

# „Entwicklungshilfe“ Verhaltensumformung nach europäischem Modell?

## Universalismus, Dualismus und Pluralismus im interkulturellen Vergleich

Von Henning Eichberg, Stuttgart

Das Verhältnis zwischen der europäischen Kultur (im weitesten Sinne, die nordamerikanischen und osteuropäischen Varianten eingeschlossen) und den nichteuropäischen Kulturen ist in der Krise. Diese Krise ergibt sich möglicherweise nicht einmal primär aus der kolonialen Vergangenheit zahlreicher (ohnehin nicht aller) außereuropäischer Regionen oder aus dem Rückzug Europas aus seinen Herrschaftsgebieten. Sie ergibt sich auch nicht aus der aktuellen Konfrontation der „Reichen“ und der Fordernenden. Sondern sie ergibt sich primär daraus, daß die aktuellen Denkschemata des interkulturellen Vergleichs offenbar nicht mehr übereinstimmen mit der erfahrenen Realität, daß sie in sich brüchig und widersprüchlich geworden sind. Sie hängt zusammen mit der Krise des europäischen Selbstverständnisses.

Ein auffälliges Signal für diese Krisensituation ist die aktuelle Diskrepanz zwischen der Anerkennung der Eigenständigkeit fremder Kulturen und dem Anlegen okzidentaler Maßstäbe. Dabei besteht die Krise wohl in erster Linie nicht darin, daß diese Maßstäbe selbst nicht (oder nicht mehr) angemessen seien, sondern darin, daß sie nicht mehr geglaubt werden. Die Krise liegt also primär in Europa selbst, und erst von dort aus schlägt sie auf das Verhältnis zu den außereuropäischen Völkern zurück.

Die Diskrepanz wird besonders deutlich in der öffentlichen Diskussion um die Entwicklungshilfe. Zahllos sind die Aufrufe, die Eigenart der anderen Kulturen anzuerkennen. Doch dieses anscheinend pluralistische Konzept bleibt in fast allen Fällen Formel, zwar gewichtig genug, das europäische Selbstbewußtsein partiell zu verunsichern, doch nicht stark genug, sich gegen die beherrschenden ethnozentrischen Denkstrukturen durchzusetzen. Dabei ist die Öffentlichkeitsarbeit der Entwicklungshilfe-Organisationen erheblich klarer auf der europazentrischen Linie<sup>1</sup> und stellt bis-

---

<sup>1</sup> Als Beispiel sei auf einen im „Auslandskurier“, 13. Jg. (1972), Nr. 1, S. 30 als vorbildlich publizierten Schüleraufsatz verwiesen, der die „armen Länder“ streng an der Elle des europäischen Verhaltensmodells mißt.

weilen all das in Frage, was auf intellektueller Ebene an Differenzierung geleistet zu werden scheint<sup>2</sup>.

Das Entwicklungshilfe-Denken als Grundlage der gegenwärtigen Entwicklungspolitik geht aus vom Muster des gegenwärtigen okzidentalen Lebens, sei es von seinen materiellen Errungenschaften oder von seinen soziokulturellen Werten. Sind diese in einer außereuropäischen Kultur abwesend, so erscheint diese als „arm“, „unterentwickelt“ und daher „krank“ und „leidend“, als „unproduktiv“ und „lethargisch“. Schon diese verbreiteten Apostrophierungen machen deutlich, daß primär das Nichtvorhandensein (von materiellen Gütern, von zivilisatorischen Werten etc.) konstatiert wird. Wo eine eigene Bewußtseinsstruktur zugestanden wird, geschieht es nicht selten abwertend unter dem Etikett „Vorurteil“.

### I. Dualismus und Universalismus im Entwicklungsdenken

Das ethnozentrische Entwicklungsdenken ist zugleich dualistisch und universalistisch. Der Dualismus ist aus der Geschichte der interkulturellen Beziehungen unter zahlreichen Formeln bekannt: Barbaren — Zivilisierte, Wilde — Christen, Primitive — Gebildete, Naturvölker — Kulturvölker, Unterentwickelte — Entwickelte. Diese Dualismen mußten keineswegs immer diskriminierenden Charakter haben. So galt der Romantik seit *Rousseau* „der Wilde“ zugleich als Vorbild, und auch in unserer Zeit wird immer wieder „der Primitive“ in kulturkritischer Absicht der okzidentalen Zivilisation entgegengestellt<sup>3</sup>.

Der Dualismus des gegenwärtigen Entwicklungsdenkens bedient sich unter anderem des Begriffs der „Dritten Welt“, der nur vordergründig eine Dreierheit assoziiert. Er soll die Vorstellung einer Einheitlichkeit der unterschiedlichen Kulturenvielfalt in Lateinamerika, Afrika und Asien leisten, was nur möglich ist auf der Folie des Vergleichs mit Europa und seinen Ablegern Nordamerika und Sowjetunion. Bei kulturbewußten Vertretern z. B. asiatischer Völker trifft dieser Begriff daher auf kritische Abwehr.

---

<sup>2</sup> Diese Differenzierung leistet z. B. an einzelnen Stellen (S. 13 - 15, 24, 31, 97) Erhard *Eppler*: *Wenig Zeit für die Dritte Welt*. 4. Aufl. Stuttgart 1972. Doch heißt es dort andererseits: „Von allein werden unterernährte oder gar kranke Menschen, die keine produktive Tätigkeit haben, selten aus ihrer Lethargie herausfinden. Sie brauchen geistige Anstöße und materielle Unterstützung, um Ungewohntes anzufangen, überkommene Vorurteile aufzugeben“ (S. 46). Auch die Grundbedürfnisse der Entwicklungshilfe werden hier nach europäischen Ordnungsmustern definiert, s. Anm. 92. Durch ethische Appelle in Einleitung und Schluß des Bandes wird zudem die intellektuelle Skepsis wieder zurückgenommen.

<sup>3</sup> Dies geschieht auch bei Placide *Tempels*: *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*. Heidelberg 1956.

Bezeichnend für das gegenwärtige dualistische Denken ist sein partiell schlechtes Gewissen, das sich aus den Erfahrungen mit dem sehr ähnlichen Dualismus des Kolonialdenkens herleitet. Es äußert sich in den Formeln: Die außereuropäischen Kulturen seien nicht so barbarisch, kulturlos oder wild, wie man vormalig oft dachte, sondern „primitiv“<sup>4</sup>; sie seien nicht primitiv, sondern „unterentwickelt“; sie seien nicht unterentwickelt, sondern „statisch“ (statt dynamisch)<sup>5</sup>. Was bleibt, ist die Bestätigung der dualistischen Grundstruktur und das letztendlich erleichterte Aufatmen, nun doch das richtige Unterscheidungskriterium gefunden zu haben. Beispielhaft dafür ist ein Standardwerk der Entwicklungspolitik, das sich ausdrücklich gegen den „wertbehafteten“ Dualismus von westlicher, dynamischer, junger und starker Kultur einerseits und statischen, alten, schwachen Entwicklungskulturen andererseits wendet, der eigenen Konzeption jedoch eben diesen Dualismus von statisch und dynamisch zugrunde legt. Unter einer statischen Kultur wird dabei eine solche mit traditionalem, kontemplativem, magischem, routinärem, ordnungserhaltendem Denken verstanden, unter einer dynamischen eine Kultur mit fortschrittlichem, rationalem, kalkulatorischem, experimentellem, ordnungsänderndem Verhalten<sup>6</sup>. Trotzdem wird im gleichen Zusammenhang behauptet: „Dieses Stadium der naiven, ethnozentrisch beschränkten Quasi-Wissenschaftlichkeit liegt jetzt glücklicherweise hinter uns“<sup>7</sup>. Diese eigenartige Widersprüchlichkeit findet sich jedoch nicht erst in Schriften zur Entwicklungshilfe, sondern bereits in der ihr vorausgehenden Literatur zur Ethnologie<sup>8</sup>.

Der Dualismus des Entwicklungsdenkens wird nicht aufgehoben, sondern ergänzt durch den Universalismus, transparent im Begriff der „Einen Welt“<sup>9</sup>. Die „Eine Welt“ wird zwar bisweilen pragmatisch verstanden als weltweite Interdependenz, doch auch hier scheint bereits ideologische Überhöhung am Werke, denkt man an die tatsächliche Unberührt-heit Europas im Fall der Massaker in Biafra, Südsudan, Bengalen, Burundi u. a. Historisch (und nicht nur historisch) leitet sich die „Eine Welt“ jedoch her vom weltweiten angelsächsischen Interventionismus der 40er Jahre: *to make the world safe for democracy*. Die „Eine Welt“ ist damit nicht nur die Welt, in der alles zusammenhängt, sondern zugleich die Welt, in der überall dieselben Normen zu gelten haben (*peace, liberty, and*

---

<sup>4</sup> Tempels: S. 108.

<sup>5</sup> Richard Fritz Behrendt: *Soziale Strategie für Entwicklungsländer*. Entwurf einer Entwicklungssoziologie. 2. Aufl. Frankfurt 1969. S. 112 u. 120.

<sup>6</sup> Ebd., S. 120 - 129.

<sup>7</sup> Ebd., S. 102.

<sup>8</sup> z. B. bei Louis Baudin: *Der sozialistische Staat der Inka*. Hamburg 1959.

<sup>9</sup> Vgl. den Rechenschaftsbericht der deutschen protestantischen Entwicklungshilfe von Eberhard Le Coutre (Hrsg.): *Unterwegs zur einen Welt*. Aus der Arbeit von „Dienste in Übersee“. Stuttgart 1970.

justice for all, democracy . . .) — Normen, die nach angelsächsischen Kategorien zu definieren und vom nordamerikanischen Weltpolizisten zu kontrollieren waren<sup>10</sup>.

Zumal in christlich-humanitärem Gewand als Verantwortung für alle Welt setzte sich dieser Interventionismus in der Entwicklungshilfe fort<sup>11</sup>. Im ethisch angereicherten Begriffskomplex von „Entwicklung“, „Unterentwicklung“, „Entwicklungshilfe“, „Chancengleichheit“ etc. ist der europazentrische, lineare Maßstab manifest. So definiert man die Entwicklungsländer als „geographische Gebiete oder Völker, deren vorherrschende technische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Lebensformen ‚entwicklungsmäßig‘ zurückgeblieben sind hinter denjenigen, die grundsätzlich zu einem gegebenen Zeitpunkt möglich sind und die sich zur gleichen Zeit in anderen Gegenden der Erde als möglich erwiesen haben“<sup>12</sup>. Konsequenz ist es dann, die historischen Formen europäischer wirtschaftlicher Entwicklung auf die Entwicklungsländer zu übertragen<sup>13</sup>.

Das dualistisch-universalistische Entwicklungsdenken ist jedoch keineswegs das einzig mögliche und einzig sinnvolle Ordnungsprinzip für den interkulturellen Vergleich. Im folgenden soll im Kontrast dazu die im allgemeinen nur formelhafte oder als Alibi präsenste pluralistische und relativistische Perspektive erörtert werden, die von einer prinzipiellen Vielfalt kulturellen Verhaltens ausgeht und für die die Ethnologie und die Sprachwissenschaft wichtiges Material zusammengetragen haben.

Denn nicht nur in Wissenschaft und Theorie, sondern vielleicht mehr noch in der entwicklungspolitischen Diskussion der letzten Jahre sieht sich das Konzept Entwicklungshilfe infrage gestellt. In Europa wurde mit den Unruhen von 1967/68 und der damit verbundenen Gesellschafts- und Kulturkritik das Bewußtsein von der Selbstverständlichkeit der gegenwärtigen Ordnung erschüttert und deren historisch-epochale ebenso wie ihre ethnisch-kulturelle Spezifität deutlich. Diese Kritik und ihr Verhältnis zu einer kulturellrelativistischen Sicht des Entwicklungsphänomens

<sup>10</sup> Siehe die illusionslose Darstellung bei Albrecht *Kruse-Rodenacker*: Die Stunde der Außenseiter. Düsseldorf, Wien 1972. S. 15 - 19, auch S. 31 - 33 u. S. 39 ff.

