

II. Abteilungsübergreifende Themen

1. Pilgerfahrten als Feier von *communitas* und als Arena

Krisztina Kehl-Brodogi, Günther Schlee

Über die Gleichförmigkeit von Kulturen

Bei seinen Feldforschungen im Pilgerzentrum Faraqasa, weit abseits des Straßennetzes in der Arsi-Region des Oromia-Teilstaates von Äthiopien gelegen, hat Sven Nicolas¹ die Beobachtung gemacht, dass dieser Ort Christen und Muslimen gleichermaßen heilig ist. Den volkstümlichen christlichen Praktiken und ihren muslimischen Entsprechungen gleichermaßen mögen ältere Glaubensvorstellungen und Riten zugrunde liegen. Außerdem mag wechselseitige Beobachtung und Nachahmung am Werk sein. Trotzdem wird denjenigen, die das populäre Bild von Äthiopien als Festung des Christentums gegen den Islam und als Ort religiöser Rivalität vor Augen haben, die Gleichförmigkeit der Pilgerpraktiken der verschiedenen Konfessionen wundernehmen.

Neben der interkonfessionellen Gleichförmigkeit ist Nicolas die über-regionale Vernetzung und Vereinheitlichung der Kulte aufgefallen. In seine Analyse fließt das Konzept des *ritual* oder *institutional feeling* – wie es etwa auch im Architekturdiskurs oder von Perniola (2003) für den Katholizismus verwandt wird – ein. Die Träger eines solchen Gefühls sprechen vielleicht von einer Aura oder einem *genius loci* und auch Turner's *communitas* hat hier wohl Pate gestanden.

Nicolas erhofft sich von der Verwendung des Begriffes *ritual feeling* die Möglichkeit, das Verhältnis von Religionen in ihren parallelen Praktiken an einem gemeinsam für heilig gehaltenen Ort als Affinität auffassen zu können, ohne dass damit eine synkretistische Verschmelzung von Dogmen zwingend einhergehen muss. Vielmehr gibt es die Konfessionsunterschiede transzendierende religiöse Formen, die weitgehend unabhängig von Inhalten sind. Gleichklang in der Praxis und ein geteiltes *ritual feeling* genügen. Ein weiterer Konsens ist nicht erforderlich. Unterschiedliche Bedeutungszuschreibungen an die heiligen Orte stehen deren friedlicher gemeinsamer Nutzung nicht im Wege.

„The essential aspect of ritual feeling is not ‘feeling together’, nor the dialectic between the you and the us, but the relation with an ‘it’, with a third term that is reducible neither to the subjectivity of a single nor to that of a community“ (Perniola 2003: 324).

¹ Sven Nicolas ist Stipendiat am Graduiertenkolleg *Repräsentation-Rhetorik-Wissen* in Frankfurt (Oder). Seine Betreuer sind Werner Schiffauer von der Europa-Universität Viadrina und Günther Schlee vom MPI.

In Nicolas' Lesart von Perniola's Text bilden folgende Elemente die Basis für ein das Faraqasa-Pilgerphänomen durchziehendes *ritual* oder *institutional feeling*:

1. Formal-kulturelle Parallelen und Konzepte, die beispielsweise sowohl bei Muslimen als auch bei Christen gleichförmige Haltungen in religiösen Grundfragen markieren. Hier geht es u. a. um mehrheitsfähige und durchgängige Bedeutungslevel von Prophetie, Ekstase, Offenbarung, Charisma oder Segen, aber auch um den Niederschlag allgemeingültiger sozialer Werte wie Seniorität, Familienbeziehungen u. a. m. in der Religion.
2. Substitutive Haltungen und Einstellungen. Damit sind in erster Linie alternative Auffassungen zur Kultgeschichte, religiösen Kultidentität und rituellen Topographie der Pilgerorte angesprochen, von denen es häufig eine christliche und eine muslimische Variante gibt. Das dabei auftretende Spektrum an Auffassungen markiert üblicherweise keine Konkurrenzsituation, sondern geht eher mit einer desinteressierten Ignoranz gegenüber den jeweilig abweichenden Auffassungen einher.
3. Überschneidungen von Konzepten, die ein Zusammenfallen der Punkte 1 und 2 bedeuten. Häufig sind rituelle Handlungen und Faraqasa-bezogene Narrative bis zu einem gewissen Punkt identisch, von wo aus sie dann in verschiedenen Variationen auseinander gehen. Ein Beispiel wäre hier die durchgängig vorhandene Wertschätzung der lokalen Quellen als heiliges Wasser. Die damit verbundene rituelle Nutzung als Heilwasser und zu Waschungen ist ebenso identisch. Aber während Muslime sämtliche vorhandene Reservoirs an heiligem Wasser als *zemzem* – in Anlehnung an die Wüstenquelle des Propheten Mohammad – betrachten, gibt es für die Christen mindestens 14 verschiedene Arten von *tsabal*-Wasser, die mit verschiedenen christlichen Heiligen und Engeln verbunden und entsprechend gewürdigt werden.

Daneben existieren auch zahlreiche Versuche, in Opposition zum bestehenden Pilger-Netzwerk, alternative Strukturen zu etablieren – d. h. Anhängerschaft aus Faraqasa abzuziehen. Doch derartige Bewegungen müssen letztlich ebenfalls in ihrem Legitimationsbemühen, das den Anderen diskreditieren soll, auf das etablierte Repertoire von *ritual feeling* zurückgreifen. Insofern ordnen sie sich in das Schema der Punkte 1-3 ein, und bestätigen darüber hinaus Perniola's Ansicht von der Arbitrarität von Inhalten, solange sie bestimmten religiösen Formen folgen.²

Mit diesem Befund der weitgehenden Parallelen der Praktiken von Christen und Muslimen und deren überregionalen Einheitlichkeit reiht

² Die vorangegangenen sechs Absätze sind gekürzte und edierte Auszüge aus einem unveröffentlichten Bericht von Nicolas.

sich Sven Nicolas in ein Gesamtbild ein, das geprägt wird von Arbeiten wie der von Janice Boddy, *Wombs and Alien Spirits*, über den Norden des Nilsudan, und der von Harald Aspen über Geistermedien und ihre Klienten unter christlichen Amhara oder auch Arbeiten über Geisterkulte unter Oromo in Kenia (Dahl 1989, Aguilar 1994). In einem ausgedehnten Gebiet, über die Grenzen von Nationalstaaten und Religionsgemeinschaften hinweg, finden wir hier bei *zar-* und *ayaana*-Kulten nicht nur ähnliche Gestalten im „Geister-Pantheon“ (besser vielleicht: Pandämonium, weil es sich ja um die Gesamtheit der Geister und nicht der Götter handelt), sondern auch standardisierte Heilungskarrieren mit Krise, Krankheit, dem Aufsuchen des Geisterheilers, der Kontaktaufnahme mit dem Geist, dessen Beschwichtigung und vielleicht sogar dessen Instrumentalisierung und dem Aufstieg des Kranken zum Beherrscher von Geistern und zum Heiler.

Die Suche nach Heilung, oft in Form der Entwicklung eines Modus Vivendi mit dem Geist oder Geistern, die von einem Besitz ergriffen haben, und der Komplex von Pilgerfahrten und heiligen Orten, die die rituelle Topographie Nordostafrikas ausmachen, sind schwer voneinander zu trennen. Zu einem charismatischen Heiler reist man von weither: Man unternimmt zu ihm eine Pilgerfahrt. Auf der anderen Seite ist der Pilger an einem heiligen Ort zumeist auch ein Heilungssuchender.

Bei den Oromo, und zwar den Christen, Traditionalisten und Muslimen unter ihnen, ist das Pilger- und Heilerwesen gleichermaßen, aber auf verschiedene Weise, ferner mit dem Generationsklassensystem (*gada*), das oft den zeitlichen Rhythmus vorgibt (Schlee 1992, 1998), verbunden, noch enger aber mit der *qallu*-Institution, einem ursprünglich erblichen Priesteramt, das sich in den verschiedensten Umwandlungen und Reflexen bei den Untergruppen der Oromo, die sich durch ganz Äthiopien erstrecken, wieder findet.

