verunmöglichte die Entwicklung demokratischer Strukturen. "Die Zerstörung der Ethnien und Regionalkulturen", so eine weitere Schlußfolgerung Mario Erdheims (1988: 35), "zerstörte auch das ökologische Bewußtsein, das während Jahrhunderten ein Gleichgewicht zwischen Natur und Kultur gewährleistet hatte".

1. 2 Bedingungen des Kulturwandels

Wenn wir von Kulturwandel sprechen, dann beziehen wir uns 1. auf Veränderungen in Werthaltungen, geistigen Interessen, religiösen Vorstellungen, Methoden und auch Institutionen der Erziehung und Bildung; 2. auf Veränderungen im künstlerischen Ausdruck (Bildende Kunst, Musik, Literatur, Film); 3. auf Weite und Intensität der zwischenmenschlichen Beziehungen (Formen der Arbeitsteilung, Beschäftigungsstruktur, soziale Schichtung und die Bedeutung grundlegender Sozialgebilde z. B. wie Verwandtschaft und Familie) und 4. auf technische und wirtschaftliche Produktionsveränderungen.

Die folgende Analyse befaßt sich primär mit intrakulturellen Veränderungen in der normativen Kultur, der Beziehung zwischen magischem, religiösem und wissenschaftlichem Denken, der Bedeutung von Erziehung und Bildung und der Stellung von Verwandtschaft und Familie.

Die These bzw. Annahme, die in der Folge die Diskussion leiten soll besagt, daß *Kulturentwicklung unabdingbar nicht nur Fortschritt sondern auch Verlust und Begrenzung einschließt*.

Der Fortschritt, verstanden als Wachstum und Expansion, tritt als Folge eines endogenen und/oder exogenen Transformationsprozesses auf, der evolutionär oder gewalthaft-revolutionär abläuft. Bedauert wird am Fortschritt, daß er Verlust bedingt, denn jede Veränderung bedeutet auch Verlieren. Kulturentwicklung, so die Annahme, bildet sich aus einem Zusammenspiel von Expansion und Kontraktion. Die kolonialistische und imperialistische Expansion führte zu kultureller Zerstörung, Synkretismus und Rückzug in den Kolonien.

Die kulturelle Expansion des Nordens konnte aber, so die Forschung in den 70er Jahren, die traditionale Kultur nicht völlig absorbieren. Die Kolonisierten lebten ihre Kultur "passiv" weiter. Den Kolonialherrn gegenüber gab man sich zwar unterwürfig, aber gleichzeitig log man sie an, bestahl sie und boykottierte die Arbeit (Bosse 1979). Dieser "Widerstand" könnte heute einer der Ansatzpunkte für eine Begrenzung der expansiven Kultur der Industrieländer sein, einer Begrenzung, die Fortschritt unter Berücksichtigung sozialökologischer Bedingungen gewährleistet. Marcuse hat sich in seiner Darstellung des eindimensionalen Menschen nicht nur mit den Negativa sozialen Wandels beschäftigt, sondern auch mit der Tatsache zu *geringen* sozialen Wandels (1967: 14). Gemeint war damit die Stabilität deformierter Sozialstrukturen. Die Entwicklung von Ökonomie und Technik bringen nur begrenzten sozialen Gruppen Wohlstand. Sie wehren sich gegen den sozialen Fortschritt, weil für sie Veränderung einen Verlust bedeuten würde.

Begrenzung bedeutet demnach nicht nur Begrenzung des Zerstörerischen im Fortschritt, es bedeutet auch Begrenzung des Hemmenden, des Traditionalen. Zum Beispiel bildete die Polygamie ursprünglich eine wirtschaftliche und soziale Einheit. Heute dagegen dient sie nur mehr den Männern in der Stadt und den entsprechenden Angehörigen der Elite dazu, ihren "emotionalen Haushalt zu regulieren, sie zu bedienen und ihnen Sozialprestige zu verleihen" (Aman 1986: 28). Erfolgreiche Schamanenmedizin kann nicht über Probleme der Säuglingssterblichkeit hinwegtäuschen, die "Heiligen Kühe" in Indien als angepaßte ökologische Antwort (Saliba 1983) in bestimmten Subregionen nicht über gegenwärtige Überweidung, Überproduktion und schlechte Behandlung altgewordener Tiere. Die sozial-ökologische Anpassung mag vor Dezennien gegeben gewesen sein. Ein sozial-ökologischer Fortschrittsbegriff sollte nicht unkritisch auf traditionale Verhaltensweisen zurückgreifen.

