
Sabine Klocke-Daffa
(Hrsg.)

Angewandte Ethnologie

Perspektiven einer anwendungsorientierten
Wissenschaft

 Springer VS

Ethnologie und Flüchtlingsarbeit soft skills, hard facts und das Ding mit der Kultur

MAGNUS TREIBER

ABSTRACT: Das verschlafene Verhältnis von Sozialer Arbeit und Ethnologie hat infolge der sogenannten Flüchtlingskrise der letzten Jahre deutlich an Dynamik, Gesprächsbereitschaft und gegenseitigem Interesse gewonnen. So hat sich der Arbeitsmarkt im weiteren Flüchtlingsbereich geöffnet und eine größere Anzahl an Ethnologie-Absolvent*innen aufgenommen, die dort auch eigene, bereichernde Qualitäten mit in den neuen Berufsalltag einbringen. Darüberhinaus fragen Institutionen und Träger inzwischen immer wieder Ethnolog*innen um weiterführende Fortbildungen oder konkreten Rat zu bestimmten Herkunftsregionen von Flüchtlingen oder Diasporagemeinschaften an. Hier treffen dann nicht nur Sozialarbeiter*innen aus der Praxis auf Wissenschaftler*innen aus der Akademie, sondern auch verschiedene Ansprüche, Verständnisse und Begriffe aufeinander. Häufig bleibt der Begriff der Kultur im beruflichen Alltag auf Annahmen zur jeweiligen Herkunfts- nation beschränkt und wird mitunter als zivilisatorische Unterentwicklung verstanden, die Menschen an einer wie auch immer vorgestellten Integration hindert. Ethnolog*innen sollten dies nicht belächeln, sondern der Einladung zum Diskurs folgen – denn auch sie können dabei lernen: Zum einen verfügt die Soziale Arbeit über unschätzbare Erfahrung im ganz persönlichen Kontakt mit Menschen aus verschiedenen Herkunftsländern, zum anderen lässt sich erkennen und mitgestalten, wie kulturelles Wissen über andere entsteht. Der Beitrag versucht dies über ausgewählte Beispiele aus der ethnologischen Fortbildungs- und Beratungsarbeit zu erschließen.

1. Einleitung

Die sogenannte „Flüchtlingskrise“ des Jahres 2015 erwies sich als ungeahnte Chance der Ethnologie in Deutschland – auch wenn das Schlagwort nicht die Krise der Flüchtlinge bezeichnete, sondern den Sachzwang eines Aufnahmelandes, dem die Zelte ausgingen. Anders als etwa in der Schweiz galt ein Abschluss in Ethnologie hierzulande bis dahin nicht unbedingt als berufsqualifizierend. Dringend waren nun allerlei Positionen im weiteren Bereich der Flüchtlingsbetreuung zu besetzen – zumeist in der Sozialen Arbeit,

also in der Erstaufnahme, in Wohngruppen für unbegleitete Minderjährige, in der Asylberatung und eilig ausgeweiteten Integrationsangeboten, nicht zuletzt beim Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, aber auch im DaF/DaZ-Bildungsbereich, wo auf allen Niveau-Ebenen von der Alphabetisierung bis hin zum berufsorientierten B2-Sprachkurs Lehrkräfte fehlten.

Der Arbeitsmarkt für qualifizierte Fachkräfte war leergefegt, und neben einer Reihe benachbarter sozial- und geisteswissenschaftlicher Fächer kamen Absolvent*innen der Ethnologie bei der Stellenvergabe zum Zuge. Freilich fehlte häufig das notwendige rechtliche Wissen zu Asyl- und Sozialgesetzgebung, die genaue Kenntnis amtlicher Verfahren, die Praxis im professionellen Umgang mit Klient*innen – etwa in Sachen Gesprächsführung –, oder eben eine formale Qualifikation als Sprachlehrer*in. Während seriöse und langfristig interessierte Träger der Sozialen Arbeit mit eigenen Fortbildungen und qualifizierten Ansprechpartner*innen Abhilfe boten, gerieten manche Unterkünfte aber auch zur bloßen Verwahrstelle mit hohem Personaldurchlauf. Die meisten Arbeitsverhältnisse waren befristet, Sprachlehrer*innen konnten häufig nur auf Honorarbasis tätig werden. Immerhin aber haben sich in den letzten Jahren Ethnologie-Absolvent*innen als solche (und nicht etwa trotz ihres Studiums) auf dem Arbeitsmarkt bewährt. Ethnologie wird heute anders wahrgenommen als vor der „Flüchtlingskrise“ und ist nicht länger Orchideenfach. Insbesondere das lange verschlafene Verhältnis von Sozialer Arbeit und Ethnologie hat inzwischen deutlich an Dynamik, Gesprächsbereitschaft und gegenseitigem Interesse zugenommen. Zweierlei scheint die Ethnologie anbieten zu können: die im Studium vermittelte Fähigkeit zu Perspektivenwechsel und kritischer Selbstanschauung einerseits sowie detaillierte Kenntnisse zu Herkunftsländern und Migrationskontexten andererseits – sozusagen *soft skills* und *hard facts*. Werden diese Fähigkeiten auch oft getrennt angefragt, so lassen sie sich – und das wissen wir natürlich längst – kaum voneinander trennen.