Die *qallu* und ihre von weither gereiste Klientel sind Thema der Doktorarbeit von Thomas Osmond, *Possession, Identités et Nationalismes Oromo: le cas des dignitaires religieux Qaalluu en Éthiopie*.³ Osmond zeigt, wie die *qallu*-Institution, ursprünglich eine zentrale Einrichtung der Oromo-Gesellschaft(en), dem *gada*-System in gewisser Weise sogar übergeordnet war, da die *gada*-Funktionäre auf den Segen des *qallu* angewiesen sind, umgekehrt aber keine Abhängigkeiten bestehen. Durch die teils friedliche, zumeist aber gewaltsame Einverleibung in den äthiopischen Reichsverband, die Christianisierung weniger Oromo-Gruppen und die Islamisierung anderer bei gleichzeitigem Fortbestehen prä-christlicher und prä-islamischer Glaubenssysteme und Sozialordnungen

³ Die Arbeit wurde im Dezember 2004 von der Universität Marseille/Aix en Provence mit Auszeichnung angenommen. Bruno Martinelli fungierte als *directeur de thèse*, Günther Schlee als *président du jury* und Redakteur des zusammenfassenden Gutachtens.

an anderen Orten, hat sich auch die *qallu*-Institution an verschiedenen Orten auf ganz verschiedene Weise weiterentwickelt. Osmond untersucht diese Prozesse von Wollega im Nordwesten mit einer vertieften Studie im Osten Schoas bis nach Arsi und Guji im Süden Äthiopiens und weiter bis zu den Boran beiderseits der kenianischen Grenze. Es gelingt ihm, so disparate Phänomene wie einen charismatischen Heiler, der Transvestit ist und wohl einen Teil seines Faszinosums aus seiner Marginalität bezieht, muslimische Autoritätspersonen und die Träger erblicher Titel im imperialen Herrschaftsapparat zu dem gemeinsamen Substrat der *qallu*-Institution in Beziehung zu setzen. Moderne Besessenheitskulte nehmen unter diesen *qallu*-Derivaten einen prominenten Platz ein. Ein Teil ihrer Gleichförmigkeit ist also durch ihren gemeinsamen Ursprung zu erklären.

Auf der anderen Seite findet man nicht weniger Überlappungen und Ähnlichkeiten mit ekstatischen Varianten des Islam, vorwiegend sufi-scher Prägung. Dies mag einer der Gründe dafür sein, dass Besessenheitskulte von Afrika bis hinein nach Zentralasien (Bellér-Hann 2001) oft sehr ähnliche Formen aufweisen. Während der diffusionistisch inspirierte Ethnologe solche Ähnlichkeiten durch das Wandern von Vorbildern und gemeinsamen Substraten (auf der einen Seite *qallu/gada*, auf der anderen den Sufismus und den islamischen Heiligenkult) zu erklären sucht, mögen andere systemische Beziehungen in den Vordergrund rücken: Armut und die Schwäche des Staates, die sich negativ auf die formale Bildung und die moderne Gesundheitsversorgung auswirken, scheinen Bedingungen zu sein, die das Florieren von Kulturen um charismatische Heiler begünstigen. Für den Geistergläubigen selber liegen die Dinge sicher einfacher: ähnlichen Kult würde er durch ähnliche Notwendigkeiten erklären. Sind die Teufel und die Geister dieselben oder verhalten sie sich auf die gleiche Weise, so muss man ihnen auch mit denselben Mitteln begegnen.

„Communitas“ versus Arena

Das relativ harmonische Bild, das Nicolas von dem friedlichen Nebeneinander von Christen und Muslimen am selben Pilgerort, beseelt von demselben Numinosum (Otto 1923), zeichnet, findet seine Entsprechungen in verschiedenen Theorien. Die Geschichte der Soziologie und der Sozialanthropologie ist von Anfang an durchzogen von Funktionalisierungen all dessen, was mit Religion zu tun hat. Mit derselben Selbstverständlichkeit mit der für das Alltagsverständnis Religion etwas „Gutes“ ist⁴ dient es dem Soziologen der sozialen Kohäsion, die wohl auch nichts anderes ist als „das Gute“, nur in einem etwas wissen-

⁴ Nur „Religionen“ im Plural und dies vor allem im Kontext jüngerer kulturalistischer Konfliktprognosen (*clash of civilisations*) und der vorangegangenen „Fundamentalismus“-Debatten werden gelegentlich als disintegrative Faktoren gedacht.

schaftlicheren Kleide. Für Durkheim, Stammvater beider Disziplinen, war das Objekt religiöser Verehrung nichts anderes als die idealisierte Selbstbeschreibung der Gesellschaft, die ins Transzendente gehoben wurde.

„Religion“ lässt sich in Glauben und rituelle Praxis aufteilen.⁵ „Glaube“ umfasst dabei den verbalisierbaren Bereich, d. h. die Gesamtheit der mythischen und historischen Traditionen einer Glaubensgemeinschaft, einschließlich ihrer Systematisierungen und Ausfolgerungen in der Dogmatik und in Gesetzen. „Ritual“ hingegen ist der Bereich, in dem Worte zwar eine Rolle spielen, aber sich nicht nur auf Worte reduzieren lässt, sondern in dem vielmehr nicht-verbale Handlungen einen variablen, immer aber unverzichtbaren Anteil haben. Pilgerfahrten gehören in den Bereich ritueller Praxis, was natürlich nicht ausschließt, sondern eher gerade einschließt, dass sie Glaubensvorstellungen implizieren, evozieren, festigen und in vielerlei anderer Weise mit ihnen interagieren.

Was allgemein über Religion gesagt wurde, gilt auch für ihre Unter-Domäne, die rituelle Praxis, und innerhalb dieser wieder für Pilgerfahrten. Man erklärt sie funktional, als Stätten der Produktion von zwischenmenschlichem Zusammenhalt. Victor Turner ist derjenige, in dessen Schriften das Entstehen von *communitas* auf Pilgerfahrten und an heiligen Orten seinen klassischen Ausdruck fand. Mei-huan Lu⁶ bricht in ihrer Doktorarbeit *Ritual construction of the 'community' and the arena: Multiple identities of a Mazu pilgrimage in Taiwan* diese Sichtweise auf, und sie wirft die Frage auf, was sonst noch an sozialen Prozessen auf Pilgerfahrten abläuft und ob man diese nicht auch als Arenen für Auseinandersetzungen sehen kann. Sie wendet sich kritisch gegen eine fest etablierte wissenschaftliche Tradition, auch wenn sie nicht die erste ist, die dies tut, sondern sich auf einige jüngere Arbeiten anderer Autoren berufen kann.

In Bezug auf „Identitäten“ der Pilgerfahrt klopft sie die unterschiedlichsten Aspekte ab. Es hat eine Entwicklung von territorial fest umschriebenen Kulturen, in denen Fremde kein Amt übernehmen konnten, zu einer Kultsphäre stattgefunden, die weder mit administrativen Einheiten, wie bestimmten Städten oder Dörfern, noch mit den Markorten und ihren Einzugsgebieten zu tun hat und auch nicht mehr mit fest umgrenzten Tempelgemeinden. Leute, die nach Taipei abgewandert sind und viele, die nach ihrer Herkunft gar nicht mehr gefragt werden, schließen sich der Pilgerfahrt an. So variiert denn die Identität der Pilgerfahrt zu verschiedenen Zeiten oder auch gleichzeitig in den Köpfen

⁵ Der Begriff „Religion“ ist als universale Kategorie strittig. Unstrittig ist jedoch, dass man bei allen menschlichen Gruppen in der einen oder anderen Form *belief* und *ritual practice* finden kann.

⁶ Promotion an der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld, 2005. Betreuer waren Günther Schlee und Joanna Pfaff-Czarnecka.

der Älteren und der Jüngeren entlang einer Skala von territorial zu offen, oder anders gesagt: Sie variiert in ihrem Rekrutierungsmodus von Gruppe zu Netzwerk. Was auf der Pilgerfahrt stattfindet, an welcher Stelle die Göttin den Weg bestimmt, den die Sänfte mit ihrem Bildnis einschlägt, wo die Träger nur scheinbar dem göttlichen Ruck, in Wirklichkeit aber eigenen Präferenzen folgen, oder wo gar das Organisationskomitee oder die Interessen an alternativen Routen liegender Dörfer im Spiel war, stellt sich in der Sicht verschiedener Teilnehmer der Pilgerfahrt unterschiedlich dar. In einem gewissen Sinne trägt jeder seine eigene Pilgerfahrt im Kopfe mit.

Ein anderer Aspekt von „Identität“ der Pilgerfahrt äußert sich in der Frage nach der Zusammensetzung der Teilnehmer. Diese Zusammensetzung kann man als ein Attribut der Pilgerfahrt betrachten. Es gibt die Pilgerfahrt dieser oder jener Gruppe. „Identität“ lässt sich natürlich auch auf die Pilger selbst beziehen. Nach welchen Kriterien rekrutieren sie sich, wie sehen sie selber ihren Zusammenhalt oder ihre internen Differenzierungen? Es handelt sich hier um eine identitäre Frage, die ebenso gut als *property*-Frage formuliert werden könnte (Wer gehört zur Pilgerfahrt?/Wem gehört die Pilgerfahrt?). Es ist die Verfügung über kulturelles Eigentum, die am strittigsten ist und am stärksten zu dem Charakter der Pilgerfahrt als Arena beiträgt. Wer darf für die Pilger sprechen? Wer darf das Medienbild der Pilgerfahrt prägen? Das was über die Verschiebung der Pilgerfahrt auf der Skala von territorial zu offen gesagt wurde, spielt in die Frage nach Verfügung und Graden der Berechtigung hinein. An dem ehemals territorialen Kult (der Pilgerfahrt als Interaktion zwischen territorial definierten Tempelgemeinden) nehmen heute viele teil, die weder durch lokale Herkunft noch durch Verwandtschaft denjenigen verbunden sind, die sich als die eigentliche Kultgemeinde begreifen und Vorrechte für sich beanspruchen.

