



Zeitschrift für Religionskunde
Revue de didactique des sciences des religions
www.zfrk-rdsr.ch · ISSN: 2297-6469

Wodiunig Scherrer, Tina (2023). Objekte nähren? Strangers in a strange land? *Warum es sich lohnt, im Museum und im Klassenzimmer über Objekte als Akteure nachzudenken. Religionskunde | Revue de didactique des sciences des religions*, 11, 81-90.
<https://doi.org/10.26034/fr.zfrk.2023.3976>

Dieser Artikel ist unter einer *Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International* Lizenz veröffentlicht (CC BY-SA): <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>



© Tina Wodiunig Scherrer, 2023

Objekte nähren? Warum es sich lohnt, im Museum und im Klassenzimmer über Objekte als Akteure nachzudenken

Tina Wodiunig Scherrer

Ausgehend von einer im Museum durchgeführten Zeremonie mit einem indigenen Künstler aus Kanada geht der Artikel der Frage nach, wer oder was im Sinne der Akteur-Netzwerk-Theorie von Bruno Latour im vorgestellten Beispiel die Akteure sind und was das Seelenkonzept der Ojibwa darüber hinaus für zusätzliche Erkenntnisse bereithält. Der Artikel plädiert für einen mehrperspektivischen Ansatz bei der Arbeit mit Objekten, wobei es gilt, die jeweiligen Perspektiven sorgfältig zu klären. Eine transparente Kontextualisierung der Objekte, scheint insbesondere bei der Arbeit mit aussereuropäischen zeremoniellen Objekten, die sich nicht von selbst erschliessen, im Museum und in der Schule als sinnvoll und notwendig. Latours Grundsatz, den Akteuren zu folgen, erwies sich im konkreten Fall als gewinnbringend und kann auch auf die Schule übertragen werden.

Based on a ceremony conducted in a museum by a Canadian Indigenous artist, this article explores the questions of who or what the actors are – in the sense of Bruno Latour's actor-network theory – and which additional insights the Ojibwa's concept of soul holds. The article argues for a multi-perspective approach when working with objects, while carefully distinguishing the different perspectives involved. A precise contextualization of the objects is not only useful but necessary, both at the museum and at school, especially when working with non-European ceremonial objects, which significations are not self-explanatory. Latour's process of following the actors proves to be fruitful in the presented case and can also be applied in the context of a school.

A partir d'une cérémonie organisée dans un musée avec un artiste autochtone du Canada, l'article s'interroge sur qui ou que sont les acteurs – au sens de la théorie de l'acteur-réseau de Bruno Latour – et sur ce que le concept d'âme des Ojibwas réserve en outre comme potentialités supplémentaires. L'article plaide pour une approche à plusieurs perspectives dans le travail avec les objets, en prenant soin de distinguer soigneusement les perspectives concernées. Une contextualisation précise des objets est non seulement judicieuse mais aussi nécessaire, au musée comme à l'école, et tout particulièrement quand il s'agit de travailler avec des objets cérémoniels extra-européens dont la signification ne va pas de soi. Le procédé de Latour, qui consiste à suivre les acteurs, s'avère fructueux dans le cas concret et peut également être appliqué en contexte scolaire.

1 Einleitung

Von hungrigen *Spirits* und der Notwendigkeit, diese von Zeit zu Zeit zu nähren hatte ich vor der Begegnung mit Ahmoo Angeconeb Mitte der 1990er Jahre noch nie gehört.¹ Damals arbeitete ich erst wenige Jahre als wissenschaftliche Mitarbeiterin und stellvertretende Leiterin im Indianermuseum der Stadt Zürich, wie das Museum zu jener Zeit noch politisch unkorrekt hiess. Das Konzept der Beseeltheit der Welt, war mir als Ethnologin theoretisch zwar vertraut, wie auch die bei den *Native Americans* weit verbreitete Praxis, vor wichtigen Vorhaben die *Spirits* um Beistand zu bitten. Dass dieses Konzept jedoch auch konkrete Auswirkungen auf unsere Museumstätigkeit haben sollte, wurde mir erst durch die Begegnung mit Angeconeb bewusst.

Es war im Sommer 1996 als Ahmoo Angeconeb, Künstler der Anishinabe, einer Untergruppe der Ojibwa, zum ersten Mal zu uns ins Museum kam. Er wollte uns seine Druckgrafiken von Bären, Karibus, Bibern und anderen von den Anishinabe verehrten Tieren zeigen und mit uns über Ausstellungsmöglichkeiten ins Gespräch kommen. Was wir noch erfahren sollten, war, dass er auch spirituelle Fähigkeiten besass, für die er von der kleinen Anishinabe-Gemeinschaft, in der er im Gebiet des Lac Seul im Westen Ontarios lebte, ebenso geschätzt wurde wie für sein umfangreiches Kunstschaffen. Sein Besuch, der die Grundlage für eine lang andauernde Freundschaft legte, sollte meinen Blick und meinen Umgang mit den Objekten aus der Sammlung des Museums nachhaltig verändern.

¹ Ich danke den Kolleg:innen, die das Peerreview gemacht haben, für ihr sorgfältiges Gegenlesen und ihre konstruktiven Rückmeldungen. Meiner Kollegin Beatrice Kümin Rüegg danke ich für die letzten Korrekturen und, dass sie mich ermuntert hat, diesen Artikel zu schreiben.

In diesem Artikel werde ich zuerst die erste Begegnung mit Ahmoo Angecneb beschreiben, so wie sie mir in Erinnerung geblieben ist. Danach komme ich auf zwei Konzepte zu sprechen, die helfen, das Vorgefallene zu verstehen und zu analysieren: die Akteur-Netzwerk-Theorie des französischen Soziologen Bruno Latour und das Konzept der beseelten Welten, so wie es für die Ojibwa von Hallowell (1960) und in der Folge von Feest (1998) und Harvey (2017) beschrieben wurde.

Am Schluss des Artikels werde ich herausarbeiten, inwiefern die im Museumskontext gewonnenen Erkenntnisse auch auf den Schulkontext übertragbar sind, insbesondere auf Objekte, die im Unterricht zu didaktischen Zwecken eingesetzt werden, um den Schüler:innen Religionen näher zu bringen.