2. Die Bedeutung des (traditionalen) magischen Denkens im Entwicklungsprozeß

Dem wissenschaftlichen Denken als Grundlage für ökonomischen Fortschritt wird das magische Denken als fortschritthemmend entgegengestellt. Karl Popper sieht zwischen magischem und wissenschaftlichem Denken einen Entwicklungssprung. In traditionellen Kulturen gibt es nach Karl Popper kein entwickeltes Bewußtsein von Alternativen für theoretische Grundsätze; dagegen ist in wissenschaftlich ausgerichteten Kulturen solches Bewußtsein hoch entwickelt (zit. nach Kippenberg 1987).

Das Wort *Magie* stammt ursprünglich aus dem Persischen, wo die Mitglieder einer Volksgruppe *magusch* hießen. Im antiken Griechenland waren die *magos* die

Stern- und Traumdeuter, Orakelausleger, Wahrsager (Gruber 1990). Nach Marcel Mauss (1978: 52 ff.) umfaßt die Magie Handelnde (Magier), Handlungen (magische Riten) und Vorstellungen. Im allgemeinen geht die Magie beim Fischfang, bei der Jagd und beim Ackerbau mit der Technik Hand in Hand und unterstützt sie. In Kunst und Medizin kommt der Magie noch stärkere Bedeutung zu.

Eine Möglichkeit, Magie zu erklären, ist das Verfahren der *symbolischen Reduktion*. Magische Vorstellungen werden nicht wortwörtlich genommen, sondern als Symbole, die soziale und natürliche Beziehungen zum Ausdruck bringen. Magie hat aus dieser Position heraus keine autonome Existenz. Folglich können die religiösen Kräfte nur natürliche Kräfte sein. Es gibt keine Übersinnlichkeit. Magie ist für Bronislaw Malinowski (1973) Mittel zu einem anderen Zweck. Magie besteht aus Handlungen, die einen praktischen Nutzwert haben. Magie wird nur dann gebraucht, wenn das vorhandene Wissen unzulänglich ist. Bei großem Fischreichtum verwenden die Fischer nur selten magische Praktiken, bei unsicherem Erfolg jedoch sehr häufig. Damit ist eine deutliche Trennungslinie zwischen Sakralem und Profanem gezogen.

Woher stammt die Magie, wenn sie dem Sakralen zugeordnet wird, wenn sie nicht aus der Beobachtung der Natur hervorgeht? Wie ist diese Illusion, wie Malinowski die Magie bezeichnet, zu erklären? Magische Praktiken entstehen aus emotionalen Spannungen und werden dann zur Tradition. Die Emotionen treiben den Menschen zu Ersatzhandlungen und hinterlassen bei ihm eine tiefgreifende Gewißheit ihrer Wirklichkeit. Die "Illusion" bleibt aufrecht, weil die Magier auch Erfolge haben, die mit der Magie verbundenen Mythen es verstehen, Vertrauen in die Macht der Magie einzuflößen und, weil Fehlschläge auch durch Gegenmagie erklärt werden können.

Welche Bedeutung hat nun die Magie - als endogener Faktor - für den Entwicklungsprozeß? An zwei Beispielen soll dies ansatzweise gezeigt werden.

2. 1 Magie und Ökologie

In einer Gesellschaft, die nicht Waren produziert, sondern allein Güter für den Gebrauch, ist die Natur nicht primär Gegenstand technischer Verfügbarkeit, sondern als persönliche Beziehung konzipiert (Kippenberg 1987: 29). Der Fortschritt in den Industrieländern ist stark mit dem Fortschritt in den Naturwissenschaften verbunden. Ein Fortschritt, der den Menschen zunehmend von der ihn umgebenden Natur abtrennt. Hochkulturen - wie die chinesische - versäumten diese Entwicklung. Während die Naturwissenschaften die Realität in der Substanz zu finden trachten, bildeten in traditionellen Kulturen ob jetzt als archaische oder Hochkulturen (wie in China) "die sozialen Beziehungen den zentralen Gegenstand der Realität" (1988: 104).

Bevor die Kirdi in Nordkamerun ein Haus bauen, wird den Ahnen ein Huhn geopfert, damit sie das Haus beschützen mögen. Aussaat und Ernte sind mit speziellen Tänzen verbunden. Bei vielen afrikanischen Dorfgemeinschaften spielen die Masken eine wichtige Rolle, die zu diesen Anlässen, als Personifizierung von Ahnen oder Geistern, zur Sicherung der Fruchtbarkeit auftreten. In der Kosmogonie der Maya-Indios - dem Pöpol-Vuh (1986) - wird den Indios angeraten, nicht mehr Mais anzubauen als sie selber brauchen. Da der Indio aus Mais (nicht Erde) gemacht ist, würde eine Überproduktion eine Katastrophe erbringen (vgl. Asturias 1985).

