

## ÖKOLOGISCHE PROBLEMLÖSUNGEN IN TRADITIONALEN KULTUREN

Ableitung und Deutung autochthoner Potentiale anhand  
eines Fallbeispiels aus der östlichen Himalayaregion

Klaus Seeland

### EINLEITUNG

Die ökologischen Probleme der Industrieländer werden zunehmend gravierender und breiten sich im Zuge der Teilindustrialisierung der Dritten Welt in diese aus und sorgen so für globale Problemlagen. Da die Verursachungszusammenhänge bei entstandenen ökologischen Problemlagen aufgrund importierter Technologien in der Regel nach gleichen oder ähnlichen Problemlösungsstrategien verlangen, wie sie für die Länder angebracht sind, aus denen diese Technologien und die sie tragenden wirtschaftlichen Verhältnisse stammen, sind die Probleme und ihre Lösungsversuche hier wie dort wesentlich identisch.

Dagegen soll im folgenden untersucht werden, welche ökologischen Probleme in traditionellen Kulturen auftreten, wie sie dort gedeutet und gelöst werden. Es soll dabei nicht das Aufeinandertreffen traditionaler Gemeinschaften und moderner westlicher Kultur untersucht werden, zumindest nicht explizit in dieser Konstellation. Hier interessieren allgemeine theoretische Grundlagen und praktische Beispiele aus der ethnologischen Literatur und aus der eigenen Feldforschung des Autors, die Aufschlüsse über traditional vorhandene Sichtweisen und Deutungen von Umwelt geben sollen und über konkrete Fälle informieren wollen.

Das Ziel dieses Beitrags ist es, Anregungen durch Informationen zu geben, die bislang in der ökologischen Diskussion zu wenig bekannt sind und dadurch erkenntnistheoretisch zu wenig oder keine Berücksichtigung finden. Dieses Papier will zur Stimulierung wie zur Besinnung dienen und hat nicht den Anspruch, Handeln anzuleiten. Dennoch mögen in ihm Chancen liegen, künftige, zur Verfehlung neigende Handlungsansätze in einem frühen Stadium überdenken zu können.

## NATUREINWIRKUNGEN

Natureinwirkungen treffen traditionale Gemeinschaften unbedingt existentiell. Sie sind ihnen ungleich mehr ausgeliefert als das bei hochentwickelten, industrialisierten Gesellschaften der Fall ist. Da letztere in den gemäßigten Klimazonen entstanden sind, sind ihnen die Auswirkungen extremer klimatischer Verhältnisse in ihrer existentiellen Macht weniger vertraut und bedürfen daher immer wieder der Verdeutlichung. Natureinwirkungen in den von traditionellen Kulturen besiedelten Naturräumen werden nicht nur als materielle, sondern auch als Ausdruck metaphysischer Kräfte wahrgenommen. Die Überdauerung des Menschen in diesen Naturräumen ist nur möglich, wenn es der sozialen, materiellen und metaphysischen Anstrengung gelingt, diese Einwirkungen in ihren Besonderheiten für sich nutzbar zu machen, sich mit ihnen zu 'arrangieren' und schädliche Wirkungen abzumildern. Die erworbenen Fähigkeiten des Menschen gehen dabei einher mit seinen magischen und religiösen Vorstellungen, Praktiken und Ermächtigungen. Der Lebensraum, die Um-Welt des vormodernen Menschen wird bestimmt durch den Versuch, mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln einen Bereich zu schaffen, in dem er die Natureinflüsse physisch oder metaphysisch kontrolliert und durch den Einsatz von erworbenem Wissen und Glauben bewohnbar hält.

## MENSCHLICHE EINWIRKUNGEN

Menschliche Einwirkungen, wie etwa Verheerungen durch Feindseligkeiten, Ausrottung und Verschleppung von Spezialisten, Verknappung bestimmter Produktionsmittel oder Rohstoffe können schwere 'ökologische' Probleme darstellen. Aber auch Sitten der Besitzvererbung (z. B. Realteilung) oder bestimmte Jagdbräuche, die die natürlichen Feinde und auch die Beutetiere einer bestimmten Tierart vermehren lassen, können zu 'ökologischen' Problemen führen. Die Bevorzugung oder Benachteiligung, d. h. die vom Menschen betriebene künstliche Auf- oder Abwertung eines Naturfaktors kann zu einem exzentrischen Verlauf des Naturgeschehens führen. Dieser exzentrische Naturverlauf ist jedoch nur ein Aspekt eines traditionellen Ökologieverständnisses, und "ökologisch" wird daher zunächst als vorläufiger Begriff verwendet. Eine Definition wird im Verlauf der Darstellung folgen.

## WACHSTUM ALS ENTWICKLUNGSPROBLEM

Wachstum als naturwüchsiger Prozeß ist jeder traditionellen Gemeinschaft vertraut. Alles Wachsende strebt einem Ziel zu, nach dessen Erreichung es natur-

bedingt absterben muß. Eine solche Deutung muß dem Betrachter vertraut und geläufig sein, will er diesen Aspekt traditionellen Denkens verstehen. Die Einsicht, daß Verfall auch ein Stadium des Wachstums (in der Metamorphose des Seins) ist, relativiert 'ökologische' Problemlagen von vornherein, erklärt und macht ihn sogar notwendig. In vielen Mythen und Erzählungen traditionaler Kulturen sind Zeiten des Verfalls vorausgesagt und notwendige Bestandteile des kosmischen Zyklus. 'Ökologische Probleme' aus Wachstum werden wohl als Veränderung des Daseins wahrgenommen, doch als natürlich und metaphysisch bedingt gedeutet.

### NATÜRLICHE BEGRENZUNGEN

Menschliche Gemeinwesen richten sich auf die Herauslösung und Bearbeitung einer abgegrenzten Natureinheit aus dem amorphen Bereich der weiteren Umwelt und kultivieren diesen 'claim'. Die Hege dieses Kulturlandes durch Besitznahme und Identifikation damit steht dabei fortwährend in einem Spannungsverhältnis zum unkultivierten Umland, welches in der Regel als der Sitz menschenfeindlich gesinnter Mächte, Geister und Dämonen gilt. Die natürlichen, landschaftsbestimmenden Grenzen zwischen Kulturland und Wildnis, zwischen Oase und Wüste, Rodung und Dschungel, markieren auch Welten. Soziale Bindungen, Gruppen und Gesellungsformen strukturieren ebenso wie kultische Bindungen an bestimmte Pflanzen, Tiere und Naturerscheinungen die Kultur einer traditionellen Gesellschaft. Jenseits dieser Grenzen liegt das für den traditionellen Menschen unwirtliche Zwischenreich, das Außerweltliche, in dem kein Leben möglich ist.

Physische Grenzen liegen in der Produktions- und Konsumtionsfähigkeit traditionaler Kulturen. Subsistente und für einen lokalen Markt produzierende Gemeinschaften regenerieren sich prinzipiell auf der gleichen Kapazitätsstufe mit einem leichten Überhang im Produktionsbereich, der zum Ausgleich naturbedingter, periodischer Krisen dient. Die natürlichen Begrenzungen traditionaler Kulturen geben gleichsam eine gewisse Garantie der Überdauerung, indem sie die Risiken einer Ausweitung oder sonstigen Veränderung ihrer Reproduktionsgrundlagen zu vermeiden suchen und ihr Sosein kulturell verfestigen.