Bei der Abhandlung dieser identitären Fragen geht Lu systematisch vor, und sie behandelt nicht nur das, was ins Auge sticht, sondern auch Identitäten, bei denen sie zu dem Schluss kommt, dass sie keine große Rolle spielen, oder nicht mehr spielen. Es gibt verschiedene Ethnizitäten in dem beschriebenen Küstengebiet von Taiwan. Zwar sind die Ureinwohner aus diesem Streifen verdrängt worden, aber die Han, die an ihre Stelle getreten sind, unterteilen sich in Hakka und Minnesen. Beide unterteilen sich wiederum in Dialektgruppen. Auch Klane spielen eine große Rolle. Es gibt sogar ein wieder erstarktes Interesse an patrilinearen Genealogien sowie an der Herkunft der Klane. Aber gerade im Zusammenhang mit der Pilgerfahrt scheinen Ethnizität und Klanzugehörigkeit eine untergeordnete Rolle zu spielen. Die Merkmalsdimensionen der Identifikation der Pilger sind andere.

Zwar ist die Pilgerfahrt primär eine minnesische Angelegenheit, aber Hakka-Teilnehmer, die gut Minnesisch sprechen, fallen kaum auf (Lu 2005: 74). Exklusivität ist unangebracht, zumindest was die

Masse der einfachen Pilger anbelangt, denn eine Gottheit lebt durch ihr Gefolge. Das sprichwörtliche Erfolgsrezept für einen Tempel gilt sicher auch für eine Pilgerfahrt: „Einen Gott brauchen und Leute brauchen.“ (ebd.: 63). Es gibt eine Dialektik von der Wirksamkeit der Verehrung eines Gottes und der Anzahl seiner Verehrer. Letztlich konstituiert sich die Macht eines Gottes durch die Verehrung, die ihm entgegengebracht wird. Wer sich dagegen empört, mag mit Goethes Prometheus ausrufen: „Ich kenne nichts Erbärmlicheres unter der Sonne als euch Götter. Mühsam nährt ihr von Opfergaben und Gebetshauch eure Majestät.“

Im Unterschied zu Prometheus beleidigt Lu keine Götter, aber auch in ihrer Beschreibung dieser Wechselwirkung ist die Majestät der Götter eine Resultante der Verehrung durch Menschen. Besonders eindrucksvoll in diesem Zusammenhang ist die Geschichte der Beförderung von Mazu, ursprünglich ein menschliches Wesen von nicht besonders hohem Status (eine kinderlose, im Jahr 987 n. Chr. verstorbene, junge Frau), die zu immer höheren Rängen der Göttlichkeit erhoben wurde, indem ihr durch irdische Autoritäten in Anerkennung ihres göttlichen Eingreifens in menschliche Geschicke immer wieder neue Titel verliehen wurden (bis hin zu „Kaiserin des Himmels“). Die spirituelle Erfahrung der Wirksamkeit der Verehrung von Mazu findet also in progressiver Vergöttlichung ihren Ausdruck und, so mag man mutmaßen, die daraus resultierende Vergrößerung ihrer Kultgemeinde und die Intensivierung der Glaubenspraxis führt mehr Menschen zu der subjektiven Erfahrung der Wirksamkeit des Mazu-Kultes, so dass der Zirkel der positiven Rückkoppelung geschlossen wird.

Wichtige Aspekte der Pilgerfahrt sind die Produktion von Gefühlen und die Konstruktion von Wissen. Durch Teilnahme und die intensiven Befragungen anderer Teilnehmer ist Lu den Gefühlen, die der Fußmarsch bis zur Erschöpfung und damit verbundener schließlicher Überwindung bzw. Durchquerung eines Flusses, nachdem die Sänfte einen überraschenden Richtungswechsel ausgelöst hat, hart auf der Spur.

Die Sänfte wählt den Weg durch den Fluss, statt über die Brücke. Hier ist wohl die Domäne von ‚communitas‘ im Sinne von gemeinsamem Erleben, aber auch die des individuellen Heilerlebnisses zu verstehen (Foto: Mei-huan Lu).



In den Bereich der Wissenskonstruktion gehört die Beschreibung davon, wie die Sänfte mit dem Bildnis der Göttin ihre Route wählt. Unmerkliche Bewegungen der Träger mögen hier den Ausschlag geben, die von eigenen Wünschen oder der Kenntnis der Wünsche anderer bestimmt werden. Ohne merkliche Absprache⁷ werden hier Entscheidungen gefällt und Fakten geschaffen, die wiederum den verschiedensten konkurrierenden Interpretationen unterliegen. Hier wird ein überindividuelles, d. h. ein soziales Phänomen hergestellt, über das dann Wissen wiederum sozial konstruiert wird. Dieses Wissen ist jedoch nicht einheitlich. Unterschiedliche Konstrukte treten in einer Arena miteinander in Wettstreit oder bleiben auch schlicht in wechselseitigem Ignorieren nebeneinander bestehen.

Wie jedes Wissenskonstrukt unterliegen auch die Anschauungen und Lehrmeinungen über Mazu und Baishatun nicht nur sozialen Anreizen und Zwängen, sondern auch der Logik und den Gesichtspunkten der Plausibilität. Der Statuserhöhung von Baishatun als heiligem Ort sind Grenzen gesetzt, die in der Theologie selber liegen. Das Ziel der von Baishatun ausgehenden Pilgerfahrt ist ein Tempel in Beigang, der in der Reihenfolge der Tempelgründungen und -ausgliederungen eine Stufe näher am (letztlich festländischen) Ursprung des Mazu-Kultes liegt. Dies verleiht dem Zieltempel der Wanderung einen höheren Status als dem Tempel, von dem die Pilgerfahrt ausgeht. Ein zu großer Erfolg bei den Statuszuschreibungen für Baishatun, die ja auch Interessen der Regionalentwicklung dienen, würde diese Hierarchie der Tempel fraglich erscheinen lassen und die Pilgerfahrt damit ihres religiösen Sinns berauben: eine Paradoxie des Erfolges.

Machtspiele innerhalb der Pilgerfahrt-Arena zu spielen, muss durch Anreize, also Belohnungen für die Gewinner, motiviert sein. Einige dieser Anreize scheinen außerhalb der Pilgerfahrt-Arena zu liegen. So ist es klar, dass das Organisationskomitee Kontakte zu den administrativen Gemeinden im Umfeld der Pilgerfahrt pflegt und seine Entscheidungen von Geschäftsinteressen und Interessen der Regionalentwicklung beeinflusst sind. Für andere Akteure scheinen Belohnungen und Anreize jedoch ausschließlich innerhalb der Sphäre des Mazu-Kultes selber zu liegen. Um diesen Unterschied zwischen Innerhalb und Außerhalb zu verdeutlichen, sei ein kurzer Exkurs nach Afrika gestattet.

Auf einer Pilgerfahrt der Gabra Nordkenias zu ihren heiligen Orten in Südäthiopien, wo sie in Abständen von zumeist zwei- oder dreimal sieben Jahren ihre Altersklassenpromotionen abhalten, hat Schlee zahlreiche Streitigkeiten um Zeitpunkt und Ausführung ritueller Aktivitäten

⁷ Im Zusammenhang mit Spaltungen innerhalb der Sänfenträger-Gruppe beschreibt Lu, wie ein Träger den anderen beschuldigt, ihn aufgefordert zu haben, in eine bestimmte Richtung zu gehen, statt die Richtungswahl dem Orakel (*palanquin performance*; mehrfaches Vor- und Zurücklaufen mit der Sänfte, aus dem sich die einzuschlagende Richtung ohne willentliches, menschliches Zutun ergeben soll) zu überlassen.

beobachten können. In einem Fall gab es eine erbitterte Diskussion darüber, welche Lineage ein Milchgefäß für ein Trankopfer bringen durfte. Auslöser dieser Diskussion war die Frage nach der Rangordnung (Seniorität) zweier rivalisierender Lineages. Seniorität spielt auch außerhalb des rituellen Kontextes einer Pilgerfahrt eine große Rolle. Insgesamt erscheint diese Pilgerfahrt als geeigneter Aufhänger für eine breiter angelegte Ethnographie der Gabra, da sich hier in zwei Wochen vieles verdichtet, was auch im übrigen Leben eine Rolle spielt.

Im Falle der Mazu-Pilger auf Taiwan ist diese Beziehung zwischen Statusgewinn/Statusverlust auf der Pilgerfahrt und dem übrigen Leben nicht so klar. Viele Pilger nehmen Urlaub oder müssen – wenn ihnen kein Urlaub gewährt wird – sogar ihren Job in Taipei aufgeben und sich anschließend einen neuen suchen, um an der Pilgerfahrt teilnehmen zu können. Außer dass Zeitkonkurrenz zwischen beiden Sphären besteht, scheint das Erwerbsleben oder das normale produktive und reproduktive Leben mit dem Leben auf der Pilgerfahrt wenig zu tun zu haben. Zugestanden: Wer krank ist, sucht Heilung. Was aber erhofft sich der gesunde Pilger für sein übriges Leben? Hier ist der erhoffte Segen in den meisten Fällen vermutlich schon sehr viel diffuser: Vielleicht „Erfolg“ oder allgemeines Wohlergehen?