2. Ethnologische *soft skills* in der Flüchtlingsarbeit

Ich selbst unterrichtete im Winter 2015/16 auf verschiedenen Niveaus (zwischen Alphabetisierung in der Sofortbeschulung und B2 in der Berufsschulvorbereitung) unbegleitete Minderjährige in der deutschen Sprache. Dies verdanke ich indes weniger der Ethnologie als vielmehr meinem Magisterabschluss in der Germanistik und zeitweiliger Lehrertätigkeit. Den Vorbereitungsaufwand meiner Kollegin im Alphabetisierungskurs – einer Grundschullehrerin, die zusätzlich ein DaF/DaZ-Studium absolvierte – betrachtete ich allerdings mit einiger Bewunderung. Sie malte farbige Tafelbilder und ließ großformatige Themenposter basteln; zweifellos verstand sie von praktischer Sprachdidaktik ungleich mehr als ich. Die Ethnologie hingegen beruft sich ganz generell auf ihre spezifische Perspektive, „den ethnologischen Blick“, der sich der Relationalität von Fremdheit wohl be-

...ige, in der Asyl-
...im Bundesamt
...vo auf allen Ni-
...B2-Sprachkurs

...einer Reihe be-
...innen der Eth-
...dige rechtliche
...Verfahren, die
...sprachsführung
...löse und lang-
...nd qualifizier-
...aber auch zur
...rhältnisse wa-
...g werden. Im-
...en als solche
...nologie wird
...länger Orchi-
...it und Ethno-
...nseitigem In-
...nen: die im
...tanschauung
...nskontexten
...auch oft ge-
...kaum vonei-

...chen Alpha-
...unbegleitete
...Ethnologie
...Lehrertätig-
...urs – einer
...achtete ich
...ßformatige
...ik ungleich
...ifische Per-
...it wohl be-

wusst ist (Heidemann 2011:10-15). Sie erlaubt grundsätzliche Einblicke in das menschliche Sein (Eriksen 2009:3, Jackson 2005), denn gerade in der Diversität von Lebenswelten und Lebenslagen lassen sich durch vorsichtigen Vergleich anthropologische Konstanten erkennen, die über das ethnographische Beispiel hinausreichen. Zudem eignet sich ethnologisches Wissen und Verstehen in besonderer Weise dazu, in andere Tätigkeitsfelder überführt zu werden (Strang 2009:159), während die ureigene Erfahrung der Ethnologie – neu zu sein und immer wieder von vorn mit dem Lernen beginnen zu müssen – den Wechsel ins Berufsleben erleichtert (Nolan 2017:168). Über diese Grundannahmen hinaus aber kann ich kaum im Detail festmachen, was mir meine ethnologische Ausbildung in der Sprachlehre half – von einer gewissen Unverstelltheit gegenüber den Schüler*innen aus Eritrea, Somalia, Syrien und Afghanistan vielleicht einmal abgesehen. Allerdings hatte mir meine Feldforschung zur Flucht aus Eritrea eine solide Lektion zu existenzieller Anspannung und Zerrissenheit in der Migration nach Europa vermittelt. „Migration“ war mir keine Black Box, sondern zumindest teilweise bekannter Kontext, der half, Handeln und Emotionen der Schüler*innen einzuordnen und damit umzugehen – ohne sie auf Fluchterfahrung oder gar Herkunft zu reduzieren, denn manchmal waren sie eben Jugendliche wie andere auch. Mitunter kannten wir die gleichen Orte in Nord- und Nordostafrika oder im Nahen Osten und aus zwangloser Pausen-Konversation wurde zusehends interessierte Kommunikation. Selbst über die wirkmächtige Lehrer-Schüler-Grenze waren Dialog und Austausch möglich. Auf diese Weise wurde mir die tägliche Nähe und Auseinandersetzung im Schulalltag zu einer unschätzbaren Nachbereitung, wenn nicht zur Fortführung meiner eigenen Forschung in einem institutionalisierten Ankunfts-kontext. In ehrlicher Einschätzung lernte ich selbst mehr, als ich vermitteln konnte.

Auch andere Ethnolog*innen sind vorsichtig, eindeutige professionelle Kompetenzen zu benennen, die aus der Ethnologie in die Flüchtlingsarbeit mitgebracht werden können. Ihre positiven Einschätzungen stammen vorrangig aus dem konkreten Arbeitsalltag selbst: Mirka Jöllenbeck fällt in der Sozialen Arbeit mit Flüchtlingen die Überbeanspruchung von Kultur auf, um Problemstellungen und Klientenhandeln zu erklären, ein Kulturalismus also, der selten dem Verständnis dient und viel eher eine Leerstelle benennt – und abschirmt (2015:159-160). Kulturelle Fremdheit dient dann einer tatsächlichen Distanzierung, mit der sich im Arbeitsalltag pragmatisch umgehen lässt. Stattdessen, so Jöllenbeck, hätte eine bessere Kenntnis kommunikativer Formen eine Verständigung ermöglichen können, die ohne kulturelle Essentialisierung ausgekommen wäre.

Julia Störkle befragte für ihre BA-Arbeit „Fremde verstehen in der Asylsozialarbeit“ (2017) auch eine Ethnologie-Absolventin in der Sozialen Arbeit. Die Informantin tut sich schwer, überhaupt Fremdes in ihrer Arbeit zu sehen. Störkle führt dies auf grundsätzliche Offenheit zurück, auf kontextuelles Vorwissen und größere Zusammenhänge, in denen beobachtetes Handeln nachvollziehbar erscheint. Zumindest wird dies zugebilligt. Klientenhandeln, das eine kulturalistische Erklärung als nicht nachvollziehbar und aus der Ei-

genperspektive als irrational beschreibt, wird hier von Anfang an als sinnhaftes Handeln anerkannt – auch wenn ein näheres Verständnis noch aussteht. Störkle illustriert dies anhand situativer Gegenbeispiele, in denen studierte Sozialarbeiter*innen emotional ablehnend und moralisch aburteilend reagierten – etwa auf den strengen Umgang einer nigerianischen Mutter mit ihrem Kind. Für Störkle könnten Gründe hierfür in der durchlaufenen Migration zu finden sein – und nicht notwendigerweise im dinglich-kulturellen „Gepäck“ einer mitgebrachten, scheinbar zeitlosen Herkunftskultur (2017:27). Auch Griefsmeier erhofft sich von der Ethnologie einen Hintergrund, der das situative Handeln von Klient*innen – etwa unbegleiteten Minderjährigen – in ein größeres Bild setzt und kulturalistischen Vereinfachungen entgegenwirkt (2015:102-104).