### TRADITIONALER ÖKOLOGIEBEGRIFF UND MONISMUS

Gibt es etwas, was in zeitgenössischen, traditionellen außereuropäischen Kulturen mit dem Ökologiebegriff zu vergleichen ist, den wir im engeren Sinn heute als die bewußte Hege und Erhaltung unserer Umwelt und die Sicherung einer menschengerechten Lebensqualität verstehen? Gefragt ist hier ausdrück-

lich nach autochthonen Vorstellungen zur Ökologie in traditionellen Kulturen, die nicht aus kolonial oder nachkolonial verformten Lebensverhältnissen stammen. Auch wenn diese Kulturen sicherlich den heute geringsten Anteil an den Gesellschaften der Dritten Welt haben mögen, so ist der Erkenntniswert für eine grundlegende Untersuchung eines wie auch immer gearteten traditionellen Ökologieverständnisses hier wichtig. Auch ist nur so zu klären, ob der derzeit in der westlichen Hemisphäre zu Bedeutung gelangte Ökologiebegriff nur hier, in Gesellschaften mit industriell-moderner Basis, Gültigkeit hat, weil er aus einer bestimmten Rationalität entstanden ist, die eine spezifische Reaktion auf ein okzidentales ökonomisches Naturverständnis ist.

Die anthropologische Forschung hat sich besonders im 19. Jahrhundert um ein Evolutionsmodell bemüht, das an Hand der Untersuchung der Familien- und Verwandtschaftsformen und der Entwicklung des Privatbesitzes nachweisen sollte, daß sich die Menschheit in einem Entwicklungsprozeß von gesellschaftlichen Formen der Wildheit zur Zivilisation hin entwickelt. Die Gemeinschaften, die Lubbock, Maine, Morgan und Phear verglichen und in eine Rangfolge brachten, wurden am Kriterium der Differenziertheit und der produktiven Fähigkeiten gemessen. Es ging ihnen um eine absolute Festlegung der Standorte verschiedener Gesellschaftstypen, die, zum Teil historisch überwunden, zum Teil aber zeitgenössisch waren. Die verschiedensten, real bestehenden außereuropäischen Gesellschaften fungierten in diesem Evolutionsmodell als Entwicklungstypen.

Zur gleichen Zeit entwickelten T.H. Huxley (der Großvater von Aldous Huxley, dessen Vision einer 'Schönen Neuen Welt' rund 50 Jahre später zu einem literarischen Bestseller werden sollte) und E. Haeckel, auf den revolutionierenden Gedanken Ch. Darwins aufbauend, eine Gesellschaftstheorie und Philosophie, die dem Entwicklungsdenken der Evolutionisten ein ethisches Gegengewicht geben wollten (Huxley, 1893; Haeckel, 1892). Eine neue, auf naturwissenschaftlichen Erkenntnissen aufbauende Ethik war notwendig geworden, da sich in der Sozialen Frage zu Ende des 19. Jahrhunderts die Gefahren einer evolutionistischen Selektion des stärkeren und angepaßteren Menschen deutlich abzeichneten. Haeckel, der Begründer des Ökologiebegriffs, hat nicht nur die menschliche und natürliche Umwelt als ein untrennbares, durchwobenes Ganzes begriffen, sondern auch gezeigt, daß ein ökologisches Verständnis auch eine besondere Weltanschauung erfordert. Wie man zur Haeckel'schen Philosophie auch immer stehen mag, eine ganzheitliche oder systemische Sichtweise materieller Gegebenheiten und metaphysischer Deutungen ist auch notwendig, um die Besonderheit des Soseins einer traditionellen Kultur zu verstehen. In diesem Sinn ist Ökologie in traditionellen Kulturen auch keine auf eine umfassende und langfristige Kosten-Nutzen-Rechnung oder eine erweiterte und zur letztlichen Optimierung strebende Ökonomie, sondern ein Lebens- und Überlebenskonzept einer menschlichen Gemeinschaft in einer bestimmten natürlichen und historischen Situation.

Nirgends wird Ökologie als die Gesamtheit der materiellen und immateriellen Überlebensbedingungen deutlicher als in traditionellen, d.h. vormodernen

und nichtindustrialisierten Gemeinschaften. Der Überlebensimperativ einer traditionellen Gruppe schafft mit Hilfe eines jeweils bekannten und überschaubaren menschlichen Potentials in einem über Generationen bekannten und überschaubaren Naturraum Lebensverhältnisse, die bei geringem Wandel und angenommenen gleichbleibenden Außenbedingungen eine Überdauerung (zumindest eines wesentlichen Teils) der Gemeinschaft ermöglichen. Somit sind die allgemeinen Lebensbedingungen einer traditionellen Gemeinschaft schlechthin Ökologie. Die über Generationen bekannten und als solche ständig zu reproduzierenden Lebensverhältnisse sind Ausdruck der Verbindung mit den Ahnen, die ja selbst immer noch integraler Bestandteil der Lebenswelt sind und verehrt werden.

Sei es die Wiederholung des im Mythos vorgegebenen Ablaufs des Lebens, sei es die Erfüllung des dharma (soziale Pflicht in der Welt) bei den Hindus oder die endlose Wiederholung des Leidens in und an der Welt bei den Buddhisten, die Ausgestaltung der Lebensverhältnisse steht immer in einem Spannungsverhältnis zwischen materieller Überdauerung und einem Heilsstreben, welches das Handeln in dieser Welt zur Grundlage der Existenz in der nächsten macht. Dieser Vergeltungsglaube wirkt sich in mythologischen, hinduistischen und buddhistischen Kulturen auf das alltägliche Verhalten des einzelnen aus. Im Hinduismus/Buddhismus wirken die Verfehlungen des einzelnen nicht nur summarisch (im Sinne negativ veränderter Umwelt), sondern auch jeweils individuell auf den Verursacher zurück. Die summarische Rückwirkung besteht darin, überhaupt in diese Welt wiedergeboren zu werden, die individuelle darin, in einer geringeren Inkarnation wiedergeboren zu werden, weil man sich am Weltgesetz vergangen hat. Nur durch individuelle religiöse Verdienste, was auch ökologisch angemessenes Verhalten bedeuten kann (indem man dem dharma gerecht wird), kann man sich aus dem gesamten Beziehungsnetz irdischer Verhältnisse ausnehmen. Als ein Teil des All-Einen (brahman) bricht sich die Seele (ātman) eines Wesens an der Welt und geht je nach der vollzogenen Lebensgestaltung wieder in sie ein. Für den nach den Forderungen des Tages lebenden Menschen im Hinduismus/Buddhismus, vor allem aber im Hinduismus wirkt seine Kosmologie als transzendentes ökologisches System.

Der Monismus des Hinduismus, die Rückführung alles werdenden, Seienden und Vergehenden auf das All-Eine, hat seine bestechenden Parallelen im wissenschaftlichen Monismus E. Haeckels. "Immer unwiderstehlicher offenbart sich uns die Erkenntnis, daß auch unsere menschliche Seele nur ein winziger Theil dieser allumfassenden 'Weltseele' ist, gleichwie unser menschlicher Körper nur ein individuelles Theilchen der grossen organisierten Körperwelt bildet." sagt Haeckel in seinem 1892 gehaltenen Vortrag über seine Philosophie 'Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft' (Haeckel, 1911<sup>15</sup>, 13/14). Die erfahrungswissenschaftliche Forschung vieler Jahrzehnte im Bereich der Abstammungs- und Entwicklungslehre hatten ihn zu nahezu gleichlautenden Einsichten gebracht, wie sie der Jahrtausende alte Hinduismus lehrt. Zusammen mit den monistischen Pantheisten G. Bruno, B. Spinoza und J.W.v. Goethe ist Haeckel davon überzeugt, daß Gott die Natur selbst wie auch das