Klar ist, dass für viele Teilnehmer, die aus der Stadt angereist sind, die jährliche Pilgerfahrt ein Lebenshöhepunkt ist, so wie für andere Leute der Erlebnisurlaub. Erfolgserlebnisse oder Glücksgefühle verbleiben in dieser Sphäre. So wie der Surfer in der Surfer-Gemeinde oder der Segelflieger unter Segelfliegern Ansehen erwerben und Gemeinschaft erfahren kann, ohne dass daraus viel für sein übriges Leben herleitbar sein muss, genauso hat der Mazu-Pilger, unabhängig von seinem Erfolg im übrigen Leben, in der Pilgergemeinschaft ein soziales Bezugssystem. Auch sportliche Aspekte, wie der Stolz auf die Marschleistung scheinen hier eine Parallele zum Freizeitsport zu bilden. Über Filme und *chat sites* im Internet kann jeder den Rest des Jahres hindurch die Pilgergemeinschaft und das physische Erlebnis privat bei sich zu Hause nachleben.

Kann man hier vielleicht in Analogie zu *recreational sex* (der Sex, der nicht zu Versorgungsleistungen und Erbensprüchen führt und mit dem übrigen Leben wenig zu tun hat) von *recreational religion* (Freizeitreligion) sprechen? Im modernen Kontext, zumindest bei einigen eher städtisch geprägten Teilnehmergruppen, scheint das der Fall zu sein. Die Mazu-Pilgerfahrt ist ein temporärer Ausstieg aus dem Büroleben in Taipei. Mit dieser Wahrnehmung dürften sich „moderne“ Pilger allerdings radikal von solchen unterscheiden, bei denen Beruf und Freizeit nicht in dieser Weise voneinander getrennt sind.

Wem gehört der Schrein? – Konkurrierende Deutungen und Autoritäten an einem Wallfahrtsort in Khorezm (Usbekistan)

In der offiziellen sowjetischen Lesart des Islam galten Heiligenverehrung und Schreinwallfahrt als abergläubische und unislamische „Überbleibsel“ und waren im besonderen Maße Zielscheibe antireligiöser Polemik. Während der Staat den Institutionen des legalistischen Islam noch einen – wenngleich geringen – gesetzlichen Rahmen bereitstellte, wurde der Islam der Schreine in die Illegalität verbannt. Die allgemeine Revitalisierung des Islam, die den Zerfall der Sowjetunion auch in Usbekistan begleitete, brachte einen Aufschwung der Institution der lokalen Wallfahrt mit sich. Es ist nicht nur ein enormer Anstieg in der Zahl der Besucher der wieder eröffneten Schreine zu verzeichnen. Heiligenverehrung und Wallfahrtswesen erfahren heute im Prozess der *nation-building* auch offizielle Würdigung als kulturelles Erbe des usbekischen Volkes. Berühmte islamische Heilige, die einst auf dem Territorium des heutigen Usbekistans wirkten, werden als nationale Helden und ihre Schreine als Symbole nationaler Konsolidierung und Identität gefeiert. Auf der institutionellen Ebene wird die Veränderung durch die Einbindung zumindest der größeren Schreine in die Strukturen des offiziellen (d. h. staatlich kontrollierten) Islam deutlich. Gleichzeitig wird der lokale Islam der Schreine von islamischen Aktivisten nahöstlicher Provenienz als Verstoß gegen die „reine Lehre“ attackiert. Die positive Haltung der politischen Eliten gegenüber lokalen religiösen Traditionen dürfte nicht zuletzt in der Ansicht begründet liegen, dass letzteren – im Gegensatz zum als staatsgefährdend eingestuften „Wahhabismus“ – keine politische Sprengkraft innewohnt. Wie sich diese divergierenden, säkularen und religiösen Deutungen auf der Mikroebene eines Heiligenschreins widerspiegeln, soll im Folgenden an einem konkreten Beispiel erläutert werden.

Die heute wichtigste Pilgerstätte in der Provinz Khorezm im Westen Usbekistans beherbergt die symbolischen Gräber von zwei berühmten islamischen Gelehrten, Abdulkadir Gilani und Yusuf Hamadani. Diese Pilgerstätte hatte daher auch zentrale Bedeutung für die Forschung von Krisztina Kehl-Bodrogi⁷. Bei der lokalen Bevölkerung steht der unter dem Ehrennamen Ulli Pir („Erhabener Pir“) bekannte Gilani⁸ im Mittelpunkt religiöser Verehrung. Die in der Sowjetzeit völlig verfallene

⁷ Krisztina Kehl-Bodrogi ist Mitarbeiterin der Abteilung II (Professor Hann) und leitet dort das Projekt *Heilige, Heiligtümer und Pilgerfahrten: Kontinuität und Wandel lokaler religiöser Traditionen in Usbekistan*.

⁸ Abdulkadir Gilani (Abdulqadir al Djlani, Jilani), ein Theologe der hanbalischen Rechtschule, starb 1166 in Bagdad. Die Qadiriyya, ein Sufi-Orden, führt seinen Namen (*The Encyclopaedia of Islam I: 69*). Sein Fortleben in Legenden hat enorme Ausmaße. Er ist häufiger spiritueller Besucher enthusiastischer Muslime in entrückten Zuständen und ein Mittler zu Gott im Volksislam. Ethnologen, die über Afrika arbeiten, wie Osmond oder Schlee, stoßen auf diese Gestalt ebenso häufig wie Zentralasien-Forscher.

Grabanlage wurde 1993-1994 auf Initiative der lokalen Regierung wieder hergestellt und beträchtlich erweitert. In 2004, die Zeit der Feldforschung von Krisztina Kehl-Bodrogi, befanden sich auf dem Gelände neben einem prächtigen Mausoleum, das über den Gräbern errichtet wurde, eine neue Moschee, ein Küchentrakt für die Zubereitung der Opferspeisen (*sodoqo*), Aufenthaltsräume für die Pilger und das Büro des Hauptimams. Hinzu kommen ein Hotel, ein Kriegsdenkmal, Räumlichkeiten für die örtliche Zweigstelle des staatlichen *Zentrums für Moral und Erleuchtung* und ein Museum. Die beiden letztgenannten Einrichtungen sind mit staatlichen Insignien reichlich ausgestattet: Neben Abbildungen islamischer Heiligen und Gelehrten aus früheren Epochen findet man hier Fotos des Präsidenten und mit Erläuterungen versehene Abbildungen der Nationalflagge, des Staatswappens sowie der Verfassung. Die Ausstattung einer Wallfahrtstätte mit nationalen Symbolen zeugt von der Intention des Staates, über die Bedeutung des Ortes mitzubestimmen. Dass die Initiative zur Errichtung eines neuen Schreinkomplexes von der lokalen Regierung ausging, macht aber auch deutlich, dass hier – analog zu großen Schreinen in anderen Provinzen – ein Ort für Khorezm geschaffen werden sollte, wo sich religiöse, nationale und regionale Identität gleichermaßen manifestieren sollen.

Die Motive der Pilger sind indes anders gelagert. Sie kommen vor allem, um vom Heiligen die Erfüllung persönlicher Wünsche zu erbitten, ein Gelübde abzulegen oder zu erfüllen und in jedem Fall in der Hoffnung, durch den Besuch der Gräber eine gottgefällige Tat zu vollbringen. Den stärksten Besucherstrom erlebt die Wallfahrtsstätte am Mittwoch, dem Tag, an dem, dem Glauben nach, Ulli Pir am Schrein erscheint. Er soll sich dann die Wünsche all jener anhören, die ihn in reiner Absicht (*oq niyat*) aufgesucht haben, um sich anschließend bei Gott für deren Erfüllung einzusetzen. Ulli Pir wird insbesondere die Macht zugeschrieben, „Geisteskranke“ (*ruhiy kasal*) heilen zu können. Er gilt aber auch als „Metzger der Geister“, und es heißt, dass die Heiler ihm die bösen Geister (*jin*), die einem Kranken ausgetrieben werden, zum Abschlichten überlassen.

Schreinwallfahrt wird in Khorezm sowohl alleine oder in der Gesellschaft von Nachbarn, Verwandten oder Kollegen durchgeführt. Die Pilger begeben sich in der Regel gleich nach ihrer Ankunft zum Grab, das sie, ebenso wie die Türen und Wände des Schreins, in der Hoffnung küssen, in den Besitz der Segenskraft des Ortes zu gelangen. Nach einer kurzen Zwiesprache mit dem Heiligen lassen sie sich – gegen eine freiwillige Geldspende – von einem der am Schrein zahlreich anwesenden Scheiche ein Segensgebet (*potya*) erteilen. Diejenigen, die in Erfüllung eines zuvor geleisteten Gelübdes ein Opfertier mitgebracht haben, lassen es in der Küche zubereiten und verspeisen es dann im Kreise der eigenen Gruppe. Dabei es ist Brauch, eine Schüssel voll Essen auch der Nachbargruppe zukommen zu lassen. Damit erschöpfen sich aber auch

schon die Kontakte zwischen den einzelnen Pilgergruppen. Ähnlich der von Sallnow an einem (christlichen) Wallfahrtsort gemachten Beobachtung deutet auch hier nichts darauf hin, dass die Pilger selbst „aspired to a greater degree of interpersonal inclusiveness“ (Sallnow 1981: 177) sind. Indem sie die Rituale in und mit ihrer Gruppe, die sich auf der Basis ihrer bestehenden sozialen Beziehungen zusammensetzt, vollziehen, bleiben die Pilger in den Strukturen des Alltags verhaftet. Eine der Struktur entgegenwirkende *normative communitas*, wie sie Turner (1974) für die Institution der Wallfahrt vorschwebte, entsteht hier nicht.

