

Wolfgang Kraus

Vortrag zum Habilitationskolloquium, 20. 6. 2001

Sehr geschätzte Mitglieder der hohen Habilitationskommission, meine sehr geehrten Damen und Herren!

Wie vermittelt man in 20 Minuten Wesentliches über eine Arbeit, die einen mehr als fünf Lebensjahre in Atem gehalten hat und sich auf eine noch viel länger zurückreichende wissenschaftliche Auseinandersetzung stützt? Immerhin, der Gesetzgeber – dessen Äußerungen als Anleitung zur wissenschaftlichen Arbeit sonst wenig hilfreich sind – hat hier eine klare Richtlinie vorgegeben: Es ist im Habilitationskolloquium „insbesondere auf die Gutachten einzugehen“. Gemeint ist damit offenbar: auf die gutachterliche Kritik an der Habilitationsschrift. Bevor ich dies tue, möchte ich jedoch zu einer kritischen Frage Stellung nehmen, die von meinen sehr verehrten Gutachtern nicht aufgeworfen worden ist, die zu stellen jedoch sehr berechtigt wäre. Es ist die Frage nach dem allgemeinen Interesse meines Themas.

Wie die meisten von Ihnen zweifellos wissen, lautet der Titel meiner Arbeit: *Tribale Identität im Vorderen Orient: Schritte zu einer historischen Anthropologie islamischer Stammesgesellschaften*. Es handelt sich somit um ein mildes Beispiel jenes Mangels an Eleganz, der den Titeln von Dissertationen und Habilitationsschriften häufig eigen ist.

Warum arbeitet ein Kultur- und Sozialanthropologe an der Wende vom zwanzigsten zum einundzwanzigsten Jahrhundert über Stämme in islamischen Gesellschaften? Ein „klassisches“ Thema anthropologischer Forschung, das – auf den ersten Blick wenigstens – wenig von dem Gegenwartsbezug aufzuweisen scheint, den die heute aktuellen Ansätze so in den Vordergrund stellen. Wo also liegt die aktuelle Relevanz einer solchen Fragestellung? Ist nicht alleine die Begrifflichkeit, die ihr zugrundeliegt, längst überholt? Immerhin ist der traditionelle anthropologische Stammesbegriff seit den sechziger Jahren des nunmehr vergangenen Jahrhunderts heftiger Kritik ausgesetzt gewesen. Er ist in der Folge aus dem generellen anthropologischen Diskurs praktisch verschwunden. Vieles an dieser Kritik war sehr berechtigt. Trotzdem – und dies ist die Schlussfolgerung aus dem ersten Kapitel meiner Habilitationsschrift, in dem ich mich eingehend mit Ursprung und Geschichte des anthropologischen Stammesbegriffes auseinandergesetzt habe: ein von seinen alten, teils bewußten, teils unbewußten evolutionistischen Konnotationen befreiter und dafür um die historische Dimension erweiterter Stammesbegriff bleibt regional beschränkt durchaus brauchbar – gerade deshalb, weil er dort einheimischen Denkkategorien nicht westliche überstülpt, sondern weil er, richtig verwendet, die einheimische Wahrnehmung gewisser Formen kollektiver Identität widerzuspiegeln vermag.

Die Auseinandersetzung mit tribalen Formen von Identität und politischer Organisation ist aus mehreren Gründen von Interesse. Zuerst ist hier die – für manche vielleicht überraschende – Aktualität dieser Identitäten und Organisationsformen zu nennen. Um nur ein Beispiel zu geben: Im Jemen etwa hat sich der politische Einfluß tribaler Gruppierungen und Oberhäupter in den letzten Jahrzehnten zweifellos eher verstärkt als abgeschwächt. In anderen Ländern des Vorderen

Orients ist dies nicht unbedingt der Fall. Dennoch, das Beispiel zeigt: Modernisierung und Globalisierung einerseits und „Tribalismus“ andererseits sind nicht antithetisch. Und die Annahme, daß sie es seien, ist letztlich durch ein Denken bestimmt, das auf den alten Evolutionismus des 19. Jahrhunderts zurückgeht.

Ein zweiter Grund liegt in der Bedeutung tribaler Formen für ein historisches Verständnis der Gesellschaften des Vorderen Orients. Politische, ökonomische und soziale Strukturen in weiten Teilen dieses Raumes können ohne Bezugnahme auf tribale Identitäten, Organisationsformen und Gruppierungen nicht verstanden werden. Für den Anthropologen oder Historiker, der sich mit solchen Strukturen und Prozessen beschäftigt, geht es darum, ein umfassendes Bild zu entwickeln, in dem sowohl tribale als auch staatliche Organisationsformen und die zwischen ihnen bestehenden Wechselbeziehungen ihren Platz haben, die über Jahrhunderte hinweg die Geschichte des Vorderen Orients entscheidend mitbestimmt haben.