<sup>11</sup> Kirchlicherseits wird zwar der Versuch gemacht, die missionarische Entwicklungshilfe als „Dialog“ (Gespräch der Religionen von gleich zu gleich) neu zu etikettieren. Im Widerspruch dazu liegt jedoch der Schwerpunkt der kirchlichen Entwicklungstätigkeit nicht in den zum Dialog gerüsteten Ländern mit entfaltenen theoretischen Gegenkonzepten zur christlichen Mission (arabisch-islamischer Raum, Zentren der buddhistischen und hinduistischen Kultur), sondern in Regionen, die für diese Konfrontation kaum gerüstet oder motiviert sind (Schwarzafrika, Neuguinea). Vgl. dazu die Werbebroschüre der „Dienste in Übersee“: Partner für morgen, 1972.

<sup>12</sup> *Behrendt*: S. 55.

<sup>13</sup> *Knut Borchardt*: Europas Wirtschaftsgeschichte — Ein Modell für Entwicklungsländer? Stuttgart 1967. — *Rondo Cameron*: Some Lessons of History for Developing Nations. Am. Ec. Rev., Vol. 57 (1967), S. 312 - 324.

soll im folgenden auf drei Ebenen verfolgt werden: auf der gesellschaftspolitischen, auf der kulturellen und auf der der Verhaltensgrundlagen.

## II. Entwicklung als Transfer von Gesellschaftsstrukturen?

Auf gesellschaftspolitischer Ebene ist der naiv-ethnozentrische lineare Maßstab von Hoch- bzw. Unterentwicklung bisher wohl am wirksamsten kritisiert worden. Noch vor wenigen Jahren konnte eine Entwicklungstheorie mit allgemeinem Konsens rechnen, die im Mangel an Unternehmerinitiative, im Fehlen eines vollständigen Marktmechanismus die zentralen Ursachen der Unterentwicklung sah. „Es fehlt in den Entwicklungsländern nicht nur an Kapital, sondern noch mehr an Kapitalisten, also an Unternehmern. Es fehlt nicht an natürlicher Befähigung für Unternehmertum, für Technologie und Arbeitsdisziplin, sondern es fehlt an Gelegenheit, an Stimuli und an praktischer Erfahrung zur Herausbildung dieser Haltungen<sup>14</sup>.“ Diesem am (west-)europäischen Modell gemessenen Befund entsprachen die liberal-demokratischen Postulate: „Dezentralisierung der Macht und Funktionalisierung der Statuspositionen, Demokratisierung und Entideologisierung im öffentlichen Leben, soziale Entwicklungsstrategie und politische Stabilisierung . . . sozusagen Technisierung der Entwicklung<sup>15</sup>.“

Doch in dem Maße, in dem in den letzten Jahren die westeuropäische und nordamerikanische privatkapitalistische Industrie- und Leistungsgesellschaft fragwürdig erschien, verlor sie auch ihren selbstverständlichen Normencharakter für die zu gestaltenden Gesellschaften anderer Kulturen. Der missionarische Ruf nach einer liberalen Demokratie und Privatwirtschaft nach angelsächsischem Muster für alle Welt wurde verdrängt durch differenziertere Zielbestimmungen, zumeist unter den Stichworten: Priorität der sozialen Strukturveränderung vor dem wirtschaftlichen Wachstum, Modernisierung nach eigenen Zielen, Sozialismus des nationalen eigenen Weges. Doch gerade in diese, wie es schien, differenziertere Zielbestimmung konnte sich erneut der okzidentale Glaube an lineare Entwicklungstendenzen einschleichen. „Entwicklungspolitik soll Völkern helfen, sich selbst zu helfen, damit sie wirtschaftlich und sozial aufholen, ihre Gesellschaft nach eigenen Zielen modernisieren und in den weltwei-

---

<sup>14</sup> Behrendt: S. 81, auch 220 - 224. — Differenzierter sah das Unternehmerproblem David C. McClelland: Die Leistungsgesellschaft. Psychologische Analyse der Voraussetzungen wirtschaftlicher Entwicklung. Stuttgart 1966. Auch hier wurde zwar in der Förderung von privatunternehmerischer Initiative der Schlüssel zum Entwicklungsproblem gesehen, aber von der Voraussetzung des freien Markts abgegangen. Der von McClelland herausgestellte Faktor Leistungsmotivation ist mit Zentralverwaltungswirtschaft (auch diese natürlich ein europäisches, wenngleich kein westeuropäisches Modell) durchaus vereinbar.

<sup>15</sup> Behrendt: S. 607.

ten Interdependenzen über die gemeinsame Zukunft mitbestimmen können<sup>16</sup>.“ Der Begriff des „sozialen Aufholens“ als „Modernisierung“ zeigt ebenso wie die Stoßrichtung der geforderten gesellschaftlichen Veränderung gegen „traditionelle Verhaltensweisen, überholte Privilegien, veraltete Institutionen“<sup>17</sup> erneut die europäisch-ethnozentrische Perspektive von Oben und Unten, Vorsprung und Rückstand, traditionell und modern.

„Sozialismus ergibt sich aus den Bedingungen der Entwicklungsstaaten selbst . . . , weil die nichtsozialistischen Entwicklungsstaaten mit ihren Nöten alle, die einen früher, die anderen später, vor der Alternative Sozialismus oder Faschismus (durchaus im weitesten Sinne dieses Begriffes) stehen. Der Faschismus setzt die Ungleichheit der Menschen voraus, der Sozialismus zielt auf Gleichheit<sup>18</sup>.“ Hier wird mit den Begriffen Sozialismus, Faschismus und Gleichheit erklärtermaßen eine europäische Norm — und zwar eine epochenspezifisch neuzeitliche — gesetzt. Das Problem wird am deutlichsten, wenn die konkrete Frage beantwortet werden soll, ob Nasserismus, Peronismus oder Castrismus, Nkrumah oder Sukarno als „sozialistisch“ oder „faschistisch“ einzuordnen sind<sup>19</sup>.

So positiv sich die neue Sicht als kritisch von der älteren naiven Generalisierung des gesellschaftspolitischen Status quo absetzte, so sehr wird ihre Problematik deutlich. In letzter Konsequenz bedeutete sie erneut, daß von einer spezifisch europäischen Zieldefinition her den anderen Kulturen der „eigene Weg“ vorbestimmt werden sollte. Sie hatte sogar den Nachteil, von einem gesellschaftlichen Ziel her zu argumentieren, das von seinen Verfechtern in Europa nicht durchgesetzt und also bisher nicht praktisch erprobt werden konnte.

### III. Entwicklung als „gelenkter Kulturwandel“

Neben der gesellschaftspolitischen ist die kulturelle Differenzierung zwischen den europäischen und den anderen Zivilisationen zu beachten. Zwar hat man in der Vergangenheit versucht, den Begriff der Entwicklung einzuengen auf „diejenigen ‚sozialen‘ Aspekte des jeweiligen Entwicklungslandes, die für die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit der Mitglieder des Sozialgebildes bezeichnend bzw. mitbestimmend sind, also Schichtungsstruktur, Organisationsfähigkeit in Wirtschaft, Staat und Gemeinden, Bildungs- und Gesundheitswesen“, also unter Ausschluß aller

<sup>16</sup> Bundesminister Erhard *Eppler* Ende 1970. Programmatisch zitiert in: GAWI-Report. S. 6.

<sup>17</sup> *Eppler*: S. 63.

<sup>18</sup> *Freimut Duve*: Der Rassenkrieg findet nicht statt. Entwicklungspolitik zwischen Angst und Armut. Düsseldorf, Wien 1971. S. 16, vgl. auch S. 153.

<sup>19</sup> Die Problematik, die darin liegt, den europäisch-neuzeitlichen Begriff des Sozialismus auf eine außereuropäische Kultur anzuwenden, wird — unbeabsichtigt — deutlich gemacht von *Baudin*: Inkastaat.

künstlerischen, religiösen, literarischen und anderen Aspekte, „in denen subjektive Werturteile grassieren“<sup>20</sup>. Doch ließ sich bereits theoretisch-abstrakt die Trennung nicht aufrechterhalten. Derselbe Autor definierte in demselben — noch heute vielzitierten — Werk „Entwicklung als gelenkten Kulturwandel“<sup>21</sup>.

Wenn eine theoretische Sonderung der Bereiche sich als unmöglich erwies, so machten erst recht die praktischen Erfahrungen mit der Entwicklungshilfe deutlich, daß Produktivitätssteigerung und gesellschaftspolitische Umstrukturierung mehr voraussetzten als nur eine Veränderung sozialer Institutionen und Interaktionen. Mit der Veränderung der materiellen Kultur (Technologie, Produktion etc.) geriet und gerät ein ganzes Gebäude an kulturellen Bräuchen und Institutionen, an Meinungen und Einstellungen ins Wanken, ob in Religionen oder Künsten, ob in Umgangsformen oder Körperkultur.

„Indische Bauern klagten, als man ihnen die Verwendung eiserner Pflüge zumutete, diese würden der von ihnen als Mutter empfundenen Erde Schnittwunden beibringen.

Chinesische Bauern erblickten in solchen Neuerungen eine Kritik an ihren Vorfahren, die diese nicht gekannt und nicht gebraucht hatten. Damit wurden sie in ihren um den Ahnenkult kreisenden religiösen Empfindungen gekränkt.

Dem australischen Stamm der Yir Yoronti schenkten Missionare einige Stahläxte. Der Stamm hatte bis dahin von einem Nachbarstamm Steinäxte gegen Speere eingetauscht. Diese nachbarschaftliche Beziehung riß jetzt ab. Bald schwand der Vorrang der älteren Männer im Stamm, von denen Jungmänner und Frauen bis dahin die Steinäxte entleihen mußten. Um weitere Äxte zu bekommen, verdingten sich viele Jungmänner bei Weißen und lernten, Arbeitstrupps unter Vorarbeitern zu bilden. Damit wurde das differenzierte Klanwesen des Stammes gestört. Der Totemglaube, in dem die Steinaxt eine große Rolle gespielt hatte, wurde zerrüttet, ebenso die Riten der Erwachsenenweihe. Für die neugewonnene Freizeit hatten die Yir Yoronti keine Verwendung. Der Stamm entartete und wurde seelisch krank. Er hatte seine Gemeinschaftskultur verloren und keine neue gewonnen<sup>22</sup>.“

Die Erkenntnis der umfassenden soziokulturellen Verflechtung aller Äußerungs- und Handlungsweisen einer Population hat auch in diesem

---

<sup>20</sup> Behrendt: S. 55. — Hier lag offenbar der romantische Kulturbegriff (des Schöngestigen, des Subjektivismus etc.) zugrunde, der gegen das Zivilisatorische abgehoben wurde.

<sup>21</sup> Behrendt: S. 110, auch 136: „gelenkter, gezielter und gesteuerter dynamischer Kulturwandel“.

<sup>22</sup> Heinz Kloss (Hrsg.): Grunderziehung. Hilfe für Entwicklungsländer. Stuttgart 1960. S. 7.

Fall zu differenzierteren Betrachtungen der Entwicklungshilfe geführt. Sie wurde jedoch daraufhin vielfach nicht infrage gestellt, sondern im Gegenteil konzeptionell radikalisiert. Aus der „Hilfe“ wurde die Forderung nach „psychologischer Bewußtseinsumformung“<sup>23</sup>, nach einer „Grunderziehung“ der anderen Kulturen als Umerziehung, die bewußt die Zerstörung religiöser Traditionen und anderer kultureller Manifestationen riskierte oder gar zum Ziel setzte<sup>24</sup>. Diese Konzeption bedeutete eher eine Verstärkung des europäischen ethnozentrischen, missionarischen Zugs in der Entwicklungshilfe und eine Radikalisierung des Denkens in linearen Maßstäben. Tatsächlich läßt sie sich historisch auf die Tätigkeit von Missionaren verschiedener christlicher Kirchen im Zeitalter des Kolonialismus (seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert) zurückführen<sup>25</sup>.

Notwendigerweise gerät die kulturelle Umerziehung in Konflikt mit den vorhandenen Bedürfnissen der betroffenen Bevölkerung, ganz zu schweigen von ihrem Mangel an demokratischer Legitimierung. Auch die Rufe einer auf radikalen Traditionsbruch orientierten elitären einheimischen Intelligenz nehmen diesem Legitimitätsproblem nicht seine Schärfe. Denn es ist die betroffene Bevölkerung, die die Folgen der Fehlschläge tragen muß.