Naturgesetz sei, universal, ewig und kausalgebunden. Ökologie nach Haeckel ist kein Mensch-Umwelt-Verhältnis, sondern stellt ein umfassendes Beziehungsnetz dar, in dem der Mensch ein Teil ist, der sich, wie alle anderen Teile des Kosmos mechanisch entwickelt hat (wie alle andere Substanz durch einen chemischen Urzeugungsprozeß, die Archegonie, entstanden) und in dem umfassenden kosmischen Entwicklungsprozeß weiterentwickelt wird. Damit hat Haeckel in der Folge Darwins mit dem christlichen Anthropozentrismus, wie auch dem Schöpfungsgedanken vollständig gebrochen. Der Mensch ist nicht als Krönung der Schöpfung erschaffen; es existiert kein anthropomorpher, personaler Gott, sondern das Wirkungsmächtige in der Natur selbst ist "Gott" oder das göttliche Prinzip, das Waltende. In seiner 'Ahnenreihe des Menschen' (Haeckel, 1914<sup>2</sup>, 70/71) stellt Haeckel die menschliche Entwicklung in 30 Stufen, von den Monera (kernlose Urzellen) zu den Hominides dar. Die Referenz an die Ahnenreihe, bei Haeckel eine wissenschaftliche Herleitung, ist ein allgemeines Kulturmerkmal, das sich bei vielen Kulturen zwar nur auf die Verstorbene der eigenen Spezies beschränkt, sich im Hinduismus und in vielen archaischen Kulturen mit animistischen Vorstellungen aber auf jegliche, bzw. besonders erwählte Natursubstanzen oder -wesen ausweitet. Der Animismus, die Vorstellung von der Beseeltheit der Natur, basiert im wesentlichen auf der Vorstellung der Durchlässigkeit der menschlichen und natürlichen Erscheinungswelt. Diese Durchlässigkeit hat als transzendenter Akt unbedingt religiöse Qualität und wird dadurch Bestandteil des Rituals. Im Ahnenfest, einer schamanistischen Seance, in totemistischen Vorstellungen wird die Grenze zwischen Lebenden und Toten Gegenstand des Ritus, in dem Raum, Zeit und definitive Erscheinungsformen aufgehoben sind. Die umgebende Natur, die Generationen der von der Welt Geschiedenen und die Erscheinung der Ahnen in kosmischen oder natürlichen Omen sind nicht anders als ein Kontinuum, eine allumfassende Vorstellung des Immer- und Überall-währenden zu verstehen.

## ÖKOLOGIE UND DIE PROBLEME ANTHROPOLOGISCHER FORSCHUNG

Die Sozialanthropologie, wie auch die Kulturanthropologie und die vergleichenden Kulturwissenschaften haben sich seit den 60er Jahren verstärkt mit den Zusammenhängen zwischen Subsistenzgesellschaften und deren ökologischen Bedingungsfaktoren beschäftigt (vgl. Heider, 1972, bes.d. Bibliographie). Seit Malinowski und Radcliffe-Brown ihre funktionalistischen Kulturtheorien entwarfen, die aufgrund erster längerer und systematisch durchgeführter Feldforschungen entstanden waren, hat sich der Funktionalismus als besonders geeignet erwiesen, die biologischen und ökologischen Bedürfnisse von Gesellschaften als unabhängige Variablen darzustellen, die durch die abhängige Variable Kultur jeweils unterschiedlich befriedigt werden. Von diesem Stand-

punkt bis zum Umwelt-Determinismus, d. h. der gänzlichen Bestimmung einer Kultur durch die gegebenen ökologischen Verhältnisse der Umwelt, ist es nur ein kleiner Schritt, der von vielen Anthropologen - wenn auch mit unterschiedlichem Erklärungsanspruch - gemacht wurde. Was neuerdings unter dem Terminus 'Kulturökologie' behandelt wird, ist gerade jene alte, aber dennoch aktuelle Frage nach den besonderen Wirkungszusammenhängen, die die Überdauerung subsistenter Kulturen ermöglichen. Diese Grundfrage konnte offensichtlich weder vom Funktionalismus noch vom Determinismus hinreichend befriedigend beantwortet werden. Auch an den neueren, von Heider (1972) verstärkt geforderten, holistischen Forschungen, die die äußerst komplexe Beziehungsstruktur von überschaubaren Subsistenzgesellschaften berücksichtigen, wird deutlich, daß die Untersuchung solcher Gesellschaften, soll sie nicht wieder in cruden Funktionalismus oder Determinismus verfallen, eines verstehenden Ansatzes bedarf.

Ein verstehender Ansatz erhebt zwar auch empirische Sachverhalte nach der von außen herangetragenem "Beobachterlogik" des Sozialforschers, bemüht sich aber ebenfalls um die in der zu untersuchenden Kultur vorhandenen Werte und Handlungsrationaltäten. Ein verstehender Untersuchungsansatz muß zunächst die Besonderheit der betrachteten Gesellschaft erfassen wollen und damit vorläufig Klassifikationen und interkulturellen Vergleich zurücktreten lassen, um jener Kultur gerecht zu werden. Voraussetzung dafür ist, anzuerkennen, daß die betreffende Kultur unter Bedingungen so geworden ist wie sie ist, und daß sämtliche Bedingungsfaktoren unter dem Primat dieses traditionellen Soseins verstanden werden müssen.

Kein traditionales System existiert abgeschlossen für sich allein, und jedes ist einem - wenn auch noch so langsamen - Wandel der Erscheinungsform unterworfen, dennoch hält jedes an einem bestimmten überkommenen Daseinswesen fest und versucht, dieses fortzusetzen. Das soll im folgenden an einem Beispiel verdeutlicht werden.

## DIE ÖKOLOGIE DER RAI IM OBEREN ARUN-TAL

Das Siedlungsgebiet der Rai liegt im hügligen Vorland der Himalayahauptkette in Nordostnepal zwischen 1 000 und 2 000 m ü. M. im Gebiet des subtropischen immergrünen Laubwalds im Einflußgebiet des Südwest-(Sommer-)Monsuns.

Die überwiegende Bevölkerung der Region gehört zu diesem altnepalischen Stamm, der ethnologisch zu den tibeto-burmesischen Volksstämmen gezählt wird. Als Teilgruppe der Kiranti, die sich aus den weiter östlich und südlich ansässigen Limbu und Yakha und den Rai zusammensetzen, gehört er zu den Erstbesiedlern des heutigen Nepal. Die Kiranti wurden in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von den von Westen her vordringenden hinduistischen Gurkhas in den östlichen Teil Nepals und nach Tibet abgedrängt. Als ihnen

vom herrschenden König der Gurkha-Dynastie, Prithwi Narayan Shah die Belassung ihrer alten Stammesrechte und Landbesitzformen garantiert wurde, kehrten sie auf nepalesisches Staatsgebiet zurück und erhielten (so die Legende) von Prithwi Narayan Shah den Namen Rai.

Die traditionelle Form des Landbesitzes der Rai vor der Eroberung ihres Siedlungsgebiets durch die Gurkhas war die des Gemeinschaftsbesitzes. Sie trieben Brandrodungsfeldbau und bauten hauptsächlich Trockenreis, Hirse, Taro und Gemüse an. Mit der Errichtung der Gurkha Herrschaft änderte sich in Nepal allgemein die Form des Landbesitzes. Der Boden - bisher in gemeinschaftlichem Besitz des ganzen Stammes - wurde privatisiert. Somit wurden Kauf, Pacht, Verkauf und Lohnarbeit in Zusammenhang mit Land möglich. Ziel dieser Landpolitik der Gurkhas war es, den von Indien einwandernden Hindus Landerwerb und damit Selbsthaftwerdung zu ermöglichen. Entgegen der Zusage Prithwi Narayan Shahs wurde auch der Landbesitz der Rai in neuerer Zeit von dieser Politik betroffen, was einerseits zur Entstehung sozialer Unterschiede zwischen den Rai und den eingewanderten indo-nepalesischen Ethnien und andererseits unter den Rai selbst führte.