Dazu bedarf es nicht nur eines regionalspezifischen Verständnisses staatlicher Organisation und ihrer Prinzipien, das sich auf zahlreiche und gut aufgearbeitete schriftliche Quellen stützen kann. Es braucht auch ein ebensolches Verständnis der tribalen Organisation und ihrer kulturellen Grundlagen, für die solche Quellen vielerorts bestenfalls fragmentarisch vorliegen. Hier ist die Anthropologie gefordert, deren methodische Zugänge – heute heißt das gewöhnlich: Kombination oralen Datenmaterials mit schriftlichen und historischen Quellen – für Fragen dieser Art bestens gerüstet sind. Hier gilt es freilich, sich vor der unkritischen Annahme langfristiger historischer Kontinuitäten zu hüten – ein Problem, mit dem ich mich in meiner eigenen Arbeit eingehend auseinandergesetzt habe.

Die Frage nach den Wechselbeziehungen von Stamm und Staat bringt mich zum dritten Punkt. Die Auseinandersetzung mit tribalen Formen von Identität und politischer Organisation im Vorderen Orient ist von Interesse, weil sie es erlaubt, die theoretische Frage des Verhältnisses zwischen grundsätzlich nichtstaatlichen und staatlichen politischen Formen neu zu überdenken. Diese Frage stand im Mittelpunkt der evolutionistischen Theoriengebäude eines Lewis Henry Morgan und anderer Denker seiner Generation, die entscheidende Anstöße zur Entwicklung unserer Disziplin gegeben haben. Sie bestimmte – betont antievolutionistisch aufgefaßt – mehr als ein halbes Jahrhundert später die Arbeiten wichtiger Vertreter der britischen *social anthropology* – man denke nur an Evans-Pritchard oder Fortes.

Heute, nochmals mehr als ein halbes Jahrhundert später, können wir, nicht zuletzt anhand der Arbeiten über tribale Formen in den Gesellschaften des Vorderen Orients, über die zum Teil erstaunlich langlebigen Ansätze hinausgehen, deren Grundsteine diese Autoren gelegt haben – Ansätze, denen gemeinsam ist, daß sie von einem grundsätzlichen Gegensatz von staatlichen und nichtstaatlichen Organisationsformen ausgehen. In der heute bestimmenden Sicht geht es nicht mehr um diesen Gegensatz von Stamm und Staat, die ja nur als Idealtypen politischer Organisation einander gegensätzlich gegenüberstehen. In der historischen Realität dagegen waren Stämme und Staaten oft durch vielfältige Beziehungen miteinander verbunden. Dies trifft nirgends auf der Welt mehr zu als im Vorderen Orient, wo wir neben den ältesten bekannten Beispielen staatlicher Organisation eine bis heute anhaltende Kontinuität tribaler Organisationsformen finden. Stämme und Staaten haben hier stets koexistiert, sich miteinander arrangiert und kooperiert. Stämme

waren und sind in Staaten integriert, ohne darin aufzugehen; Staaten sind ihrerseits vielfach von Stämmen geschaffen oder neugeschaffen worden.

Damit bin ich schon mitten in den Fragen, die meine eigene Forschungsarbeit bestimmt haben. Wie kann das Verhältnis zwischen Stämmen und Staaten im Vorderen Orient theoretisch konzeptualisiert werden?

Diese Frage kann auf mehreren Ebenen gestellt werden. Eine davon – eine sehr wichtige, und zugleich jene, auf der die Kultur- und Sozialanthropologie ihre besondere Kompetenz ausspielen kann, ist die kulturelle Ebene. Und es ist diese kulturelle Ebene, auf der für mich der Schlüssel zum Verständnis der Wechselbeziehungen von Stamm und Staat liegt. Ich habe mich in meiner Arbeit nicht auf diese Ebene beschränkt, wohl aber auf sie konzentriert. Hier also ist zu fragen: Wie wird von den betroffenen Menschen die Zugehörigkeit zu tribalen und staatlichen Einheiten gedacht, empfunden und gelebt; und wie hängen diese beiden Formen von Zugehörigkeit – oder Identitäten, wie ich sie nennen möchte – für sie zusammen? Ich bin gewiß nicht der erste, der sich solche Fragen stellt, aber ich glaube, für mich in Anspruch nehmen zu dürfen, daß ich wenigstens im deutschen Sprachraum als erster diese Fragen – vor allem im Hinblick auf tribale Identität – konsequent und theoretisch fundiert verfolgt habe, mit jener Breite und Tiefe, die meine geschätzten Gutachter in meiner Arbeit lobend hervorgehoben haben; und ich meine, daß meine Ergebnisse, sowohl theoretisch-komparativ als auch anhand meiner empirischen Fallstudie, auch den internationalen Vergleich nicht zu scheuen brauchen.