Kaum jemals begibt sich ein Pilger in die fast 50 Meter vom Schrein entfernte und erst nach der Wiedereröffnung des Komplexes errichtete Moschee. Die behördliche Entscheidung, in unmittelbare Nachbarschaft des Schreins eine Moschee zu bauen, kann als ein symbolischer Akt gesehen werden. Der neue Staat distanziert sich damit demonstrativ von der sowjetischen Lesart des Islams, der schreinzentrierte Religiosität aus dem Bereich des „offiziellen“ Islam ausschloss. Darauf, dass die neue „offizielle“ Interpretation des Islam auch dessen „populäre“ Dimensionen einschließt, verweist die Überstellung des Komplexes in die Verantwortung der (staatlichen) Religionsbehörde (*Uzbekistan musulmanlar Idaresi*). Deren theologisch gebildete Repräsentanten am Schrein (ein Hauptimam, sein Stellvertreter und einige Mullahs) schreiben dem Ort jedoch eine grundsätzlich andere Bedeutung zu als die Pilger und die lokalen Autoritäten. Dass sie ihre Deutung auch durchzusetzen versuchen, führt zu Spannungen zwischen den Imamen auf der einen, und den Pilgern, den Scheichen und den (säkularen sowie religiösen) Behörden auf der anderen Seite.

Für die Imame liegt die Bedeutung des Ortes in erster Linie darin, dass sich dort – wie an jedem Heiligengrab – die Existenz Gottes besonders intensiv erfahren lässt: „Am Schrein ist man Gott nah.“ Wünsche an die Heiligen zu richten halten sie ebenso für einen Verstoß gegen den Islam, wie die meisten Glaubensvorstellungen und Praktiken, die das Verhalten der Pilger am Schrein bestimmen. Die Imame machen für die „Unwissenheit“ der Pilger – neben der sowjetischen Erziehung – die Scheiche verantwortlich, die sie der Unterstützung der „abergläubischen“ Praktiken am Schrein beschuldigen. Die Scheiche sind die traditionellen Wächter der Schreine, deren Amt sich in der Familie vererbt. Mit der Unabhängigkeit sind sie an die Gräber zurückgekehrt. Ihre einzige Funktion besteht heute darin, außerhalb des Schreins den Pilgern auf Wunsch Segensgebete zu erteilen. Auf die Organisation des Schreins haben sie keinen Einfluss, denn alle zentralen Positionen (die Verwaltung und die Kontrolle über die Finanzen, das Sitzen neben den Gräbern, die Beaufsichtigung der Küche, das Schlachten der Opfertiere u. a.) haben sie an die Vertreter des offiziellen Islam abtreten müssen. Ginge es nach letzteren, würde den Scheichen sogar der Zutritt zum Schrein verwehrt bleiben. Ihre Anträge an die Behörden, den Scheichen

den Zugang zur Pilgerstätte wegen Verdummung der Leute, angeblich nicht abgeführten Spendengeldern und anderen kriminellen Machenschaften zu verwehren, blieben jedoch ohne Erfolg. Die säkularen Autoritäten scheinen nicht bereit zu sein, zugunsten einer legalistischen Islaminterpretation am Schrein zu intervenieren; eine Haltung, die sich offensichtlich auch die örtlichen Vertreter der Religionsbehörde zu Eigen machen (oder machen müssen). Die Scheiche wehren sich, indem sie die Imame ihrerseits bei den Behörden wegen angeblich unmoralischen Lebenswandels und Korruption anzeigen und um deren Versetzung ersuchen.

Dieser Auseinandersetzung ist der Kampf um ökonomische, aber noch mehr um symbolische Ressourcen inhärent. In ihr setzt sich die althergebrachte Rivalität zwischen zwei Formen religiöser Autorität fort, bei der die eine durch Abstammung, die andere durch erworbenes Wissen legitimiert ist. Gleichzeitig geht es bei dem Konflikt um die Deutungshoheit über den Islam selbst. Für die Imame ist eine richtige islamische Lebensführung ohne die Beachtung der kanonischen Vorschriften der Religion nicht möglich. Für die Pilger und die Scheiche bilden Besuche bei den Heiligengräbern einen integraleren Bestandteil ihres Muslimseins als die vorgeschriebenen täglichen Gebete oder das Fasten im Ramadan. Gerade im Ramadan werden die Schreine massenhaft von Pilgern aufgesucht, von denen die meisten auch kein Problem darin sehen, am Tage Opferspeisungen abzuhalten.

Der vorgestellte Schreinkomplex erweist sich als ein Ort komplexer Beziehungen zwischen Staatsnationalismus und „populärer“ sowie „offizieller“ Religion und zugleich als ein Feld, auf dem die Deutung des Islam verhandelt wird. Die am Ulli Pir gemachten Beobachtungen, genauso wie viele der Beobachtungen von Lu (oben) über die Mazu-Pilgerfahrt auf Taiwan, unterstützen somit jene theoretischen Überlegungen in der Anthropologie, nach denen die Institution der Wallfahrt als „an arena for competing religious and secular discourses, for both the official co-optation and the non-official recovery of religious meanings (...)“ (Eade und Sallnow 2000: xii) betrachtet werden sollte.

Literatur

- Aguilar, Mario (1994): „The Eagle Talks to a Kallu: Waso Boorana ritual perceptions of Ethiopia in Kenya“. In: Harold C. Marcus (Hg.): *New Trends in Ethiopian Studies*, Vol. II: Social Sciences, S. 56-772.
- Aspen, Harald (2001): *Amhara Traditions of Knowledge: Spirit mediums and their clients*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Bellér-Hann Ildiko, (2001): „Solidarity and Contest among Uyghur Healers in Kazakhstan“. In: *Inner Asia* 3, S. 3-98.
- Boddy, Janice (1989): *Wombs and Alien Spirits: Women, men, and the zar cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press.

- Dahl, Gudrun (1989): „Possession as Cure. The Ayaana cult of Waso Borana“. In: Anita Jacobson-Widding/David Westerlund: *Culture, Experience and Pluralism: Essays on African ideas of illness and healing*. Uppsala, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Eade, John/Sallnow, Michael J. (2000): *Contesting the Sacred. The anthropology of Christian pilgrimage*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Lu, Mei-huan (2005): *Ritual Construction of the 'Community' and the Arena: Multiple identities of a Mazu pilgrimage in Taiwan*. Bielefeld: Fakultät für Soziologie (Dissertation).
- Osmond, Thomas (2004): *Possession, Identités et Nationalismes Oromo: Le cas des dignitaires religieux Qaalluu en Éthiopie*. Université Marseille/Aix-en-Provence (Dissertation).
- Otto, Rudolf (1923 [1917]): *Das Heilige*. Breslau: Trewendt und Granier.
- Perniola, Mario (2003): „The Cultural Turn and Ritual Feeling in Catholicism“. In: *Paragrana* 12, 1 und 2.
- Sallnow, Michael J. (1981): „Communitas Reconsidered: The sociology of Andean pilgrimage“. In: *Man* 16, S. 163-182.
- Schlee, Günther (1992): „Ritual Topography and Ecological Use: The Gabra of the Kenyan/Ethiopian borderlands“. In: Elisabeth Kroll/David Parkin: *Bush Base: Forest farm. Culture, environment and development*. London: Routledge, S. 110-128.
- Schlee, Günther (1998): „Gada Systems on the Meta-Ethnic Level: Gabra/Boran/Garre interactions in the Kenyan/Ethiopian borderland“. In: Eisei Kuriomoto/Simon Simonse (Hg.): *Conflict, Age & Power in North East Africa*. Oxford: James Currey, S. 121-146.
- Turner, Victor (1974): „Pilgrimage and Communitas“. In: *Studia Missionalia* 23, S. 305-327.

2. Deutschlandforschung am Max-Planck-Institut

John Eidson, Tilo Grätz, Gordon Milligan, Boris Nieswand, Tatjana Thelen

Kein Land steht abseits der mannigfaltigen und in sich komplizierten Transformationsprozesse, die allgemein und immer häufiger mit dem Begriff „Globalisierung“ zusammengefasst werden. Auch Deutschland ist durch Veränderungen globalen Ausmaßes tief greifend betroffen: der Zusammenbruch der Sowjetunion; die politischen und ökonomischen Reformen im ehemaligen Sowjet-Block; die Verlagerung von Industrie nach Osteuropa, Asien und Lateinamerika; die eigene stagnierende Volkswirtschaft und die damit in Verbindung stehende Reformnot des Sozialstaates; das Bevölkerungswachstum in den Krisengebieten Afrikas und Asiens und die Bevölkerungsbewegungen von Süden nach Norden.