2 *The Spirits are hungry*

2.1 Auftakt

Ahmoo Angecneb – kräftige Postur, schwarzes schulterlanges Haar – besuchte das Museum Mitte der 1990er Jahre das erste Mal. Wir zeigten ihm die drei zu einem Museum umfunktionierten Klassenzimmer im Schulhaus Feldstrasse, wo das Indianermuseum der Stadt Zürich bis zur Neueröffnung als *Nordamerika Native Museum* (NONAM) im Zürcher Seefeld untergebracht war. Unser Besucher schaute sich die ausgestellten Objekte ernst und schweigend an. Danach sassen wir einander im Büro am grossen Sitzungstisch gegenüber. Wir erzählten von unseren Plänen eines neuen, grösseren Museums und was wir dort alles realisieren wollten. Angecneb, scheinbar unberührt von unseren Ausführungen, blätterte im druckfrischen Museumsführer, den wir ihm als Gastgeschenk überreicht hatten, und schwieg. Seine Mappe mit den Druckgrafiken lag ungeöffnet zwischen uns auf dem Tisch. Dann legte er den Museumsführer zur Seite, räusperte sich und sagte: „*The Spirits are hungry, we have to feed them.*“

Ratlose Blicke unsererseits wanderten hin und her. Niemandem am Tisch fiel eine passende Antwort ein. Dann fuhr Angecneb fort: „*There are ceremonial objects in your collection, and these objects are hungry. I would like to do a ceremony and feed them. Would you allow me to do this?*“

Neugierig geworden, liessen wir uns, und darüber staune ich noch heute, ohne langes Zögern darauf ein. Dazu muss man wissen, dass in den 1990er Jahren Schwitzhütten, Pfeifenzeremonien und sonstige als „indianisch“ geltende Praktiken im Trend waren. Als öffentliches Museum wollten wir dezidiert nichts mit selbsternannten Medizinmännern oder Schamanen – in der überwiegenden Mehrheit waren es Männer – zu tun haben. Mit Ahmoo Angecneb war es jedoch von Anfang an anders, was auch daran lag, dass er selbst ein *Native American* war.

2.2 Vorbereitung

Ein paar Tage später deckten wir uns, nach Angecnebs Anweisungen, auf dem Markt am Helvetiaplatz mit frischem Obst und Beeren ein. Am Bürotisch schnipselten wir Äpfel, Birnen und Aprikosen in mundgerechte Stücke, die wir auf einer Aluplatte drapierten. Obendrauf kamen Erdbeeren und Blaubeeren in sattem Rot und Blau, der Rand wurde mit Honigbonbons dekoriert. Es entstand ein Berg aus Beeren, Früchten und Bonbons.

Angecneb hiess uns, die Platte auf dem Boden zu platzieren, mitten im ersten Raum des Museums, dort wo die perlenbestickten Kleider und Mokassins, der Federschmuck und die Zeremonialpfeifen aus der Prärie-Plains-Region ausgestellt waren. Angecneb nahm im Schneidersitz Platz und lud uns mit einer Handbewegung ein, uns ebenfalls rund um die vorbereiteten Gaben zu setzen. Dann griff er in seinen Lederbeutel und nahm diverse Utensilien heraus: eine handgrosse Muschelschale, einen Bund getrocknetes Süssgras, einen Pfeifenkopf aus rotem Catlinit, einen geschnitzten Pfeifenstiel aus Holz, sowie eine Packung Tabak und ein Feuerzeug. Die Zeremonie konnte beginnen.

2.3 Zeremonie

Als erstes steckte Ahmoo Angecneb Pfeifenkopf und Pfeifenstiel zusammen, damit war die Pfeife für die Zeremonie spirituell aufgeladen. Gebete in der Sprache der Anishinabe leise vor sich hin murmelnd, stopfte er den Pfeifenkopf mit Tabak. Dann entzündete er ihn und begann kräftig daran zu ziehen. Sofort stieg Tabaksqualm hoch in Richtung Zimmerdecke. Nach zwei weiteren Zügen reichte Angecneb die Pfeife an die Person links von ihm weiter. Mit einem Kopfnicken forderte er die kleine Runde, bestehend aus einem halben Dutzend Mitarbeitenden des Museums, zum Mitrauchen auf. Während die Zeremonialpfeife von einer Person zur nächsten weiterwanderte, zerkrümelte Angecneb etwas Süssgras in der Muschelschale und entflamte es. Sogleich breitete sich beissender

Rauch im Raum aus, der in Richtung Decke hochstieg, wo sich der Feuermelder befand. Nervöses Händewedeln und leises Kichern unsererseits folgten. Unbeirrt davon stand Angeconeb auf und begab sich mit der rauchenden Abalone-Muschelschale in den Händen auf einen Rundgang durchs Museum. Ich nutzte die Gelegenheit und öffnete rasch ein Fenster, bevor ich der kleinen Zeremonialgesellschaft folgte. Angeconeb murmelte weitere Gebete und schwenkte die vor sich hin qualmende Räuchermischung in alle vier Himmelsrichtungen, sowie nach oben in Richtung Himmel und nach unten in Richtung Erde. Versunken im Gespräch mit den *Spirits* schien er alles um sich herum – das Museumsteam, die Räume mit den Vitrinen, dem Licht und den Texttafeln, ja sogar die ausgestellten Objekte – nicht wahrzunehmen.

2.4 Abschluss

Als der Rauch der Räuchermischung in der Muschelschale versiegt war, kehrten wir in den ersten Raum zu der auf dem Boden stehenden Beeren-Fruchtplatte zurück, wo wir uns wieder setzten. Angeconeb trennte nun Pfeifenkopf und Pfeifenstiel – die Zeremonie war somit beendet – und klopfte die Asche sorgfältig in der Abalone-Schale aus. Dann griff er sich eine saftige Erdbeere und sagte: „Eat!“

Nun verstand ich gar nichts mehr, weshalb ich fragte: „How can we eat the fruits? I thought they are for the spirits?“

„No problem“, meinte Angeconeb, „the spirits have already taken, what they need.“

Also assen wir und assen bis der ganze Früchteberg weggeputzt war. Noch nie in meinem Leben habe ich so viele Früchte auf einmal gegessen. Zwischen zwei Bissen erkundigte sich eine Kollegin, ob wir dasselbe auch noch im Depot machen müssten, wo der Grossteil der Sammlung lagerte. Sie klang etwas besorgt. Angeconeb lachte und meinte, dass dies nicht nötig sei.