In vielen Gemeinschaften Afrikas, Asiens und Lateinamerika sind bis in die Gegenwart Jagd, Fischfang, Aussaat und Ernte mit *religiösen Zeremonien* verbunden. Es besteht eine enge Verbindung von Produktion und mythischer Weltsicht. (Broszinsky-Schwabe 1987) Die starke Verbreitung einer mythisch-religiösen Weltsicht ergibt sich aus der Unsicherheit des täglichen Lebens, der Abhängigkeit von Regenfällen, vom Jagdglück. Die Menschen empfinden sich als untrennbarer Teil der sie umgebenden Natur. Sie gehen von einem beseelten Universum aus. Tiere, Pflanzen, Steine, Flüsse, Regen oder Schnee sind mit einer numinosen Kraft erfüllt. Dieses Geladensein der Natur mit einer spirituellen Kraft wurde z. B. bei den Melanesiern "Mana" genannt, bei den Dakota-Indianern Wakanda. *Jeder Eingriff in die Natur muß notwendig sein, damit er gerechtfertigt ist.*

In naturreligiösen Gemeinschaften holt der Jäger die Zustimmung zum Töten des Wildes durch seine Gebete, der Bauer durch Opferhandlungen gegenüber den Naturgöttern bevor er einen Baum fällt. Asturias läßt einen Hauptakteur in seinem Roman über die Maya-Indios sagen: "... denn es war der Fortschritt, der das Wesen der Bäume auf das Wesen von Brennholz reduzierte". (1985: 284)

Magisches Denken steht in einem *unmittelbaren Bezug* zur Natur. Dieser Bezug scheint auch einer der Punkte zu sein, der die Attraktivität magischen Denkens für entwicklungspolitisches Handeln bestimmt. Die postulierte Naturnähe der Wilden ist seit Montaigne (1533 - 1592) ein Hebel der Kulturkritik. Die Kultur produziert laufend Unterschiede, während der Naturzustand auf Gleichheit beruht; insofern erstickt die Kultur die Natur (Montaigne 1953: 117ff.).

Die Bedeutung der traditionellen Ökologieadäquanz darf allerdings nicht überschätzt werden, wie Ton Lemaire (1986) in einer Studie über die Einstellung nord-amerikanischer Indianer gegenüber der Natur nachweist. Er schreibt, daß die Fähigkeit vergangener Indianerkulturen ein ökologisches Gleichgewicht zu erhalten weniger als "Konsequenz eines besonders verantwortungsvollen und ethischen Umgangs mit der Natur zu verstehen sei als vielmehr als eine Folge einer unterentwickelten Produktionsweise" (Lemaire 1986: 27). Nicht der Wertewandel zerstört die Wälder, sondern das enorme Bevölkerungswachstum (Andrae 1990). Der *direkte* Rückgriff auf alte indianische Einstellungen wäre demnach inadäquat, weil diese an andere Randbedingungen gebunden waren.

Wenn daher auch nicht direkt auf traditionales magisches Denken zurückgegriffen werden kann, so muß doch auf "das gegenwärtige ökologische Bewußtsein der Indianer, das sich aus einer neu konstituierten Identität ableitet" (Lemaire 1986: 29) Bezug genommen werden, ein Bewußtsein, welches auf dem gegenwärtigen Widerspruch von wirtschaftlichem Fortschritt und ökologischer Zerstörung basiert.

2. 2 Magie und Opferzeremonien

Opferzeremonien sind ein markantes Beispiel für magische Praktiken.

In Togo wird von Voodoo-Priestern das Orakel angerufen, wenn es nach einem Verkehrsunfall gilt, die Götter mit blutigen Tieropfern zu beschwichtigen. Aus Angst davor, daß die Welt wieder im Dunkel versinkt, d. h. als Dank für Feuer und Licht, brachten die Quiché-Indios ihrem Gott Tohil Menschenopfer dar. Die Priester öffneten ihren Opfern die Brust mit einem Messer aus Obsidian und reichten Tohil das noch schlagende Herz (Pöpol-Vuh 1986: 175).

"Das Menschenopfer war bei den Mexikanern weder ein Niederschlag der Grausamkeit noch des Hasses", resümiert der französische Kulturhistoriker Jacques

Soustelle nach der Darstellung der aztekischen Opferzeremonien. "Das Menschenopfer", so Soustelle, "war ihre Antwort - die einzige für sie denkbare Antwort - auf die Unbeständigkeit einer fortwährend bedrohten Welt" (1986: 190). Die Angst vor der Zukunft ließ die Aztekenherrscher immer neue Feldzüge unternehmen, um Gefangene für ihre Kulthandlungen zu bekommen.