Es fehlt daher nicht an Stimmen aus den nichteuropäischen Kulturen, die den europäischen Kulturexport kritisch beleuchten. Dazu gehört keineswegs allein die Nostalgie eines national-religiösen politischen Konservatismus, sondern z. B. die reformistische Négritude-Konzeption eines Léopold Sédar Senghor<sup>26</sup> und eines Aimès Césaire ebenso wie Sékou Tourés Forderung nach „geistiger Dekolonisation“ und Rekonstruktion der „personnalité africaine“<sup>27</sup> bis hin zum radikalen Appell Frantz Fanons, „den europäischen Errungenschaften, der europäischen Technik, dem europäischen Stil“ abzusagen<sup>28</sup>. Man mag der Meinung sein, daß die

<sup>23</sup> Harry Hamm: Pachtia in Afghanistan. In: GAWI-Report. S. 4.

<sup>24</sup> Kloss (Hrsg.): S. 37 ff.

<sup>25</sup> Ebd., S. 23. — Über die Rolle der Missionare bei der — noch anhaltenden — Vernichtung der Aché-Indianerkultur in Paraguay siehe Miguel Chase Sardí, Pogrom, 4. Jg. (1973), Nr. 18, S. 2 - 9. — Die kulturelle Manipulation der Missionare setzt dabei keineswegs eine Feindseligkeit gegen die eingeborenen Kulturen voraus, sondern ging und geht im Gegenteil oft einher mit aktivem Schutz der Eingeborenen und wissenschaftlicher Bearbeitung ihrer Sprache und Sitten durch die Priester. Vgl. Tempels: S. 12 - 13, 110, 112, 117, 118, der sich gerade darum in das Bantu-Denken einzufühlen versuchte, um das katholische Christentum um so effektiver zu verbreiten und um die „Primitiven“ „geistig höher zu führen“.

<sup>26</sup> Léopold Sédar Senghor: Négritude und Humanismus. Düsseldorf, Köln 1967. — Bei Senghor steht allerdings neben dem afrikanischen Selbstbewußtsein zugleich stets das — biographisch zu verstehende — Pathos der Assimilation.

<sup>27</sup> Sékou Touré: Der politische Führer als Vertreter einer Kultur. In: Ruprecht Paqué (Hrsg.): Afrika antwortet Europa. Frankfurt, Berlin 1967. S. 86 - 102.

<sup>28</sup> Frantz Fanon: Die Verdammten dieser Erde. Reinbek 1969. S. 240.

Inhalte dieser alternativen Kulturen nur unklar und oft mehr poetisch als konkret bestimmt seien; daß sie propagandistischen Charakter trügen; daß sie der „Modernisierung“ entgegenständen; ja, daß sie selbst ohne europäische Kulturimpulse nicht denkbar seien (*Senghor* nicht ohne *Goethe*, *Fanon* nicht ohne *Freud*)<sup>29</sup>. Dies alles rechtfertigt jedoch nicht, über die Problematik dieser weltweiten Umerziehungsprozesse leichtfertig und ohne Bewußtmachung der Konsequenzen hinwegzugehen.

#### IV. Entwicklung als Manipulation von Verhaltensnormen?

Wenn es auch noch möglich sein mag, die Umformung außereuropäischer gesellschaftlicher Institutionen einerseits, die Zerstörung tragender Elemente der Kulturen (Religion, Kunst, Bräuche, Meinungen u. a.) andererseits für möglich, legitim und nötig zu halten, so wird dies noch erheblich problematischer, wenn man auf noch elementarere Ebenen des Verhaltens, Wahrnehmens und Denkens zurückgeht. Denn gesellschaftliches und kulturelles Handeln ist offenbar nicht abtrennbar von jeweiligen Verhaltens- und Wertungsgrundlagen, die in den verschiedenen Zivilisationen der Welt gravierend voneinander abweichen.

Dabei soll hier keine Trennung von Kultur und Verhalten vorgenommen werden, sondern unter Verhaltensgrundlagen derjenige kulturelle Bereich verstanden werden, der sich von den übrigen Manifestationen materieller und immaterieller Kultur unterscheidet durch

1. seine innerkulturelle Selbstverständlichkeit als „Hintergrundphänomen“ (im Gegensatz zur Bewußtheit anderer kultureller Äußerungen)<sup>30</sup>,
2. seinen Struktur- und Kategoriencharakter (im Gegensatz zu jeweils konkreten kulturellen Inhalten),
3. seine relative Homogenität innerhalb des Gesamttraums einer Kultur,
4. seine relative Konstanz innerhalb zumindest einer größeren Epoche,
5. seine relative Resistenz gegen willkürliche und bewußte Manipulationen<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> „Asien rebelliert gegen Europa, aber die Rebellion selbst trägt europäische und nicht asiatische Züge.“ Daisuke *Kitagawa*: Japan. In: *Le Coutre* (Hrsg.): S. 249. — Einen biographischen Überblick über die Rezeption der deutschen Romantiker, der Ethnologie von *Frobenius*, sowie die Wendung zur Tradition *Goethes*, der griechischen Klassik und der französischen Aufklärung findet sich bei Léopold Sédar *Senghor*: Afrika und die Deutschen. Tübingen, Basel 1968.

<sup>30</sup> Über das Hintergrundphänomen als Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung siehe Benjamin Lee *Whorf*: Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie. Reinbek 1972. S. 8 - 10.

<sup>31</sup> In diesem Sinne versteht den Verhaltensbegriff August *Nitschke*: Die Bedrohung. Ansatz einer historischen Verhaltensforschung. Stuttgart 1972. — *Ders.*: Verhalten und Wahrnehmung. Eine umweltbezogene Anthropologie. In: Hans-Georg *Gadamer*, Paul *Vogler* (Hrsg.): Neue Anthropologie. 4. Bd. Stuttgart 1973. S. 123 - 149.

Zu dieser Verhaltensstruktur gehörten die Art der Wahrnehmung von Raum, Zeit, Kräften, Form und Materie, die Struktur der Sprache, der Logik, des Ordnungsdenkens u. a.

Es spricht nun vieles dafür, daß der Prozeß europäisch-neuzeitlicher Modernisierung ein außerordentlich komplexer Vorgang ist, der alle Grundlagen des menschlichen Verhaltens tangiert und sich aus spezifischen Verhaltensvoraussetzungen herleitet, die sich seit Jahrhunderten in Europa entwickelten. Da es eine interkulturell und historisch vergleichende Verhaltensforschung vorerst nur in Ansätzen gibt, können nur einzelne Elemente dieses „okzidentalens Syndroms“ aneinandergereiht werden:

- abendländische Rationalität im Sinne einer Zweck-Mittel-Relation<sup>32</sup>,
- weitgehende objektrationale Trennung von Norm und Erkenntnis<sup>33</sup>,
- eine spezifische Verbindung von Logik und Empirie<sup>34</sup>,
- Technologie als Naturbeherrschung,
- quantifizierendes und klassifizierendes Denken<sup>35</sup>,
- Leistungsorientierung, verbunden mit gesellschaftlicher Egalisierung<sup>36</sup>,
- individualistisches und wettbewerbsorientiertes ökonomisches Unternehmerverhalten<sup>37</sup>, das mit der effizienzorientierten staatlich bürokratischen Wirtschaftsplanung keineswegs nur im Widerstreit liegt, sondern ihr in den Verhaltensgrundlagen (Arbeitsdisziplin, bürokratische Rationalität) durchaus entspricht,

<sup>32</sup> Damit befaßte sich immer wieder Max Weber, u. a. in seiner Vorbemerkung zu: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 1. Bd. 5. Aufl. Tübingen 1963. S. 1 - 16.

<sup>33</sup> Rolf E. Vente: *Zielplanung*. Zwei Plädoyers für eine erweiterte Rationalität. Baden-Baden 1971. S. 25.

<sup>34</sup> Dies erscheint als Konzept des „logischen Realismus“ bei F. S. C. Northrop: *Toward a Deductively Formulated and Operationally Verifiable Comparative Cultural Anthropology*. In: F. S. C. Northrop, Helen H. Livingston (Hrsg.): *Cross-Cultural Understanding*. New York, London 1964. S. 194 - 222.

<sup>35</sup> Zur Geschichte des Quantifizierens siehe Eberhard Reichmann: *Herrschaft der Zahl*. Quantitatives Denken in der deutschen Aufklärung. Stuttgart 1968. — Über die Frühgeschichte des modernen Klassifizierens Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge*. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt 1971.

<sup>36</sup> Siehe McClelland: *Leistungsgesellschaft*; doch erlaubt diesem sein Instrumentarium noch nicht die Scheidung des wellenförmigen Auf und Ab der Leistungsmotivation in allen (auch außereuropäischen) Kulturen der Welt von dem spezifischen Aufkommen der „Leistungsgesellschaft“ in der europäischen Neuzeit.

<sup>37</sup> Besonders seit den Kathedersozialisten richtet sich darauf das Interesse der Forschung, siehe Werner Sombart: *Der moderne Kapitalismus*. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. 1. - 6. Bd. 2. Aufl. München, Leipzig 1928. — Ders.: *Der Bourgeois*. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen. München, Leipzig 1913. — Vgl. auch die Forschungen von Max Weber, später dann Joseph Schumpeter, Fritz Redlich u. a.

— Produktivitätsorientierung und Steigerungsdenken ohne fixiertes gesellschaftliches Ziel, verbunden mit ausgeprägt linearen Fortschrittsvorstellungen<sup>38</sup>.

Dieses Verhaltenssyndrom wirkte sich nicht allein im Wirtschaftsverhalten seit dem neuzeitlichen Frühkapitalismus aus, zu dessen Erhellung Max Weber und Werner Sombart wichtige Anstöße gaben, sondern auch in der Naturerkenntnis<sup>39</sup>, im Recht<sup>40</sup>, im Sport<sup>41</sup> u. a. Aus den bisherigen Untersuchungen wird deutlich, daß die Verhaltensnormen im einzelnen (und schon gar das Syndrom insgesamt) keineswegs interkulturell selbstverständlich sind. Auch ist keineswegs sicher, ob es sich dabei nicht nur um vorübergehende und epochenspezifische Erscheinungen handelt<sup>42</sup>. Jedenfalls sind sie in ihren Auswirkungen nicht unproblematisch, wie die in Europa periodisch auftretende Kulturkritik von der Romantik über die Lebensphilosophie bis zur antiautoritären Bewegung immer wieder zeigte, der es jedoch bisher nicht gelang, eine Alternative zu diesem Verhalten zu entwickeln.

Wissen wir schon über die Grundlagen okzidentalens Verhaltens nur wenig, so ist es mit vergleichender Darstellung außereuropäischer Verhaltensweisen wohl noch spärlicher bestellt, zumal das nichteuropäische Vergleichsmaterial zumeist oder immer — notwendigerweise — durch die europäische Brille betrachtet wurde. Das konnte in einem abwertend messenden Sinne, aber auch in romantisch verklärender Absicht geschehen.

So erspürte man im Denken der Bantu eine Ontologie der Lebenskraft, die das ganze Weltbild und Verhalten harmonisch gestaltete, in der Spannungen, Grausamkeit, Unterdrückung und Angst nicht vorkamen (es sei denn in existenzieller Verklärung) und in der man

<sup>38</sup> Über das Steigerungsdenken siehe Henning Eichberg: Maß und Messen in der frühen Neuzeit. Der Sport als Beispiel. In: Rolf E. Vente (Hrsg.): Erfahrung und Erfahrungswissenschaft. Stuttgart 1973. — Versuche, das europäische Verhalten auf einen Begriff zu bringen, finden sich bei Nitschke: Verhalten. Er konstatiert für Europa zum einen ein an der Homogenität des Menschen orientiertes Verhalten — im Unterschied zu Verhaltensformen, die die Verschiedenartigkeit menschlicher Rollen hervorheben und die jeweils von einzelnen Gruppen, etwa von Kasten verwirklicht werden — und zum anderen ein Verhalten, in dem die Menschen an einer zielgerichteten Energie teilzuhaben suchen — im Unterschied zu Verhaltensformen, in denen sie auf Repräsentation von Rollen oder auf Betonung von Distanz und Relation achten.

<sup>39</sup> Über die bereits in der Antike beobachteten Anfänge dieses Denkens siehe S. Sambursky: Structural and Dynamic Elements in the Greek Conception of Physical Reality. In: Northrop, Livingston (Hrsg.): S. 237 - 253.

<sup>40</sup> Joseph C. Smith: The Theoretical Constructs of Western Contractual Law. In: Northrop, Livingston (Hrsg.): S. 254 - 283.