Abschliessend drückte er mir die Muschelschale mit den verbrannten Überresten der Tabak- und Süssgrassgaben in die Hand und forderte mich auf, die Asche im Freien unter einem Baum zu deponieren.

Die Zeremonie zur Fütterung der *Spirits* liegt nun schon ein Vierteljahrhundert zurück, die Erinnerung daran ist jedoch noch immer lebendig und hat meine Arbeit als Museologin nachhaltig geprägt. Die Gründe dafür werde ich im Folgenden mit Rückgriff auf zwei theoretische Konzepte erläutern.

3 Theoriebezug und Analyse

3.1 Akteur-Netzwerk-Theorie

Mitte der 1980er Jahre entwickelte der Soziologe Bruno Latour zusammen mit Kollegen die sogenannte Akteur-Netzwerk-Theorie als ein Instrument, um die für moderne Gesellschaften typischen Wechselwirkungen zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen erfassen und beschreiben zu können. Vereinfacht gesagt nimmt die Akteur-Netzwerk-Theorie alle Elemente eines Netzwerks in den Blick und analysiert, wie sich z.B. eine Katastrophe wie Tschernobyl (oder aktuell der Ukraine-Krieg) auf die Gesellschaft, auf das Soziale auswirkt. Latour benutzt den Begriff Netzwerk deshalb, weil er in seinen Augen ebenso viel „Bewegungsfreiheit“ zulässt, wie die Aktionen der Akteure, denen es in der Wissenschaft zu folgen gelte (2014, S. 69). Mit seinem Plädoyer, den Akteuren zu folgen, macht sich Latour als Soziologe für eine ethnografische Annäherung an die Moderne stark, eine Vorgehensweise, die ab Ende des 19. Jahrhunderts in der Ethnologie für die Erforschung von „traditionellen“ und damit als vor-modern taxierten Gesellschaften entwickelt worden war.

Um die Jahrtausendwende wird Latours Kritik an der klassischen Soziologie immer vehementer. Im „Parlament der Dinge“ (Latour, 2010) fordert er, dass auch nichtmenschliche Wesen demokratisch einbezogen und rechtlich vertreten werden sollten. Er wirft der Soziologie vor, dass sie die Wirkung nichtmenschlicher Spezies weitgehend ausblende und damit massgeblich die Fiktion einer Gesellschaft befördere, in der allein der Mensch das Sagen hat:

Tiere, Pflanzen, Pilze, Bakterien, Viren, Alltagsgegenstände, technische Artefakte, Geister, Atmosphären oder Götter werden nicht als relevante Akteure anerkannt. Sie gelten nicht als Teil, sondern bestenfalls als ein stummer Träger, symbolischer Platzhalter oder willfähiges Medium menschlicher Beziehungen. (Laux, 2014, S. 265)

Folgt man Latours Überlegungen so können nebst nichtmenschlichen Wesen (Pflanzen und Tieren), auch Geister und Götter, technische Artefakte und sogar Alltagsgegenstände als relevante Akteure betrachtet werden. Seine Erweiterung der Akteur-Netzwerk-Theorie stellt die Trennung von Natur und Kultur grundsätzlich in Frage und erkundet stattdessen, wie sich die beiden Bereiche zueinander verhalten, eine Frage, die Latour als Wissenschaftler und Klimaaktivist zunehmend in Bezug auf den menschengemachten Klimawandel beschäftigt.

3.2 Dinge als Akteure

Was bedeutet dies nun bezogen auf unser Beispiel und auf den Umgang mit Dingen, sei es im Museum oder im Klassenzimmer? Dinge können bekanntlich nicht für sich sprechen. Wie können sie als Akteure wahrgenommen werden?

Eine von Latours methodologischen Grundregeln bringt Laux folgendermassen auf den Punkt: „Folge den Akteuren!“ (S. 267) Gemäss diesem Grundsatz können nicht alle Dinge auch Akteure sein. Im Latourschen Sinn ist nämlich nur „jedes Ding, das eine gegebene Situation verändert, indem es einen Unterschied macht, ein Akteur.“ (Latour, 2007, S. 45)

Diese Aussage trifft, so meine ich, ganz allgemein auf Objekte zu, die sich in Sammlungen befinden, denn sie wurden in die betreffende Sammlung aufgenommen, weil sie zumindest für die Sammler:innen einen Unterschied machten, sei dies die Sammlung eines Museums oder einer Schule. Kommen sie im Kontext einer Ausstellung oder eines didaktischen Arrangements zum Einsatz, dann deshalb, weil die Kurator:innen oder die Lehrpersonen damit eine Wirkung auf die Besuchenden respektive die Schüler:innen anstreben. Die Objekte sollen helfen, einen Kontext zu erschliessen, der zunächst lediglich immateriell als Idee in den Köpfen der Kurator:innen oder der Lehrpersonen vorhanden ist, bevor er mit Hilfe von Objekten und anderen Hilfsmitteln wie Bildmaterial, Video-/Audiodateien, Lehrmitteln usw. materialisiert wird. Die Objekte werden zu einem Teil des Netzwerks, das sich zwischen einer Idee, den Ausführenden dieser Idee und dessen Adressaten entwickelt (seien es die Besuchenden eines Museums oder im Klassenzimmer die Schüler:innen).

