

Anmerkung zu HANS STIRNIMANNS Text „Abschirmen einer Siedlung gegen hexerische und zauberische Einflüsse bei den Pangwa in SW-Tansania (1977)“

HARALD GRAUER

Als ich von der *Curare*-Redaktion angefragte wurde, für den Wiederabdruck eines Textes des katholischen Missionars und Ethnologen HANS STIRNIMANN CMM (10.6.1910–31.7.1989) eine Stellungnahme aus heutiger Sicht zu verfassen, war ich überrascht. Warum ich? Als der Text 1977 erstmals in dem von GERHARD RUDNITZKI, WULF SCHIEFENHÖVEL und EKKEHARD SCHRÖDER herausgegebenen Sammelband *Ethnomedizin. Beiträge zu einem Dialog zwischen Heilkunst und Völkerkunde* (S. 67–77) erschien, war dies mein Geburtsjahr. Auch lernte ich den 1989 verstorbenen Autor, den Mariannahiller Missionar und Ethnologen Hans Stirnimann, nie persönlich kennen. Ebenfalls habe ich weder das Gebiet des Nyassa-Sees noch Tansania bereisen können, geschweige denn dort geforscht. Einen Beitrag im Sinne eines Relektüreberichts nach dem Muster „nach 40 Jahren erneut gelesen“, kann ich aufgrund meines Alters somit nicht bieten, ebenfalls kann ich meine Lektüre des Textes nicht mit persönlichen Erinnerungen an den Autor verknüpfen oder mit Perspektiven von heutigen Feldforschungserfahrungen am Nyassa-See kontrastieren.

20 Jahre nach dem erstmaligen Erscheinen des Textes begann ich mein Studium der Theologie und Ethnologie in Freiburg i.Br. Dies war die Zeit, in der in den Nachwehen der Writing-Culture-Debatte an den deutschen ethnologischen Instituten in Lehrveranstaltungen viel über Ethnographien als Text und alternative Formen der ethnografischen Repräsentation diskutiert wurde. CLIFFORD GEERTZ Klassiker *Die Künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller*, in dem er Schreibstile und Präsentationsformen bekannter Ethnologen in essayistischer Form analysierte (1990), zählte für Studentinnen und Studenten der Ethnologie zur Pflichtlektüre dieser Jahre. Etwa zehn Jahre spätere ergab sich für mich die Möglichkeit, im Kontext der Mariannahiller Mission mit ethnologischer Fragestellung zu arbeiten. Dies jedoch nicht in Tansania sondern in ihrem hauptsächlichen Wirkungsbereich in Südafrika, wobei man sich dort unter den älteren Mitgliedern der Missionsgesellschaft durchaus noch an

den in Tansania arbeitenden Schweizer Mitbruder Hans Stirnimann erinnerte, der sich als Ethnologe auch gegenüber der Missionsgesellschaft profiliert hatte. Letztlich im Zuge dieses Feldforschungsaufenthaltes, aber nicht mit Bezug zu Hans Stirnimann, rückte die Frage in den Mittelpunkt meiner Forschungsinteressen, wie Missionare, die auch als Ethnographen oder Ethnologen tätig waren, das Verhältnis zwischen ihren Professionen in der Theorie aber auch in der Praxis bestimmten. Diese selbstreflexiven Überlegungen sollten einerseits mir selbst helfen, einen Lektürezugang zum Text zu finden und andererseits der Leserin oder dem Leser helfen, die Perspektive dieser Anmerkungen nachzuvollziehen, die nicht diejenige eines Mediziners ist.