<sup>41</sup> Henning Eichberg: Der Weg des Sports in die industrielle Zivilisation. Baden-Baden 1973.

<sup>42</sup> Die Veränderlichkeit dieses Verhaltens untersucht August Nitschke: Naturwissenschaftliche Revolutionen und Wandel der Gesellschaftsstruktur. Sudhoffs Arch., 53. Jg. (1970), S. 337 - 361.

Berührungspunkte zum „wahren“ und ursprünglichen Christentum entdeckte<sup>43</sup>. Man drückte die „äthiopische“ (schwarzafrikanische) Kultur in den — angeblichen — Antagonismus von West- und Osteuropa und entdeckte die Verwandtschaft des Afrikaners mit dem „deutschen Geist“<sup>44</sup>. Man sah in der chinesischen Sprache das Leben, die Poesie und die Natur repräsentiert, die man im „kalten“ Rechnen, in der klassifizierenden Logik und in der analytischen Struktur, kurz im „Intellektualismus“ der europäischen Sprachen vermißte<sup>45</sup>. Man analysierte die Kultur der Pueblo-Indianer entweder als hochgradig integrierte, harmonische, „apollinische“ Gesellschaften, getragen von einem idealen, sanften Persönlichkeitstyp (und verriet damit eine kritische Einstellung gegen die Heterogenität des modernen Lebens, eine positive Wertung des einfachen, harmonischen, „organischen“ und ursprünglichen Lebens); oder aber man interpretierte sie als autoritäre Häuptlingsherrschaften, geprägt durch Argwohn, Angst, Feindseligkeit, Furcht, Ehrgeiz, verborgene Spannungen, grausame Initiationsriten, Unterdrückung des Individuums, Disziplinierung und Neurosen (und verriet damit die eigene emotionale Präferenz für egalitäre Demokratie, Individualismus und „repressionsfreies“ Verhalten)<sup>46</sup>.

So symmetrisch die positiv-idealisierenden und die negativ-kritischen Wertungsdispositionen hierbei scheinen, so erwies doch wohl in einem entscheidenden Punkt die romantisch-zivilisationskritische Betrachtungsweise einen besonderen Wert: Sie ging nicht mit derselben Selbstverständlichkeit von einem universalen Maßstab aus, sondern neigte — zumindest verbal — zu einer Anerkennung der Besonderheit nicht-europäischer Völker, wobei allerdings sogleich in die Beschreibung dieser Besonderheiten die europäischen Kategorien der Romantik, des lebensphilosophischen Dualismus etc. einfließen. In jedem Fall scheinen jedoch empirische Beschreibung und logische Analyse fremder Kulturen durch einen europäischen Werthorizont bereits unumgänglich vor-geprägt.

Das gilt nicht weniger für Analysen von Beobachtern aus außer-europäischen Bereichen, die durch die europäische Schule gelaufen sind. So verraten die phänomenologischen Versuche der Abgrenzung bei

<sup>43</sup> *Tempels*: S. 44, 117 - 118.

<sup>44</sup> „Der Westen schuf den englischen Realismus, den französischen Rationalismus, der Osten die deutsche Mystik . . . Die Übereinstimmung mit den entsprechenden Kulturen Afrikas ist hierin eine vollkommene. Tatsachensinn in der französischen, englischen und hamitischen Kultur, Wirklichkeitssinn in der deutschen und äthiopischen Kultur“. Leo *Frobenius*: Schicksalskunde — zitiert bei *Senhor*: Afrika, S. 12 - 13.

<sup>45</sup> Ernest *Fenollosa*: Das chinesische Schriftzeichen als poetisches Medium. Starnberg 1972.

<sup>46</sup> John W. *Bennet*: Die Interpretation der Pueblo-Kultur — eine Frage der Werte. In: Wilhelm Emil *Mühlmann*, Ernst W. *Müller* (Hrsg.): Kulturanthropologie. Köln 1966. S. 137 - 153.

*Senghor* noch zuviel französische Philosophie, europäische Klassik und deutsch-romantische Metaphorik (dort der Europäer: Willensmensch, Krieger, Distanz, Analyse, Ratio — hier der Neger: Gefühl, höhere/tiefere Wirklichkeit, Magie, Glaube, Logos). Immerhin machen sie jedoch darauf aufmerksam, daß auf der Ebene von Verhalten, Normen und Denkweisen, also noch jenseits von gesellschaftlichen Institutionen und kulturellen Äußerungen, ein Problem vorliegt, ohne dessen Bewältigung jede Aussage über „Entwicklung“ blind bleibt und bleiben muß.

## V. Kulturrelativität der Zeit

Um zu erkennen, in welchem Grade Wahrnehmen, Denken und Verhalten kulturrelativ sind, seien verschiedene Varianten des Zeitbewußtseins betrachtet.

Die Vorstellung von einer kontinuierlich fortschreitenden Zeit als „Fluß“, linear, zusammengesetzt aus durchzuzählenden Zeitquantitäten, ohne Anfang und ohne Ende, scheint dem Europäer heute selbstverständlich — und eben dadurch erweist sich Zeit als ein Hintergrundphänomen, dessen kulturelle Besonderheit (und vielleicht Einmaligkeit<sup>47</sup>) erst in jüngster Zeit allmählich Beachtung findet<sup>48</sup>. Zeit ist für uns — wie *Kant* es darstellte — ebenso wie der Raum eine unendliche Größe, eine Kategorie vor aller Erfahrung<sup>49</sup>. Es erscheint uns daher „natürlich“, Zeit skalar zu messen, sei es von der Gründung Roms an, von den (angeblich) ersten olympischen Spielen, von Christi Geburt, vom (aus der Bibel zu errechnenden) Schöpfungstag der Welt, von der Französischen Revolution oder von der Machtergreifung des Faschismus an. Sogar eine so „elementare“ Vorstellung wie die des „Jahrhunderts“ ist kultur- und epochenspezifisch: Erst zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert entwickelte sich in Europa die Denkmöglichkeit, Prozesse beispielsweise als in einem Jahrhundert beginnend und in der zweiten Hälfte des folgenden Jahrhunderts endend zu beschreiben<sup>50</sup>.

Zu dieser europäisch-neuzeitlichen Zeitvorstellung gehören Zeitmessung, Arbeitszeitregulierung, Kalender, Geschichtsschreibung, Fortschrittsdenken, Historismus und andere Erscheinungen. Sie wurde, wie es scheint, keineswegs durch wissenschaftliche Erkenntnisse konsti-

---

<sup>47</sup> D. J. *Whitrow*: Von nun an bis in Ewigkeit. Die ewige Sekunde. (What is time?) Düsseldorf, Wien 1973. S. 11 - 12.

<sup>48</sup> E. R. *Leach*: Von der symbolischen Darstellung der Zeit. In: *Mühlmann, Müller* (Hrsg.): S. 392 - 407. — J. T. *Fraser* (Hrsg.): The Voices of Time. A Cooperative Survey of Man's View of Time as Expressed by the Sciences and by the Humanities. New York 1966.

<sup>49</sup> Siehe dazu die Kritik von *Nitschke*: Verhalten und Wahrnehmung.

<sup>50</sup> Johannes *Burkhardt*: Die Entstehung der modernen Jahrhundertrechnung. Ursprung und Ausbildung einer historiographischen Technik von Flacius bis Ranke. Göttingen 1971.

tiert und wird heute durch solche bestenfalls am Rande berührt. Die gravierenden Veränderungen in der Physik und Astronomie seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts, die mit den Modellen einer relativen Zeit, eines Anfangs der Zeit und einer negativen (umgekehrt gerichteten) Zeit arbeiten und damit dem „selbstverständlichen“ Zeitbewußtsein theoretisch einen schweren Schlag versetzten, so daß Kulturkritiker davon eine Weltwende erwarteten<sup>51</sup>, haben die tatsächlich verbreitete Zeitvorstellung bisher nicht oder kaum verändert.

Neben der Zeit als irreversiblen Ablauf, als Reihe, als Nicht-Wiederkehr in Analogie zum biologischen Altern sind uns jedoch einige andere in außereuropäischen Kulturen verbreitete Darstellungsweisen — in Grenzen — zumindest nachvollziehbar. So stellen sich einige Kulturen die Zeit als Kreislauf, als Zyklus vor, analog zum Jahreskreis. Diese Vorstellung ist uns durch einige europäische Philosophen, z. B. durch *Nietzsches* ewige Wiederkehr vertraut<sup>52</sup>, doch macht uns der Nachvollzug des zyklischen Denkens der Maya bereits größte Schwierigkeiten.

Damit verwandt und doch anders ist die Vorstellung der Zeit in anderen Kulturen als Oszillation, als sprunghaftes Alternieren zwischen Gegensätzen. Auch hierfür konnte man auf Naturerscheinungen zurückgehen: Tag — Nacht, Sommer — Winter, Alter — Jugend, Leben — Tod, Ebbe — Flut u. a.

Über die europäisch noch nachvollziehbaren Vorstellungen hinaus gehen hingegen Zeitvorstellungen wie die von der Aufhebung der Zeit in der Zeitlosigkeit, wie sie der Buddhismus für das Nirwana postuliert. In der burmesischen Sprache z. B. fehlt der Stufencharakter der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft); statt dessen kennt sie nur eine subjektive relative Zeit, die dann allerdings auch die Zeitlosigkeit denk-möglich werden läßt<sup>53</sup>.

Ähnliches und auch wieder anderes stellte man über den Zeitbegriff bei den Hopi-Indianern fest: „Das Hopi kann man als eine Sprache ohne Zeitbegriff bezeichnen. Sie kennt die psychologische Zeit, die der

<sup>51</sup> Siehe dazu die Diskussion, die angestoßen wurde durch den christlich-konservativen Kulturphilosophen Jean Gebser: *Ursprung und Gegenwart*. Bd. 1 - 2, 1949 - 1953. — *Ders.*: *Abendländische Wandlung. Abriss der Ergebnisse moderner Forschung in Physik, Biologie und Psychologie. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 4. Aufl. Berlin 1960. — *Ders. u. a.*: *Die neue Weltanschauung. Internationale Aussprache über den Ausbruch eines neuen aperspektivischen Zeitalters*, veranstaltet von der Handels-Hochschule St. Gallen. Stuttgart 1952.

<sup>52</sup> Man vgl. auch den vergeblichen existenzialistischen Versuch, in Anlehnung an *Nietzsche* und in politischer Absicht aus dem zyklischen Denken ein Gegenkonzept zum — irrtümlich auf das Christentum zurückgeführten — Fortschrittsdenken zu konstruieren, bei Armin Mohler: *Die konservative Revolution in Deutschland 1918 - 1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*. Stuttgart 1950.

<sup>53</sup> Khin Maung Win: *The Burmese Language: An Epistemological Analysis*. In: *Northrop, Livingston* (Hrsg.): S. 223 - 236.

„durée“ Bergsons ähnelt; aber diese ‚Zeit‘ ist etwas ganz anderes als die mathematische Zeit  $t$  unserer Physiker. Eine der Eigentümlichkeiten der Hopi-Zeit ist: sie wechselt mit jedem Beobachter, erlaubt keine Gleichzeitigkeit und hat keine Dimension, d. h. man kann ihr keine Zahl zuteilen, die größer als 1 ist. Die Hopis sagen nicht: ‚Ich blieb fünf Tage‘, sondern: ‚Ich ging am 5. Tage weg‘. Für Worte, die sich auf diese Art Zeit beziehen, wie das Wort Tag, gibt es keinen Plural<sup>54</sup>.“ Statt der Stufung Vergangenheit — Gegenwart — Zukunft haben die Hopi eine Unterscheidung der Verben nach Bericht — Erwartung — Generalisierung, die also eine in bezug auf Gültigkeitsformen erheblich größere Präzision des Sprechens fördert. Wie überhaupt der Zeitbegriff der Hopi nicht unter dem Aspekt des Mangels (an linear-skalaren Zeitvorstellungen) zu verstehen ist, sondern unter dem Aspekt dessen, was ihn vor den europäischen Sprachen auszeichnet. So verfügt die Hopi-Sprache über reiche Mittel der Konjugation und Wortbildung, um Dauer, Intensitäten und Tendenzen direkt als solche auszudrücken. Die große Klasse der sogenannten „Tensoren“ beispielsweise bezeichnet ausschließlich Intensität, Tendenz, Dauer und Folge einer Handlung, ihre Stärke, ihr Gleichbleiben, das Maß ihrer Schwankung, Unterschiede des Grades, der Veränderungsrate, der Konstanz und Wiederholung, der unmittelbaren Folge, der Unterbrechung, des Zu- oder Abnehmens (bei uns wird dies meist metaphorisch umschrieben etwa als: sanft, stürmisch, gleichmäßig, zäh usw.).