In der Publikation „Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft“ von 2007 veranschaulicht Latour das eben Gesagte am Beispiel eines Steins, der einer bestimmten Gruppe als Totem diene, also keines Steins im üblichen Sinn. Diesem Stein wohne u. a. die Kraft inne, die Götter zum Sprechen zu bringen, eine gute Ernte zu ermöglichen und darüber hinaus die Gemeinschaft zusammenzuschweissen. Für Latour ist die Handlungsmacht des Steins unübersehbar. Er schreibt:

Ausser zu 'determinieren' und als 'blosser Hintergrund für menschliches Verhalten' zu dienen, können Dinge vielleicht ermächtigen, ermöglichen, anbieten, ermutigen, erlauben, nahelegen, beeinflussen, verhindern, autorisieren, ausschliessen und so fort. (Latour, 2007, S. 124)

Was Latour hier über Dinge schreibt, ist für mich als Ethnologin sehr plausibel. Latour hat den Begriff „Faitiches“ (1999) für Dinge kreiert, die sich ausserhalb der menschlichen Handlungsmacht befinden und die darum nicht als blosse Instrumente dem menschlichen Willen unterstehen: „Dinge sind niemals Fakt oder Fetisch, künstlich oder real, sondern sind beides zugleich, also 'Faitiches'“ (Laux, 2014, S. 269)

3.3 Zwischenfazit 1

Es gibt unterschiedliche Perspektiven auf Objekte.

Objekte, die sich in Sammlungen befinden, mögen für Aussenstehende aus ihrem Herkunftskontext herausgelöste, leblose Dinge sein. Für Sammler:innen machen sie jedoch einen Unterschied, sonst wären sie nicht in die Sammlung aufgenommen worden, was sie im Latourschen Sinn zu Akteuren macht. Ein Grossteil der kuratorischen Tätigkeit in Museen besteht darin, die Sammlungsobjekte zu (re)kontextualisieren und damit ihren Akteurstatus in immer wieder neuen Konstellationen für Aussenstehende sicht- und verstehbar zu machen.

Für Angecaneb, der als *Native American* aus dem Herkunftskontext der Sammlung des Museums kommt, ist die Handlungsmacht der Objekte im Latourschen Sinn offensichtlich. Aus seiner Perspektive reicht es nicht aus, die üblichen museologischen Tätigkeiten des Sammelns, Bewahrens, Erforschens und Vermittelns zu tun. Objekte, und insbesondere solche, die beseelt sind, müssen von Zeit zu Zeit auch „genährt“ werden, respektive die in ihnen beheimateten *Spirits*.

Es gibt unterschiedliche Perspektiven auf Zeremonien.

Für das Museumspersonal stellte die mit der Zeremonie verbundene Rauchentwicklung ein Problem dar. Der Rauchmelder, der sich ansonsten unbeachtet an der Decke des Raums befindet, machte für das Personal während der Zeremonie einen Unterschied: Was, wenn der plötzlich losgehen würde und wir die Feuerwehr im Haus hätten? Nebst den Kosten, die das verursachen würde, stellte sich für uns die Frage, wie wir der Feuerwehr erklären sollten, was wir hier taten. Der Rauchmelder verwandelte sich für uns während der Zeremonie von einem unbeachteten technischen Ding an der Decke der Museumsräume zu einem Akteur, der einen Unterschied machte. Ahmoog Angecone hingegen, dem zwar die Funktionsweise eines Feuermelders sicherlich bekannt war, der aber die Verantwortung für die korrekte Durchführung der Zeremonie trug, konzentrierte sich in der Situation ganz auf die Zeremonie und die *Spirits*.

Es geht nicht von allen Objekten dieselbe Handlungsmacht aus.

Ahmoog Angecone machte uns darauf aufmerksam, dass von nicht allen Objekten in der Sammlung dieselbe Handlungsmacht ausgeht. Er lehrte uns, dass die Handlungsmacht jener Objekte, die vor ihrer Musealisierung tatsächlich auch in zeremoniellen Gebrauch waren, besonders stark sei. Diese Objekte sind daran zu erkennen, dass sie mit Gaben versehen sind, meist Tabak, der in kleine rote Stoffbeutelchen eingewickelt an den Objekten befestigt wird. Aus der Perspektive von Angecone muss man zwischen Kunstobjekten, die für Sammler:innen produziert werden, Alltagsobjekten und Zeremonialobjekten, die für zeremonielle Zwecke angefertigt werden, unterscheiden werden. Zum anderen muss zwischen mehr oder weniger starken *Spirits* unterschieden werden. Letzteren muss mit besonderer Umsicht begegnet werden. Um diesen Unterschied zu verstehen, wird weiter unten das Seelenkonzept der Ojibwa in groben Zügen erläutert. Zuerst soll jedoch auf Herausforderungen hingewiesen werden, die sich beim Versuch, indigene religiöse Konzepte zu verstehen, ergeben können.

3.4 Animismus als gleichberechtigte Weltsicht

Der Nordamerikanist und Museologe Christian Feest warnt in seiner 1998 erschienenen Publikation „Beseelte Welten“ zu Recht vor einem simplifizierenden Verständnis des „Animismus“, wonach der Glaube an spirituelle Wesen auf der Annahme beruhe, dass Menschen, Tiere und Pflanzen vom Körper losgelöste Seelen besäßen. (S. 60) Das vom britischen Kulturanthropologen Edward Tylor 1871 entwickelte Konzept wurde in den Kulturwissenschaften spätestens ab den 1980er Jahren zunehmend kritisiert, und zwar aufgrund seines evolutionistischen Gehalts, wonach der Animismus lediglich eine Vorstufe zum Polytheismus und jener eine Zwischenstufe zum Monotheismus sei. Es ist u.a. auch Latours Verdienst, dass neuere Forschungen vermehrt dafür plädieren, vom Animismus und damit vom Wissen indigener Gesellschaften zu lernen, um einen Weg aus der ökologischen Krise zu finden. (Nerlich, 2020; Schouwink, 2022)

Feest kritisiert weiter, dass westliche Beobachter indigener Kulturen immer wieder den Fehler begehen würden, „aus dem Fehlen der gewohnten Ordnungsprinzipien auf das Fehlen jeglicher Ordnung zu schliessen.“ (1998, S. 61). Wer sich eingehender mit indigenen religiösen Konzepten beschäftigt, weiss, dass es oft viel komplexer ist als zunächst angenommen.