Welche "Spätfolgen" dieses Teils der magischen Welt können wir in modernen Gesellschaften finden? Während die starke Verbindung von gesellschaftlichem Handeln und Natur ihre Entsprechung in der gegenwärtigen Ökologiediskussion findet, der Brundtland-Bericht das Ökologieproblem überhaupt als ein Schlüsselproblem in der developmentalen Diskussion für die 90er Jahre postuliert (Brundtland 1987), bleibt die Antwort offen, welche Rolle den blutigen Opferzeremonien in magischen Kulturen der Dritten Welt in der developmentalen Debatte zukommen könnte.

Kulturgeschichtliche und polit-soziologische Analysen könnten z. B. der Frage nachgehen, inwieweit der caudillismo (charismatische und autoritäre Führung, die auf starke Loyalität bauen kann) in verschiedenen Ländern der Dritten Welt seine Wurzeln in entsprechenden Mythen hat, ja die Mythen z. T. als Rechtfertigung für autoritäres Handeln herangezogen werden.

3. Bildung und Entwicklung

In traditionellen Gesellschaften werden Erziehung und Bildung intergenerationell und innerfamiliär vermittelt. Die Eltern und Großeltern sind Vorbild und Kulturträger. Die Kinder lernen von ihnen. Diejenigen, die den längsten Kulturabschnitt verkörpern, geben die Vorbilder für die Jüngeren ab. Es leben meist drei Generationen in einem Verband und die Eltern und Großeltern erziehen ihre Kinder und Enkelkinder so, wie sie selbst erzogen worden sind. (Mead 1971) In solchen Sozialstrukturen ändert sich an der Form und in den Inhalten der Erziehung und Bildung der Nachkommen wenig.

Mit der europäischen Expansion in die überseeischen Gebiete wurden auch die in Europa sich herauskristallisierenden Bildungssysteme transferiert. Die Schule wurde zu einer zentralen Bildungsinstanz. Die Schule sollte den kulturellen Wandel stimulieren und ihrerseits auf technisch-ökonomischen Wandel reagieren. Doch wie sieht die Realität des Schulwesens aus? Die Armen besuchen in der Regel Schulen mit niedriger Qualität und gehen früher von der Schule ab. Die schlechtere Schulqualität führt bei den Verbleibenden zu einer längeren Verweildauer durch oftmalige Klassenwiederholungen. Zu den Ländern mit den niedrigsten Prozentsätzen an Grundschulern gehören die meisten LLDC's. In diesen Ländern werden auch die wenigsten Mittel aufgewendet. Die Quantität und Qualität des Schulwesens in Entwicklungsländern ist sehr stark abhängig vom ökonomischen Wachstum. Durch das nachlassende Wirtschaftswachstum seit Mitte der 70er Jahre sind etwa in Lateinamerika die öffentlichen Ausgaben je Grundschüler um ca. 45 Prozent gesunken (Weltentwicklungsbericht 1984). Während die Bevölkerung weiter wächst, stagnieren seit 1980 die Einschulungsraten (Verspoor 1990). 1985 erhielten über 115 Mio. Kinder im schulpflichtigen Alter keinen Grundschulunterricht (das sind etwa 20% der Gesamtzahl). Bolivien, El Salvador, Malawi und die Elfenbeinküste geben etwa für Unterrichtsmittel jährlich ca. 2 Dollar je Grundschüler aus, verglichen mit mehr als 300 Dollar in den skandinavischen Ländern.

In vielen Entwicklungsländern zählt die allgemeine Verbreitung von Lese- und Schreibkenntnissen zu den politischen Zielsetzungen. Trotzdem wurden lange Zeit

Formen von weiterführenden Schulen stärker gefördert, weil sie dem Arbeitskräftebedarf des modernen Sektors entsprachen. Endogener und exogener Kulturwandel stehen hier im Widerspruch.