Zwar gibt es natürlich ebenso weltoffene und welterfahrene Sozialarbeiter*innen wie unsensible Ethnolog*innen – man sollte mit Generalisierungen vorsichtig sein –, doch lässt sich schon auf unterschiedliche Studienausrichtungen und -inhalte verweisen. Die Ethnologie „zweifelt am Tchibo-Standard“, wie es Klaus Raab (2017:35) formuliert, und bietet Kontext durch Vergleich. Darüber hinaus wird die Vorsicht im Umgang mit kulturellen Zuschreibungen aber auch in der Auseinandersetzung mit Kulturtheorie vermittelt, die in vielen sozialwissenschaftlichen Fächern zu kurz kommt (Goebel 2015). Die Ethnologie ist freilich in erster Linie eine universitäre Wissenschaft. Versuche ihrer unmittelbaren Anwendung – im kolonialen Kontext, in der Entwicklungspolitik oder in der militärischen Verwendung – blieben stets umstritten und wurden nie zur Generallinie des Faches (Field / Fox 2007:2; Treiber 2015:189-191). Nicht zuletzt aufgrund der fachinternen Diskussion über die politische und wissenschaftliche Ausrichtung im Zuge der Dekolonisierung und der „writing culture“-Debatte besitzt die Ethnologie heute einen weit weniger normativen Charakter als etwa die Soziale Arbeit, die sich von Haus aus an einem gegebenen politischen und rechtlichen Rahmen orientieren muss.

Geprägt zwar durch verschiedene Fachtraditionen gibt es doch in beiden Wissenschaften ein grundsätzliches gemeinsames Interesse daran, gesellschaftliche Nachteile zu benennen, Veränderung anzustreben und ausgleichende Ressourcen einzufordern (Staub-Bernasconi 2018; Treiber 2015:191-194). Und natürlich berufen sich auch Sprach- und Erziehungswissenschaften auf ein zugrundeliegendes humanistisches Ideal. Kurzum, Absolvent*innen der Ethnologie finden Anschluss an Erwartungen und Aufgaben verwandter Tätigkeitsfelder und tragen Eigenes bei. Allerdings werden Ethnolog*innen in der Sozialen Arbeit oder der Bildungsarbeit mit Flüchtlingen nicht länger für Ethnologie im engeren Sinne bezahlt, mag man diese gedanklich auch weiter betreiben: „Simply put, this means doing the job they hired you to do“ (Nolan 2017:168). Ethnologie-Absolvent*innen haben sich dann als Sozialarbeiter*in oder Sprachlehrer*in zu beweisen.

3. Hard facts: Geschichte, Politik, Kultur – Länderkunde zwischen regionalwissenschaftlicher Informationsabfrage und ethnologischer Fachberatung

Lässt sich ein ethnologisches Grundverständnis in der spezifischen Auseinandersetzung mit Regionen, Themen oder Theorien erarbeiten und auf neue Inhalte übertragen und erweitern, so ist detailliertes Hintergrundwissen zu bestimmten Fluchtherkunftsländern angesichts der Diversität der Neuankömmlinge der letzten Jahre eher die Ausnahme.

Der plötzliche Bedarf an länderkundlichem Hintergrund in der weiteren Flüchtlingsarbeit führte zu unverhofft zahlreichen Anfragen nach Vorträgen oder Beratungen bei Ethnolog*innen, die sich schon einige Zeit mit bis dahin abgeschiedenen Weltgegenden und deren abseitigen kulturellen Phänomenen befasst hatten. Das länderkundliche Interesse, das auf ein besseres Verständnis von Klient*innen oder Schüler*innen und eine im besten Sinne effektivere Betreuungsarbeit abzielt, fragt zentrale Aspekte aus Geschichte und Politik an – und natürlich nach Kultur, heruntergebrochen auf die durchaus berechnete, pragmatische und gleichwohl schwierige Frage: „Wie ticken die denn so?“ Und während es ein Leichtes ist, interessierten Zuhörer*innen von faszinierenden fremden Welten zu erzählen, so besteht auch hier die eigentliche Herausforderung darin, verschiedene Kulturverständnisse zusammenzubringen: das oft dinglich-essentialistische der Alltagswelt, auch der beruflichen, und das komplexe diskursive, immer wieder neu zu begründende der ethnologischen Wissenschaft, das unsereins fesselt und antreibt, das sich aber eben auch gegen allzu leichte Erklärung und Vermittlung sperrt. Gerade dann, wenn die Ethnologie endlich einmal gefragt wird, weiß sie sich wieder nicht auszudrücken, zumindest nicht ohne Skrupel – ein bekanntes Dilemma (Raab 2017:37-38; Eriksen 2006). Will die Ethnologie ihre Chance nicht verpassen, dann muss sie sich stellen, denn auch andere Wissenschaften – Geographie, Politikwissenschaften, regionale Sprach- und Kulturwissenschaften – bieten länderkundliche Expertise an. Für Interessent*innen aus der Flüchtlingsarbeit steht ein anerkannter Regionalbezug im Vordergrund, weniger die disziplinäre Herkunft. Schließlich bestimmen ganz wesentlich gesellschaftliche Anerkennung und Institutionalisierung, wer Expert*in ist und glaubhaftes Sonderwissen besitzt (Knoblauch 2010:294-300). Unterwerfen sich Berufsanfänger*innen in der Betreuungs- oder Bildungsarbeit letztlich den dort gegebenen Bedingungen und Anforderungen, so scheint mir doch wichtig, dass die Vermittlung spezifischen Hintergrundwissens durch Ethnolog*innen Ethnologie bleibt – zumindest in diesem Zusammenhang. Als Regional-Experte für Entwicklungsprojekte und NGO-Einsatz, aber auch in der konkreten Begutachtung einzelner Asylfälle, wird dies anders zu bewerten sein (vgl. Berger et al. 2015).