Gemäss Nerlich (2020) trug der in den 1990er Jahren stattfindende *Ontological Turn*, der u.a. auch als eine Folge der Akteur-Netzwerk-Theorie verstanden werden kann, mit dazu bei, dass sich das Forschungsinteresse ab den 1990er Jahren verstärkt mit „indigenen Seinsarten“ auseinandersetzt. (S. 1) Als Beispiel dafür kann der britische Religionswissenschaftler Graham Harvey verstanden werden. Harvey trug mit seiner 2005 erschienenen Studie „Animism: Respecting the Living World“ massgeblich dazu bei, den Blick für die Vielfältigkeit und Komplexität indigener religiöser Konzepte, die oft vereinfachend unter dem Begriff Animismus zusammengefasst werden, zu schärfen. Ein Fazit aus seiner Studie, die auf ethnografischem Material aus drei Kontinenten basiert, ist, dass es *den* Animismus nicht gibt. Stattdessen müsse die Vielfalt animistischer Konzepte in den Blick genommen werden und diese als gleichberechtigte Ontologie verstanden werden. Harvey schlägt hierfür in seiner Studie, in der er u.a. auch auf das Seelenkonzept der Ojibwa eingeht, den Begriff *Neo Animism* vor. (Harvey, 2005, S. 17). Unter dem Neuen Animismus versteht Harvey, „einen spezifischen indigenen Umgang mit der Umwelt und nichtmenschlichen Entitäten“ (Nerlich, 2020, S. 1). Diesem soll im Folgenden am Beispiel der Ojibwa näher nachgegangen werden.

3.5 Das Seelenkonzept der Ojibwa

Alle Autoren, die sich näher mit dem Seelenkonzept der Ojibwa beschäftigt haben (Hallowell 1960; Feest 1998; Harvey 2005 und 2017) weisen darauf hin, dass die Sprache der Ojibwa (wie alle Algonquinsprachen) die Nomina grammatikalisch nicht nach „männlich“ und „weiblich“, sondern nach „belebt“ und „unbelebt“ unterscheidet. Feest (1998) schreibt zu diesem Thema:

Im Grunde wird damit zwischen Personen und Nicht-Personen unterschieden. So fallen z.B. Tiere, Bäume, Sonne, Mond, Steine, metallene Kessel oder Tabakspfeifen in die „belebte“ Kategorie; allerdings sind nicht alle Steine tatsächlich auch Personen, sondern nur jene, die sich durch eindeutige Handlungen (Bewegung, Sprechen, Erscheinen in Träumen) als tatsächlich belebt erweisen. (S. 60-61)

Wenn wir also im ethnografischen Sinn – wie dies auch Latour fordert – den Akteuren folgen, so gilt es, die Kategorien der Ojibwa zu beachten. Die Ojibwa unterscheiden zwischen „belebt“ und „unbelebt“, was im Grunde einer Unterscheidung in „Personen“ und „Nicht-Personen“ entspricht.

Ausserdem unterscheiden die Ojibwa zwischen einem Körper und zwei Seelen: Einer „Lebensseele“ mit Sitz im Herzen und einer „Freiseele“ mit Sitz im Kopf. Während die „Lebensseele“ für das Funktionieren des Körpers verantwortlich ist, verkörpert die „Freiseele“ das individuelle Bewusstsein eines Menschen². Verlässt die „Lebensseele“ den Körper kurzfristig, äussert sich dies in der Form von Krankheit, verlässt sie den Körper endgültig, so stirbt der Mensch. Die „Freiseele“ hingegen kann den Körper ohne gravierende Konsequenzen verlassen, was diese auch häufig tut, zum Beispiel im Traum. Feest fährt fort:

In dieser Hinsicht gab es keinen Unterschied zwischen Menschen, Tieren, Pflanzen und natürlichen und künstlichen „Objekten“ (durchaus „Subjekte“ für die Ojibwa). Sie besaßen einen Körper und zwei Seelen, die allerdings bei verschiedenen Wesen von verschiedener Stärke waren.“ (S. 62)

Hier wird deutlich, dass das Seelenkonzept der Ojibwa auch auf andere Existenzweisen als den Menschen anwendbar ist, nämlich auf alle Wesen, die einen Körper und zwei Seele haben. Und weil die Seelen dieser Wesen unterschiedlich stark sind, erfordern sie eine unterschiedliche Sorgfaltspflicht. Feest schreibt, dass obwohl allen Dingen, Pflanzen oder Tieren als „Personen“ grundsätzlich ein gewisser Respekt gebühre, ginge jedoch bei sorglosem Verhalten nicht von allen dieselbe Gefahr aus. So könne man beispielsweise einen Hut sorglos in eine Ecke werfen. Grosse Vorsicht erfordere jedoch der Umgang mit Jagdtieren, Nahrungs- oder Medizinalpflanzen. „Ein Jäger konnte nur erfolgreich sein, wenn es ihm gelang, sich der Seele(n) des Wildes zu bemächtigen, genauso wie man einen schweren Stein nur dann werfen konnte, wenn man seine Seele(n) unter Kontrolle bekam.“ (S. 62)

Heisst das nun, dass für die Ojibwa tatsächlich alles „belebt“ ist? Hallowell weist darauf hin, dass die Frage, was „alive“ bedeute, selbst für einen Anishinabe nicht einfach zu beantworten sei. In seinem Artikel „Ojibwa Ontology, Behavior, and World View“, findet sich folgende Passage:

Since stones are grammatically animate, I once asked an old man: *Are all* the stones we see about us here alive? He reflected a long while and then replied, 'No! But *some* are!' This qualified answer made a lasting impression on me. (Hallowell, 1960, S. 24)

In weiteren Gesprächen führt Hallowell's Informant am Beispiel der Steine aus, dass nur solche Steine als „belebt“ kategorisiert werden können, die jemandem im Traum erschienen sind oder solche, die von jemandem beobachtet wurden, wie sie sich bewegten – im Latourschen Sinn könnte man sagen, dass es sich um Steine handelt, die für jemanden als Akteure einen Unterschied machten.