Mit der Einwanderung indo-nepalesischer Kasten ging im oberen Aruntal auch eine Veränderung der Anbautechnologie und zusammenhängend damit eine Veränderung in der Materialkultur der Rai vor sich. Aufgrund der Privatisierung des Bodens mußten sich die Rai von der extensiven Wechselfeldwirtschaft des Brandrodungsanbaus einer Dauerfeldwirtschaft zuwenden, die auf einer kleineren Fläche größere Erträge bringt. Diesem Anspruch entsprach die von den hinduistischen Einwanderern mitgebrachte Agrartechnologie des Naßreis-Anbaus. Mit der Adaption dieser Agrartechnologie an die Verhältnisse des Himalayagebiets mußte sich notwendig auch die Anbautechnik und die Materialkultur der Rai verändern, da nunmehr andere und zahlreichere Arbeitsgeräte benutzt wurden, wie sie für die Kultivierung von Reis benötigt werden.

Relativ unberührt von diesem technologischen und sozialen Wandel blieb der übrige Bereich der Materialkultur der Rai, der durch die Verwendung von Bambus geprägt ist. Sämtliche Güter des täglichen Bedarfs in Haus und Hof, die aus Bambus gefertigt sind (das sind ca. 60 % am Anteil der gesamten Materialkultur), stellen die Rai selbst her. Die Arbeit mit anderen Materialien wie Ton, Metallen, Stoffen, Leder und Holz wird den zugewanderten indo-nepalesischen Kasten überlassen.

Die wenigen Dinge, die die Rai nicht selbst herstellen, wie die Gebrauchsgegenstände aus den obengenannten Materialien und Salz, tauschen sie gegen Reis, Reisschnaps, Gemüse, Eier oder Geld ein, das sie durch den Verkauf von Ziegen, Hühnern, Schweinen oder Wasserbüffelkälbern erworben haben. Den Bambus haben die Vorfahren der Rai ins obere Aruntal mitgebracht. Es kommen hier sieben pflanzbare Arten und eine wildwachsende Art vor.

Es handelt sich bei den kultivierbaren Arten um:

bhālu-bās (nep.) - Dendrocalamus Hookerii bzw.

- Bambusa Balcooa

mala-bas	(nep.)	- Bambusa nutans
tame-bas	(nep.)	- Dendrocalamus Hamiltonii
sigane	(nep.)	- Arundinaria Hookeriana
tite-nigalo	(nep.)	- Arundinaria intermedia
kalo-nigalo	(nep.)	- Arundinaria Khasiana
nigalo	(nep.)	- Arundinaria falcata
und als wildwachsende Art:		
malingo	(nep.)	- Arundinaria racemosa.

Was ist nun so außergewöhnlich an diesem vielseitigen Gebrauch von Bambus? Man muß zur Klärung dieser Frage vorausschicken, daß es sich beim oberen Aruntal um ein klimatisches Gebiet handelt, in dem Bambus an sich nicht selbstverständlich zu Hause ist wie beispielsweise in Südostasien. Der Bambus wird von den Rai als eine Nutzpflanze angebaut und gehegt und gepflegt. Anders als beim Holz, das in der Regel Allgemeingut ist und das u.a. deswegen dem totalen Raubbau - mangels Wiederaufforstung - ausgesetzt ist, schlägt der Rai-Bauer niemals mehr Bambus als in einer Wachstumsperiode nachwächst. Das sind pro Jahr durchschnittlich ungefähr 25 neue Stangen pro Bambusstock, der in seinem durchschnittlichen Bestand von 50-60 Stangen den Grundstock für den alljährlichen Zuwachs bildet. Jeder Rai-Haushalt besitzt mindestens einen solchen Stock in der Nähe des Hauses. Da hiermit der jährliche Bedarf jedoch nicht gedeckt werden kann, holt der Bauer noch ein- bis zweimal im Jahr wilden Bambus aus dem zwei- bis dreitausend Meter hoch gelegenen Hochschungel, der zwar von kleinerem Wuchs, dafür aber von größerer Haltbarkeit ist.

In einem Gespräch mit Bauern über eine weitere Expansion des Bambusanbaus wurde klar, daß sie gerne mehr Bambus anbauen würden, wenn sie nur mehr Land zur Verfügung hätten. Ihr Land steht in erster Linie dem Anbau von Nahrungsmitteln, vor allem Reis und Hirse, zur Verfügung. Kultivierbares Land ist knapp.

Bis zu fünfzig Prozent der Talbewohner verließen so in den letzten dreißig Jahren diese Gegend und suchten weiter südlich im nepalesischen Tiefland, dem Terai, in Darjeeling oder Sikkim eine Lebensmöglichkeit. Es siedeln hier etliche Hindus aus dem südlichen Nepal, die in der Lage waren, Land zu kaufen. Aufgrund dieser vorwiegend einseitigen Wanderungsbewegungen ist dieses Tal in seiner traditionellen Kultur noch sehr ursprünglich geblieben. Die Technokultur, die stark von der Verwendung von Bambus geprägt ist, hat sich bislang noch nicht mit halb-modernen oder westlich-hochentwickelten Technologieprodukten vermischt. Bambus ist hier Werkmaterial zur Erfüllung eines bestimmten technischen Zwecks und wesentliches Attribut der Kultur, was seine Integration in kultischen Handlungen wie Opfer und Tod beweist. Das Verhältnis zum Werkstoff ist hier kein technisch-rationales. Es ist von Tabus belegt. Sonntags und dienstags darf kein Bambus geschlagen werden, und die jungen Sprossen einer bestimmten Bambussorte dürfen nicht - wie sonst üblich - als Gemüsedelikatesse verzehrt werden, sondern die Rai "lieben und achten jeden dieser Sprossen wie einen jüngeren Bruder". Der

Hintergrund dieses Tabus ist ein praktisch ökonomischer und ritueller. Der praktische Hintergrund mag der sein, daß diese Bambussorte am häufigsten gebraucht wird und der Bedarf an ausgewachsenen Stangen wichtiger ist als der Genuß der Sprossen als Gemüse. Der rituelle Grund ist der, daß aus dieser Bambussorte die Totenbahre gezimmert wird.

Wer sich schon einmal mit Nepal und seinen spezifischen Problemen beschäftigt hat, der wird wissen, daß die Entwaldung und die darauffolgende Erosion durch die heftigen Monsunregen eine Gefahr für die Hügelregion des Himalayavorlandes darstellt. Die Entwaldung wird von zwei Phänomenen vorangetrieben: erstens dem stets größer werdenden Bedarf an Feuerholz durch die steigende Bevölkerungszahl und zweitens dem Fehlen einer in der Bevölkerung verwurzelten Wiederaufforstungseinsicht. Die natürlich nachwachsenden Bäume werden zudem durch die vermehrte Viehhaltung kahlgefressen und somit zerstört oder im Wachstum empfindlich gehemmt.

Die Rai haben dieses Problem im oberen Aruntal nicht. Die durch Abwanderung relativ konstant bleibende Zahl von Bewohnern im Tal erfordert keine Steigerung des Holzschlags und ein großer Teil der Funktionen, für die in anderen Teilen Nepals das Holz herhalten muß, wird hier vom Bambus erfüllt. Der schnell wachsende und vielseitig verwendungsfähige Bambus schont auf diese Weise wirksam die Waldbestände und ist somit auch ökologisch gesehen unverzichtbar für die Lebenssituation der Rai.