Man hat die Hypothese aufgestellt, daß sich unter Nutzung dieser Kategorie der Intensität durchaus eine Physik zur Beschreibung des Universums aufbauen ließe, die ohne die Zeit  $t$  auskomme. In ihr könne es keine Geschwindigkeit  $v$  geben (der Hopi-Sprache fehlt das Äquivalent zu unserem „eilig“ und „schnell“), wohl aber die Beschleunigung. Alle Ereignisse — ob bewegt oder ruhend — hätten den Wert  $i$  („intensiv“, „sehr“), analog vielleicht zur elektrischen Spannung, dem Potential. Wie dem auch sei, jedenfalls fehlt im Zeitbewußtsein der Hopi die für die Indoeuropäer so bezeichnende Vergegenständlichung und Verräumlichung der Zeit, die uns die — durchaus nicht „natürliche“ — Vorstellung von gequantelter Zeit, „räumen“ erlaubt. So sprechen wir, anders als die Hopi, von „langer, großer, kurzer“ etc. Dauer, von „starker, großer, hoher, leichter, niedriger, schwacher“ etc. Geschwindigkeit — also in räumlichen Metaphern; und es ist uns möglich, Zeitermini wie

---

<sup>54</sup> Whorf: S. 15, siehe auch S. 15 - 17 und 82 - 88. — Eine ausführliche Darstellung der Whorfschen Thesen und ihrer späteren Diskussion findet sich bei Helmut Gipper: Bausteine zur Sprachinhaltsforschung. Neuere Sprachbetrachtung im Austausch mit Geistes- und Naturwissenschaft. Düsseldorf 1963. S. 297 bis 366. — Einschränkung zu Whorfs direkter Verbindung von sprachlichem Tempus und Zeitbegriff äußert sich Harald Weinreich: Tempus. Besprochene und erzählte Welt. Stuttgart 1964. S. 302 - 313.

„Sommer, Winter, September, Morgen, Mittag, Sonnenuntergang“ als Substantive zu behandeln, während sie in der Hopi-Sprache — ihrem Ereignischarakter entsprechend — etwa einem Adverb ähnlich ausgedrückt werden: „wenn es morgen ist“ etc. Daß diese Zeitvorstellungen mit einem bestimmten Zeitverhalten in Verbindung stehen, es bedingen oder durch es bedingt werden, liegt auf der Hand und wurde von der Forschung bereits herausgestellt<sup>55</sup>.

## VI. Kulturrelativität des Raumes

Wie die linear-skalare Zeit ist auch das okzidentale dreidimensionale und unendliche, homogene Raumkontinuum nicht interkulturell selbstverständlich. Es steht vielmehr in Verbindung mit spezifischen — und erst historisch herausgebildeten<sup>56</sup> — Sprach- und Verhaltensstrukturen, manifest z. B. in der perspektivischen Malerei seit der Renaissance und in der Newtonschen Physik. Es ist auch keineswegs dem Stand der modernen Naturwissenschaft notwendig besonders angepaßt, wie sich an den Schwierigkeiten ergibt, vor die die moderne Physik des gekrümmten Raumes und des vierdimensionalen Raum-Zeit-Kontinuums unsere Vorstellungskraft stellt.

Eine ganz andere Raumvorstellung ist die dualistische, die man bei Indianern und bei verschiedenen Südseevölkern, wohl auch bei den Tungusen beobachtet hat<sup>57</sup>. Dort scheint es vielfach eine Orientierung nach dem Sonnenauf- und -untergang bzw. nach den vier Himmelsrichtungen nicht zu geben, dafür aber eine dualistische und positionsrelative Orientierung in den Kategorien: flußaufwärts — flußabwärts, dem Meere zu — dem Lande zu. Diese geographische Orientierung bestimmt im starken Maße das gesamte (auch religiöse) Weltbild der betreffenden Völker, ihre soziale Schichtung, die Ordnung ihrer Wettkampfspiele u. a. Sie erlaubt eine außerordentliche Präzision bei der Richtungsbestimmung und beim Auffinden von Orten.

Neben der Vorstellung eines homogen-unendlichen und eines dualistischen Raumes ist auch die eines von seinem Mittelpunkt her strukturierten Raumes bekannt, der sich um ein überdimensioniertes Zentrum, den eigenen Lebensraum, herum in konzentrischen Kreisen ordnet (das eigene Volk — Nachbarvölker — ferne Völker — Meer — Horizont — Fabelreich). Dieser Raum, der z. B. für die kalifornischen Yurok-Indianer beschrieben worden ist, kann keineswegs einfach als „primi-

<sup>55</sup> Whorf: S. 89 - 97.

<sup>56</sup> Max Jammer: Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien. Darmstadt 1960.

<sup>57</sup> Adolf E. Jensen: Wettkampf-Parteien, Zweiklassen-Systeme und geographische Orientierung. In: Mühlmann, Müller (Hrsg.): S. 167 - 185.

tives Weltbild“, als „roher Ethnozentrismus“ gekennzeichnet werden, der eiligst durch die „richtige“ und angeblich wissenschaftliche Vorstellung des Newtonschen Raumes zu ersetzen sei<sup>58</sup>.

## VII. Kulturrelativität des Ordnungsdenkens

Wie Raum und Zeit, so ließen sich auch Materie und Form<sup>59</sup>, Kraft<sup>60</sup> und andere Kategorien als kulturrelative Vorstellungen ausweisen. Es sei hier nur noch ein Blick auf das Phänomen der „Ordnung der Dinge“ geworfen.

Daß das neben- und überordnende Klassifizieren unter Anwendung induktiver oder deduktiver Methoden nach Modellen der Logik und Mathematik — repräsentiert durch die Linnésche Botanik — erst eine kulturspezifisch europäische und neuzeitliche Erwerbung des 17./18. Jahrhunderts ist, ist durch die Naturwissenschaftsgeschichte erhellt worden<sup>61</sup>. Ihm voraus gingen — in der Renaissance — additive Ordnungsvorstellungen, die unendliche Ketten von Phänomenen durch Ähnlichkeitssignaturen verbanden<sup>62</sup>. Auch das Hilfsmittel des Alphabets zur enzyklopädischen Ordnung von Dingen (nicht nur von Buchstaben oder Wörtern) ist eine relativ neue europäische Erwerbung seit der Mitte des 17. Jahrhunderts<sup>63</sup>.

Neben der für uns heute selbstverständlichen neben- und unterordnenden klassifikatorischen Art des Ordnen von Naturphänomenen (die im übrigen partiell durch das historisch-genetische Stammbaumdenken seit etwa 1800 bereits wieder relativiert worden ist) erscheint uns heute die Art der Klassifizierung fremdartig, die sich in einer chinesischen Enzyklopädie findet, und die Tiere nach folgenden Kategorien ordnet: „a) Tiere, die dem Kaiser gehören, b) einbalsamierte Tiere, c) gezähmte, d) Milchscheine, e) Sirenen, f) Fabeltiere, g) herrenlose Hunde, h) in diese Gruppierung gehörige, i) die sich wie Tolle gebärden, k) die mit einem ganz feinen Pinsel aus Kamelhaar gezeichnet sind, l) usw., m) die den Wasserkrug zerbrochen haben, n) die von weitem wie Fliegen aussehen<sup>64</sup>.“ Auch dieser Ordnung liegt eine alphabetische Serie zugrunde, doch ist „Alphabet“ im Chinesischen aufgrund der andersartigen Sprachstruktur etwas anderes als in Europa.

<sup>58</sup> So wertet im Widerspruch zu seinen eigenen kulturrelativistischen Postulaten Wilhelm Emil Mühlmann: Erfahrung und Denken in der Sicht des Kulturanthropologen. In: Mühlmann, Müller (Hrsg.): S. 154 - 166.

<sup>59</sup> Whorf: S. 80 - 81.

<sup>60</sup> Whorf: S. 93. — August Nitschke: Wandlungen des Kraftbegriffs in den politischen Ideen des 16. und 17. Jahrhunderts. Sudhoffs Arch., 55. Jg. (1971), S. 180 - 206.

<sup>61</sup> Foucault: Ordnung.

<sup>62</sup> Ebd., S. 61.

<sup>63</sup> Ebd., S. 69 - 70.

<sup>64</sup> Zitiert nach Foucault: S. 17.

Die Kulturrelativität des Ordnungsdenkens wurde bereits von *Durkheim* am Modell des australischen Totemismus aufgewiesen. *Durkheim* konstatierte eine auffällige Parallelität von sozialer Organisation der australischen Eingeborenen (in Klans und Phratrien) und ihrer Ordnung der Naturphänomene (Tiere, Pflanzen, Gestirne, Klimata, Jahreszeiten u. a.), die jeweils als Totem einzelnen sozialen Gruppen zugeordnet waren. Dabei wurden vielfach die Naturphänomene zwischen je zwei Phratrien antithetisch aufgeteilt (Friede — Krieg, Wasser — Erde, Sonne — Mond, Tiere schwarzer und heller Farben etc.)<sup>65</sup>. Zwischen den verschiedenen Klans wurden die Naturphänomene nach Ähnlichkeiten gruppiert und verteilt (bestimmte Tiere — deren Nahrung — ähnlich gefärbte Gegenstände — andere mit ihnen verbundene Tiere etc.). „Tatsächlich sind diese thematischen Klassifikationen die ersten, die wir in der Geschichte finden. Es läßt sich feststellen, daß sie nach dem Modell der sozialen Ordnung aufgebaut sind, oder besser: daß sie als Rahmen den Rahmen der Gesellschaft übernehmen. Es sind die Phratrien, die als Genus, und die Klans, die als Spezies dienen. Weil die Menschen in Gruppen lebten, daher konnten sie die Dinge in Gruppen sehen . . . Und wenn verschiedene Klassen von Dingen nicht einfach nebeneinandergestellt, sondern nach einem einheitlichen Plan geordnet wurden, so geschah dies, weil die entsprechenden sozialen Gruppen ebenfalls gegenseitig verbunden sind und durch ihre Verbindung ein organisches Ganzes bilden, den Stamm. Die Einheit dieser ersten logischen Systeme ist nichts anderes als die Widerspiegelung der Einheit der Gesellschaft<sup>66</sup>.“ Insbesondere müsse jede Vorstellung hierarchischer Strukturen in der Natur eine Übertragung aus der menschlichen Gesellschaft sein, da allein in dieser das Prinzip der Über- und Unterordnung erlebt werden könne. *Durkheim* sah damit seine These bestätigt, daß die grundlegenden Kategorien des Denkens das Produkt sozialer Faktoren seien, ja, daß dies sogar für den Begriff der Kategorie selbst gelte. Wie immer man zu dieser Interpretation im Sinne eines soziologischen Determinismus stehen mag: Die Kulturrelativität klassifizierenden Denkens und damit auch des entsprechenden Handelns ist damit belegt.

### VIII. Kulturrelativität der Sprachstruktur

Alle die genannten Denk- und Verhaltenskategorien, Raum, Zeit, Materie, Form, Kraft, Klassifikation und anderes, sind im allgemeinen sprachlich vermittelt, und so erweist sich in der Sprachstruktur die

<sup>65</sup> Emile *Durkheim*: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Paris 1912. S. 200 - 222. — Das dualistische Prinzip wurde in der strukturalistischen Ethnologie von Claude *Levi-Strauss* in indischen Gesellschaften weiter erforscht, z. T. jedoch auch überinterpretiert.

<sup>66</sup> *Durkheim*: S. 205 - 206.

Kulturrelativität wohl am deutlichsten. Sprachstrukturen sind (noch) nicht manipulierbar. Sie drücken sich objektiver aus als alle theoretischen und damit stets ideologisch-literarischen, sei es durch Traditionen, sei es durch individuelle Subjektivität eingefärbte Selbstdarstellungen.