Harvey widmet obiger Passage aus Hallowell (1960) einen eigenen Artikel. Mit Bezugnahme auf weitere Autor:innen und Beispielen aus anderen geografischen Regionen, geht er der Frage nach, was es aus indigener Sicht bedeutet „alive“ oder eine „Person“ zu sein. Harvey schreibt:

The elder who spoke to Hallowell about the animacy of 'some stones' demonstrated (...) that while *all* stones might be theoretically animate, only *some* stones had active relationships with some humans. The Anishinaabe cultural assumption (worldview or ontology) is that persons (of whatever species) move through a world of other persons. Some of those persons are more closely related. Some are of more importance to the life-long becoming that is the ambition to live a 'good life'. (Harvey, 2017, S. 493)

2 Feest verwendet hier explizit den Begriff „Mensch“, weiter unten schreibt er von „Personen“.

Aus Sicht der Anishinabe bewegen sich also „Personen“ – welcher Spezies auch immer diese angehören mögen – durch eine von anderen „Personen“ belebte Welt. Letztlich ginge es, so Harvey, für einen Anishinabe darum, ein gutes Leben zu führen, was aus deren Sicht nur dann möglich sei, wenn eine reziproke Beziehung zu anderen „Personen“ eingegangen wird: „Finding the appropriate local way to share, to give, and to receive gifts, is what makes someone recognizable as a person.“ (S. 494)

Demnach ist es für alle „Personen“ wichtig, die angemessene Form des Austauschs zu finden. Harvey's Fazit ist, dass dies nicht nur auf religiöse Traditionen der *Native Americans* oder anderer indigener Religionen zutrefte, sondern auf beinahe alles, was als „Religion“ kategorisiert werden könne. (S. 494)

3.6 Zwischenfazit 2

Feests Ausführungen zur unterschiedlichen Stärke von Seelen sowie Harvey's Überlegungen, was es in der Welt-sicht der Anishinabe bedeutet, eine „Person“ zu sein, sind auch für unser Beispiel relevant.

Mit „Personen“ eine reziproke Beziehung eingehen.

Aus der Perspektive von Angecneb war unser Umgang mit den Objekten in der Sammlung des Museums wohl allzu sorglos und in gewisser Hinsicht vielleicht sogar fahrlässig, weil wir den in der Weltsicht der Anishinabe so zentralen Grundsatz der Reziprozität ausser acht liessen. Er machte uns zum einen auf die fundamentale Unterscheidung zwischen Zeremonial-, Alltags- und Kunstobjekten aufmerksam und zum anderen darauf, dass erstere einen besonders sorgfältigen Umgang erfordern, weil sie „Personen“ sind. Ihm war es ein Anliegen, dass wir über die Zeremonie mit diesen „Personen“ in ein wechselseitiges Verhältnis treten.

Einen respektvollen Umgang mit „Personen“ pflegen.

Ein respektvoller Umgang bildet die Grundlage eines guten Lebens. Dazu gehört auch, dass wir den *Spirits* Respekt entgegenbringen, und Angecneb lehrte uns, was es hierzu alles zu beachten gilt. Für ihn war es nicht ausreichend, dass wir bestimmte Zeremonialobjekte nicht mehr ausstellten, wie zum Beispiel die Falschgesichtsmasken der Irokesen, wie von den Irokesen selbst gefordert. Am Beispiel der Zeremonialpfeifen machte er uns darauf aufmerksam, dass wir Pfeifenkopf und Pfeifenstiel nicht mehr zusammengesteckt ausstellen und abbilden durften, wie wir es bis anhin taten.³ Die Pfeife sei nämlich, so Angecneb, durch das Zusammenstecken für den zeremoniellen Gebrauch bereit, was bedeute, dass die *Spirits* eingeladen seien, an einer Zeremonie teilzunehmen. Da diese aber nicht stattfand wurden die *Spirits* im Dazwischen sich selbst überlassen und für ihr Kommen auch nicht mit Gaben entschädigt. Aus Sicht von Angecneb durften „Personen“ so nicht behandelt werden, es war für ihn ein unhaltbarer und sogar potenziell gefährlicher Zustand, den es zu beheben galt. Auch darum musste die Zeremonie durchgeführt werden. Aus seiner Perspektive war es denn auch kein Zufall, dass es nach der Zeremonie mit unseren Plänen für das neue Museum endlich vorwärtsging.

4 Transfer zum Schulkontext und Abschluss

Was für Lehren können wir aus der beschriebenen Zeremonie und deren Reflexion für den Umgang mit religiösen Objekten im Museum und im Schulkontext ziehen? Abschliessend sollen einige Erkenntnisse hierzu formuliert werden.

Unterschiedliche Perspektiven erkunden und zulassen.

Museen stehen den Objekten gegenüber, die sich in ihren Beständen befinden, in einer Sorgfaltspflicht – dies ganz unabhängig davon, ob sie auf legale oder illegale Weise dorthin gelangten. Dazu gehört, dass die Objekte konservatorisch korrekt aufbewahrt werden, so dass sie auch für zukünftige Generationen erhalten bleiben. Doch wer hat das Recht, darüber zu entscheiden, was eine „korrekte“ Aufbewahrung oder ein „korrekter“ Umgang ist? Mit welchem Recht können Museen über „ihre“ Bestände verfügen? Wer hat die Deutungshoheit in diesen Belangen? Allzu oft sind es nach wie vor die Wissenschaftler:innen und Museolog:innen aus dem globalen Norden und nicht die Personen aus den Herkunftsregionen der Objekte, welche die Deutungshoheit für sich beanspruchen. Die Begegnung mit Ahmoo Angecneb hat mir einmal mehr verdeutlicht, dass die Objekte einer Sammlung nicht jemandem gehören, bloss weil sie sich in deren Sammlung befinden. Angecneb hat sich mit seinem spirituellen Wissen

³ Im Museumsführer von 1996 befindet sich eine solche Abbildung (vgl. Daenzer & Wodiunig 1996).

uns gegenüber als Spezialist auf Augenhöhe positioniert. Er hat uns klar gemacht, dass da viel mehr ist, als wir mit unserem angelesenen Wissen zu verstehen meinen. Mir war das eine nachhaltige Lehre. Fortan versuchte ich stets zu erfahren, was ein Objekt, ein Ereignis oder auch eine alltägliche Handlung, für unsere Partner:innen aus den Herkunftsregionen bedeutet, wie etwas aus ihrer Perspektive aussieht. Dieser Grundsatz gilt selbstredend auch in der Vermittlungsarbeit mit dem Publikum eines Museums, wie auch für die Arbeit mit Schüler:innen im Unterricht. Sind es nicht gerade die unterschiedlichen Perspektiven auf denselben Gegenstand, welche die Arbeit als Museolog:in, wie auch jene als Lehrperson immer wieder überraschend, neu und spannend machen?