Die technologische Situation im oberen Aruntal ist gekennzeichnet durch den raschen Zyklus von Herstellung und Verfall. Die aus Bambus gearbeiteten Produkte sind zwar schnell zu fertigen, haben aber auch eine verhältnismäßig kurze Lebensdauer. Für unsere Begriffe ist das sicher ein Nachteil. Für die ökologische Situation und die Technokultur der Rai ist dies jedoch natürlicher Ausgleich zwischen der Produktion der Natur und dem Verbrauch dieser Produkte durch den Menschen. Darüberhinaus wird dadurch das technologische Know-how der Menschen sehr vital erhalten. Gegenstände des täglichen Bedarfs, Häuser und Brücken aus Bambus zu bauen, wird durch die turnusmäßige Erneuerung sukzessive an die Jüngeren weitergegeben, und es bedarf somit keiner Teilung von Lern- und Produktionsprozeß. Die Brücke über den Arun<sup>1</sup> zum Beispiel mußte noch bis zu ihrem Ersatz durch eine Stahlhängebrücke 1975 alle zwei bis drei Monate erneuert werden. Die beachtliche technologische Leistung, einen ca. dreißig Meter breiten reißenden Fluß mit einer tragfähigen Brücke aus Bambusseilen zu überspannen, die aus zerfaserten Bambusstangen gedreht werden, kann nicht genug gewürdigt werden. Es handelt sich aber auch hier nicht um eine isolierte, rein technische Leistung. Die Tatsache, daß nahezu das gesamte Dorf daran beteiligt war, macht sie zum sozialen Phänomen. Die Gemeinschaftsarbeit ist ein kulturell-ökonomisches Überbleibsel des sogenannten 'Kipatsystems' aus vornepalesischer Zeit ("... als noch kein König in Nepal war"). Zu dieser Zeit wurde das in gemeinschaftlichem Besitz befindliche Kulturland gemeinsam bebaut und ebenso wurden größere Unternehmungen wie Waldrodung, das Anlegen neuer Terrassen für den Reisbau und eben der Brückenbau gemeinschaftlich durchgeführt.

Hier werden gemeinschaftliche Arbeitsweise<sup>2</sup> und Umweltstruktur zu einem Bedingungsgefüge. Die technologische Leistung als institutionalisierte Reaktion auf topographische Gegebenheiten bestätigt den traditionellen Arbeitsverband. Diese Arbeitsweise hat sich auch nach dem Wechsel von extensiver Brandrodungswirtschaft zu intensiver Naßreisikultur auf terrassierten Feldern erhalten, weil sie für jene Bereiche eine umweltbedingte Notwendigkeit geblieben ist. Waldrodungen in Gelände mit starkem Gefälle, Erdbewegungsarbeiten und Terrassierungsbauten großen Ausmaßes sowie Brückenbauten und die Erhaltung der mit Steinplatten belegten Fußpfade durch das Siedlungsgebiet der Rai erfordern ohne die Zuhilfenahme moderner Arbeitsgeräte großes technisches Können und gut funktionierende Kooperationsformen. Beides wird durch die naturräumliche Labilität der Verhältnisse dauernd lebendig gehalten. Die periodischen Zerstörungen menschlicher Bauten und Produkte sind der Garant der Erhaltung von technischem Wissen und Fertigungskönnen und sozialer Organisationsformen.

#### ANPASSUNG UND ABWANDERUNG

Die Übernahme des Naßreisbaues von den indo-nepalesischen Zuwanderern wurde einerseits dadurch überhaupt möglich, daß die Rai in einem Klimagebiet leben, das Bewässerungskulturen möglich macht und andererseits durch die Faszination der hohen Ertragsraten, die sich mit dieser Anbauweise erwirtschaften lassen. Der Wechsel von Brandrodungswirtschaft zu intensivem Terrassenanbau bedeutete für die Rai eine grundsätzliche und radikale Veränderung ihrer bisherigen Lebensverhältnisse. Der Lebens- und Arbeitsrhythmus, spezifische Naturkenntnisse, Grundhaltungen und Einstellungen zur Natur allgemein und Eßgewohnheiten änderten sich grundlegend. Die Rai wurden seßhaft und bedurften somit neuer Wissensvorräte und Überlebensstrategien, und zwar nicht nur im materiellen, sondern auch im übernatürlichen Bereich, zumindest soweit es die religiöse Sicherung der Erträge aus der neuen Anbaumethode betraf<sup>3</sup>. Das existentielle Wagnis und die kulturelle Umorientierung in all ihren Aspekten kann nicht überschätzt werden. Die Gründe für die Umorientierung mögen in der Faszination, die von den höheren Erträgen der Reisterrassenkultur ausgingen, zu erklären sein oder durch die Verknappung des für eine Brandrodungswirtschaft (Wechselfeldwirtschaft mit langen Bracheperioden) notwendigen Landbedarfs. Abgesehen von der Abwanderung war es sicher die einzige Form friedlicher Koexistenz der Alteingesessenen mit den Zuwanderern.

Gorer (1938, 86/87 und 90-93) beschreibt einen Parallellfall für die weiter östlich siedelnden Lepchas von Sikkim, und Leach (1970<sup>3</sup>, 27/28) beschreibt am Beispiel der Kachin des oberburmesischen Berglands sogar den umgekehrten Fall einer Wiederaufnahme der Brandrodungswirtschaft und die Aufgabe

der intensiven Terrassenfeldwirtschaft unter der pax britannica. Anhand dieser Beispiele in vergleichbaren Regionen wird deutlich, daß Wirtschafts- und Lebensformen traditionaler Kulturen nicht unbedingt definitiv sein müssen, sondern unter gegebenen Verhältnissen extrem wandlungsfähig und sogar reversibel sind.

Der gesamte Himalayaraum ist ein Wanderungsgebiet, das über einen sehr begrenzten Anteil kultivierbarer Flächen verfügt. Somit mußte die Besiedlung immer eine Elastizität aufweisen, die sich entsprechend der begrenzten Ressourcen ausweiten, ausweichen oder intensivieren konnte oder mußte. Doch ist der soziale Faktor keine reine 'abhängige Variable'. Naturräumliche und soziale Veränderungen korrespondieren miteinander, und der Naturraum läßt unter bestimmten Voraussetzungen eine übergebührlige Beanspruchung zu. Bei längerfristigen, stärkeren Nutzungsbeanspruchungen jedoch muß für eine Entlastung im Bereich des sozialen Faktors gesorgt werden. So muß bei einem ungewöhnlichen Anstieg der Bevölkerung ein entsprechendes Regulativ bestehen. Im Fall der Rai des oberen Aruntals ist dies die Abwanderung. Als traditionales, d.h. für eine Überdauerung der Zurückbleibenden und eine Daseinschance für die Abwanderer sorgendes Regulativ ersetzt die Abwanderung hier die bei anderen Ethnien vor Zeiten üblichen Regulative des Infantizids und Gerontozids oder periodischer Raubzüge und Kriege. Da die Abwanderungen aus den Familien in der Regel erst im mittleren Lebensalter und damit nach der Sicherung des Familienbestands durch zurückbleibende etwa gleichaltrige Brüder stattfinden, haben wir es hier mit einem normalen generativen Prozeß zu tun, bei dem 'überzählig' gewordene Glieder des Familienverbands in die Fremde gehen. Daß es durch Abwanderungen zur Intakthaltung von Taleinheiten in anderen attraktiven Siedlungsgebieten zu Massierungen und gar Übervölkerungen kommt (Ilam, Darjeeling, Sikkim, ind. Himalaya, Gangesebene), ist der Wildwüchsigkeit der Bewegungen einerseits und den generellen großräumlichen Bedingungen andererseits zuzuschreiben. Dieser 'Beitrag' zu krisenhafter Bevölkerungsdichte in einem fremden Gebiet wird natürlich von einem traditionellen Bevölkerungsregulativ nicht berücksichtigt.