Als Hans Stirnimann diesen Text veröffentlichte, war dies nicht sein erster ethnologischer Text und auch nicht der erste Text über die Pangwa, den er veröffentlicht hatte (STIRNIMANN 1966, 1967, 1976). Zwei Jahre nach der Veröffentlichung des hier besprochenen Textes sollte z.B. eine umfangreiche Studie, die sich mit der Sozialstruktur und den Riten der Pangwa befasste, im Druck erscheinen (1979). Er konnte in den sechziger Jahren umfangreiche Feldforschungen in Tansania unter der Bevölkerungsgruppe der Pangwa betreiben und hatte in dieser Zeit im schweizerischen Freiburg (im Üechtland) Ethnologie studiert. Der ethnologische Lehrstuhl war zu der damals mit dem Schweizer HUGO HUBER (1919–2014), einem Steyler Missionar besetzt (PIEPKE 2014). Dieser hatte, nach der Interimsbesetzung des Lehrstuhls durch GEORG HÖLTKER SVD (1895–1976), das Erbe WILHELM SCHMIDTS SVD (1868–1954) in Freiburg i.Ue. angetreten. Wie schon sein Vorgänger Georg Höltker, war Hugo Huber bestrebt, sich von der kulturhistorisch-diffusionistischen Ethnologie Schmidts abzusetzen und dem Institut eine neue methodische Ausrichtung zu geben, die anschlussfähig an zeitgenössische Diskurse sein sollte und nicht, wie Schmidts Kulturkreise auf Diskurse des 19. Jahrhunderts zurückverweisen. Während sich diese Abgrenzung von Schmidt bei Höltker insbeson-

dere in seinen kunstethnologischen Interessen und seinen Brückenschlägen zur Psychologie, die sich etwa in einem Austausch mit KATESA SCHLOSSER (1920–2010) zeigte, äußerten, wählte Hugo Huber einen anderen Weg. Hugo Huber hatte nach seinem Studium in Freiburg in Ue. und seiner Promotion bei Wilhelm Schmidt zusätzlich in London Sozialanthropologie studiert (PIEPKE 2014). Dort eignete er sich ein an der britischen Sozialanthropologie und ihrem funktionalistischen Ansatz orientiertes Fachverständnis an, das dann den Bezugspunkt für die methodische Neuausrichtung des Institutes bilden sollte. Diese Ausrichtung des Instituts wurde ab den 1970er Jahren um Tourismus-Forschung und Schweizer Volkskunde ergänzt, wobei diese Anmerkung nur eine Nebenbemerkung ist, da dies für Hans Stirnimanns Arbeit nicht von Bedeutung war.

Als Stirnimann in Freiburg i. Ue. studierte, war die Ethnologie dort durch Hugo Huber somit methodologisch an britischen Vorbildern orientiert. Liest man Stirnimanns Text, fällt auf, dass die ethnographischen Beobachtungen, die er im Rahmen seiner Forschungsaufenthalte in der Region machen konnte, letztlich in einen Interpretationsrahmen britischer Sozialanthropologie funktionalistischer Prägung gegossen sind. Dieser kann kurz zusammengefasst werden in der Deutung, dass Heilungsrituale nicht primär im Bezug auf die Person sondern im Bezug auf die Gesellschaft durchgeführt werden und deren Konflikte dann durch das Heilungsritual aufgehoben oder zu mindestens kurzfristig überspielt werden. Die Gesellschaft erscheint infolge des Rituals dann wieder im Gleichgewicht.

Blickt man nun im Anschluss an Clifford Geertz Analyse ethnologischer Texte, wie er sie in seinen *Künstlichen Wilden* durchführt, auf diesen Text und fragt, wie darin die ethnographische Autorität des Autors begründet wird, so fällt auf, dass dies hier in klassischer Weise geschieht. Hans Stirnimann verweist auf seine „breitgefächerte[n] ethnologische[n] Feldforschung“, wobei er in einem „kulturellen Rückzugsgebiet“ teilnehmende Beobachtungen durchführen und Interviews auf Tonband aufzeichnen konnte. Er präsentiert Fotografien und mit dem Einflechten originalsprachiger Zitate, denen er Übersetzungen beifügt, demonstriert er seine Beherrschung der Pangwa-Sprache. Die Vertrautheit mit den Vorgängen im detailliert beschriebenen Fallbeispiel und seine Nähe zu den Akteuren unterstreicht er durch die Nennung der Namen