Kontext klären und transparent machen.

Manche Museumsobjekte sind aus oft nicht mehr nachvollziehbaren Gründen und über verschlungene Pfade, die es zu klären gilt, in die Sammlungen aufgenommen worden. Die Museen haben die Pflicht, die Provenienzen zu klären und den Sammlungen für zukünftige Generationen Sorge zu tragen, nicht zuletzt auch gegenüber den Menschen aus den Herkunftsregionen der Objekte.

Wie steht es diesbezüglich mit Sammlungen in Schulen, z.B. den Objekten in einem „Religionskoffer“? Ähnlich wie in Museen befinden sich in solchen Koffern Objekte, die aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgerissen wurden, um nun als didaktische Objekte in immer wieder neuen Arrangements rekontextualisiert zu werden. Je nachdem, ob die heiligen Schriften, Lichterfeste, Übergangsrituale, Zürichs Stadtheilige oder ein anderes Thema erarbeitet werden soll, werden mit Hilfe der Objekte andere Bezüge hergestellt. Nirgendwo sonst werden religiöse Objekte aus den monotheistischen Religionen, dem Hinduismus, dem Buddhismus und allenfalls auch noch aus einer indigenen Religion auf so engem Raum – im wörtlichen Sinn auf Tuchfühlung – aufbewahrt, wie in solchen Religionskisten. Was für ein Bild vermitteln wir damit den Schüler:innen? Ein Bild des *anything goes* oder des *no problem* woran du glaubst?

Und den Zweck klären.

Es würde sich lohnen, den Zweck solcher Religionskisten zu klären und gegenüber den Schüler:innen transparent zu machen. Zum Beispiel indem man ihnen sagt, dass es solche Kisten mit Objekten aus unterschiedlichen Religionen nur in der Schule (oder vielleicht noch in Museen) gibt; dass die Objekte helfen sollen, Wissen zu veranschaulichen, Ähnlichkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten; dass in der Religionskunde die unterschiedlichen Religionen zwar als gleichwertig betrachtet werden, die Objekte aber sehr wohl nicht alle gleichwertig sind – weil es darunter solche gibt, die einen Unterschied machen. Kinder haben ein Recht zu erfahren, mit welchen didaktischen Arrangements sie konfrontiert werden, woher die Objekte stammen und aus welchem Grund sie zusammengetragen wurden. (vgl. dazu Helbling 2022) Es kann für Schüler:innen durchaus erhellend sein – und auch zu interessanten Gesprächen führen –, wenn sie zum Beispiel erfahren, dass viele der hinduistischen Objekte in einem Laden im Zürcher Kreis 4 gekauft wurden, dort wo allenfalls auch die Familie eines Mitschülers einkaufen geht. Oder dass die Lehrerin den Teller mit dem Pfauenmotiv von einer Reise nach Südindien mitgebracht hat, damals ohne zu wissen, dass der Pfau von mehreren hinduistischen Göttern als Reittier benutzt wird. Oder dass der Schoggi-Osterhase aus der Migros etwas mit Ostern zu tun hat, wie auch das hölzerne Kreuz, das daneben liegt. Das Kreuz jedoch etwas ganz Besonderes sei, zum einen, weil es ein zentrales Symbol des Christentums ist, zum anderen, weil es der Grossmutter gehörte und bei ihr in der Stube an der Wand neben dem Fernseher hing.

Objekte identifizieren, die einen Unterschied machen.

Einerseits gilt es den Herkunftskontext der Objekte zu klären, andererseits jene Objekte zu identifizieren, die einen Unterschied machen – denn nicht alle Dinge haben dieselbe Wirkkraft, oder gemäss Seelenkonzept der Ojibwa muss zwischen Alltags- und Zeremonialobjekten unterschieden werden. Das Kreuz der Grossmutter liegt vielleicht in derselben Kiste wie der Schoggi-Osterhase aus der Migros – der Osterhase kann gegessen und im nächsten Jahr kann wieder ein neuer gekauft werden. Das Kreuz jedoch ist nicht so ohne weiteres ersetzbar. Es gehörte einer geliebten Person, was für sich schon einen Unterschied macht. Darüber hinaus ist es ein zentrales christliches Symbol und kann darum, insbesondere für religiös sozialisierte Schüler:innen, im Latourschen Sinn durchaus ein Akteur sein.

Folge den Akteur:innen.

Wenn wir in der Schule unter den Akteur:innen insbesondere auch die Schüler:innen verstehen, dann tun viele Lehrpersonen tagtäglich nichts anderes, als im Latourschen Sinn, den Akteur:innen zu folgen. Das kann bedeuten, die Sichtweisen der Schüler:innen zu erweitern, indem z.B. ungewohnte Perspektiven eingebracht werden, es kann aber auch bedeuten, das ernst zu nehmen, was die Kinder beschäftigt. Wenn dann beispielsweise wieder Fussball

Europameisterschaft oder Weltmeisterschaft ist und auf dem Pausenplatz, im Klassenzimmer, in der Garderobe und überhaupt gefühlt fast überall die Fussballbildchen präsent sind, warum nicht die Gelegenheit nutzen und Messi und Ronaldo unter die Abbildungen der Heiligen in der Religionskiste mischen?⁴ Ich wäre sehr gespannt, wie die Schüler:innen auf diese Akteure, die einen Unterschied machen, reagieren würden. Für Gesprächsstoff in der Religionskunde-Lektion wäre jedenfalls gesorgt.

