

Fritz Kramer

Zwischen Biologie und Religion



Geboren 1941. Studium der Ethnologie in Heidelberg; Promotion 1969; Habilitation 1977; Professor für Ethnologie an der Freien Universität Berlin 1979-83; Stipendiat der Heinrich-Heine-Stiftung und freiberuflicher Publizist; seit 1989 Professor für kunstbezogene Theorie an der Hochschule für bildende Künste Hamburg. Feldforschung in den südlichen Nubabergen, Sudan; Feldstudien in Papua-Neuguinea, Kenya und Indien. – Bücher: *Literature Among the Cuna Indians*, Göteborg 1970; *Verkehrte Welten*, Frankfurt a.M. 1977; *Der rote Fes*, Frankfurt a.M. 1987 (engl. *The Red Fes*, London 1993); (mit G. Marx) *Zeitmarken. Die Feste von Dimodonko*, München 1993. — Adresse: Hochschule für Bildende Künste, Lerchenfeld 2, D-22081 Hamburg.

Da ich von 1970 bis 1983 in Berlin gelebt habe und seitdem fast jedes Jahr mindestens eine Woche lang in der Stadt zu Besuch war, konnte ich die hier sonst üblichen Expeditionen in den Alltag dieses Rätselwesens auf wenige Proben beschränken. Um so neugieriger war ich auf die Begegnung mit den Fellows; denn in den letzten Jahren habe ich werdende Künstler unterrichtet, und so waren mir die Sorgen und Freuden des Universitätsalltags, wie sie am Mittagstisch häufig zur Sprache kamen, fast fremd. Viel weniger die Fachgespräche.

Unsere Colloquien begannen mit einem Spaziergang durch die Theaterlandschaft und führten dann in erratischen Sprüngen über ein weites Feld, das von zwei scheinbar gegensätzlichen Gravitationszentren geprägt war: Biologie und Religion in Geschichte und Gegenwart. Wenn Ergebnisse der Evolution als *Design ohne Designer* firmierten, waren die Götter abwesend. War dagegen von Erlösung, Ritual, Kanon oder Konversion die Rede, schien jeder Gedanke an die Natur des Menschen fernzuliegen. Trotzdem hatte ich den Eindruck, daß die Biologie hier in Gebiete ausgreift, die anderswo von Kunst und Religion beansprucht werden. So hörten wir von Brudermord und Inzest in Wespenfamilien, deren Schauplatz das dunkle Innere einer Feige ist — eine Geschichte, die es mühelos mit der archaischen Macht des Mythos aufnehmen kann; wir begaben uns in ein Kino für Fliegen; und wir sahen uns veranlaßt, über die scheinbar zwecklose und sogar hinderliche Pracht von Vogel-

federn nachzudenken. Glücklicherweise fügten sich viele dieser diensttäglichen Exkursionen in mein eigenes Programm; denn meine Studien über Landschaften führten mich *nolens volens* zu Biologie und Religionswissenschaft, obwohl ich beide nur als neugieriger Zaungast kenne.

Meine Studien waren durch eine beiläufige Beobachtung in Gang gesetzt worden. Als ich 1975 zum ersten Mal an den Südrand der Trockensavanne im Sudan kam, hatte ich ein *déjà vu*: Die Landschaft kam mir bekannt vor. Später wurde mir bewußt, daß dieser Typus von Savanne *Parklandschaft* genannt wird, weil er dem *Landschaftspark* gleicht, der in der Mitte des 18. Jahrhunderts in England entwickelt und seither in der ganzen westlichen Welt verbreitet wurde. In der zweiten Phase meiner Feldforschung hatte ich auf die Bedeutung, die die südlichen Nuba ihrer Umwelt beimaßen, geachtet; nach Abschluß meiner Feldmonographie, die anderen Problemen gewidmet war, hatte ich zum Vergleich eine zweite Savanne, den indischen Deccan, besucht.

Erst als ich mich allmählich mit der Literatur über Garten- und Landschaftsarchitektur bekannt machte, hatte ich einen möglichen theoretischen Ansatz zur Lösung meines Problems entdeckt: In der Evolutionsbiologie gibt es eine Theorie über die Ähnlichkeit zwischen Englischen Gärten und afrikanischen Savannen. Mein Jahr am Wissenschaftskolleg bescherte mir schließlich die Muße und — dank des zurecht legendären Bibliotheksdienstes — die Lektüre, die ich brauchte, um die für mich so plausible wie bizarre Theorie der Biologen systematisch zu überdenken.