In diesem Zusammenhang nehmen einige Wissenschaftler am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung die Gelegenheit wahr, nicht nur *in* Deutschland, sondern auch *über* Deutschland bzw. über die Entwicklungen in Deutschland zu forschen. Zur Zeit gibt es drei Schwerpunkte (weitere Schwerpunkte sind geplant): 1. den Strukturwandel im ländlichen Raum der ehemaligen DDR bzw. der neuen Bundesländer; 2. die Integration bzw. „simultane Inkorporation“ von Einwanderern in deutschen Städten, insbesondere Berlin und Halle; und 3. die Bedeutung von Familie und verwandtschaftlichen Beziehungen für die soziale Sicherheit der Menschen in ländlichen und städtischen Milieus in den neuen Bundesländern. Im Folgenden werden Einblicke in die Forschungen zu diesen Themen gegeben, die seit einigen Jahren am Institut betrieben werden.

Strukturwandel im ländlichen Raum Ostdeutschlands: interdisziplinäre Perspektiven

In den ehemals sozialistischen Ländern von Mitteleuropa bis Tschukotka haben Mitglieder der Fokusgruppe *Besitz- und Eigentum* in Abteilung II des Max-Planck-Instituts den sozialen Wandel in ländlichen Gebieten, unter besonderer Berücksichtigung der Kollektivierung und der Privatisierung von landwirtschaftlicher Produktion, untersucht (s. Hann 2003). Ostdeutschland nimmt in diesem vergleichenden Programm eine besondere Stellung ein. Im ehemaligen Einflussbereich der Sowjetunion ist dies das einzige Territorium, das nach dem zweiten Weltkrieg aus einem technologisch fortschrittlichen Land ausgegliedert und ihm nach dem Mauerfall wieder angegliedert wurde. Da sich die Bundesrepublik in der Zwischenzeit als marktwirtschaftlich orientierter Mitgliedsstaat der Europäischen Union etabliert hatte, wurden die Agrarunternehmen Ostdeutschlands ab 1990 Nutznießer der europäischen Agrarpolitik. Zuerst mussten sie jedoch im neuen Rechts- und Wirtschaftssystem

umgewandelt bzw. neu eingerichtet werden. In dieser Hinsicht stellte die ostdeutsche Landwirtschaft eine Ausnahme auch im Prozess der deutschen Einigung dar, da sie nicht in erster Linie dem Zuständigkeitsbereich der Treuhandanstalt angehörte, sondern Gegenstand von besonderen Privatisierungsgesetzen wurde.

Seit 2000 haben John Eidson und Gordon Milligan Prozesse der Kollektivierung und Privatisierung der landwirtschaftlichen Produktion in zwei unterschiedlichen Regionen der ehemaligen DDR bzw. der neuen Bundesländer untersucht. Nachdem sie ihre Feldforschungen abgeschlossen hatten und mit der Aufarbeitung der gesammelten Daten begannen, suchten sie gezielt den Austausch mit Kollegen, die zwischen der Ostsee und dem Erzgebirge verschiedene Aspekte des Strukturwandels auf dem Lande erforschen. Deshalb luden sie am 3. und 4. Juni 2004 vierzehn Vertreter verschiedener Disziplinen, einschließlich Historiker, Soziologen, Agrarökonomien, Geographen und Ethnologen, zu einem Workshop über den ländlichen Raum Ostdeutschlands von 1945 bis in die Gegenwart ein. Folgende Zusammenfassungen ausgewählter Referate sollen einige inhaltliche Aspekte dieses interdisziplinären Austausches wiedergeben.

Barbara Schier berichtete aus ihrer historisch-ethnologischen Dorfuntersuchung in Merxleben bei Bad Langensalza, wo 1952 die erste Landwirtschaftliche Produktionsgenossenschaft (LPG) der DDR gegründet wurde. An diesem Beispiel konnte Schier typische Phasen in der Entwicklungsgeschichte der sozialistischen Agrarwirtschaft veranschaulichen: Konflikte zwischen Altbauern und Neubauern, die Zwangskollektivierung, die Ankunft der neuen Leitungselite Mitte der 60er Jahre, die Spannungen zwischen der unternehmerischen Haltung der LPG-Leitung und der zentralistischen SED-Politik, die private Produktion im kleinen Rahmen (die so genannte „persönliche Hauswirtschaft“) sowie die Kontinuitäten und Brüche im Alltagsleben der 70er und 80er Jahre (s. Schier 2001).

Dagmar Langenhan einerseits sowie Eidson und Milligan andererseits versuchten, die Bedeutung regionaler Unterschiede innerhalb der DDR zu ergründen, indem sie Fallstudien aus verschiedenen Gegenden verglichen. Mit einem Vergleich von sozialistischen Agrarunternehmen in Nordwest-Brandenburg und in der Niederlausitz zeigte Langenhan, wie sich intakte bzw. gestörte gesellschaftliche Verhältnisse vor Ort auf die landwirtschaftliche Produktion zu DDR-Zeiten sowie nach der Wende auswirkten oder noch auswirken (siehe Langenhan 2001). In ihrer Gegenüberstellung von Fallstudien in Nordwest-Sachsen und Vorpommern betonten Eidson und Milligan die Rolle der Mittelbauern in der Mitgestaltung der landwirtschaftlichen Unternehmen im Sozialismus und führten regional unterschiedliche Entwicklungstendenzen zum Teil auf die verhältnismäßig starke oder schwache Präsenz dieser Trägergruppe zurück (vgl. Eidson/Milligan 2003).

Katrin Küster berichtete über eine empirische Untersuchung der Reform der ostdeutschen Landwirtschaft ab 1990 am Beispiel Thüringens (Küster 2002). Nach dem Landwirtschaftsanpassungsgesetz (1990; 1. Novellierung 1991) konnte die LPG bis Ende des Jahres 1991 in eine neue Rechtsform umgewandelt werden. Doch war am Ende der DDR die LPG de facto kein selbstständiges, sondern ein spezialisiertes Unternehmen für Pflanzen- bzw. Tierproduktion, das in eine so genannte Kooperation eingebunden war. Deshalb war es nicht die LPG, die ab 1990 umgewandelt wurde, sondern die Kooperation. Küster unterschied drei typische Umwandlungsvarianten: 1. die Fusion aller LPGs einer Kooperation in ein Großunternehmen; 2. die Trennung der spezialisierten LPGs von der Kooperation und ihre Etablierung als selbständige Unternehmen für Milchproduktion, Schweinemast oder Marktfruchtproduktion und 3. die Trennung jeder spezialisierten, dorfübergreifenden LPG von der Kooperation, um eine Reihe von dorfbезogenen Unternehmen zu gründen, die jeweils Tier- und Pflanzenproduktion kombinieren.

Im Jahre 1989 hatte die typische LPG hunderte von Mitarbeitern, aber bis Mitte der 90er Jahre arbeitete bei den Nachfolgeunternehmen nur noch ein Zehntel davon. Claudia Neu stellte die Frage, was aus den vielen Genossenschaftsbauern geworden ist. Am Beispiel zweier ehemaliger LPGs in Brandenburg, untersuchte sie den Verbleib der einstigen Mitarbeiter. Wegen der starken Differenzierung in den verschiedenen Abteilungen der LPG, die sich im Laufe der 70er und 80er Jahre durchsetzte, gab es kein kollektives Schicksal der Genossenschaftsbauern. Ihre Erwerbchancen wurden maßgeblich von Alter, Geschlecht, Qualifikation und Sektorzugehörigkeit beeinflusst (Neu 2004).

Mit grundsätzlichen Überlegungen zu den Ursachen der krisenhaften Entwicklung in den ländlichen Räumen Ostdeutschlands seit der Wende rundete Lutz Laschewski den Workshop thematisch ab. Als erstes betonte er die ungünstige Ausgangssituation, die er der „quasi-paternalistischen sozialistischen Landwirtschaft“ zuschrieb; und als zweites konstatierte er den „erfolgreichen Institutionstransfer ungeeigneter Institutionen“, welche auf die neuen Herausforderungen nicht ausgerichtet sind. Die grundlegenden strukturellen Probleme schließen insbesondere die einseitige Ausrichtung auf arbeitssparenden technischen Fortschritt, die Vernachlässigung von Nebenerwerbslandwirtschaft sowie eine Agrarförderung, die ursprünglich auf kleinbetriebliche Strukturen ausgelegt war, ein (vgl. dazu Laschewski 1998).

Die Beiträge zum Workshop über den Strukturwandel im ländlichen Raum Ostdeutschlands waren durch die anregenden Kommentare von Jonathan Osmond, Eberhard Schulze und Chris Hann begleitet. Referate sowie Diskussionsbeiträge werden zurzeit überarbeitet und erscheinen demnächst in englischer Sprache als Sammelband mit dem Arbeitstitel *Rural East Germany since 1945: Interdisciplinary perspectives on agricultu-*

ral policy, local agency, and social change.

Migranten in Deutschland: Integration oder „simultane Inkorporation“?

Ein weiteres Forschungsfeld, das von den Ethnologen des Max-Planck-Instituts bearbeitet wird, ist die Integration von Migranten in unterschiedliche sozial-räumliche Kontexte ausgewählter deutscher Städte, insbesondere Berlin und Halle. In diesem Zusammenhang erwies sich das maßgeblich von Nina Glick Schiller mitentwickelte Konzept der „simultanen Inkorporation“ (*simultaneous incorporation*) als weiterführend (vgl. Glick Schiller/Fouron 1999: 344; Levitt/Glick Schiller 2004; Glick Schiller et al. 2005; s. auch Glick Schillers Beitrag in dieser Ausgabe, S. 99-104).