Untersuchungen, die die Produktivität von Bauern mit und ohne Schulbildung verglichen, ergaben, daß Bauern mit 4 Jahren Grundschule durchschnittlich um 13,2 Prozent höhere Ernteerträge hatten. Investitionen in das Grundschulwesen fördert eine gerechtere Einkommensverteilung. Zusätzliche Ausgaben kommen den ländlichen Gebieten, Mädchen sowie den ärmsten Jungen in städtischen Gebieten zugute (Verspoor 1990: 21). Dagegen wirken öffentliche Ausgaben im Bereich der weiterführenden und höheren Bildungseinrichtungen tendenziell in Richtung auf eine Einkommensverteilung zu Lasten der Armen. Eine verbesserte Grundschulbildung für Mädchen wirkt sich in der Weise aus, daß die Anzahl der Todesfälle bei Kleinkindern zurückgeht, die Ernährung verbessert wird und die Fruchtbarkeit (Schulbesuch und Schulerziehung erhöhen das Heiratsalter) sinkt.

Hauptprobleme der Grundschulbildung sind, daß das Unterrichtsjahr durch viele Ausfälle der Lehrer zu kurz ist, die Lehrpläne inadäquat sind, die Lehrmaterialien unzureichend und die Didaktik wenig effektiv (Lockheed 1990). Probleme bestehen aber auch in der Berufsausbildung. Auf dem Arbeitsmarkt gibt es eine deutliche Inkongruenz zwischen Qualifikationsangebot und -nachfrage. Einem Überschuß an gelernten Arbeitskräften steht ein beträchtlicher Mangel an qualifiziertem Personal gegenüber. In der Qualifikationsproblematik sind ungelöste und unlösbare Widersprüche enthalten. Werden von den ausländischen Unternehmen einerseits bestimmte höhere Qualifikationen nachgefragt und der Mangel an qualifizierten Arbeitskräften moniert, ist andererseits die Produktion in den Transnationalen Unternehmen vorrangig auf billigen Arbeitskräften aufgebaut.

4. Verwandtschaft, Familie und Solidarität im Umbruch

Die erweiterte Familie bzw. Verwandtschaftsgruppe ist das wichtigste soziale Netzwerk, in dem ein Afrikaner lebt (Oke 1982). Die Familie ist dabei nicht nur eine Stütz- und Austauschgruppe im Sinne der Vermittlung von sozialer und ökonomischer Sicherheit, sie vermittelt vielmehr auch sozialen Status und soziales Ansehen. Je größer die Verwandtschaftsgruppe ist, der der einzelne angehört, desto höher und bedeutender ist - in der Wahrnehmung des Afrikaners - auch die soziale Position des einzelnen.

Wie andere soziale Institutionen auch ist das Verwandtschaftssystem bzw. die erweiterte Familie einem starken Wandel unterworfen, wobei dies insbesondere für ein elementares Strukturprinzip gilt, die *Solidarität*.

Die Untersuchung traditioneller Gesellschaften zeigt hinsichtlich des sozialen Austausches ein konsistentes und kohärentes Bild. Eine wesentliche Basis für Solidarität bildet das Verwandtschaftssystem. Innerhalb und zwischen den Verwandtschaftsgruppen (Clans, Sippen) werden Güter (und Frauen) getauscht, wird in Notlagen geholfen, herrscht Wechselseitigkeit. Marcel Mauss hat in seinem Werk "Die Gabe" den Austausch von symbolischen Gütern in einem System der Wechselseitigkeit als Grundlage für Solidarität und Bindung gesehen (Mauss 1978). Mauss fragt sich, welche Ursache die obligatorische Erwidlung eines Geschenks bewirkt. Eine Erklärung findet Mauss im magischen Denken. Daß in einem empfangenen oder ausgetauschten Geschenk etwas Verpflichtendes enthalten ist, beruht darauf, daß die verschenkte Sache nicht leblos ist. "Selbst wenn der Geber sie ab-

getreten hat, ist sie noch ein Stück von ihm. Durch sie hat er Macht über den Empfänger." (Mauss 1978: 25) Denn das Geschenk ist von seiner Kraft durchwirkt. Über die weitergegebenen "Kräfte" entstehen unmittelbare und dauerhafte soziale Bindungen.

Die traditionale Solidarität ist gekennzeichnet durch eine hohe Verlässlichkeit. So werden Schwankungen des Feldertrags durch Hilfeleistungen abgeschwächt. Bei den Ayizo in Westafrika (vgl. Elwert 1980) werden Haushalte mit einem sehr geringen Maiseertrag durch Haushalte mit einem guten Maiseertrag abgestützt. Elwert begründet die solidaritätsstiftenden Strukturen mit einem politischen Argument, indem er diese Strukturen als Folge einer "relativen Armut an zentral vorhandenen Sanktionsmitteln" (1980: 693) sieht. Dort, wo keine starke Zentralinstanz soziale Ordnung garantiert, wird dies durch ein weitreichendes Beziehungsnetz, d. h. über Verwandtschaft, Heiratsallianzen, Freundschaft erreicht. Von Gesellschaften ohne selbständiges politisches System ist es im Grunde unmöglich, irgend etwas von Gütern und Dienstleistungen, den Machtverhältnissen zwischen Personen und Gruppen, etc. zu verstehen, wenn man nicht weiß, wie die Verwandtschaft Personen und Institutionen miteinander verbindet.