Da anatomisch moderne Menschen auf den Savannen Ostafrikas entstanden sind, haben wir, ihre Nachfahren, wie G.H. Orians u.a. argumentieren, Heimweh nach der Savanne. Um es weniger romantisch auszudrücken: Es gibt einen angeborenen Mechanismus der Habitatselektion, der in der ursprünglichen Umwelt der Menschen geeignet war, das Überleben des Individuums und die Reproduktion der Gattung zu begünstigen; und seitdem die Technologie diesen Mechanismus obsolet gemacht hat, wirkt er als Atavismus weiter. Das könnte — vermittelt durch andere Faktoren, die ich hier beiseite lasse — erklären, weshalb die Menschen der modernen Gesellschaft soviel Wert auf die Anlage von Landschaftsparks oder Wohnungen in Hanglage mit Seeblick legen.

Dagegen ist allerdings sofort einzuwenden, daß zwar die Landschaftsgärten des Westens die behauptete Ähnlichkeit mit der Savanne aufweisen, nicht aber die geometrischen Gärten in muslimischen Ländern oder im europäischen Mittelalter. Will man die biologische Theorie dennoch nicht aufgeben, muß eine zweite, kulturelle Ebene in die Interpretation eingeführt werden. Landschaftsgärten sind dann Darstellungen der Natur, geometrische Gärten aber Darstellungen des Paradieses, das sich von der Natur durch den Ausschluß der Jahreszeiten und damit des

natürlichen Werdens und Vergehens unterscheidet. Mit der Einführung des Paradieses hat sich die Argumentation jedoch unwillkürlich dem anderen Gravitationspol unserer Colloquien zugewandt, der Religion.

Das schwer überschaubare Feld, das man nach dieser Wendung betritt, habe ich durch vier ethnographische Paradigmen zu erschließen versucht. Zwei davon, die südlichen Nubaberge und der Deccan, sind von Natur aus Savannen; und es fällt auf, daß in Indien — und hier gaben mir die Indologen unter den Fellows wertvolle Hinweise — und in Afrika zwar Landschaftselemente kulturell hervorgehoben werden, ein differenzierter Begriff von Landschaft jedoch fehlt. Die beiden anderen, Fujian und Tirol, sind ziemlich unwirtliche Berggebiete; aber die bäuerliche Bevölkerung hebt auch hier Landschaftselemente hervor, während in den urbanen Zonen Europas und Ostasiens Landschaften zum Thema der Malerei und Parklandschaften zur Aufgabe der Gartenkultur wurden.

Das indische und das afrikanische Paradigma habe ich am Wissenschaftskolleg schriftlich ausarbeiten können; und zur Geschichte der Landschaft in Europa und China habe ich genug von der unvergleichlich reicheren Literatur lesen und sammeln können, um zuletzt wenigstens einige Voraussetzungen zu einer kritischen — und außerbiologischen — Ergänzung und Einschränkung der biologischen Theorie der Habitatselektion klären zu können.

Man greift zu kurz, wenn man wie Oriens versucht, eine Theorie der Landschaftsästhetik auf den Mechanismus der Habitatselektion zu gründen. Schon in biologischer Sicht, das hat mir H. Mallot erklärt, müßte man der Orientierung an Landmarken die gleiche Aufmerksamkeit widmen. Die Frage nach den Landmarken führt jedoch darüber hinaus wiederum auf das Gebiet der Religion; denn Landmarken, wie Berge, Bäume und Gewässer, sind sehr oft benannt und mit Ereignissen, Geschichten und Gottheiten verknüpft. An allen vier ethnographischen Paradigmen wurde mir zudem bewußt, daß Landmarken durch Steinsetzungen und Bildwerke gekennzeichnet und zuweilen überhaupt künstlich geschaffen werden. Sie sind untereinander verknüpft, so daß sie den Betrachter, der sich zwischen ihnen bewegt, in eine kunstvolle Choreographie der Blicke einbinden.

Bei der Weiterführung dieser Studien gedenke ich von solchen Choreographien auszugehen, die das besiedelte Land, das Habitat, und wenigstens Teile der Wildnis umfassen. Ich betrachte sie als Kunstwerke, was nicht ausschließt, daß sie einerseits auf biologisch bestimmbar Schwerpunkte abgestimmt sind und andererseits in einigen Kulturen und Geschichtsepochen mythisch überhöht, in anderen aber ausdrücklich als ästhetische Gebilde aufgefaßt werden. Die weitere Entwicklung

der biologischen Theorie der Habitatselektion und der Landmarken werde ich dabei aufmerksam verfolgen. Mein eigenes Projekt wird nun allerdings wieder stärker durch praktische Fragen von Gegenwartskunst und Landschaftsarchitektur bestimmt sein.