Wird man als Ethnolog*in zur länderkundlichen Expertise herangezogen, so kommen Fragen und Interessen aus der praktischen Berufswelt und ethnologische Verstehensangebote zusammen und treten in einen Dialog. Auch dies ist eine Form kollaborativer Ethnologie (Field / Fox 2007:7-12). Idealerweise gewinnt die Ethnologie dabei nicht nur

Anerkennung, sondern auch anregende Einsicht und Erkenntnis aus einem alltäglichen Miteinander, zu dem sie selbst kaum Zugang hat. Allerdings werden die angefragten hard facts – Geschichte, Politik, Kultur – dann eben doch wieder zu einem Problem der soft skills: Das eine lässt sich vom anderen nicht trennen. In der Diskussion um ethnologische Öffentlichkeitsarbeit und berufsorientierte Anwendbarkeit des Faches (letzteres eine Forderung, der ich mich so unmittelbar kaum anschließen würde) wird gerne dazu aufgerufen, das Komplexe zu vereinfachen – und tatsächlich wirkt es wie eine Ausrede, wenn man ausschließlich die Komplexität eines Sachverhaltes vorschützt und eine Interpretation verweigert. Ich würde das – mit Eriksen (2006) und Sökefeld (2007, 2009) – gerade andersherum verstehen wollen: Keine Angst vor Komplexität in der ethnologischen Vermittlungsarbeit, insbesondere dann nicht, wenn nach der Rolle von Kultur gefragt wird. Versuchen wir dieses Thema außen vor zu lassen, dann vermitteln wir eben ein bisschen Geschichte und politische Situation. Das mag sicherlich interessant sein. Offen oder versteckt vorgebrachte Fragen nach kultureller Praxis und Essenz scheinen mir aber oft drängender, da Kultur als Schlüssel zum Menschen selbst verstanden wird. Kultur aber würde man von den ersten beiden der üblichen länderkundlichen Ingredienzen gar nicht trennen können, wie uns Eric Wolf (1982) und Sidney Mintz (1985) gelehrt haben. Über die Auslegung von Geschichte und Politik mag man streiten können; auf die Begriffe als solche kann man sich pragmatisch verständigen, selbst wenn man es gern etwas komplexer hat und die Schlagwörter Geschichte und Politik nicht als Aufzählung von Fakten verstehen will, sondern – vielleicht mit Foucault (etwa 1973:9-30) – ihrem Wesen nach als diskursive Prozesse und Konstrukte, die die Bedingungen ihres Werdens in sich tragen.

Kultur – und auch das ist ein altes Leiden unseres Faches – ist ein Begriff, gegen den sich die wenigsten sperren. Kultur ist dabei nicht nur ein Begriff der Alltagssprache, sondern auch der Politik, des Feuilletons und zahlreicher Nachbarwissenschaften. Jeder Mensch hat ein expliziteres oder impliziteres Verständnis davon, was Kultur ist und bedeutet. Aus dieser Warte nachzuvollziehen, dass wir Ethnolog*innen eben dies gar nicht so genau wissen und den Begriff immer erst – meist aus einer untersuchten Empirie heraus – herstellen müssen, bevor wir ihn verwenden, ist nicht ganz einfach. Ethnologie bedeutet eben auch, sich über einen Alltagsgebrauch von „Kultur“ zu erheben und diesen zum Gegenstand zu machen (Sökefeld 2007). Nach außen allerdings droht sprachliche Verwirrung. Diese kann jedoch auch produktiv sein, insbesondere, wenn es gelingt, allzu festgefahrene und zu umfassende Vorverständnisse zu erschüttern. Vielleicht ist manches Missverständnis im beruflichen Alltag eben einfach mangelnder Kommunikation geschuldet, vielleicht hat manche kulturelle Praxis viel eher mit Migration, Lebensalter, Aufenthaltstitel und Wohnsituation zu tun als mit kultureller Herkunft. Christoph Brumann und andere Ethnolog*innen wiesen zudem bereits Mitte/Ende der 1990er Jahren daraufhin, dass der damaligen „Neuen Rechten“, der Gebrauch des Wortes Kultur nicht kampfflos überlassen werden dürfe (1999). Die „Flüchtlingskrise“ beflügelt rechte, dezidiert politische Kulturkonzeptionen nach wie vor und transportiert Vorstellungen von

Fremdheit, Unzugänglichkeit und Unveränderbarkeit auch im Alltagsgebrauch. Das macht ethnologische Vermittlung zu einer heiklen politischen Bildungsarbeit. Es ist an uns, Kommunikation überhaupt erst zu ermöglichen und so zu gegenseitigen Verstehensprozessen beizutragen.

4. Unzugängliche Flüchtlinge – Beispiele aus der länderkundlichen Praxis

Zur Illustration möchte ich ein paar thematisch verwobene Beispiele aus der eigenen ethnologischen Vermittlungsarbeit – in länderkundlichen Vorträgen und Beratungen – der letzten Jahre anbringen. Bei der Betreuung neueingereister, teils minderjähriger Flüchtlinge aus Eritrea stellten Sozialarbeiter*innen in Einrichtungen in der Schweiz und in Deutschland fest, dass sich ihre Klientel einem strengen, in der Eigenwahrnehmung einem unangemessen strengen Fasten unterzogen. Den ersten Fall brachten beteiligte Sozialarbeiter*innen wie folgt vor:

„Im Jugendprogramm [der Einrichtung E] wohnen im Moment circa 70 Jugendliche. Ungefähr Zweidrittel davon sind aus Eritrea und gehören dem christlich orthodoxen Glauben an. Einige dieser Jugendlichen besuchen regelmäßig die orthodoxe, eritreische Kirche [in der Stadt S]. Immer wieder wird vom Betreuungs- und Küchenpersonal beobachtet, wie Jugendliche fasten. Die Regeln der Fastenzeit und auch die Regeln des Fastens an sich scheinen sich immer wieder zu ändern. Manchmal essen sie keine tierischen Produkte und zu anderen Zeiten essen sie den ganzen Tag nichts. Für die Angestellten ist es ziemlich schwierig, die Regeln nachzuvollziehen. Auch unter den Jugendlichen sieht es so aus, als wären sie sich nicht immer einig. Das Fasten fällt teilweise so extrem aus, dass in der Schule starke Konzentrationslücken den Unterricht erschweren. Die Jugendlichen sind sehr müde und haben keine Energie.