Die einzelnen Beziehungsnetze sind tragfähig, weil sie durch ein spezifisches System von "Vorwarnungen", Sanktionen und prestigevermittelnden Handlungen stabilisiert werden. Diese Faktoren zur Stabilisierung gesellschaftlichen Handelns bekommen deshalb so starkes Gewicht, weil sie in face-to-face-Beziehungen ausgesprochen und vermittelt werden.

Wer nicht bestimmten Vorstellungen von Freundlichkeit entspricht, muß mit sozialer Isolation rechnen. Schon frühzeitig wird bei normabweichendem Verhalten gewarnt, ermahnt. Hält man sich die Bedeutung und Realität der langen Begrüßungsrituale vor Augen, die auch jedem Fremden in einer traditionellen afrikanischen Gesellschaft zuteil werden, mit den ausführlichen Erkundigungen nach dem individuellen Ergehen, dann wird die Macht und Bedeutung der *Sprechakte* verständlich. Der Ausschluß von kollektiven Unternehmungen oder die Zurückweisung bei alltäglichen Begegnungen haben eine enorme Sanktionswirkung. Deshalb wird in einer Untersuchung über die Besinkongo in Zaire (MaMpolo 1984) auch die große Ambiguität, die in interpersonellen Beziehungen steckt, herausgestellt. "Der andere wird einerseits, gemäß den geltenden kulturellen Werten, als freundlich, großzügig, kooperativ und geduldig wahrgenommen, andererseits aber auch als potentieller Feind und als unberechenbar." (MaMpolo 1984: 6) Diese Ambiguität hat ihre Ursache und bildet den Hintergrund für magische Praktiken, die eingesetzt werden, um negative Ereignisse zu bearbeiten.

Zusammenfassend kann die in traditionellen Gesellschaften vorfindbare Solidarität als ein hochkomplexes Gebilde gesellschaftlichen Austausches verstanden werden, das durch verschiedene Kontrollmechanismen abgesichert ist. Gesellschaftlicher und ökonomischer Wandel haben dieses Kooperationssystem weitgehend unterminiert. Aus entwicklungspolitischer Sicht stellt sich die Frage, ob solche komplexe Austauschformen weiterbestehen können und sollen. Selbsthilfe-Organisationen versuchen jedenfalls an diesen Strukturen anzuknüpfen. Die nachfolgende Darstellung des auf die Familie bezogenen Kulturwandels - beispielhaft gezeigt an einem Dorf in Zaire und an der kubanischen Familie - läßt Zweifel an einem Fortbestand traditionaler bzw. bestehender Kulturgestalten aufkommen.

4.1 Von der erweiterten zur Kleinfamilie: das Dorf Lukunga

Der afrikanische Familiensoziologe MaMpolo belegt für das Dorf Lukunga im westlichen Zaire starke Veränderungen in den Haushaltsstrukturen durch Migration (besonders Stadtwanderung) und Wertewandel. 32 % der 40- bis 85jährigen Frauen sind geschieden oder verwitwet. Zwischen 1958 und 1978 ist die Hälfte der Bevölkerung abgewandert. Die Abgewanderten gehören vorrangig der Altersgruppe der 20- bis 34jährigen an, sodaß es zu einem Arbeitskräftemangel auf dem Land kommt. Eine große Zahl von Kindern, so MaMpolo, sei keineswegs mehr ein Garant für ausreichend vorhandene Arbeitskraft und soziale Sicherheit. Die unsicheren Arbeitsverhältnisse in der Stadt führen z.T. sogar zu einer Verschlechterung der Lebenslage der Zurückgebliebenen im Dorf, weil diese die Migranten bei Arbeitslosigkeit etc. unterstützen müssen. Die hohen Lebenshaltungskosten in der Stadt mindern jedenfalls die Stützungsmöglichkeiten der Jungen für die Alten. Als Bestandteil der erweiterten Familie gilt in Lukunga die Matrilinearität, d. h. der älteste Onkel mütterlicherseits ist traditionell das Oberhaupt des Haushalts. Diese Rolle büßt er zunehmend ein, weil sich immer mehr patrilineare und damit kleinfamiliale Strukturen durchsetzen. Der Vater wird zum Oberhaupt der Familie. Die erweiterte Familie (Verwandtschaft) verliert sozial und ökonomisch an Bedeutung, was einerseits als eine Anpassung an die veränderte Lebenssituation zu verstehen ist, andererseits aber Lücken in der sozialen Versorgung von Problemgruppen (z. B. der Alten) öffnet.