#### DAS "ÖKOLOGISCHE BEWUSSTSEIN" DER RAI

Die Weltsicht der Rai ist religiös bestimmt. Sie setzt sich im wesentlichen zusammen aus der Verehrung der Ahnen und dem Mitvollzug hinduistischer Riten und der Affinität zu buddhistischen Elementen. Da die letzteren komplementär zum Ahnenkult hinzutreten und nicht in Widerspruch zu diesem stehen, finden wir bei den Rai eine Art des 'losen Synkretismus'. Lose deshalb, weil diejenigen Elemente, die aus anderen Glaubenssystemen übernommen wurden, als mehr oder minder verbindliche Beifügungen zu bereits vorhandenen Heilsquellen aufgenommen werden. Zu verschiedenen Anlässen werden die Heils-

spezialisten der verschiedenen religiösen Systeme aufgesucht. Die Hinwendung zu mehreren religiösen Referenzsystemen entsteht aus einem Heilsverlangen, das eine Absicherung bei allen bekannten Heilslehren sucht. Der Hindu-Brahmane, der buddhistische Lama und der Rai-Schamane repräsentieren dabei verschiedene Aspekte einer vereinbarungsfähigen Weltsicht, die auch das abdeckt, was wir als 'ökologisches Bewußtsein' bezeichnen.

C.Hardman (1981) gibt uns wertvolle Aufschlüsse über das psychische Selbstverständnis und die damit zusammenhängende Natursicht der Rai. Die mentalen und physischen wie auch die psychischen Verfassungen des Individuums werden durch die Geister der Verstorbenen, durch die Ahnen, durch urweltliche Wesen oder die Naturwelt bestimmt (1981, 162). Es existieren drei Dimensionen, die das Mensch-Welt-Verhältnis verdeutlichen: saya, lawa und niwa. Bei aller Vorsicht, die bei der Ausdeutung dieser Begriffe geboten ist, sind sie zu übertragen als:

saya - eine Verbindung mit den Ahnen, die Stärke, Mut und Vitalität vermittelt  
lawa - das Lebensprinzip oder der Lebensinhalt, der den menschlichen Körper beseelt

niwa - Geist, Charakter, Sozialgefühl

Die ideale menschliche und naturbezogene Verhaltensweise ist für den Rai in diesen drei Dimensionen verkörpert und wird mit der Sozialisation verinnerlicht. Der körperliche, seelische und materielle Zustand eines Rai und seiner Clangemeinschaft hängt von der Auslebung dieser Qualitäten nach den traditionellen Vorgaben ab. Auslebung heißt hier im wesentlichen Wiederholung der durch die Ahnen vorgegebenen Verhaltensweisen und Naturordnungen. Zeiten, Reihenfolgen von Aussaat und Ernte verschiedener Feldfrüchte und Pflanzen sind traditionell vorgegeben. Der Wille der Ahnen setzt sich sozusagen in der psychischen Dimension des saya in Gegenwart um. Die Ahnen sind mit der Natur eins und durch die Einstimmung auf die Ahnen, durch die Stärkung des saya, werden die Rai mit dem Geist der Natur eins. Nur so wird auch die individuelle positive Lebenskraft, das lawa, gestärkt und der soziale Geist und Charakter, das niwa, möglich.

Die Durchlässigkeit der Welten, die integrale Vereinigung von Vergangenen (Ahnen), Seiendem (Natur) und Werdendem (Mensch) und die zeitlose, gegenseitige Durchwirkung dieser Kräfte im Streben nach Harmonie bezeichnen das universale ökologische Bewußtsein der Rai. Mit dem Tod geht der Rai in das Ahnen- und Naturreich ein, um dort zu wirken, wie es die Lebenden ebenfalls und in der gleichen Weise tun. Der Kosmos der Rai zeichnet sich durch die Allgegenwärtigkeit der im Kosmos wirkenden Kräfte aus.

Die Inanspruchnahme hinduistischer und buddhistischer Heilsrituale bedeutet nicht, daß eine Verunsicherung in der eigenen Weltsicht eingetreten ist, sondern daß hier Fertigkeiten, teils magischer, teils religiöser Natur, gewürdigt werden, die ihrem besonderen Charakter nach ebenfalls zur Vitalisierung und Aktivierung kosmisch wirkender Kräfte beitragen.

## ÖKOLOGISCHE PROBLEMLÖSUNGEN

Kommen wir zur Ausgangsfragestellung zurück: gibt es ökologische Probleme in traditionellen Gemeinschaften oder nicht? Wie gezeigt werden konnte, bezeichnet der Ökologiebegriff, so wie wir ihn deuten, in traditionellen Kulturen eine religiöse Weltsicht. Umweltprobleme, wie sie uns geläufig sind und aus westlicher Sicht im Himalayagebiet immer häufiger werden, sind nicht einfach "da", sondern müssen von den Betroffenen als solche gedeutet werden, um im traditionellen Problemlösungsrepertoire ihre Lösungen zu finden. Eine westlich bestimmte Konzeption von Ökologie kann nicht die 'ökologischen Probleme' traditionaler Kulturen definieren und sie noch weniger lösen. Sie löst immer nur die von ihr jeweils als solche definierten und diese dann auf ihre eigene Art und Weise. Eine traditionale Kultur zu akzeptieren heißt, auch die ihr eigenen Problemlösungspotentiale - wie diese auch immer aussehen mögen - anzuerkennen und wirken zu lassen. Die Lebensfähigkeit, die kulturelle Vitalität bestimmt sich durch die Validität autochthoner Sicht- und Handlungsweisen.

Ob eine nationale Superstruktur, wie der nepalesische Staat und die ihm beigeordneten westlichen Ökologieexperten, dulden will, daß diesen autochthonen Handlungsweisen Raum gegeben wird, mag bezweifelt werden. Damit wird die ganze Sachlage aber zum Ökologieproblem eines nach modernen Lösungen suchenden Staates, der mit der Annahme der ökologischen Diagnose auch die von außen herangetragenen Problemlösungen akzeptieren will.

Traditionale Problemlösungen sind innerweltlicher und transzendenter Art. Die Baiga beispielsweise, eine Gemeinschaft von Brandrodungsbauern im nordöstlichen Zentralindien, deuten die mißliche Lebenslage ihres Stammes damit, daß sie vom Brandrodungsbau zur Intensivierung des Feldbaus mit dem Hakenpflug übergegangen sind, was nach ihrem Mythos ausdrücklich verboten war (Elwin, 1939, 107). Die Tsembaga im Hochland von Neu-Guinea, ebenfalls Brandrodungsbauern, regulieren ihre Ökologie durch das Ritual. Die rituelle Opferung von Schweinen, die sie zur Ergänzung ihrer Nahrung halten, die sie aus dem Brandrodungsbau gewinnen, richtet sich in Zeitpunkt und Umfang nach der naturräumlichen Verträglichkeit einer bestimmten Menge von Schweinen. Ist diese Relation überschritten, opfern die Tsembaga das 'Zuviel' an Schweinen den Ahnen (Rappaport, 1967).