Einige der Jugendlichen wurden, wie sie sagen, bereits in Eritrea religiös erzogen. Andere waren noch nie in der Kirche und sind durch eritreische Kollegen [im Aufnahmeland] zu der kirchlichen Gemeinschaft gestoßen. Es scheint so, als würde ein Leader von der Gruppe [in E.] bestimmt und dann von allen anerkannt werden. Dieser scheint immer mehr Jugendliche dafür gewinnen zu wollen, dass sie den orthodoxen Glauben so praktizieren, wie es die Kirche [in S] vorgibt.

Im Austausch mit einem Kulturvermittler aus Eritrea wurde uns kommuniziert, dass Personen unter 18 Jahren vom Fasten ausgeschlossen sind und auch Personen in schwierigen Lebenssituationen oder in anspruchsvollen Bildungssituationen darauf verzichten können. Viele der gläubigen Jugendlichen unterbrachen das Fasten trotz einem Gespräch mit dem Kulturvermittler und diversen Dialogen mit dem Betreuungspersonal nicht. Das Fasten schien ihnen wichtiger zu sein als die Bildung.“

Die Perspektive der Betreuer*innen drückt gleichermaßen berufliche Erfahrung wie Empathie für die Jugendlichen aus: Die minderjährigen Flüchtlinge sollen nach Kräften unterstützt werden, im erfolgreich erreichten Aufnahmeland auch ein zufriedenstellendes Leben führen zu können. Dies soll über den Zugang zu qualifizierender Schulbildung ermöglicht werden, dem vorerst einzig möglichen, gesellschaftlich zugestandenen Kapitalerwerb (Bourdieu 1989). Für Lernerfolg und Abschluss bleiben aber die Klient*innen selbst verantwortlich – was dem erzieherischen Anspruch der Sozialen Arbeit entspricht und lebenslange Abhängigkeiten vermeiden soll (etwa Thiersch/Grunwald/Köngeter 2012). Hierzu werden gemeinsame Interessen beider Seiten vorausgesetzt – und eben hier tritt ein gegenseitiges Unverständnis auf, das sich mit bekannten Mitteln nicht beheben lässt. Es muss sich also um ein kulturelles Problem handeln und vieles spricht auch aus ethnologischer Sicht dafür; nur bringt auch der beauftragte externe „Kulturvermittler“ nicht den erhofften Durchbruch. Ohne ersichtlichen Grund riskieren die jungen Leute ihren zugestandenen, in gewisser Weise privilegierten Weg in ein erfolgreiches, gesellschaftlich respektiertes Leben im Aufnahmeland – in den Worten der Politik: sie verweigern ihre Integration. Mehr noch, sie brüskieren eine Soziale Arbeit, die sie menschlich wie fachlich gegen eben diesen Vorwurf verteidigen möchte.

Mit entsprechendem Hintergrund liegt eine tragfähige Interpretation der geschilderten Situation nahe. Das Fasten ist eine kulturell bekannte Form der moralischen Selbstreinigung und Selbstdisziplinierung in Zeiten von Krise und Selbstbesinnung. Im orthodoxen (wie prinzipiell auch im katholischen) Kirchenjahr gehen Fastenzeiten großen religiösen Festen voraus, die dann geläutert und bewusst begangen werden können. Die orthodoxen Kirchen sind Staatskirchen, die gesellschaftliche Hierarchie und institutionelle Autorität anerkennen und ausdrücken (Munro-Hay 2003); die äthiopisch-orthodoxe Kirche und die in ihrer Tradition stehende eritreisch-orthodoxe Kirche war aber nie unumstrittene Amtskirche. Die gleichermaßen persönlichen wie politischen Intrigen, Rivalitäten und Konflikte des äthiopischen Feudalismus spiegeln sich auch in der Kirchengeschichte, in der es immer auch Konkurrenz und Abspaltung gab – etwa der Beta Israel, die sich im 4. Jahrhundert gegen das christliche Feudalreich auflehnten (Kaplan 2003). Im unabhängigen Eritrea wurde 2007 der amtierende Patriarch Abune Antonios unter Hausarrest gestellt und durch einen regimetreuen Nachfolger ersetzt, was auch hier zu Konflikt und Spaltung führte. Der offizielle Name der äthiopisch-eritreischen Orthodoxie „tewadho“, Einheit, ist also vielmehr Programm als Beschreibung. Wiewohl sich die Orthodoxie weit über die Zahl ihrer Anhängerschaft im äthiopischen und eritreischen Hochland in Geschichte und Gesellschaft der Region eingeschrieben hat (Tanetti 2003), so erscheinen die Kirchenoffiziellen vor diesem Hintergrund immer auch als politische Akteure. Ebenso gehören aber auch nahezu unzugängliche Bergklöster und weltabgewandte Eremiten zur orthodoxen Kirchengeschichte. Die Vorstellung einer letztlich persönlichen Bindung zu Gott hat sich im Selbstverständnis orthodoxer Christen gehalten. Fastenzeiten werden also durchaus vom Kirchenjahr bestimmt, sind aber weder darauf beschränkt, noch füh-

Ethn
len s
gebu
unte
schr
D
wart
der K
(Berg
Kultu
aber
bewer
zwich
den d
auch
sich z
tunge
Bartha
Saad z
Die
schlie
viel eh
und R
hat. D
Selbstv
schrieb
dem ge
Literatu
die für
gegeben
dingt h
sondern
wird in
gezogen
Eine
kalen G
wie Bild
und dan
Kontakt
eingeste
und eng

len sich – vor allem in der Stadt – immer alle Gläubigen zu jeder Zeit an diese Vorgaben gebunden. Umgekehrt kann aber auch zu persönlichen Krisen- oder Bewährungszeiten in unterschiedlicher Intensität gefastet werden, ohne dass es dazu im Detail pastorale Vorschriften gäbe.