Interessant ist, daß magische Praktiken in solchen Übergangsgesellschaften als Rechtfertigungsideologie eingesetzt werden und damit ihre traditionelle Bedeutung einbüßen. Sie dienen z.B. bei beruflichem Versagen als Rechtfertigungsmittel. Bei Mißerfolgen in der Stadt werden diese auf Behexung durch die im Dorf zurückgebliebenen Alten zurückgeführt.

4.2 Familie auf beschränkte Dauer

Wenn auch Kuba gänzlich verschiedene Familienstrukturen aufweist, stellen sich doch ähnliche Probleme. Die kubanische Zeitschrift "Cuba International" gab dem Monatsheft März 1990 den Titel "Familie in der Krise?" Die Familie, so die Autorin der Studie (Mosak 1990), verliert infolge gesellschaftlicher Umwälzungen und eines Akkulturationsprozesses ihre Bedeutung als eine auf lange Dauer gestellte soziale Beziehung.

Mit 35.600 Scheidungen im Jahr 1988 wies Kuba eine doppelt so hohe Scheidungszahl auf wie Österreich, bei einer um 30 Prozent größeren Bevölkerung. Kuba hat damit international eine der höchsten Scheidungsraten. Es steigt insbesondere der Anteil der Personen mit Mehrfachscheidungen. Günstige legisstische Scheidungsbedingungen, Eheschließungen in frühem Alter und veränderte Einstellungen bzw. ökonomische Unabhängigkeit der Frauen werden als Ursachen für die stark gestiegenen Scheidungen angesehen. Weiters werden mangelnde Problemlösungskompetenz (Ehen werden bereits nach dem ersten größeren Konflikt gelöst) und inadäquater Umgang mit Affekten genannt (Grogg 1990: 6).

Die geringe Selbstverpflichtung in ehelichen Beziehungen wird als Folge einer zunehmenden Individualisierung gesehen. Das geringe Interesse an dauerhaften Partnerbindungen wird damit begründet, daß in Befragungen stets die Sexualität vor der Liebe rangiere, d. h. dem affektiven Element in Beziehungen zu wenig Be-

deutung zukommt. Wie kann dieser "Fortschritt" - so fragt die Autorin - begrenzt werden, damit sich nicht die mikrosozialen und auch gesellschaftlichen Bindungen zu stark lockern?

Gefordert wird eine stärkere gesellschaftliche Kontrolle, um spontanen und zu rasch getroffenen Entscheidungen Einhalt zu gebieten. Es stellen sich neue Aufgaben für die Arbeitswelt, denn diese müßte mehr Flexibilität für Mütter gewähren. Notwendig sei - so die kubanischen Familiensoziologinnen - für die Familie der Zukunft eine neue Rollenteilung zwischen Mann und Frau, d. h. eine stärkere Einbindung des Mannes in familiäre Sorgepflichten. Schließlich brauche es eine entsprechende Erziehung, um Problemlösungsstrategien für emotionale Konfliktsituationen zu erwerben.

5. Abschließende Bemerkungen

In der Moderne ist die Kultur zur zweiten Natur des Menschen (Kreckel 1975) geworden. Immer deutlicher treten dabei auch die negativen Erscheinungen dieser totalen Kultivierung hervor. Der brasilianische Soziologe Darcy Ribeiro (1971) meint, daß der Mensch heute einer kulturellen Umwelt gegenübersteht, "die tendenziell viel unterdrückender als die physische ist" (S. 201). Wenn hinsichtlich des magischen Denkens noch von einer Parallelität von Natur und Kultur gesprochen wurde, dann auch deshalb, weil die Natur als solche eine stärkere Gegenwärtigkeit aufwies. In modernen Industriegesellschaften beschränkt sich Natur immer mehr auf eingehegte und geschützte letzte Rückzugsräume. Die wissenschaftliche Kultur hat damit die äußere Natur des Menschen entscheidend verändert.

Kulturforschung könnte der Anlaß dafür sein, daß durch mehr Wissen über die (traditionale) Kultur und Lebenswelt in den Ländern der Dritten Welt ein Bewußtsein für die Heterogenität kulturellen Lebens entsteht und sich daraus differenziertere Entwicklungskonzepte ergeben. Nicht allgemeine Entwicklungsziele wären der Rahmen, sondern vielfältig differenzierte.