Das Beispiel der Rai des oberen Aruntals hat gezeigt, daß die Übernahme einer anderen Bewirtschaftungsweise und eine Umorientierung in den Lebensformen mit Hilfe der traditionellen Problemlösungsmechanismen möglich war. Soziale Arbeitsweisen und Referenzsysteme aus der vordem betriebenen Wirtschaftsform sowie ein großer Teil der ursprünglichen Materialkultur und wesentliche Teile der religiösen Vorstellungswelt sind dabei erhalten geblieben und demonstrieren den Fortbestand der traditionellen Identität. Die Erweiterung der Materialkultur um die für die neue Wirtschaftsform des Terrassenbaus notwendigen Geräte, die Aneignung neuer Kenntnisse und Erfahrungen

und die Übernahme zusätzlicher Heilsvorstellungen und -praktiken aus dem Bereich des Hinduismus/Buddhismus vollzog sich sicher nicht ohne Schwierigkeiten, aber auch nicht grundsätzlich antagonistisch. Die Adaption einer ebenfalls traditionellen Technologie wie der Terrassenfeldwirtschaft war möglich, weil sie auf der gleichen Rationalität einer subsistenzorientierten Existenz beruhte und mit traditionellen Einsichten und technischem wie sozialem Bewältigungspotential durchführbar war. Ähnliche Übergänge zwischen kompatiblen Wirtschaftsweisen sind für benachbarte Regionen belegt (Hutton, 1969<sup>2</sup>, Hutton, 1968<sup>2</sup>, Elwin, 1964<sup>4</sup>). Die teilweise Übernahme und Akzeptierung neuer Heilsvorstellungen und Rituale von den indo-nepalischen Neusiedlern, die mit der Übernahme der neuen Wirtschaftsweise einherging, war möglich, weil der Hinduismus sozial-religiöse Exklusivität (Kastenendogamie) verlangt, dagegen jedoch kein Glaubensdogma kennt (vgl. Derrett, 1968, 57) und somit nicht in die Lage kommt, andere Glaubenssysteme abstoßen oder konvertieren zu müssen. Die Inanspruchnahme ritueller Heildienste durch die Rai, soweit sie durch die neue Wirtschafts- und Lebensweise erforderlich wurden, wirkte durchaus sozial integrativ. Die 'ökologischen Problemlagen', die sich im Verlauf dieser intensivierten Wirtschaftsform ergaben, vor allem ein stärkeres Bevölkerungswachstum, wurden durch das traditionell übliche Mittel der Abwanderung gelöst.

Problemlösungen traditionaler Kulturen, vor allem im Sinn von ökologischen Problemlösungen, können für ein modernes, aufgeklärtes, d.h. nicht transzendentes orientiertes Problembewußtsein nicht befriedigend sein. Gerade weil sie nicht ausschließlich diesweltlich und überregional verantwortlich sind, sondern die Probleme für eine moderne Einschätzung nur 'verlagern'. Da das moderne, übernationale Ökologiebewußtsein die Verantwortung für die Intakthaltung der 'ganzen Welt' übernommen hat, stellen sich ihm komplexe globale Probleme, die über kurz oder lang global koordinierte Lösungen erfordern. Diese sind Weltprobleme in einem doppelten Sinn: sie betreffen die Welt in topographischer Hinsicht, da sie überall zu finden sind oder sein werden und sie sollen - zumindest nach den derzeit gängigen Ansätzen - nur in dieser Welt und durch die Kräfte gemeinsamer Unternehmung aller Staaten und Menschen gelöst werden. Für eine traditionale Vorstellung stellt diese Form der 'Weltverantwortung' eine Überschreitung menschlicher Kompetenzen dar. Die Verantwortung für die eigene Welt (Umwelt) bestimmt sich nach den Vorgaben des transzendenten Referenzsystems, also nach den Bestimmungen der Ahnen, der Gottheiten, des Mythos oder einer strengdefinierten Weltpflicht (im Hinduismus = dharma), bzw. einer auf das Selbst zurückgehenden Verursachungslehre von Leid (Theodizee des Buddhismus). Was die eigene "Welt"verantwortung übersteigt, gehört zum Bereich transzendenter Mächte oder zur Weltpflicht anderer. Nicht die ökologischen Sachlagen sind entscheidend für die Betroffenenheiten in einer traditionellen Kultur, sondern deren Deutungen durch ihr transzendentes Konzept.

## AUFSCHLÜSSE

Kommen wir zur Ausgangsfrage zurück: Gibt es ökologische Probleme in traditionellen Gesellschaften? In den vorangegangenen Betrachtungen ist deutlich geworden, daß es sowohl für die Wahrnehmung des außenstehenden westlichen Ökologieexperten als auch für die Eigenwahrnehmung der betroffenen Menschen in traditionellen Kulturen ökologische Probleme gibt, die allerdings in diesen nicht in der gleichen Weise gedeutet werden wie der westliche Ökologieexperte sie sieht. In beiden Fällen geht es um Lebensqualität, ja sogar um Überleben schlechthin. Doch ist es für den einen die Ressource Natur, die es zu hegen und für die Bedürfnisse des Menschen durch die Implementation technischer Problemlösungsvorschläge zu erhalten gilt, während der Mensch in der traditionellen Kultur in der ihn umgebenden Welt sich selbst gegenübertritt. Im Kreislauf des Werdens und Vergehens geht er in ihr auf und wird wieder aus ihr. Jede Veränderung verkörpert sich in ihm und an ihm. Die Verschlechterung von Lebensbedingungen bezieht der Hindu des Himalaya beispielsweise auf sein persönliches Schicksal, in dem sich Verfehlungen aus früheren Leben vergelten, ihm treten also Zustände gegenüber, die seinem eigenen Handeln an der Welt zuzurechnen sind (Berreman, 1974<sup>2</sup>, 82 ff.). Die Menschen der traditionellen Kulturen des Himalayaraums handeln nicht dadurch ökologisch, indem sie sich um die Erhaltung der natürlichen Grundstoffe und Arten sorgen, sondern sie stärken und aktivieren die positiven übernatürlichen Kräfte, die die Götter und Geister gut und die Ahnen wohlgesonnen stimmen sollen. Die Stärkung und Erhaltung des Familienverbandes, das persönliche Wohlergehen und das der eigenen sozialen Gruppe wird als Ausdruck des Wohlwollens der hochmächtigen Instanzen gesehen. Eine Verschlechterung der naturräumlichen Verhältnisse dagegen zeugt von einem Mangel an Achtsamkeit gegenüber jenen Mächten, die sich auf diese Weise in Erinnerung bringen.

Die Erscheinungswelt ist bei allen traditionellen Kulturen Ausdruck des Verhältnisses zwischen dem Menschen und dem Übernatürlichen. Ökologische Behutsamkeit und Hege der diesweltlichen natürlichen Grundlagen des Lebens werden nur soweit in Betracht gezogen, als sie zur Lebensaufgabe und zur traditionellen Pflicht eines Menschen gehören. Alle anderen Bereiche gehören nicht zu seinen "Kompetenzen" und können sogar, falls er sich ihnen zuwenden sollte, als Überschreitung der traditionellen Sitten soziale Probleme für den Betroffenen mit sich bringen.

Die Weltanschauung des traditionellen Menschen ordnet den Ablauf und die Entwicklung der Welt kosmisch wirkenden Mächten zu, die kausal wirken. Ein eigenmächtiger Eingriff in die kosmische Kausalität im Sinn einer ökologischen, rein diesweltlichen Verbesserung der materiellen Lebensverhältnisse würde diesem Weltgesetz entgegenstehen.

Für den westlichen Menschen, der seit dem Zeitalter der Vernunft und der Aufklärung seine Emanzipation von den transzendenten Mächten vorangetrieben hat, ist jene Einpassung in die mythischen und kosmischen Gesetze nicht mehr möglich. Die Teilung der Welt in eine Welt menschlicher Bedürfnisse und eine

Objektwelt, die als Umwelt stets wandelbar den steigenden Erwartungen dieser Bedürfnisse dienen aber dabei nichts von ihren Lebensqualitäten und Schönheiten einbüßen soll, muß ihm zu einer immer stärker herausfordernden Aufgabe werden. Seitdem viele Menschen in den industriellen Gesellschaften weniger der Faszination von technologischer Neuerung und Modernisierung der Gesellschaft erlegen sind und immer weniger die Anpassung an die neuesten Vorgaben mitvollziehen wollen, wird die These Darwins für die menschliche Entwicklung erneut aktuell. Werden sich nur die wandlungs- und anpassungsfähigsten der menschlichen Spezies in einer nach herkömmlichen Begriffen nur noch bedingt menschlich zu bezeichnenden Umwelt durchsetzen können und tritt damit die menschliche Entwicklungsgeschichte humanbiologisch in ein neues Stadium? Sind die ökologischen Krisen und Spannungen also als Phänomene einer Übergangszeit zu sehen, die die Ära einer neuen und weiter entwickelten Form des homo sapiens einläutet? Haben damit diejenigen, welche für einen Zustand der Umwelt plädieren, der immer schwerer und kostspieliger zu erhalten ist, eine anachronistische Einstellung, und ist das Plädoyer für humane Lebensverhältnisse nicht eigentlich auf den vormodernen Menschen zugeschnitten? Hat der Mensch des 19. und 20. Jahrhunderts sich selbst zur Abschaffung bestimmt und die Voraussetzungen zu einem neuen Menschentyp - einer Weiterentwicklung - geschaffen? Wird dieser neue Mensch der Umwelt seines "Vorgängers" genausowenig bedürfen wie der homo sapiens der Lebenswelt des Affen? Wenn wir die Evolutionslehre ernst nehmen, und da sie wissenschaftlich begründet und bislang nicht widerlegt ist, sind wir gehalten es zu tun, dann müssen wir diese Gedanken erwägen und jene Fragen stellen.