Die Sozialarbeiter*innen der Einrichtung hatten eine klar gesetzte Schriftreligion erwartet und sich vermutlich an Erfahrungen mit dem muslimischen Ramadan orientiert, der Kranke und Reisende sowie Kinder und Schwangere nominell vom Fasten ausnimmt (Berg 1997:94-95; vgl. Quehl / El-Berr 1998:59-73). Diese Annahme scheint durch den Kulturvermittler, der selbst der eritreischen Diaspora angehört, bestätigt – offensichtlich aber nicht im Verständnis und Handeln der Fastenden, die sich sogar in einer Art Wettbewerb um die strengste Auslegung befinden. Der Anführer nimmt im Zwischenraum zwischen Schriftreligion und diasporischer Amtskirche (die im Übrigen außen vor bleibt) den doppelläufigen Charakter des religiösen Propheten und des politischen Rebellen an; auch diese Rollen sind in der Geschichte der Region wohlbekannt. Beide Figuren ziehen sich zumindest zeitweise aus einem gewöhnlichen Alltag und seinen sozialen Verflechtungen zurück, Askese und körperliche Erscheinung (z. B. wildwachsendes Kopf- und Barthaar) verleihen dem Ernst ihrer Sache Nachdruck (Smidt 2007; Quehl 2005; Volker-Saad 2004; Krug 2000).

Die fastenden Flüchtlinge bedienen sich bekannter Formen und Techniken; allerdings schließen diese nicht nur an das überlieferte kulturelle Wissen der Region an, sondern viel eher an die unabgeschlossene Migrationserfahrung, die nach allen Unwägbarkeiten und Risiken zwar in ein Wunschzielland, aber dennoch in neue Frustrationen geführt hat. Die Radikalisierung von Identitäten, auch das konservative Aushärten religiöser Selbstverständnisse in Migration und Diaspora, ist in der Ethnologie ein vielfach beschriebenes Phänomen (etwa Malkki 1995, Collyer 2005, Levitt 2007). Vergleichsfälle aus dem geschilderten Berufsalltag, aus der eigenen Forschung und der wissenschaftlichen Literatur lassen erkennen, wie schwierig das Wiederankommen in einer Gegenwart ist, die für die Zeitdauer der Migration, zugunsten einer besseren Zukunft anderenorts, aufgegeben wurde. Nun entspringt das Morgen nicht mehr unsteter, unsicherer, aber unbedingt hoffnungsvoller Ausmalung, die eine abgelehnte Gegenwart ins Positive wendet, sondern wieder einem konkreten, erfahrungsbasierten Jetzt und Hier. Die Existenz selbst wird in dieser Konstellation in Frage gestellt, der abgerungene Migrationserfolg in Zweifel gezogen (Treiber 2017:166-175).

Eine Sozialarbeiterin berichtet von einem jungen Mann, der sich aus einer evangelikalen Glaubensrichtung heraus radikalisiert und zu einem schließlich für Arbeitsmarkt wie Bildungsmaßnahme unvermittelbaren Fall entwickelt, da er überall Homosexualität und damit das Böse selbst wittert. Die Sozialarbeiterin verliert zunehmend Zugang und Kontakt und gibt ihn praktisch auf, nachdem er im Zwiegespräch mit gesenktem Blick eingesteht, auch in ihr den Teufel auszumachen. Die Sozialarbeiterin ist eine fachkundige und engagierte Frau, in der professionell-distanzierten Einschätzung ihres Betreuungs-

verhältnisses übersieht sie jedoch die eigene Rolle – die wir heute aus der Feldforschung heraus immer mitdenken (sollten). Jung, attraktiv und weltoffen, bis ins Dekolleté reich mit Tätowierungen geschmückt, und dem jungen Mann persönlich zugeteilt: Diese Zeichen waren für ihn zu deutlich, um nicht als Versuchung verstanden zu werden (vgl. etwa Eco 1992). Auch hier kann das eigene Handeln eigentlich nur auf sozialen Rückbau und disziplinierende Katharsis abzielen.

Anders als in anderen Teilen Nordafrikas ist Homosexualität in Eritrea und in Äthiopien nicht nur nominell verboten, sondern gesellschaftlich vollkommen ausgeschlossen und daher weithin unsichtbar. Homosexualität wird als triebgesteuert und tierisch wahrgenommen, als Angriff auf Anstand und Moral, die die Menschen zu ihrem eigenen Besten einschnüren. Homosexualität gilt im lokalen Verständnis also durchaus als unzivilisiert.¹ Den Vorwurf aber, Hinterwäldler der Globalisierung zu sein, muss man als Eritreer*in zurückweisen. Das Selbstverständnis einer eritreischen Nation ist dezidiert modernistisch, wozu Benito Mussolinis Technologietransfer in die italienische Kolonie Eritrea ganz wesentlich beitrug (Mattioli 2009). Die eritreische Nation als Idee durchlief eine wechselhafte Geschichte und radikalisierte sich in den militanten 1970er und 80er Jahren (Makki 2002); die Selbstwahrnehmung als „modern“ gehörte immer dazu und lässt sich in meinem ethnographischen Material noch im Selbstverständnis eritreischer Flüchtlinge nachweisen. Schließlich ist damit auch die Hoffnung verbunden, in der Ersten Welt zurechtzukommen; Hollywood-Filme bestärken dies, allein es fehlt die empirische Erfahrung. Dass die tatsächlich erreichte Welt dann doch weitgehend unbekannt erscheint und subjektive Handlungserfolge ausbleiben, ist enttäuschend. Sie dann als Sündenpfuhl zu verstehen, wertet die kulturelle Herkunft auf und stabilisiert das eigene Sein in einer feindlichen Umwelt – der gleiche Umstand wirkt aus der Perspektive sozialarbeiterischer Betreuung im Aufnahmeland eher als Destabilisierung und professioneller Misserfolg. Dies macht gegenseitiges Verstehen und erst recht gemeinsames Handeln nicht einfacher – und verbietet der Ethnologie jegliche Überheblichkeit. Vielmehr als gegenseitige Handlungsverständnisse und -perspektiven zu vermitteln helfen, kann sie als Wissenschaft kaum beitragen.