Hat man damit begonnen, tribale Identität und die dazu komplementären, auf Staaten bezogenen übergordneten Formen von Identität auf der kulturellen Ebene zu verstehen, dann ist man, so glaube ich, einem anthropologischen und historischen Verständnis der Dynamik der Gesellschaften des Vorderen Orients einen großen Schritt nähergekommen. Von meinem theoretischen Zugang, der ein solches Verständnis fördert, haben Sie, sehr geehrte Damen und Herren, bis jetzt wenig gehört, und die gebotene Kürze meines Vortrages läßt es kaum zu, näher darauf einzugehen. Ich werde am Ende meiner Darlegungen jedoch kurz auf einige Besonderheiten dieses Zuganges eingehen.

Die Beschäftigung mit tribalen Identitäten ist somit kein Verharren in überkommenen anthropologischen Fragestellungen, die ihre Aktualität verloren haben. Sie erlaubt vielmehr ein vertieftes Verständnis vieler sozialer Zusammenhänge in den Gesellschaften des Vorderen Orients und zugleich eine lebendige Weiterentwicklung theoretischer Ansätze, die in der Entwicklung anthropologischen Denkens lange Zeit zentral gewesen sind. In der heutigen Mainstream-Anthropologie sind vielleicht andersgeartete Fragen in den Vordergrund getreten; ich erlaube mir jedoch die vorsichtige Vorhersage, daß diese „klassischen“ Fragestellungen, sofern unsere Wissenschaft an einem komparativen Verständnis der ganzen Breite an Formen menschlichen sozialen Lebens interessiert bleibt, noch einige Paradigmenwechsel überdauern werden.

Sie sehen, meine Damen und Herren, daß ich die mögliche Kritik an meiner Arbeit selbst übernehme, freilich nur um sie gleich wieder zu entkräften. Das hat seinen guten Grund.

Ich komme nun sozusagen zur Pflicht in meinem Habilitationskolloquium: der Stellungnahme zu der an meiner Arbeit geübten gutachterlichen Kritik. Ich muß sagen, daß mir meine Gutachter

diese Aufgabe nicht leicht gemacht haben. Ihre Kritik ist nämlich so gut wie nicht vorhanden. Eine genaue Lektüre der beiden Gutachten fördert die folgenden kritischen Äußerungen zutage.

Professor Gingrich merkt an, daß das letzte Kapitel des zweiten Teils, und zugleich der ganzen Arbeit, das unter dem Titel „Die Ayt Ḥdiddu als islamische Stammesgesellschaft“ die empirischen Ergebnisse meiner Untersuchung resümiert und mit meinen theoretisch-komparativen Überlegungen zusammenführt, eigentlich „Teil III: Schlußfolgerungen“ heißen sollte. Er tut dies völlig zu recht.

Professor Escher seinerseits stellt fest, daß der Titel des ersten Teils, „Islamische Stammesgesellschaften des Vorderen Orients: Ein Überblick“ nicht korrekt gewählt sei. Es werde vielmehr ein Einblick in verschiedene Dimensionen der Behandlung und Konstruktion von Stamm geboten. Auch dieser Meinung kann ich mich anschließen. Er bemängelt auch – aus der Sicht des Geographen, wie er anmerkt – das Fehlen thematischer Karten. In diesem Bereich, so muß ich zugestehen, fehlt es mir einfach an der fachlichen Kompetenz, die es mir erlauben würde, solches Material mit vertretbarem Aufwand zu erstellen. In dieser Hinsicht würde ich eine Zusammenarbeit mit Geographen (um die ich mich zugegebenerweise noch nicht bemüht habe) für die zu publizierende Fassung meiner Arbeit sehr begrüßen.