Während der Rai des östlichen Himalaya den Bambus noch als seinen "jüngeren Bruder" bezeichnen kann, ihn als wichtigen Bestandteil seiner Kultur anthropomorphisieren kann, die Ureinwohner Formosas, die Tagalogs der Philippinen und die frühen Bewohner Japans sich aufgrund ihres ätiologischen Mythos direkt vom Bambus ableiten (McGovern, 1923, 71), hat der moderne Mensch wohl keine Möglichkeit mehr, sich mit der Umwelt des Affen oder gar mit diesem selbst zu identifizieren. Zwar sieht er den Affen, wie einen großen Teil der Natur, als Kette seines eigenen Gewordenseins, doch scheint der gegebene Zustand der Natur - zumindest für einen Teil der modernen Menschen - nicht unbedingt notwendiger Bestandteil ihres Daseins zu sein.

## RESÜMEE

Das Ethos einer traditionellen Kultur ist an eine transzendente Weltinterpretation gebunden und bleibt daher nicht bei nur innerweltlichen Umweltproblemen stehen. Die hier angeklungenen animistisch-mythologischen, hinduistischen und buddhistischen Haltungen zu ökologischen Sachverhalten drücken eine um-

fassende Daseinsdeutung aus, bei der der Mensch bedingend, aber auch bedingt wirkt. Das Überleben hängt nicht allein vom Menschen ab und muß deswegen als Sphäre des Religiösen gedeutet werden. Eine Hege und Bestands-sicherung der Umwelt allein um des Menschen willen wäre in einer traditionellen Kultur weder möglich noch sinnvoll.

Das Ethos einer traditionellen Kultur erweist sich in der Geschlossenheit der Vorstellungswelten und Werte, die seiner Existenz einen Sinn geben. Sich in existentiellen Problemlagen zu beweisen, kann für diese Kulturen ebenso heißen, eine neue Überlebensvariante zu finden, wie auch andere autochthone Eschatologien zu erleben (einschließlich denen des Verfalls), soweit sie in ihren Weltansichten vorgesehen sind. Damit vollziehen die traditionellen Gemeinschaften die in ihnen bestehenden Handlungsmuster, die ihnen Identität geben und sie als Kulturen bestätigen.

#### Anmerkungen:

- 1) Eine Abbildung dieser Brücke findet sich bei Hillary, E./Lowe, G., *East of Everest*, London: Hodder and Stoughton, 1956, p.27 appendix.
- 2) Zur Bedeutung der sozialen Kooperation nach traditionalem Muster siehe auch Hardman, C., 1981.
- 3) Diese wurde interessanterweise nicht von einem Rai-Schamanen übernommen, sondern von einem Heilsspezialisten einer anderen Religion und Ethnie, einem buddhistischen Sherpa-Lama.

#### Literatur:

- Bennet, J.W., *The Ecological Transition. Cultural Anthropology and Human Adaptation*. New York: Pergamon Press, 1976.
- Berremen, G.D., *Hindus of the Himalayas. Ethnography and Change*. Revised and enl. ed. Berkeley: University of California Press, 1974<sup>2</sup>.
- Bews, J.W., *Human Ecology*. New York: Russell and Russell, 1973<sup>2</sup>.
- Chaitanya, K., *A Profounder Ecology. The Hindu View of Man and Nature*. In: *The Ecologist, Journal of the Postindustrial Age*, Vol.13, No.4 (1983), pp.127-135.
- Dahal, D.R., *The Concept of Economy in a Peasant Society: A Case Study of the Athpahariya Rais in East Nepal*. In: *Contributions to Nepalese Studies*, Vol.VIII, No.2 (1982), pp.55-71.
- Derrett, J.D.M., *Religion, Law and the State in India*. London: Faber and Faber, 1968.

- Elwin, V., *A Philosophy for NEFA*. Shillong, 1964.
- ders., *The Baiga*. London: Murray, 1939.
- Foster, G.M., *Traditional Cultures: and the impact of technological change*. New York: Harper and Row, 1962.
- Fürer-Haimendorf, C.v., *A Himalayan Tribe. From Cattle to Cash*. New Delhi: Vikas, 1980.
- Gorer, G., *Himalayan Village. An Account of the Lepchas of Sikkim*. London: Michael Joseph, 1938.
- Haeckel, E., *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*. Leipzig: Kröner, 1911<sup>15</sup> (1892).
- ders., *Gott-Natur (Theophysis). Studien über monistische Religion*. Leipzig: Kröner, 1914<sup>2</sup>.
- Hardesty, D.L., *Ecological Anthropology*. New York: Wiley, 1977.
- Hardman, C., *The Psychology of Conformity and Self-expression among the Lohorung Rai of East Nepal*. In: Heelas, P./Lock, A. (eds.), *Indigenous Psychologies. The Anthropology of the Self*. London: Academic Press, 1981, pp.161-179.
- Heider, K.G., *Environment, Subsistence, and Society*. In: *Annual Review of Anthropology*, 1 (1972), pp.207-226.
- Hutton, J.H., *The Sema Nagas*. London: Oxford University Press, 1968<sup>2</sup>.
- ders., *The Angami Nagas - With Some Notes on Neighbouring Tribes*. London: Oxford University Press, 1969<sup>2</sup>.
- Huxley, T.H., *Collected Essays*. 9 Vols. London: Macmillan, 1893/94.
- Jensen, A.E., *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*. Wiesbaden: Steiner, 1951.
- Kolenda, P.M., *Religious Anxiety and Hindu Fate*. In: *The Journal of Asian Studies*, Vol.23 (1964), Suppl. June 1964, pp.71-82.
- Leach, E.R., *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. London: Athlone Press, 1970<sup>3</sup>.
- McGovern, J.B.M., *Unter den Kopffägern auf Formosa*. Stuttgart: Strecker und Schröder, 1923.
- Rappaport, R.A., *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- Seeland, K., *Ein nicht zu entwickelndes Tal. Traditionelle Bambustechnologie und Subsistenzwirtschaft in Ost-Nepal*. Diessenhofen: Rüeegger, 1980.
- ders., *Ethnozentrismus und die Rationalität traditionaler Gesellschaften*. In: *Internationales Asienforum*, 2-3/83, pp.231-42.
- ders., *Religiosität in Nepal*. In: Brauen, M. (ed.), *Nepal - Leben und Überleben*. Zürich: Ethnologische Schriften Zürich, Bd.2, 1984, pp.59-74.
- ders., *Ecology and Sacred World View in Nepal*. In: Seeland, K. (ed.), *Recent Research on Nepal*. Köln: Weltforum Verlag, im Druck.
- Spiro, M.E., *Burmese Supernaturalism. A Study in the Explanation and Reduction of Suffering*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967.