Im Bereich der Sprachwissenschaft hat Benjamin Lee *Whorf* wohl am markantesten das „linguistische Relativitätsgesetz“ formuliert: „Menschen, die Sprachen mit sehr verschiedenen Grammatiken benötigen, werden durch diese Grammatiken zu typisch verschiedenen Beobachtungen und verschiedenen Bewertungen äußerlich ähnlicher Beobachtungen geführt. Sie sind daher als Beobachter einander nicht äquivalent, sondern gelangen zu irgendwie verschiedenen Ansichten der Welt<sup>67</sup>.“

Mittels detaillierter Vergleiche, insbesondere mit Indianersprachen hat *Whorf* nachgewiesen, wie eng die okzidentale Logik und die auf ihr beruhende moderne Naturwissenschaft, Mathematik und Technologie mit ganz spezifischen Voraussetzungen in der Struktur der indoeuropäischen Sprachen zusammenhängen. Die Aufteilung der Wörter in Haupt- und Zeitwörter, in Subjekt und Prädikat, in Täter und Tätigkeiten, die u. a. der Prädikatenlogik zugrunde liegt und auf die die Vergegenständlichung des Ungegenständlichen (der Abstraktionen, der Prozesse, die Verräumlichung der Zeit u. a.) zurückgeht, erweist sich als keineswegs natürlich oder allgemein menschlich. Sie ist im übrigen, wie der Vergleich mit Indianersprachen ausweist, die den Vorgang der Prädikation nicht kennen, auch keineswegs nötig für menschliche Kommunikation und Kultur, ja — wie die moderne Physik zu zeigen beginnt — möglicherweise sogar hinderlich für das Verständnis der Natur, in der die Phänomene Partikel und Welle zu verschwimmen beginnen. Ähnliches gilt für die Trennung von Form und Materie, für die sonderbare Aufteilung aller Hauptwörter in „männliche“ und „weibliche“, für die Stufung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und andere grundlegende Merkmale der indoeuropäischen Sprachgruppe.

Die Eigenart der indoeuropäischen Sprach- und Verhaltensstruktur wird auch deutlich im Vergleich mit der chinesischen Sprache, die besonders seit Beginn dieses Jahrhunderts immer wieder zu Vergleichen mit den europäischen Sprachen und damit zum Vergleich von chinesischem und europäischem Verhalten gereizt hat. Auch wenn dies nicht selten im Zeichen der lebensphilosophischen Kulturkritik geschah, wenn also mittels eines romantischen Verständnisses Asiens die europäische technologische und rationale Zivilisation kritisiert werden sollte<sup>68</sup>, so trug diese Forschung doch dazu bei, die Verschiedenheit zwischen den Kulturen zu erkennen. Im Chinesischen fehlen die Unterscheidung von

<sup>67</sup> *Whorf*: S. 20.

<sup>68</sup> *Fenollosa*: Das chinesische Schriftzeichen.

Substantiv- und Adjektivform mit ihren Deklinationen, die konjugierbare Verbform mit Modi und Tempora, die Syntax von Subjekt, Prädikat und Objekt. Kein Schriftzeichen ändert sich nach Kasus, Genus, Tempus, Nominal- oder Verbalform. Statt dessen stehen emotional aufgeladene, suggestive, assoziative, metaphorische Zeichen emblemhaft nebeneinander mit starkem sozialem Schichtenbezug.

„Diese Sprache begünstigte kaum den abstrakten Ausdruck von Gedanken . . . Das Chinesische besitzt allerdings eine erstaunliche Macht, um einen Gefühlsimpuls mitzuteilen, um zur Parteinahme aufzufordern. Eine Sprache, spröde und schmiegsam zugleich, ganz konkret und tatkräftig . . . Die Sprache zielt vor allem aufs Handeln ab. Sie trachtet weniger danach, klar zu informieren, als das Verhalten zu lenken . . . Im Chinesischen ist ein Wort etwas ganz anderes als ein Zeichen, das zur Notierung eines Begriffs dient . . . Es ruft einen undefinierten Komplex besonderer Bilder wach, wobei es zuerst das aktivste unter ihnen erscheinen läßt . . . Ebenso, wie das Wort nicht einem Begriff entspricht, ist es auch kein einfaches Zeichen. Es ist kein abstraktes Zeichen, dem man mit Hilfe grammatikalischer oder syntaktischer Kunstgriffe Leben verleiht. In seiner unwandelbaren ‚Einsilbigkeit‘, in seinem neutralen Aussehen behält es alle gebieterische Tatkraft, deren klangliche Entsprechung, deren Emblem es ist . . . Eine Vokabel zuordnen, das heißt einen Rang, ein Schicksal zuteilen — ein Emblem<sup>69</sup>.“ Diese Sprache war wenig dazu geeignet, aus sich heraus eine formale Logik im okzidentalischen Sinne hervorzubringen<sup>70</sup>, sondern sie schuf sich Denkformen und Verhaltensweisen eigener Art, die nur aus sich heraus weiterentwickelt werden können<sup>71</sup>.

Eine Konsequenz aus diesen Beobachtungen der Sprachforschung ist, daß mit der indoeuropäischen Sprachstruktur, deren Leistungen einerseits, deren Grenzen jedoch andererseits ebenfalls sichtbar wurden, prinzipiell eine fremde Sprache und Kultur nicht angemessen beschrieben werden kann, da die Sprachlogik den fremdkulturellen Phänomenen bereits Strukturen aufnötigt, die nicht die ihren sind. Der Ethnologe *Herskovits* formulierte das Prinzip: „Urteile basieren auf Erfahrung, und Erfahrung wird von jedem Individuum in Begriffen seiner eigenen Enkulturation interpretiert<sup>72</sup>.“ Er konnte damit bereits auf das Diktum von *Cassirer* zurückgreifen: „Wirklichkeit kann nur durch die Symbolik der Sprache erfahren werden<sup>73</sup>.“ Konsequenterweise bestritt der

<sup>69</sup> Marcel *Granet*: Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter. München 1963. Hier zitiert nach Joachim *Schinkel* in: Mao Tse-tung — 37 Gedichte. 3. Aufl. München 1970.

<sup>70</sup> *Gipper*: S. 215 - 263.

<sup>71</sup> Siehe auch über das Burmesische *Win*: Burmese Language.

<sup>72</sup> Melville J. *Herskovits*: Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology. 12. Aufl. New York 1970. S. 63.

<sup>73</sup> *Ebd.*, S. 64.

Kulturanthropologe *Northrop* die Möglichkeit, mit der englischen oder irgendeiner anderen indoeuropäischen Sprache fremde Kulturen adäquat beschreiben zu können<sup>74</sup>. Wenn er allerdings noch hoffte, mit einer bildlosen, quasimathematischen Formelsprache zu einem Verständnis über die Kulturgrenzen hinweg zu kommen, so wird man heute auch dagegen Zweifel haben. Denn es sind nicht nur die Bezeichnungen von sinnlich erfahrbaren Sachverhalten, die Anschaulichkeit und Bildhaftigkeit der Sprache, die von Kultur zu Kultur und von Sprache zu Sprache unübertragbar sind, sondern nicht minder die Logik und Struktur des Denkens<sup>75</sup>.

Ein Beleg für die Problematik des interkulturellen Verständnisses ist die Beschreibung des Bantu-Denkens durch den Franziskanerpater *Tempels*, der die phänomenologische Methode des verstehenden Einfühlens anwandte<sup>76</sup>. In seiner Beschreibung geriet die Weltanschauung der Bantu zu einem geschlossenen, „ziemlich einfachen, primitiv-menschlichen, doch logisch zusammenhängenden ontologischen System“ um den Zentralbegriff der Lebenskraft. Mit Selbstverständlichkeit verwendete *Tempels* dafür die Begriffe der europäischen christlichen Philosophie: Ontologie, Lebenskraft, Theodize, Metaphysik, Sein, Philosophie und Naturwissenschaft, Psychologie, Ethik, Gott<sup>77</sup>. Für den heute rückblickenden Beobachter liegen die Einflüsse des damals aktuellen Existenzialismus auf der Hand. So war es kein Wunder, daß *Tempels* selbst mit verwunderter Beglückung entdeckte, daß das Bantu-Denken dem Christentum, als der wahren Philosophie der Lebenskraft, näherstehe als die kalte rationalistische Zivilisation<sup>78</sup>. Zeitgenössische Rezensenten entdeckten daraufhin voll Erstaunen im Muntu-Begriff der Bantu „Geist vom Geiste der Aristotelischen Entelechie“<sup>79</sup> und hielten den thomistischen Aristotelismus der Scholastik daraufhin von allen abendländischen Philosophien für das geeignetste Koordinationssystem zur Darstellung der Bantu-Philosophie<sup>80</sup>.

### IX. Von der Akkulturation zum Völkertod

Denkt man die skizzierten Ansätze konsequent weiter, so ist „Entwicklungshilfe“ von außen entweder gar nicht oder nur als Verhaltensmanipulation auf allen Ebenen möglich, als Verformung der Sprach-

<sup>74</sup> *Northrop*: S. 202 - 204.

<sup>75</sup> *Whorf*: S. 32 ff., 40 u. a.

<sup>76</sup> *Tempels*: S. 9, 11, 15.

<sup>77</sup> *Tempels* empfand es nicht als Widerspruch hierzu, die Begriffe Magie, Totemismus etc. als europäisch abzuweisen (S. 15).

<sup>78</sup> Ebd., S. 12 - 13, 44, 111 - 112, 117 - 118.

<sup>79</sup> Hermann *Friedman*, Nachwort zu *Tempels*: Bantu-Philosophie, S. 135.

<sup>80</sup> Alexander *Rüstow* ebd., S. 139. — Auch Janheinz *Jahn* ebd., S. 144: „Die heidnischen Bantu sind näher am Christentum als das christliche Europa. Sie wollen in Liebe vereint sein mit allem Leben.“

struktur, des Zeitbewußtseins, des Ordnungsdenkens etc. nach dem Modell der europäischen Rationalität, Leistungs- und Zeitorientierung etc. Wahrnehmen, Denken, Werten, Sprechen, Verhalten — all dies hängt miteinander zusammen. Die europäische „Modernisierung“ der Ökonomie ist von einer spezifischen Art, Raum und Zeit wahrzunehmen, nicht abzutrennen und nur zusammen mit dieser übertragbar.

Natürlich sind Verhalten, Bewußtsein, Denken und Sprachstruktur nicht fest, sondern historisch veränderlich. So hat man für die Geschichte der deutschen Sprache den Zusammenhang zwischen Verhaltenswandel hin zur industriellen Gesellschaft und Sprachwandel bereits aufgewiesen, darunter: Verbalsubstantivierung, Akkusativierung, Bildung von Satzworthern, Genetiv-Reihung, Tendenz zu Abstrakta u. a., kurz: Sprachökonomie und -rationalisierung<sup>81</sup>. Diese Prozesse erstreckten sich über Jahrhunderte seit dem Spätmittelalter. Entsprechend hat man auch die Historizität der Vorstellung von Zeit, Raum<sup>82</sup>, Kräften<sup>83</sup>, Ordnungsdenken<sup>84</sup> u. a. aufgewiesen.

Sicher ist dabei jedoch, daß diese Veränderungsprozesse bewußter Kontrolle nicht unterlagen (über Mechanismus und Verursachung der Veränderung wissen wir noch kaum etwas Sicheres), daß sie nicht rational geplant und „gewollt“ waren (im Gegenteil: Rationalität im modernen Sinne wurde dadurch erst hervorgebracht), und fraglich ist, ob sie im eigenen europäischen Bereich — zumal beim dürftigen Stand unserer gegenwärtigen Kenntnisse — steuerbar sind und mit welchen Mitteln. Jeder Versuch, in das Verhalten anderer Kulturen manipulierend einzugreifen, ist — darüber muß man sich jedenfalls im klaren sein — ein Experiment, von dem nur eins ganz sicher ist: Seine Konsequenzen (einschließlich der Fehlschläge und Kulturzerstörungen) tragen die betroffenen farbigen Kulturen allein.

Es empfiehlt sich, diese Problematik nicht so leicht zu nehmen, wie dies in der Entwicklungshilfeliteratur bisweilen geschieht<sup>85</sup>. Northrop sprach von „schizophrenen persönlichen und sozialen Konflikten, die daraus entstehen, daß unvereinbare naiv realistische und logisch realistische Denkweisen und die ihnen entsprechenden kulturellen Werte

<sup>81</sup> Siehe die Literatur, die in Auseinandersetzung mit der moralisierenden Sprachkritik entstand, z. B. Herbert Kolb: Der inhumane Akkusativ. In: Dolf Sternberger u. a. (Hrsg.): Aus dem Wörterbuch des Unmenschlichen. Neuauf. München 1970. S. 168 - 179. — Peter von Polenz: Funktionsverben im heutigen Deutsch. Sprache in der rationalisierten Welt. Ebd., S. 180 - 195. — Fritz Tschirch: Stehen wir in einer Zeit des Sprachverfalls? In: Sprachnorm, Sprachpflege, Sprachkritik. Düsseldorf 1968. S. 106 - 131.