5. Das ethnologische Projekt – ein notwendiges Bohren dicker Bretter

Und doch halte ich es für eine unverzichtbare Leistung, dort zu einem Verständnis beizutragen, wo ausgerechnet der Rückgriff auf „Kultur“ ein solches verhindert. Vom Kontext gelöste Kennenlernspiele im Weiterbildungsmodul werden dies kaum ermöglichen. Die

1 Nicht nur werden Homosexuelle wesentlich für die Verbreitung des HI-Virus verantwortlich gemacht, es hält sich auch die Vorstellung, dass Homosexualität durch Vergewaltigung übertragen wird – eine Art soziale Tollwut also.

Eth
ihre
listi
lass
– de
Neb
Dive
alle
Team
Expe
Fr
spiel
chris
relle
nach
gerlic
schul
Migr
sind
Ausku
„nige
zend

Lite
BERG, C
S. 94
BERGER
(201
Ohio
BOURDI
BRUMAN
CURT
COLLYER
ment
ECO, Um
ERIKSEN,
ERIKSEN,
FIELD, L
Richa
FOUCAUD

Ethnologie muss sich als Studienfach und Wissenschaft bewähren; sie muss zeigen, dass ihre Absolvent*innen mit Diversität und Relationalität umgehen können, ohne kulturalistischen Vereinfachungen aufzusitzen. Die „Flüchtlingskrise“ bot dazu konkreten Anlass, sie öffnete den Arbeitsmarkt und fragte länderkundliches Hintergrundwissen nach – doch war sie eher Ausdruck als Auslöser eines breiteren paradigmatischen Wandels. Neben Umweltverschmutzung, Erderwärmung und Zukunftstechnologien ist kulturelle Diversität eine der globalen Herausforderungen unserer Ära. Nicht, dass die Ethnologie alle Antworten besäße, aber verstecken muss sie sich nicht – weder im Bewerbungs- oder Teamgespräch noch in der länderkundlichen oder im eigentlichen Sinne ethnologischen Expertise und auch nicht im größeren gesellschaftlichen Diskurs.

Freilich stoßen wir dabei nicht überall auf offene Ohren – wie in diesem letzten Beispiel: Eine kirchliche Jugendhilfeeinrichtung bittet um Rat: Wieder fastet eine junge, christlich-orthodoxe Frau aus Eritrea exzessiv. Diesmal kennen wir nicht nur die kulturelle Form und Technik, sondern auch eine Begründung. Die junge Frau erklärt, sie sei nach einem Schlangenbiss in ihrer Kindheit besessen und würde ihre Familie unweigerlich ins Unglück stürzen. Der soziale Druck, ja die anzunehmende finanzielle Verschuldung der Frau und ihre Unfähigkeit als offensichtlich erfolgreich angekommene Migrantin nun alle an sie herangetragenen materiellen Ansprüche erfüllen zu können, sind zum Greifen nah. Dem Fragesteller aber kommen sie nicht in den Sinn. Er bittet um Auskunft, inwieweit solcher „Aberglaube“ verbreitet sei und ob es Bezüge zum Phänomen „nigerianischer Hexenkinder“ gebe. Ethnologische Kulturwissenschaft, mag man seufzend bekennen, ist bei allen „soft skills“ und „hard facts“ eben auch mühsame Arbeit.