So konnte Boris Nieswand in charismatischen Kirchen in Berlin, die vor allem von westafrikanischen Migranten besucht werden, multiple und simultane Formen der Inkorporationen beobachten. Im integrationssoziologischen Migrationsdiskurs werden soziale oder religiöse Migrantenorganisationen oft als defensive Rückzugsräume beschrieben. Demnach flüchten Migranten vor den Überforderungen der Aufnahmegesellschaft in die Gemeinschaft eines hermetisch gedachten ethnischen Herkunftsmilieus. Charismatische Kirchen in Berlin, die sich empirisch als die größten Migrantenorganisationen für diese Gruppen überhaupt erwiesen, weichen von dieser Darstellung ab. Ihre Mitglieder sind keineswegs ethnisch homogen, sondern stammen aus verschiedenen (meist afrikanischen) Ländern und haben eine je nach Gemeinde unterschiedlich große „europäische“ Minderheit. Die in den Gottesdiensten vorherrschenden Sprachen sind Englisch und Deutsch. Darüber hinaus verstehen sich die Kirchen als Teil einer machtvollen globalen Bewegung. Diese Erfahrung der globalen Integration stellen die Migranten oft der Marginalisierung im Zielland entgegen. In diesem Zusammenhang kann mit dem Verweis auf die Bedeutsamkeit rezenter religiöser Erweckungsbewegungen, insbesondere auch in den USA, eine Marginalität der säkularisierten deutschen Mehrheitsgesellschaft behauptet werden. Atheismus wird innerhalb dieses Diskurses mitunter als Ursache für die Strukturkrise der deutschen Wirtschaft oder als Grund für rassistische Gewalt angeführt. Die eigene religiöse Praxis wird in diesem Kontext hingegen in einem globalen Rahmen mit Modernität, Prosperität, Macht und Fortschritt verknüpft.

Organisatorisch erweisen sich die Gemeinden gleichermaßen als Teil von transnationalen Feldern als auch von nationalstaatlichen Kontexten. Dabei verfügen insbesondere die Pastoren über transnationale Netzwerke, die für die Gemeindemitglieder insbesondere anhand von Besuchen von Gastpredigern und bei so genannten religiösen Konferenzen evident werden. So waren zum Beispiel bei einer Konferenz, die von einer der untersuchten Gemeinden veranstaltet wurde, vier Pastoren anwesend: der ghanaische Pastor der Gemeinde, eine in Deutschland

lebende britische Pastorin mit chinesischem Familienhintergrund, ihr deutscher Mann, der mehrere Jahre in Großbritannien verbracht hat, der Bruder der Frau, sowie ein amerikanischer Pastor mit einem nigerianischen Vater und einer österreichischen Mutter, der eine Kirche in den USA leitet. Darüber hinaus kamen zu den Veranstaltungen der Konferenz Besucher aus verschiedenen, sowohl mehrheitlich „deutschen“ als auch mehrheitlich „afrikanischen“, Gemeinden innerhalb und außerhalb Berlins. Diese Multi- bzw. Transnationalität der Besucher der Veranstaltung trug bedeutend zur Selbstwahrnehmung der Gemeindemitglieder als Teil eines größeren Zusammenhangs bei. Die spezifische Herkunft der Mitglieder wurde in Anbetracht der offensichtlichen Transnationalität des Ereignisses zum sekundären Merkmal.

Die Teilhabe an der globalen charismatischen Bewegung, die sich für die Gläubigen unter anderem durch die Teilnahme an religiösen Veranstaltungen und durch ihren Medienkonsum manifestiert, transzendiert, zumindest zeitweise, partikularistische Identitätszuschreibungen. Darüber hinaus hatten zwei von vier untersuchten charismatischen Kirchen in Berlin Gemeinden in Westafrika (Ghana bzw. Nigeria) aufgebaut, die in einem Fall auf die Aktivitäten eines deportierten Migranten zurückging, der zuvor Mitglied der „Muttergemeinde“ in Deutschland war. Aber neben einer Integration der Kirchen in transnationale Felder waren alle vier Gemeinden gleichzeitig auch in Netzwerke und Institutionen innerhalb Deutschlands eingebunden. Drei der vier charismatischen Gemeinden gingen aus Kooperationen mit deutschen Gemeinden hervor und haben auf institutioneller und privater Ebene Beziehungen zu den ehemaligen „Muttergemeinden“ beibehalten. Alle vier Pastoren haben Kurse des Bundesverbandes deutscher Pfingstkirchen besucht und sind von diesem offiziell als Pastoren anerkannt. Darüber hinaus sind die Gemeinden Mitglieder eines von der evangelischen Landeskirche initiierten ökumenischen Verbandes. Zusätzlich verfügen die vier Pastoren und einige der Gemeindemitglieder über akademische Abschlüsse von deutschen Hochschulen.

Das Prestige und die Sicherheit im Auftreten gegenüber „der Mehrheitsgesellschaft“, die mit dieser doppelten formalen Anerkennung (Pastor und Akademiker) im deutschen Kontext verbunden sind, hat gerade auch unter den Migranten, die sich in prekäreren Lebenssituationen befinden, zu dem Ansehen der Gemeinde und der Pastoren beigetragen. Zum Beispiel wurde von Konfliktfällen berichtet, in denen die Pastoren sich als Vermittler gegenüber deutschen Behörden (z. B. der Ausländerbehörde) engagierten. Darüber hinaus waren die institutionellen und persönlichen Netzwerke zu deutschen Institutionen und Personen bedeutsam, um die Gemeinden organisatorisch aufzubauen (Räumlichkeiten, Rechts- und Finanzfragen etc.). Aufgrund der Integration in den lokalen religiösen Kontext in Berlin verfügten die Mitglieder der Kirchen oft über (unterschiedlich ausgeprägte) lokale Netz-

werke, die weit über ihr ethnisches oder nationales Herkunftsmilieu hinausgingen und „deutsche“ Personen und Netzwerke mit einschloss.

Nieswands Forschungen zu charismatischen Gemeinden in Berlin zeigen, dass Formen „simultaner Inkorporation“ in unterschiedliche sozial-räumliche Kontexte keineswegs ausschließlich sind. Die methodischen Begrenzungen eines klassischen migrationssoziologischen Integrationsansatzes, der vor allem die Anpassung bzw. Nichtanpassung von Migranten an nationalstaatliche Kontexte beschreibt, scheinen der sozialen Realität der Gemeinden nicht gerecht zu werden. Die untersuchten charismatischen Kirchen in Berlin entwickelten ihre soziale Dynamik gerade aufgrund der Gleichzeitigkeit multipler Integration in unterschiedliche sozial-räumliche Kontexte. Die Lebenswelten von vielen Migranten umfassen gleichermaßen Handlungen und soziale Beziehungen, die auf den Nationalstaat verweisen als auch auf solche, die über ihn hinausführen. Daraus folgt, dass sich Integration in nationalstaatliche Kontexte und Integration in transnationale Felder weder logisch noch empirisch widersprechen.

Diese Feststellung hat aber wiederum Auswirkungen auf die Konzeptionalisierung des theoretischen Verhältnisses zwischen migrationssoziologischem Integrationsansatz und Transnationalismusansatz. Wenn sich die beiden paradigmatischen Formen der Integration, die diese beiden Ansätze behandeln, nicht widersprechen, dann stellt sich die Frage, inwiefern sie einander ergänzen. Es erscheint zwar als voreilig, die methodologischen, perspektivischen und inhaltlichen Differenzen zwischen dem Transnationalismusansatz und nationalen Integrationsansätzen rhetorisch einzuebnen, allerdings stellt sich sehr wohl die Frage, wie man aus der Konfrontation der Perspektiven eine wechselseitige Öffnung für die Argumente der jeweils anderen Seite erreichen kann. Das Konzept der „simultanen Inkorporation“ bietet in dieser Hinsicht Möglichkeiten, empirisch offen komplexe soziale Prozesse zu beobachten, die mit einer theoretischen Entkopplung von personalen, geographischen, identitären, kulturellen, sozioökonomischen, politischen und rechtlichen Dimensionen von Gesellschaft verbunden sind. Aus einer Perspektive, die von der Möglichkeit der Partizipation an verschiedenen sozial-räumlichen Konfigurationen ausgeht, kann man eben nicht nur multiple und gleichzeitige Inklusionen in nationalstaatliche Institutionen bzw. transnationale Felder beobachten, sondern auch Nicht-Inklusion oder Abkopplungsprozesse. Anpassung an nationalstaatliche Kontexte lässt sich so überhaupt erst in ihrer sozialen Spezifität erkennen und beschreiben. Denn so wie sich die Nationalstaaten innerhalb von Bezugssystemen, die die eigenen Staatsgrenzen überschreiten (z. B. die Weltwirtschaft, EU, UNO, NATO etc.) reproduzieren, so ließe sich „Integration in Nationalstaaten“ anders darstellen und neu differenzieren, wenn ihre Beschreibung gleichzeitige Inklusionen in verschiedene sozialräumliche Kontexte beachten und Prozesse der Sta-

bilisierung und Destabilisierung transnationaler Beziehungen mit einbeziehen würde. Das Konzept der „simultanen Inkorporation“ liefert die konzeptionellen Möglichkeiten dazu.