<sup>82</sup> Jammer: Problem des Raumes.

<sup>83</sup> August Nitschke: Naturerkenntnis und politisches Handeln im Mittelalter. Körper — Bewegung — Raum. Stuttgart 1967. — Ders.: Wandlungen des Kraftbegriffs.

<sup>84</sup> Foucault: Ordnung.

<sup>85</sup> z. B. bei Behrendt: S. 101, 468.

im Gehirn ein- und derselben Person zusammengespart werden“<sup>86</sup>. Eine andere mögliche Folge dieser Form der Akkulturation ist der kulturelle „Völkertod“. Unter diesem Terminus versteht die Ethnologie den Verlust der ethnischen Individualität und Eigenart einer Volksgruppe, ohne daß diese biologisch aussterben muß. In diesem Fall ist der Verlust einer kulturellen Individualität vor allem ein Verlust für die Völkergesamtheit<sup>87</sup>. Doch bleibt es dabei vielfach nicht. Der kulturellen folgt nicht selten die physische Vernichtung der an die neuen Normen nicht angepaßten Ethnien<sup>88</sup>. Der augenscheinlichste Fall des mit kulturellem verbundenen biologischen Völkertodes in der Neuzeit sind verschiedene amerikanische Indianergruppen, in diesen Tagen insbesondere die Indianer Brasiliens und Paraguays. Der Protest der Ethnologen macht deutlich, wie sehr hier — neben der offenen physischen Liquidierung — bereits die Übertragung okzidentaler Verhaltensnormen zur Vernichtung führt<sup>89</sup>.

Auch in diesem Sinne, in seinen Auswirkungen, erweist sich „Entwicklung“ nicht etwa als Gegenteil, sondern als Entsprechung und Fortsetzung der Kolonialpolitik. Beiden liegt dasselbe dualistisch-universalistische Denken zugrunde, die Fremdheit gegenüber pluralistischen und relativistischen Konzepten. So ist es nicht abwegig, wenn ein Standardwerk der Entwicklungsstrategie die „Dynamisierung“ der Struktur einiger außereuropäischer Länder durch den Kolonialismus als wertvollen Beitrag zur Entwicklung im modernen Sinne beschrieb<sup>90</sup>.

Fassen wir zusammen: Der lineare Maßstab, auf dem die Entwicklungspolitik beruht, ist wissenschaftlich fragwürdig. Er ist dies nicht nur auf der Ebene gesellschaftlicher Organisation und auf der der (materiellen, künstlerischen u. a.) Kultur, sondern vor allem auf der diesen offenbar zugrunde liegenden Ebene des Verhaltens, Denkens, Wertens und Wahrnehmens. Kulturfähigkeit des Menschen bedeutet nicht Fähigkeit zu einer Kultur, sondern *Kulturenfähigkeit*<sup>91</sup>. So er-

---

<sup>86</sup> Northrop: S. 210. — Naiver Realismus und logischer Realismus sind Konzepte, mit denen Northrop das außereuropäische und das moderne europäische Denken gegeneinander abgrenzt.

<sup>87</sup> Zum kulturellen Völkertod siehe Richard Thurnwald: Die Psychologie der Akkulturation. In: Mühlmann, Müller (Hrsg.): S. 312 - 326, hier 319. — Als Beispiele nennt Thurnwald die englischen Gälen und Prägälen, die Lombar den, Goten, Ligurer, Iberer und die spanischen Mauren. Der Völkertod gewinnt natürlich neue und mit den genannten historischen Fällen unvergleichbare Ausmaße im Fall der expandierenden europäisch-neuzeitlichen technologischen Kultur.

<sup>88</sup> Irenäus Eibl-Eibesfeldt im Vorwort zu Inga Steinvorth Götz: Urijj jami! Die Waika-Indianer in den Urwäldern des oberen Orinoko. Caracas, Düsseldorf, Köln 1970.

<sup>89</sup> Am Beispiel der Aché-Indianer: „Entwicklungsprobleme“ in Paraguay. Pogrom, 4. Jg. (1973), Nr. 18.

<sup>90</sup> Behrendt: S. 86.

<sup>91</sup> Wilhelm Emil Mühlmann: Umriss und Probleme einer Kulturanthro-

klärt es sich, warum der „Erfolg“ der Entwicklungshilfe bisher nicht definiert werden konnte. Denn er ist nicht allgemein definierbar, sondern kulturspezifisch. Die Problematik beginnt bereits bei den sogenannten Grundbedürfnissen, von denen die Entwicklungshilfe ausgehen möchte<sup>92</sup>. Statt der universalistischen und dualistischen Konzepte drängt sich daher die Anwendung kulturrelativistischer und pluralistischer Denkmodelle als notwendig auf. Da dadurch die okzidentale Rationalität historisiert und relativiert wird, bedeutet dies zugleich einen entscheidenden wissenschaftstheoretischen Schritt über das bisher vertraute Terrain hinaus. Es bedeutet nichts anderes als die Anwendung der Rationalität auf sich selbst.

### X. Die Entwicklungskonzepte

Wie sind unter diesem kritischen Aspekt die verschiedenen Konzepte und Möglichkeiten von „Entwicklungshilfe“ einzuschätzen?

1. Die Entwicklungshilfe als Transfer von finanziellen Mitteln, technischen Anlagen und technischem Know how scheint insofern von der Kritik relativ unbeeinträchtigt, als sie — rein äußerlich gesehen — auf Manipulationen im soziokulturellen Bereich verzichtet. Historisch stand sie am Beginn der Entwicklungshilfe, als Kind des Kalten Krieges zwischen Ost und West im Wettlauf um die Gunst der farbigen Völker. Der Wandel der weltpolitischen Großsituation scheint ihr die Basis zu entziehen<sup>93</sup>. Ihr reiner Almosen- und Dienstleistungscharakter, ihr Mangel an Strukturbezug sowie ihre mangelnde Effizienz bei der Hebung der Produktion (nach europäischen Kategorien) ließen sie auch als Konzept zunehmend fragwürdig erscheinen.

Allerdings ist auch eine andere Beurteilung möglich. Demnach waren von allen Varianten der Entwicklungshilfe gerade die Hilfsmaßnahmen der nüchternen Fachleute, der rein technisch orientierten Professionellen (nicht der Sozialpädagogen, der Friedenkorpshelfer etc.) effektiv —

---

pologie. In: *Mühlmann, Müller* (Hrsg.): S. 15 - 49, hier S. 18. — Über den Kulturrelativismus siehe *Herskovits*: S. 61 - 78. — Auch *Ruth Benedict*: *Urformen der Kultur*. Hamburg 1960. — *Whorf*: S. 39, formuliert Entsprechendes für die Sprache: „Vielleicht gibt es sogar so etwas wie ‚die Sprache‘ gar nicht! Die Aussage, ‚Denken ist eine Angelegenheit der Sprache‘, ist eine unkorrekte Verallgemeinerung des schon etwas richtigeren Satzes ‚Denken ist eine Angelegenheit verschiedener Muttersprachen‘. Die verschiedenen Muttersprachen sind die wirklichen Gegebenheiten.“

<sup>92</sup> *Eppler*: S. 31 - 33 zählt zu den Grundbedürfnissen: Ernährung, Schulbildung, Arbeit, Wohnung, Gesundheit, soziale Integration, gerechte Einkommensverteilung. Ist jedoch — so ist zu fragen — Arbeit ein Grundbedürfnis außerhalb der okzidentalen Leistungsgesellschaft? Ist Schulbildung ein Grundbedürfnis, da doch heute bereits in Europa die Institution Schule infrage gestellt wird? Ganz zu schweigen von den problematischen Begriffen „Integration“ und „Gerechtigkeit“.

<sup>93</sup> *Kruse-Rodenacker*: *Stunde der Außenseiter*.

und zwar nicht allein im rein technologischen Sinne, sondern auch in der Auswirkung auf die betroffene Bevölkerung<sup>94</sup>. Der Transfer des „harten“ technologischen Know how — so lautet die These einiger Beobachter — bewirke Verhaltensveränderungen viel wirksamer als alle anderen Bemühungen. Wenn sich diese Vermutung tatsächlich erhärten sollte, so wäre noch zu prüfen, ob die Aneignung von Technologie und dem damit verbundenen europäisch-rationalen Verhalten sich in den Rahmen der fremdkulturellen Eigenart einfügt, oder aber ob dasjenige gilt, was über Entwicklungshilfe als Verhaltensmanipulation gesagt worden ist.

2. In der Kennedy-Ära wurde die Entwicklungshilfe älteren Typs ideologisch neu aufgeladen und zielt seitdem auf soziostrukturelle und Verhaltensumformung. Im Zeichen des Peace Corps mit seinem universalistisch-humanitären Programm ging es nun nicht mehr primär um fachliche Effektivität als vielmehr um sozialpädagogische Aufgaben und entsprechende Persönlichkeitsmerkmale, die von Entwicklungshelfern gefordert wurden: Flexibilität, Innovationsbereitschaft, Humor, soziale Intelligenz, politisches Bewußtsein u. a. Diese Unternehmungen gelten heute als gescheitert, nicht zuletzt, weil die betroffenen Länder sich selbst gegen diese Art von Eingriffen zu wehren begannen. Auch wenn man diese Form der Entwicklung als „gelenkten Kulturwandel“ für legitim hält, muß man sich darüber im klaren sein, daß es sich um eine Fortsetzung des Kulturexports und der Verhaltensmanipulation handelt, die den europäischen Kolonialismus und Missionarismus der Vergangenheit kennzeichneten. Die Normen werden von den okzidentalen Gesellschaften gesetzt; die Folgen haben die Umerzogenen allein zu tragen.

3. Eine partielle Einsicht in die kulturelle Besonderheit anderer Völker führte zu einer Variante von Entwicklungshilfe, die sich bemüht, an die kulturellen Eigenarten anzuknüpfen, sie zu erhalten oder gar Traditionen aus vorkolonialer Zeit wiederzuerwecken. Diese Bemühungen fanden sich verschiedentlich in den „weichen“ Sparten der Entwicklungshilfe (community development u. a.). Trotz der nicht seltenen Voreingenommenheit durch die Denkmuster der europäischen Kulturromantik konnte diese Art der Entwicklungshilfe dem Bewußtsein des Kulturrelativismus und Pluralismus den Weg bahnen. Dennoch: auf einer anderen und nicht notwendigerweise reflektierteren Ebene fand sich auch hier das missionarische Denken mit seiner dualistisch-universalistischen Denkstruktur wieder ein<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> Bernhard Joerges vom Institut für Sozialforschung der Universität Stuttgart in einem unveröffentlichten Manuskript.

<sup>95</sup> So hatte der Versuch von Tempels, das Bantu-Denken „aus sich selbst heraus“ zu verstehen, den Zweck, das katholische Christentum um so wirksamer zu verbreiten (S. 110 - 112, 117 u. a.). Hermann Friedman (ebd., S. 137) würdigte

4. Ebenfalls mit gewissen selbstkritischen Vorbehalten und dennoch ebenfalls mit universalistischen Zielen ist im allgemeinen die Entwicklung als soziale Revolutionierung konzipiert. Auch sie arbeitet mit einem europäischen Normensystem, mit der okzidentalischen Utopie. So berechtigt diese für die europäischen, nordamerikanischen und sowjetischen Industriegesellschaften erscheinen mag, ihre Übertragung auf Kulturen Afroasiens und Lateinamerikas bleibt Fremdbestimmung in der Tradition der christlichen Mission. Man mag sich dafür entscheiden, weil man es für unumgänglich notwendig hält; über die Voraussetzungen und Konsequenzen sollte man sich jedoch im klaren sein.