der beteiligten Personen. Am Ende des Textes leitete er ausgehend von diesem Beispiel allgemeine Aussagen über ein traditionelle Krankheits- und Heilungsverständnis afrikanischer Savannenbauern ab; eine Ableitung, die er mit seinem zuvor getätigten Verweis, dass er in einem „kulturellen Rückzugsbiet“ geforscht habe (S. 67 im Original), einer möglicherweise skeptischen Leserschaft gegenüber absichert. Mit dieser professionell umgesetzten Case-Study im britischen Stil zeigte Hans Stirnimann, dass er eben nicht „nur“ Missionar war sondern auch das Instrumentarium eines klassischen britischen Sozialanthropologen beherrschte. Aber mit diesem Ansatz geht auch einher – auch wenn Stirnimann durch die hier im Anschluss an Geertz aufgezeigten Motive zeigt, dass er intensive Feldforschung betrieben hat –, dass seine Situation als Person innerhalb des Geschehens letztlich ausgeklammert bleibt. Dies ändert sich auch nicht durch seine Anmerkungen zu seiner Unterbringung, die das Dort-sein und seine guten Beziehungen zur Fokusgruppe bzw. Fokusperson unterstreichen (S. 71); worauf diese Beziehungen basieren und was sie für seine Forschungsperspektive bedeuten, bleibt unklar. In dem Text wird in keiner Weise seine Doppelfunktion als Ethnologe auf der einen Seite und als Missionare und Priester auf der anderen Seite thematisiert. Letztlich liegt dies auf der Linie der klassischen britischen Sozialanthropologen, die wie SJAAK VAN DER GEEST und JON P. KIRBY feststellen, in ihren Monographien und Aufsätzen über afrikanische Ethnien die Präsenz und den Einfluss von Missionaren gewissermaßen herausschrieben (1992). In dieser Tradition „neutralisiert“ er seine Präsenz sozusagen in doppelter Weise. Wusste die Fokusgruppe um diesen Sachverhalt, und wenn ja, wie beeinflusste dieses Wissen ihre Reaktion auf ihn? Und dies gerade auch im Blick auf ein Thema wie Heilung und Hexerei, hinsichtlich dessen er als Priester und Missionar als Konkurrent oder Skeptiker wahrgenommen werden konnte. Sollte sein Missionshintergrund der europäischen Leserschaft von Seiten des Autors vorenthalten werden, um als ein „normaler“ Ethnologe wahrgenommen zu werden, und nicht auf Vorbehalte grundsätzlicher Art zu treffen, die eben auch insbesondere in der britischen Tradition, in der er vermittelt über Hugo Huber ausgebildet wurde, massiv gegenüber ethnologisch arbeitenden Missionaren gepflegt wurden (LARSEN 2016)?

Als Stirnimann seinen hier präsentierten Text im Jahr 1977 erstmals publiziert, erscheint die Zeit rückblickend als der Vorabend eines Umbruches innerhalb der Ethnologie. BRONISLAW MALINOWSKIS Tagebücher waren zehn Jahre zuvor veröffentlicht worden (1967), ein Jahr nach Stirnimanns Aufsatz publizierte HANS PETER DUERR seinen Band *Traumzeit* (1978) und 1983 sollte ein ehemaliger Missionar mit seiner Veröffentlichung *Time and the Other* die klassische Produktion ethnologischen Wissens durch seine Dekonstruktion des ethnographischen Präsens radikal in Frage stellen (FABIAN 1983). Stirnimanns Aufsatz lässt sich aus heutiger Perspektive auch in die Geschichte des Bedeutungsgewinnes und Bedeutungsverlustes von Forschungsparadigmen eingeordnet lesen.