Schwerwiegender ist sein letzter Einwand: Inwieweit ist die im zweiten Teil untersuchte Gesellschaft – eine berberische Stammesgesellschaft in Zentralmarokko – repräsentativ für mein Gesamtprojekt? Hier ist zunächst einmal zu sagen, daß die Auswahl meines Fallbeispiels nicht ein Ergebnis rein wissenschaftlichen „Forschungsdesigns“ ist, wie es heute heißt. Sie trägt vielmehr starke biographische Züge. Ich habe bei den Ayt Ḥdiddu seit 1980 geforscht; ich habe ihre Sprache erlernt, vielfältige Beziehungen professioneller wie freundschaftlicher Art angeknüpft und mir ein Verständnis ihrer Gesellschaft und ihres Alltagslebens erworben, ohne das eine Untersuchung in jener Tiefe, wie ich sie angestrebt habe, nicht möglich gewesen wäre. Meine Habilitationsschrift baut also auf wichtigen Voraussetzungen auf, die viel weiter zurückreichen als die eigentliche Forschung, aus der sie entstanden ist; und somit stehe ich auch zu meiner Entscheidung, eine in der Gesamtheit islamischer Stammesgesellschaften eher am Rande stehende Gruppe zu untersuchen, selbst wenn ich hoffe, in einer zukünftigen Phase die empirische Basis meiner Forschungen durch die Auseinandersetzung mit einer anderen Gesellschaft noch zu verbreitern.

Die Frage läßt sich freilich auch andersherum stellen: Warum, so fragt Professor Escher, habe ich meine Überlegungen nicht einfach auf Nordafrika beschränkt, sondern befasse mich mit dem Vorderen Orient als Ganzes? Auch hier, so meine ich, kann ich meine Vorgangweise durchaus vertreten. Denn wenn ich postuliere, daß ein anthropologischer Zugang zum Phänomen tribaler Identität von den kulturellen Modellen und Konzeptionen der betroffenen Menschen ausgehen muß, dann sind die kulturellen Übereinstimmungen zwischen den verschiedenen Stammesgesellschaften dieses weiten Raumes einfach zu groß als daß es gerechtfertigt wäre, eine Untersuchung tribal Identitäten in islamischen Gesellschaften auf Nordafrika alleine zu beschränken. Es kann auch nicht geleugnet werden, daß der gesamte Vordere Orient, der Westasien und Nordafrika umfaßt, trotz bedeutender regionaler Unterschiede wichtige historische Prägungen als Ganzes erhalten hat. Unter diesen ist die islamische Expansion nur der letzte und entscheidende Schritt gewesen. Es handelt sich also um eine historische und kulturelle Einheit. Deren Übereinstimmungen dürfen uns freilich nicht die wesentlichen Variationen übersehen lassen, die unterschiedliche lokale Reali-

täten aufweisen – Variationen, die im übrigen zum Teil sehr kleinräumiger Art sind. Ein theoretischer Zugang zum Phänomen tribaler Identität muß somit so beschaffen sein, daß er nicht nur Übereinstimmungen herausarbeiten kann, sondern auch Variationen aufdeckt und erklärt, anstatt sie hinter einem idealisierten Bild der Einheitlichkeit verschwinden zu lassen.

Damit komme ich zum letzten Abschnitt meiner heutigen Darlegungen. Kritik bedeutet nicht nur Tadel; eine kritische Auseinandersetzung kann auch Positives herausstreichen. Somit nehme ich die kritische Würdigung meiner Arbeit durch meine geschätzten Gutachter zum Anlaß, die wesentlichen Züge meines Zuganges kurz zusammenzufassen.

Professor Escher hebt hier vor allem hervor, daß es mir gelungen sei, meinen Anspruch auf einen Dialog zwischen Empirie und Theorie einzulösen. In diesem Dialog spiegelt sich die Eigen-dynamik meines Zuganges zu meinem Thema: Zunächst bin ich von der theoriengeleiteten empirischen Untersuchung einer Stammesgesellschaft ausgegangen, aus der meine Dissertation entstanden ist. In der Folge habe ich die theoretischen Annahmen, von denen diese erste Untersuchung ausgegangen ist, kritisch überprüft und vertieft. Daraus entstand dann das Bedürfnis, dieses vertiefte theoretische Verständnis in einer neuerlichen empirischen Forschung anzuwenden. Aus dieser zweiten Forschungsphase ist dann im engen Dialog zwischen theoretischen Überlegungen und empirischem Material die gegenwärtige Arbeit entstanden. In ihr habe ich – in zwei notgedrungen voneinander getrennten Teilen – sowohl die theoretischen Grundlagen meines Zuganges anhand breiten ethnographischen Materials weiterentwickelt als auch ein neues interpretierendes Verständnis der untersuchten Lokalgesellschaft erarbeitet. Theorie und Empirie haben sich in diesem Prozeß gegenseitig inspiriert, und es ist eine wichtige Bestätigung für mich, daß der Prozeß auch dem Leser einsichtig und sinnvoll erscheint.