5. Demgegenüber wäre es denkbar, auf alle Interventionen in andere Kulturen hinein zu verzichten. Diese Alternative könnte möglicherweise sogar bald — von den Entwicklungshelfern ungewollt — erzwungen werden, wenn sich die Tendenzen in der farbigen Welt verstärken, die Entwicklungsorganisationen mit ihren idealistisch-missionarischen Zielen und ihren gesellschaftlich destabilisierenden Konsequenzen auszuschalten. Andererseits bedeutete der Appell zum „Attentismus“ zum einen, daß entscheidende europäische Verhaltensweisen selbst außer acht gelassen werden. Denn zu diesen gehört offenbar die bis in die Gegenwart fortgesetzte Kulturexpansion, die „Mission“ (für welche Ziele auch immer), die „Philanthropie“, das Pathos und die Praxis des universalen „Sich-verantwortlich-Fühlens“ angesichts von Hungerkatastrophen und Völkermorden (auch wenn die „Hilfsaktionen“ selbst neue Hungerkatastrophen — z. B. durch unkalkuliertes Bevölkerungswachstum — und neue Völkermorde hervorbringen). Ein abwartender Verzicht auf „helfendes“ Eingreifen ist also kaum zu erwarten. Zum anderen allerdings ist auch die Prognose in die Überlegungen einzu beziehen, daß die okzidentale Kulturexpansion gar nicht zu bremsen sei und insbesondere durch die vielfach artikulierten Wünsche der Politiker in den außereuropäischen Ländern selbst gefördert werde.

### **XI. Eine ethnopluralistische und kulturrelativistische Neudefinition von „Entwicklung“?**

Es stellt sich also die Aufgabe, jenseits von Attentismus einerseits und Missionarismus andererseits die Aufgabe Europas unter den anderen Kulturen neu zu fassen. Nicht primär Finanzen, Technik und technisches Know how, nicht okzidentale Sozialutopien und Normenskalen gälte es dann anzubieten, sondern die wissenschaftliche Rationalität Europas zum Zweck der Erhellung der kulturellen Differenzen und zur kulturrelativistischen und pluralistischen Neudefinition der Kategorien von

---

positiv *Tempels'* Absicht, „sichere Kriterien für den Missionserfolg zu gewinnen“.

„Entwicklung“. Neben dem „okzidentalen Syndrom“ wären die Verhaltensmuster der anderen Kulturen zu erforschen und die Ergebnisse den daran interessierten Gruppen der fremden Kulturen anzubieten, damit diese nach eigenen Zielen entscheiden und handeln. Diese Konzeption könnte sowohl eine Revolutionierung des Bewußtseins in Europa bedeuten, denn sie setzt eine ethnopluralistische Vorstellung voraus, die dem hiesigen Ethnozentrismus diametral entgegensteht. Daneben könnte sie durchaus auch in der farbigen Welt revolutionär wirken, dann nämlich, wenn sie den dort gesellschaftlich und soziostrukturell subversiven Kräften nicht weniger angeboten wird als den gegenwärtig herrschenden. Aber es sind dann jene, die handeln, und nicht die privilegierten „Helfer“ aus den Metropolen. Im Rahmen einer solchen Konzeption hätte der „Entwicklungshelfer“ eine sonderbar verkehrte Aufgabe. Er hätte primär nicht die okzidentalen Werte, Verhaltensmuster, Vorurteile, Utopien etc. zu propagieren oder zu oktroyieren, sondern die Verhaltensmuster der fremden Kulturen in ihrem Wandel zu registrieren, zu vergleichen und damit am Entwurf einer ethnopluralistischen Neudefinition von „Entwicklung“ mitzuwirken. Der Entwicklungshelfer geriete so aus der Sicherheit des allwissenden Pädagogen heraus in die Funktion des Problemfinders. Seine Aufgabe wäre die Forschung, die Kenntnismehrung, die Wissenschaft — nicht das unmittelbare Eingreifen in die Strukturen der fremden Gesellschaft selbst.

Dabei wird man sich über dreierlei im klaren sein müssen.

Zum einen: Die Kritik am Universalismus und Dualismus des Entwicklungshilfedenkens darf nicht den Blick dafür verstellen, daß es gegenwärtig tatsächlich nur ein in der ganzen Welt nachgeahmtes Modell der industriellen „Entwicklung“ zu geben scheint: das der europäischen Industrialisierung, wie es im 18./19. Jahrhundert, vorbereitet durch Renaissance und Aufklärung, geschaffen wurde. Auch die eigenständigsten Modelle außereuropäischer „Modernisierung“ orientieren sich daran: die japanische Öffnung nach dem Westen seit der Meiji-Restauration 1868 und die chinesische Revolution *Mao Tse-Tungs* anhand der Richtlinien von *Marx* und *Lenin*. Es kann also keineswegs darum gehen, diese weltweite Tendenz insgesamt am Paradigma der Entwicklungshilfe als europazentrisch zu kritisieren; wohl aber scheint es notwendig — vor allem angesichts der sich häufenden Fehlschläge der Entwicklungshilfe —, deren Naivität gegenüber der Tatsache kultureller Differenziertheit in der Welt zu zersetzen.

Zum anderen: Wissenschaftliche Erkenntnis hat — sowohl allgemein als auch im Zusammenhang eines neuartigen ethnopluralistischen Konzepts — nicht nur instrumentalen Charakter. Wer sie verwendet, wird auch in seinem Verhalten durch sie bestimmt. Wer z. B. quantitative

Methoden des Erkennens anwendet, neigt auch dazu, sich an quantitativen Normen (z. B. der Leistungssteigerung) zu orientieren. Der brasilianische Indianer, der sein eigenes magisches Bewußtsein, sein Verhältnis zu Tieren, zur sozialen Organisation seines Stammes etc. am Leitfaden europäischer ethnologischer Wissenschaft rationalisiert, wird es mit großer Wahrscheinlichkeit verändern, möglicherweise auch verlieren. Auch das Angebot der wissenschaftlichen Rationalität an die außereuropäische Welt ist also verhaltensbestimmend, bringt Normen mit sich und ist insofern ein Eingriff.

Zum dritten: Mit der europäischen Wissenschaftlichkeit setzt auch das Postulat des Ethnopluralismus selbstverständlich Normen, und zwar abermals kulturspezifisch europäische Normen. Auch ein ethnopluralistisches Weltmodell ist somit — wenn auch in einem neuen Sinne — „missionarisch“. Und doch könnte es das bisherige Verhältnis Europas zu den farbigen Völkern auf eine neue Stufe stellen:

- Der Kulturexport geschieht nicht weiterhin naiv, sondern reflektiert und damit zumindest potentiell kontrolliert.
- Ethnopluralismus bedeutet zwar auch die Ausfuhr eines europäischen Konzepts, aber zugleich und vor allem Schutz der anderen Kulturen in ihrer Eigenart.
- „Hilfe“ an andere Kulturen unterscheidet sich dann jedenfalls von allen christlich-missionarischen, angelsächsisch-liberalen und sozial-utopischen Umerziehungskonzepten durch ihren Mangel an totalitärer, gleichmacherischer Verbindlichkeit.
- „Entwicklungshilfe“ würde zu einem Angebot an Wissenschaft, die im Sinne durchaus verschiedener Handlungsalternativen von den anderen Kulturen genutzt werden kann.
- Vor allem entfielen das bisher stets dem Entwicklungsdenken (und auch weitgehend der Ethnologie) zugrunde liegende Vorurteil, selbst von Ethnozentrismus frei zu sein. Die Behauptung, selbst nicht ethnozentrisch zu denken, war bisher immer (und mußte wohl immer sein) die Rechtfertigung, den Ethnozentrismus in um so naiverer Weise zu praktizieren. Es geht nicht darum, vom Ethnozentrismus frei zu werden, sondern sich seines eigenen Ethnozentrismus ständig bewußt zu sein, ihn zu reflektieren und zu relativieren<sup>96</sup>.
- Das hat Voraussetzungen und Implikationen im wissenschaftstheoretischen Bereich: Die Rationalität Europas würde endlich auf sich selbst angewandt und damit relativiert und zugleich auf ein neues Niveau gehoben. Das bedeutete zugleich eine Infragestellung der — auf einer bestimmten analytischen Ebene berechtigten und notwendigen — Trennung von Erkenntnis und Norm. Auf der Ebene kultur-

<sup>96</sup> Dies betonen auch *Bennet: Pueblo-Kultur. Weinrich: Tempus.*

relativer Denkstrukturen und Verhaltensnormen läßt sich die Trennung offenbar nicht mehr vollziehen. Diese Feststellung muß in die Reflexion interkultureller Beziehungen einbezogen werden.

Hinzu kommt ein weiteres: Eine sich selbst als historisch und kulturrelativ begreifende Position in der Auseinandersetzung mit außer-europäischen Verhaltensformen und Wahrnehmungsweisen würde es der europäischen Zivilisation mehr als bisher erlauben, aus dem Fundus fremder Bewußtseinsstrukturen lernend zu rezipieren. Die Überforderung, die die modernen Naturwissenschaften für das „normale“ europäische Denken des 18./19. Jahrhunderts bedeuten, hat dessen Grenzen deutlich gemacht — wie jede Denkstruktur offenbar ihre Grenzen hat. Daß die Europäer durch unmittelbare Übernahme fremden Denkens und Verhaltens — durch Bantu-Muntu oder Zen-Buddhismus — diese Grenzen überwinden können, wie verschiedentlich behauptet wird, ist fraglich; wer dies hofft, rechnet nicht mit der tiefwurzelnden Bedeutung der europäischen Rationalität — auch für diejenigen, die das Drop out „rationalisieren“. Doch kann gerade die Konfrontation mit dem Fremden in einem komplexen Prozeß dem gegenwärtigen Denken und Verhalten zu neuen Möglichkeiten verhelfen. Es kann auch für Europa selbst die Eröffnung neuer Chancen bedeuten, wenn es die außereuropäischen Kulturen ernst nimmt, statt sie nach seinem eigenen Modell „entwickeln“ zu wollen.

Die ethnopluralistische Neufassung ist, wie gezeigt, keineswegs die einzig mögliche Konzeption von „Entwicklung“. Es ist durchaus denkbar, andere — politische, ökonomische, militärische — Überlegungen für weit wichtiger zu halten als die Problematik des soziokulturellen und Verhaltenswandels. Nur sollte man sich vor Augen halten, daß die soziokulturelle Verhaltensumformung durch Entwicklungshilfe nicht nur eine Randerscheinung, ein unbedeutendes Nebenergebnis ist. Und vieles spricht dafür, daß die anderen Varianten der „Entwicklungshilfe“ diese nur als genau das zementieren, was sie bisher war — eine erneute naive Manifestation des nach außen abgeleiteten Vitalitätsdrucks (oder — wenn man anders interpretieren will — des Krisendrucks) Europas, eine Fortsetzung seines schon immer humanitär selbstverstandenen, nicht selten aber zerstörerischen kolonialen Zivilisations- und Verhaltensexports. Naivität und Kulturzerstörung aber müssen nicht die tragenden Elemente europäischen Einflusses in der Welt sein.

### **Zusammenfassung/Summary**

#### **„Entwicklungshilfe“ — Verhaltensumformung nach europäischem Modell?**

Ist die Betrachtung der „Entwicklungsländer“ unter dem dualistischen Aspekt „reiche Länder“ — „Dritte Welt“ bzw. unter dem universalistischen

Aspekt einer Allgemeingültigkeit okzidentaler Verhaltensnormen angemessen und für die „Entwicklungshilfe“ sinnvoll? Dieser Frage wird hier unter Einbeziehung ethnologischer und linguistischer Literatur nachgegangen und die Kulturrelativität fundamentaler Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen herausgearbeitet. Die heute verschiedentlich bereits vorhandenen Ansätze zu einer kulturrelativistischen und ethnopluralistischen Sicht von Entwicklungspolitik dürfen nicht im Bereich unverbindlicher Redewendungen bleiben, sondern müssen in ihren konkreten Konsequenzen für die „Entwicklungshilfe“ berücksichtigt werden, auch wenn sie deren grundlegende Revision in Theorie und Praxis notwendig machen sollten.

**„Assistance“ for Underdeveloped Countries — Transformation  
of Behaviour according to Western Patterns?**

Is it reasonable to regard the „developing nations“ under the dualistic viewpoint of the contrast between the industrial nations and the „Third World“ or under a universalistic aspect generalizing the values of Western behaviour? This question should not only be asked rhetorically — as it generally happens — but it is worth studying it thoroughly by considering the results of cultural anthropology, linguistics etc. A new concept based on cultural relativism and ethnopluralism would have important consequences for the theory and practice of the „assistance“ to the underdeveloped countries.