Die ethnographischen Beobachtungen und der theoretische Rahmen erscheinen in diesem Beitrag perfekt ineinander verzahnt. Das Fazit, dass die „[c]onditio sine qua non jeder Behandlung [...] daher die aufrichtige Aussöhnung der entzweiten Verwandten [ist]“, erscheint jedoch als eine theoretische Einsicht, die zu diesem Zeitpunkt bereits vielfach durchgespielt war. Sieht man dies im Kontext der soeben skizzierten Umbruchzeit innerhalb der Ethnologie, vermag es auf einen meist wenig beachteten Aspekt der von THOMAS S. KUHN thematisierten Paradigmenwechsel innerhalb der Wissenschaften verweisen (KUHN 1973). Paradigmenwechsel setzen nicht nur infolge umwälzender Setzungen neuer Prämissen ein, sondern auch, wenn der Aufwand der unter den traditionellen Paradigmen betrieben werden muss, um neue wegweisende Erkenntnisse zu erzielen, schlichtweg zu hoch wird und neue Paradigmen schnellere Forschungsfortschritte und damit Profilierungsmöglichkeiten bieten.

Lese ich heute diesen in seinem Paradigma sicherlich mustergültig als einen ethnographischen Text, dann würde mich insbesondere auch interessieren, wie und wo sich in der als geschlossen dargestellten Welt des „kulturellen Rückzugsgebiet“ Brüche eingestellt haben – und selbst wenn diese nur durch den anwesenden Missionar und Ethnologen hervorgerufen sein sollten.

St. Augustin, am 7. April 2017

Literatur

- DUERR H. P. 1978. *Traumzeit. Über die Grenzen von Wildnis und Zivilisation*. Frankfurt am Main: Syndikat.
- FABIAN J. 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- GEERTZ C. 1990. *Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller*. München: Hanser. [Orig. Englisch, 1988].
- GEEST S. VAN DER & KIRBY J. P. 1992. *The Absence of the Missionary in African Ethnography, 1930–1965. African Studies Review* 53: 59–103.
- KUHN T. S. 1976. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. 2., revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Aufl.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 25) [Orig. Englisch, 1970].
- LARSEN T. 2016. British Social Anthropologists and Missionaries in the Twentieth Century. *Anthropos* 111, 2: 593–601.
- MALINOWSKI B. 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Preface by VALETTA MALINOWSKA. New York: Harcourt.
- PIEPKE J. G. 2014. Nachruf auf Hugo Huber (1919–2014). *Anthropos* 109, 2: 613–617.
- STIRNIMANN H. 1966. Forschungen unter den Pangwa im Livingstone-Gebirge (1964–1966). *Anthropos* 61: 800–812.
- 1967. Zur Gesellschaftsordnung und Religion der Pangwa. *Anthropos* 62: 394–418.
- 1974. Eine exorzistische Erneuerungsbewegung in Upangwa, Sw. Tansania. *Ethnologische Zeitschrift*. 2: 133–146.
- 1976. *Existenzgrundlagen und traditionelles Handwerk der Pangwa von SW. Tansania*. (Studia Ethnographica Friburgensia 4) Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag Freiburg, Schweiz.
- 1979 *Die Pangwa von Sw.-Tansania. Soziale Organisation und Riten des Lebens*. (Studia Ethnographica Friburgensia 79) Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag Freiburg, Schweiz.



Harald Grauer (*1977), Diplomtheologe. Studium der Theologie, Ethnologie und Vergleichenden Religionswissenschaften in Freiburg i. Br., Basel und Sankt Augustin b. Bonn. Danach Mitarbeiter am damaligen Institut für Ethnologie der Universität Bonn; seit 2010 Leiter der Bibliothek des Anthropos Instituts in Sankt Augustin b. Bonn. Forschungsinteressen: Geschichte der Ethnologie in der Mitte des 20. Jahrhunderts, Religionsethnologie.

Anthropos Institut
Arnold-Janssen-Str. 20, 53754 Sankt Augustin
e-mail: h_e_grauer@yahoo.de