Ausschließliche „Integration“ von Migranten in einen einzigen Nationalstaat wäre in diesem Sinne ein theoretischer Sonderfall, dessen Besonderheit erst im Zusammenspiel von transnationalen, nationalen und lokalen sozial-räumlichen und politischen Bezügen hervorgebracht würde.

Verwandtschaft und soziale Sicherung in den neuen Bundesländern

Wie an anderer Stelle in diesem Band zu lesen ist, wird vom Max-Planck-Institut aus ein EU-Projekt zum Thema *Kinship and Social Security* (KASS) koordiniert. Ziel des Projekts ist es, durch die Anwendung von ethnographischen sowie geschichtswissenschaftlichen Methoden die Bedeutung von Familien-Netzwerken für die soziale Sicherung von Menschen in acht europäischen Ländern zu untersuchen. Noch in der Anfangsphase steht das Teilprojekt über Verwandtschaft und soziale Sicherung in Deutschland, das von Tatjana Thelen, Tilo Grätz und Astrid Baerwolf durchgeführt wird. Tatjana Thelen hat sich bereits in ihrer Forschung in Rostock (siehe auch an anderer Stelle in dieser Ausgabe sowie Thelen 2005) z. T. mit dem Wandel sozialer Sicherung sowie im Speziellen mit dem sich verändernden Ressourcenfluss zwischen den Generationen auseinandergesetzt. Für das KASS-Teilprojekt wurden als Feldforschungsorte Glindow im Bezirk Potsdam-Mittelmark sowie Berlin, Marzahn-Hellersdorf ausgewählt.

Glindow hat heute circa 4 000 Einwohner auf einer Fläche von 12,96 km². Mit der Verwaltungsreform 2003 verlor der Ort seine Unabhängigkeit und gehört nun zu Werder/Havel. Bis in die 1920er Jahre war Glindow bekannt für seine Ziegelproduktion und bis in die heutige Zeit für seine Obst- und Gemüseplantagen. Der Ort besteht aus mehreren Teilen: einem Dorfkern, einer Ansiedlung aus den 1920er Jahren, und aus drei neuen Einfamilienhaussiedlungen, die in den 1990er Jahren vornehmlich von jungen Familien bezogen wurden.

Diese unterschiedlichen Teile sind typisch für viele ländliche Gemeinden in Ostdeutschland. Der früher durch die Ansiedlung in den 1920er Jahren und später während des Sozialismus stark geförderte Gartenbau unterliegt einem tief greifenden strukturellen Wandel. Mit der Dekollektivierung des früher dominanten Gartenbaus sowie der industriellen Umstrukturierung hat die Landwirtschaft ihre dominante Rolle verloren. Insgesamt haben sich die Wirtschaft und die Einkommensquellen diversifiziert. Daneben gibt es heute viele Pendler und Arbeitslose, vor allem unter den älteren Bewohnern, aber auch in den erwähnten neuen Siedlungen.

Marzahn wiederum ist ein großer suburbaner Bezirk im Nordwesten Berlins. Marzahn wurde in drei Abschnitten in den Jahren 1976 bis

1985 gebaut. Seine Bevölkerung umfasst heute 104 000 Menschen auf 19,5 km². Nach der Fertigstellung der einzelnen Bauabschnitte in der DDR zogen vor allem junge Fachleute mit ihren Familien hierher. Nach der Wende änderten sich auch in Marzahn die Bevölkerungsstruktur und die Lebensbedingungen erheblich. Ähnlich wie Glindow verlor es während der Bezirksreform seine Eigenständigkeit und wurde mit den angrenzenden Gebieten zu Hellersdorf-Marzahn zusammengefasst. Marzahn repräsentiert somit eine weitere typische Siedlungsform in Ostdeutschland: die Plattensiedlung mit extensiver Infrastruktur. Trotz der „natürlichen“ Alterung der ersten Generation und dem Wegzug vieler, vor allem jüngerer Bewohner wegen anderer Wohnortorientierungen (weg vom Plattenbau hin zu Hausbau) oder fehlenden Arbeits- und Ausbildungsmöglichkeiten, hat Marzahn noch immer die zweithöchste Rate an Haushalten mit Kindern in Berlin. Der durchschnittliche Haushalt besteht aus 2,1 Personen. Obwohl Marzahn einen vorwiegend durch die Medien verbreiteten schlechten Ruf hat (u. a. viele Aussiedler und Vietnamesen, Jugendkriminalität, Gettoisierungstendenzen, Rentnerkolonie) und die Arbeitslosenquote 19,7% beträgt, ist das durchschnittliche Einkommen der Haushalte immer noch höher als in den meisten westlichen Bezirken der Stadt. Es gibt auch viele Einfamilienhäuser, die z. T. vor der Wende entstanden sind, z. T. aber auch, ähnlich wie in Glindow, nach der Wende neu gebaut wurden. Zusätzlich sind durch die Eingemeindung von Biesdorf, Mahlsdorf und Kaulsdorf auch einige dorfähnliche Siedlungsstrukturen Teil von Marzahn geworden.

Insgesamt repräsentieren die beiden Orte typische Formen des städtischen und ländlichen Lebens in Ostdeutschland und, obwohl sie sich in ihrer Struktur unterscheiden, gibt es gemeinsame Probleme. So wird z. B. in beiden Siedlungen die Eingemeindung bzw. der Zusammenschluss und damit die Verlagerung des administrativen Zentrums als problematisch erfahren. Auch die Erfahrungen mit der Umstrukturierung der Wirtschaft und damit verbundenen neuen Erfahrung von Arbeitslosigkeit teilen beide Gemeinden. In dem Teilprojekt wird besonderes Gewicht auf die beschriebenen lokalen Besonderheiten sowie auf die Nachwirkungen der Vereinigung für die Bewältigung von Alltagsproblemen in Familien gelegt.

Literatur

Eidson, John/Milligan, Gordon (2003): „Cooperative Entrepreneurs? collectivisation and privatisation of agriculture in two East German regions“. In: Chris Hann and the “Property Relations” Group: *The Post-socialist Agrarian Question: Property relations and the rural condition*. Münster: LIT Verlag, S. 47-92.

- Glick Schiller, Nina/Fouron, Georges E. (1999): „Terrains of Blood and Nation: Haitian transnational fields“. In: *Ethnic and Racial Studies* 22, 2, S.340-361.
- Glick Schiller, Nina/Nieswand, Boris/Schlee, Günther/Darieva, Tsypylma/Yalçın-Heckmann, Lale/Fosztó, László (2005): „Pathways of Migrant Incorporation in Germany“. In: *Transit 1*: <http://repositories.cdlib.org/ucbgerman/transit/vol1/i/ss1/1>.
- Hann, Chris (2003): „Introduction: decollectivisation and the moral economy“. In: Chris Hann and the “Property Relations” Group: *The Postsocialist Agrarian Question: Property relations and the rural condition*. Münster: LIT Verlag, S.1-46.
- Küster, Katrin (2002): *Die ostdeutschen Landwirte und die Wende: Die Entwicklung der ostdeutschen Landwirtschaftsstrukturen ab 1989 am Beispiel Thüringen*. Kassel: Kassel University Press.
- Langenhan, Dagmar (2001): „Auf dem Weg zur genossenschaftlichen Demokratie? Mitglieder und Beschäftigte der LPG im betrieblichen Alltag der 70er/80er Jahre“. In: Renate Hürtgen/Thomas Reichel (Hg.): *Der Schein der Stabilität: DDR-Betriebsalltag in der Ära Honecker*. Berlin: Metropol Verlag, S. 263-274.
- Laschewski, Lutz (1998): *Von der LPG zur Agrargenossenschaft: Untersuchungen zur Transformation genossenschaftlich organisierter Agrarunternehmen in Ostdeutschland*. Berlin: edition sigma.
- Levitt, Peggy/Glick Schiller, Nina (2004): „Conceptualizing Simultaneity. A Transnational Social Field Perspective on Society“. In: *International Migration Review* 38, 3, S. 1002-1039.
- Neu, Claudia (2004): *Genossenschaftsbauern im ostdeutschen Transformationsprozess – Fallbeispiele aus Brandenburg*. Bonn: Universität Bonn/Landwirtschaftliche Fakultät. (Dissertation).
- Schier, Barbara (2001): *Alltagsleben im „Sozialistischen Dorf“: Merxleben und seine LPG im Spannungsfeld der SED-Agrarpolitik 1945-1990*. Münster: Waxmann.
- Thelen, Tatjana (2005): „Caring Grandfathers, Changes in Support between Generations in East Germany“. In: Haldis Haukanes/Frances Pine (Hg.): *Generations, Kinship and Care. Gendered provisions of social security in Central Eastern Europe*. University of Bergen: Centre for Women’s and Gender Research Vol. 17 (im Erscheinen).