Literatur

- BERG, C.C. (1997): SAWM. In: Bosworth, Clifford et al. (Hg.): *The Encyclopaedia of Islam*. Bd. 9, Leiden: Brill, S. 94–95.
- BERGER, Iris / Redeker Hepner, Tricia / Lawrance, Benjamin N. / Tague, Joanna T. / Terretta, Meredith (Hg.) (2015): *African Asylum at a Crossroads. Activism, Expert Testimony, and Refugee Rights*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- BOURDIEU, Pierre (1989): *Social Space and Symbolic Power*. In: *Sociological Theory*, Vol. 7 (1), S. 14–25.
- BRUMANN, Christoph (1999): *Writing for Culture. Why a Successful Concept should not be Discarded*. In: *Current Anthropology*, Vol. 40, Supplement, S. 1–27.
- COLLYER, Michael (2005): *When do Social Networks fail to Explain Migration? Accounting for the Movement of Algerian Asylum-Seekers to the UK*. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31 (4), S. 699–718.
- Eco, Umberto (1992): *Die Grenzen der Interpretation*. München: Hanser.
- ERIKSEN, Thomas H. (2006): *Engaging Anthropology. The Case for a Public Presence*. Oxford: Berg.
- ERIKSEN, Thomas H. (2009): *What is Anthropology?* London: Pluto Press.
- FIELD, Les / Fox, Richard G. (2007): *Introduction. How does Anthropology Work Today?* In: Field, Les / Fox, Richard G. (Hg.): *Anthropology put to Work*. Oxford: Berg.
- FOUCAULT, Michel (1973): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- GOEBEL, Simon (2015): „Der Deutsche ist pünktlich und trinkt Bier“. Über eine ethnologische Intervention in den Kulturbegriff der Sozialen Arbeit. In: Treiber, Magnus / Griesmeier, Nicolas / Heider, Christian (Hg.): *Ethnologie und Soziale Arbeit. Fremde Disziplinen, gemeinsame Fragen?* Opladen: Budrich UniPress, S. 133–157.
- GRIESSMEIER, Nicolas (2015): Soziale Arbeit mit unbegleiteten minderjährigen Flüchtlingen im Rahmen der Jugendhilfe. In: Treiber, Magnus / Griesmeier, Nicolas / Heider, Christian (Hg.): *Ethnologie und Soziale Arbeit. Fremde Disziplinen, gemeinsame Fragen?* Opladen: Budrich UniPress, S. 93–106.
- HEIDEMANN, Frank (2011): *Ethnologie. Eine Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- JACKSON, Michael (2005): *Existential Anthropology. Events, Exigencies and Effects*. New York, Oxford: Berg-hahn.
- JÖLLENBECK, Mirka (2015): Kommentar. Wie können ethnologische Kulturkonzepte die Soziale Arbeit mit Unbegleiteten Minderjährigen Flüchtlingen bereichern? Schlussfolgerungen für die ethnologische Lehre in der Sozialen Arbeit. In: Treiber, Magnus / Griesmeier, Nicolas / Heider, Christian (Hg.): *Ethnologie und Soziale Arbeit. Fremde Disziplinen, gemeinsame Fragen?* Opladen: Budrich UniPress, S. 159–164.
- KAPLAN, Steven (2003): Beta Israel. In: Uhlig, Siegbert (Hg.): *Encyclopaedia Aethiopia*. Bd. 1. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 552–559.
- KNOBLAUCH, Hubert (2010): *Wissenssoziologie*. Konstanz: UVK.
- KRUG, Stefanie (2000): *Anthropologie der Kriegs- und Nachkriegszeit in Äthiopien*. Hamburg: LIT-Verlag.
- LEVITT, Peggy (2007): *God needs no Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York: New Press.
- MAKKI, Fouad (2002): *The Aporias of Radical Nationalism. Political Culture, Ideology, and Democracy in Eritrea*. In: Quehl, Hartmut (Hg.): *Living in Wartimes – Living in Post Wartimes*. Felsberg: edition eins, S. 201–226.
- MALKKI, Liisa (1995): *Purity and Exile. Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.
- MATTIOLI, Aram (2009): *Unterwegs zu einer imperialen Raumordnung in Italienisch-Ostafrika*. In: Mattioli, Aram / Steinacher, Gerald (Hg.): *Für den Faschismus bauen. Architektur und Städtebau im Italien Mussolinis*. Zürich: Orell Füssli, S. 327–352.
- MINTZ, Sidney (1985): *Die süße Macht. Kulturgeschichte des Zuckers*. Frankfurt am Main: Campus.
- MUNRO-HAY, Stuart (2003): *Christianity*. In: Uhlig, Siegbert (Hg.): *Encyclopaedia Aethiopia*. Bd. 1. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 717–723.
- NOLAN, Riall W. (2017): *Using Anthropology in the World. A Guide to Becoming an Anthropologist Practitioner*. New York: Routledge.
- QUEHL, Hartmut / El-Berr, Aziz (1998): *Neun Essays zum Islam. Gemeinsame Überlegungen zu einem kontroversen Thema. Perspektiven für einen kritischen Dialog*. Felsberg: edition eins.
- QUEHL, Hartmut (2005): *Kämpferinnen und Kämpfer im eritreischen Unabhängigkeitskrieg 1961–1991. Faktoren der Diversität und der Kohärenz. Eine historische Untersuchung zur Alltagsgeschichte des Krieges*. Bde. 1–2. Felsberg: edition eins.
- RAAB, Klaus (2017): *Mikronesien und Makronesien*. In: Verne, Markus / Ivanov, Paola / Treiber, Magnus (Hg.): *Körper Technik Wissen. Kreativität und Aneignungsprozesse in Afrika*. In den Spuren Kurt Becks. Berlin: LIT-Verlag, S. 33–39.
- SMIDT, Wolbert (2007): *A War-song on Yohannes IV against the Egyptians. Recited by Ləḡ Täfäri in Aksum, 1906*. In: *Studies of the Department of African Languages and Cultures, University of Warsaw*, 41, S. 105–128.
- SÖKEFELD, Martin (2007): *Problematische Begriffe: „Ethnizität“, „Rasse“, „Kultur“, „Minderheit“*. In: Schmid-Lauber, Brigitta (Hg.): *Ethnizität und Migration*. Berlin: Reimer, S. 31–50.
- SÖKEFELD, Martin (2009): *Ethnologie der Öffentlichkeit und die Öffentlichkeit der Ethnologie*. In: *Ethno-Skripts*, 11 (2), S. 39–52.
- STAUB-BERNASCONI, Silvia (2018): *Soziale Arbeit und Menschenrechte. Vom beruflichen Doppelmandat zum professionellen Tripelmandat*. Leverkusen: Barbara Budrich.

- STRANG, Veronica (2009): *What Anthropologists do*. Oxford: Berg.
- STÖRKLE, Julia (2017): *Fremde verstehen in der Asylsozialarbeit*. Bachelorarbeit im Studiengang Ethnologie. Universität München. Unveröffentlichtes Manuskript.
- TANETTI, Ugo (2003): *Christianity in the Ethiopian Society*. In: Uhlig, Siegbert (Hg.): *Encyclopaedia Aethiopia*. Bd. 1. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 723–728.
- THIERSCH, Hans / Grunwald, Klaus / Köngeter, Stefan (2012): *Lebensweltorientierte Soziale Arbeit*. In: Thole, Werner (Hg.): *Grundriss Soziale Arbeit. Ein einführendes Handbuch*. 4. Aufl., Wiesbaden: VS-Verlag, S. 175–196.
- TREIBER, Magnus (2017): *Migration aus Eritrea. Wege, Stationen, informelles Handeln*. Berlin: Reimer.
- TREIBER, Magnus (2015): *Ethnologie als Bezugswissenschaft der Sozialen Arbeit. Über Kartographie, Freiraum und das Unmittelbare in Stadt und Welt*. In: Treiber, Magnus / Griefsmeier, Nicolas / Heider, Christian (Hg.): *Ethnologie und Soziale Arbeit. Fremde Disziplinen, gemeinsame Fragen?* Opladen: Budrich Uni-Press, S. 181–198.
- VOLKER-SAAD, Kerstin (2004): *Zivilistinnen und Kämpferinnen in Eritrea*. Berlin: Weißensee-Verlag.
- WOLF, Eric R. (1982): *Europe and the People without History*. Berkeley, CA: University of California Press.