Intrakulturelle Bedingungen und Wandlungsprozesse in Familie, Bildung, Arbeit, religiösem Verhalten usw. bestimmen den Entwicklungsverlauf in den Gesellschaften der Dritten Welt ebenso sehr wie externe Einflüsse. Verlangt ist eine weit stärkere Einbeziehung ethnologischer, ethnopsychanalytischer, kulturanthropologischer und soziologischer Forschung in die Entwicklungsplanung.

6. Literatur

- Aman, H., "Kulturimperialismus" im neuen afrikanischen Roman. In IKA, 28, 1986, S. 24 - 28.
Andrae, F., Entwicklung und Bedeutung von Tropenholzeinfuhren der Industrieländer allgemein und Österreich im Besonderen. In Journal für Entwicklungspolitik, 2, 1990, S. 53 - 70.
Asturias, M. A., Die Maismenschen. Bornheim - Merten: Lamuv 1985.
Behrendt, R. F., Soziale Strategie für Entwicklungsländer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1968.
Bitterli, U., Alte Welt - neue Welt. München: Beck 1986.
Bosse, H., Diebe, Lügner, Faulenzer. Frankfurt: Syndikat 1979.
Broszinsky-Schwabe, E., Zwischen Magie und moderner Technik. Berlin: Dietz 1987.
Brundtland, G. H. et al., Our Common Future. Oxford: University Press 1987.
Elwert, G., Die Elemente der traditionellen Solidarität. In Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 4, 1980, S. 681 - 704.

- Erdheim, M., Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Frankfurt: Suhrkamp 1984.
Erdheim, M., Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
Grogg, P., Last Resort. In Cuba International, 4, 1990, S. 5 - 8.
Gruber, E. R. Kult & Magie. Wien: Pyramid 1990.
Kippenberg, H. G., Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens. In: H. G. Kippenberg & B. Luchesi (Hrsg.), Magie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987, S. 9 - 51.
Kreckel, R., Soziologisches Denken. Opladen: Leske 1975.
Lemaire, T., The American Indian's Attitude Towards Nature - A Way Out of Our Environmental Crisis. In Journal für Entwicklungspolitik, 1, 1986, S. 22 - 37.
Lockheed, M. E., Verbesserung der Grundschulen in Entwicklungsländern. In Finanzierung und Entwicklung, 1/1990, S. 24 - 26.
Malinowski, B., Magie, Wissenschaft und Religion. Frankfurt a. M.: Ullstein 1973.
Malinowski, B., Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1975.
Marcuse, H., Der eindimensionale Mensch. Darmstadt: Luchterhand 1967.
Masamba, M. M., Older Persons and Their Families in a Changing Village Society: A Perspective from Zaire. Washington: IFA 1984.
Mauss, M., Theorie der Magie. In Ders., Soziologie und Anthropologie. Bd. 1, Frankfurt a. M.: Ullstein 1978, S. 43 - 179.
Mauss, M., Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. In Ders., Soziologie und Anthropologie. Bd. 2, Frankfurt: Ullstein 1978, S. 9 - 144.
Mead, M., Der Konflikt der Generationen. Olten u. Freiburg 1971.
Montaigne, M. de, Essais. Zürich 1953.
Mosak, E., In the Family Way. In Cuba International, 3, 1990, S. 22 - 28.
Needham, J., Wissenschaft und Zivilisation in China. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
Oke, A. E., Kinship relations in Nigeria in relation to societal modernization: a pragmatic approach. Paper presented at the 10th World Congress of Sociology. Mexico City, August 16 - 21, 1982.
Parsons, T., Das Problem des Strukturwandels: eine theoretische Skizze. In W. Zapf (Hrsg.), Theorien des sozialen Wandels. Königstein: Hain 1979, S. 35 - 54.
Popol-Vuh, Las antiguas historias del Quiché. Hrsg. v. A. Recinos. Mexico: Fondo de Cultura Económica 1986.
Ribeiro, D., Der zivilisatorische Prozeß. Frankfurt: Suhrkamp 1971.
Saliba, J. A., Die Zukunft des "homo religiosus". In H. P. Duerr (Hrsg.), Sehnsucht nach dem Ursprung. Frankfurt a. M.: Syndikat, S. 9 - 31.
Soustelle, J., Das Leben der Azteken. Zürich: Manesse 1986.
Verspoor, A., Entwicklung des Bildungswesens: Prioritäten für die 90er Jahre. In Finanzierung und Entwicklung, 1, 1990, S. 20 - 23.

Franz Kolland, Institut für Soziologie, Alserstraße 33, A-1080 Wien