Professor Gingrich führt vor allem zwei Aspekte meiner Arbeit als innovativ an. Der eine betrifft die Einbindung tribaler Identitäten in weitere kulturelle und politische Zusammenhänge, die vor allem durch den Staat und die gemeinsame Religion bestimmt sind – Faktoren, die ihrerseits – wenigstens im traditionellen Kontext – bekanntlich in engem Zusammenhang miteinander stehen. Tribale Identitäten können also nicht aus sich selbst heraus verstanden werden, sondern nur im Wechselverhältnis zu weiter gefaßten Identitäten. Dieses Verhältnis ist vielfach nicht harmonisch, sondern spannungreich und widersprüchlich, sowohl auf der kulturell-ideologischen Ebene als auch auf jener der praktischen Beziehungen zwischen Stämmen und übergeordneten politischen Strukturen.

Diese Einsicht führt geradewegs zum zweiten Aspekt, der mir wesentlich ist und den Professor Gingrich hervorhebt: der Widersprüchlichkeit der handlungsleitenden Ideologien in islamischen Stammesgesellschaften. Die Erkenntnis dieser grundlegenden Widersprüchlichkeit erlaubt theoretische Schlußfolgerungen, die über den regionalen Rahmen meiner Arbeit weit hinausreichen.

Theoretische Modelle erscheinen dann erfolgreich, wenn sie eine überschaubare Anzahl an Elementen auf schlüssige Weise miteinander verknüpfen, so daß sie sich wechselseitig erklären. Aber ist ein solcher Ansatz – so verführerisch er ist – dem Grundcharakter sozialer, kognitiver und ideologischer Phänomene angemessen? Überdeckt er nicht gerade ihre Uneinheitlichkeit, ihren Mangel an Harmonie, mit einem fiktiven Idealbild der Geschlossenheit, das vor allem den intellektuellen Ordnungsbedürfnissen des Betrachters dient?

Die Antwort steht – zumindest was die islamischen Stammesgesellschaften betrifft – für mich fest. Eine zentrale Erkenntnis meiner Arbeit ist das Vorhandensein von Brüchen und Widersprüchen, die es rechtfertigen, eher von Ideologien in der Mehrzahl als von Ideologie zu sprechen. Und dies gilt für die „traditionelle“ vorkoloniale Situation im gleichen Ausmaß wie in der Gegenwart. Meine Aufmerksamkeit für das, was man die kulturellen Bruchstellen nennen könnte, an denen unterschiedliche Ideologien miteinander kollidieren, ist durch die theoretischen Überlegungen im ersten Teil meiner Arbeit bereits vorgegeben; sie hat sich in der Auseinandersetzung mit meinem empirischen Material noch wesentlich verstärkt. Diese Aufmerksamkeit für die widersprüchlichen und unharmonischen Elemente im Bereich der Ideologie lenkt unseren Blick auf die Veränderlichkeit und historische Bedingtheit der kulturellen Konzeptionen, mit denen wir empirisch konfrontiert sind. Eine weitere Schlufolgerung lautet: Wenn Ideologie und soziale Praxis in einer Wechselwirkung miteinander stehen – was nicht bezweifelt werden kann – so darf zwischen ihnen kein fester Zusammenhang angenommen werden, weil die ideologischen Modelle multipel und potentiell widersprüchlich sind. Der Ideologie muß somit auch ein Bereich partieller Autonomie von den praktischen sozialen Beziehungen eingeräumt werden.

Einer von divergierenden und konkurrierenden Ideologien gekennzeichneten empirischen Situation, wie wir sie in islamischen Stammesgesellschaften finden, ist nur ein Zugang adäquat, der die sich daraus ergebenden Widersprüche als historisch bedingt begreift und in das Bild der zu untersuchenden Gesellschaft integriert, anstatt ihnen aus dem Weg zu gehen und sie aufzulösen. Das Ergebnis eines solchen Zuganges ist zunächst einmal eine präzisere Beschreibung, sodann aber, so ist zu hoffen, auch ein tieferes Verständnis der zu untersuchenden kulturellen Konzeptionen und der von ihnen bestimmten sozialen Beziehungen.

Ich habe die mir zugemessene Redezeit ausgeschöpft, meine sehr geehrten Damen und Herren, und dies, ohne wirklich auf den eigentlichen Inhalt meiner Arbeit einzugehen. Vieles ist somit für Sie offengeblieben, und ich erlaube mir, nun das Wort an Sie weiterzugeben. Ich stehe für Ihre Fragen zur Verfügung.