Abschluss

Abschliessend stellt sich für mich die Frage, was die Akteur-Netzwerk-Theorie zum Verständnis des Seelenkonzepts der Ojibwa oder anderen indigenen Konzepte beitragen kann. Es ist u.a. Bruno Latours Verdienst, dass das Verhältnis von Natur und Kultur in der Wissenschaft vermehrt als ein wechselseitiges und ineinander verwobenes gedacht wird und dass insbesondere der Umstand, dass wir Menschen nur in Koexistenz mit den diversen nichtmenschlichen Existenzweisen überleben können, vermehrt ins Bewusstsein nicht nur der Wissenschaft, sondern auch einer breiteren Öffentlichkeit rückt. Dies entspricht dem ontologischen Verständnis, das viele indigene Gemeinschaften auf dieser Welt vertreten – bloss wurden sie für diese Art von Weltsicht über Jahrhunderte von den sich hierarchisch höher positionierenden Weissen als „primitiv“ und „minderwertig“ taxiert, was den Kolonialmächten als Rechtfertigung für Verfolgung, Ausbeutung, Marginalisierung und Vertreibung bis hin zur Vernichtung diente.

Zahlreiche indigene Persönlichkeiten, Wissenschaftler:innen, Aktivist:innen und Künstler:innen machen auf die Praxis des Andersmachens (*othering*) aufmerksam, der sie seit Generationen ausgesetzt sind, oft mit überraschenden Mitteln. Als Beispiel möchte ich abschliessend den Anishinabe Künstler und Aktivist Frank Shebageget nennen, der schon seit 30 Jahren an einer handschriftlich verfassten Liste der mehr als 600 indigenen Gemeinschaften in Kanada arbeitet. Alle zehn Jahre macht er ein Update davon. Das letzte entstand im Juni 2022 als Shebageget als *Artist in Residence* im Nordamerika Native Museum weilte. Sein Werk „Communities I–IV“ verweist auf die koloniale Praxis, des Unterscheidens und Reduzierens, um Macht und Kontrolle auszuüben (NONAM, 2022).

Persönlichkeiten wie die Anishinabe Künstler Ahmoo Angeconebe oder Frank Shebageget halten uns den Spiegel vor und teilen gleichzeitig ihr Wissen mit uns, was als Einladung verstanden werden kann und soll, eine gleichwertige reziproke Beziehung mit ihnen als Exponenten von indigenen Gemeinschaften einzugehen. In diesem Sinne ist es zu begrüssen, dass indigenes Wissen über die Ethnologie hinaus in der Wissenschaft vermehrt als relevant in den Blick gerät, kann doch die Beschäftigung mit indigenen Konzepten dazu beitragen, die eigene Weltsicht zu hinterfragen und zu erweitern, sei es im Museum oder in der Schule.

Nachtrag

Ahmoo Angeconebe litt unter Diabetes und Herzbeschwerden, Krankheiten, die bei vielen *Native Americans* seiner Generation eine Folge von prekären und marginalisierten Lebensbedingungen sind. Im Sommer 2017 erlag er im Alter von 62 Jahren einem Herzinfarkt.



Über die Autorin

Tina Wodiunig Scherrer arbeitete als Ethnologin und Museologin 12 Jahre lang am Aufbau des Indianermuseums zum *Nordamerika Native Museum* (NONAM) der Stadt Zürich mit. Seit 2008 ist sie als selbständige Evaluatorin im Kulturbereich (www.kultureval.ch) und als Kursleiterin für ICOM Schweiz tätig. An der Pädagogischen Hochschule Zürich unterrichtet sie Studierende aller Abteilungen in Bildung und Erziehung sowie Religionen, Kulturen, Ethik. TW ist Vorstandsmitglied von museologie.ch, dem Schweizer Verband der Museolog:innen.

⁴ Auf diese Idee haben mich meine Fachkolleginnen an der Pädagogischen Hochschule Zürich Christine Schaufelberger und Monika Bauer Schumacher gebracht, denen ich für die stets inspirierende und bereichernde Zusammenarbeit an dieser Stelle herzlich danke.

Literatur

- Daenzer, D. & Wodiunig, T. (1996). *Indianermuseum Zürich*. Prestel Museums Führer.
- Feest, C. F. (1998). *Beseelte Welten: Die Religionen der Indianer Nordamerikas*. Kleine Bibliothek der Religionen Band 9. Herder.
- Hallowell, A. I. (1960). Ojibwa Ontology, Behavior, and World View. Diamond S. (ed.). *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin* (S. 19–52). Columbia University Press.
- Harvey, G. (2005). *Animism: Respecting the Living World*. Columbia University Press.
- Harvey, G. (2017). If Not all Stones Are Alive...: Radical Relationality in Animism Studies. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 11(4), 481–497.
- Helbling, D. (2022). Religion durch materiale Kultur erschliessen. Ein Beitrag zur Didaktik religionsbezogener Objekte. *Zeitschrift für Religionskunde | Revue de didactique des sciences des religions* 10, 57–70. https://zfrk-rdsr.ch/images/Ausgaben_ZFRK/2022/ZFRK_10_2022_Helbling.pdf
- Latour, B. (1999). *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Suhrkamp.
- Latour, B. (2001). Eine Soziologie ohne Objekt? Anmerkungen zur Intersubjektivität. *Berliner Journal für Soziologie* 11, 237–248.
- Latour, B. (2007). *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Suhrkamp.
- Latour, B. (2010). *Das Parlament der Dinge: für eine politische Ökologie* (Erste Auflage). Suhrkamp.
- Latour, B. (2014). *Existenzweisen: Eine Anthropologie der Modernen*. Suhrkamp.
- Laux, H. (2014). Bruno Latour: Soziologie der Existenzweisen. In *Handbuch der Soziologie*, (S. 261–279). UVK mbH.
- Nerlich, J. (2020). Animismus: Neue Betrachtungen eines evolutionistischen Begriffes. *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 15. <https://journals.openedition.org/zjr/1443>
- Nordamerika Native Museum (2022). https://www.stadt-zuerich.ch/kultur/de/index/institutionen/nonam_indianer_inuit_kulturen/ausstellungen.html
- Schouwink, T. (2022). Vom Animismus lernen. *Philosophie Magazin* 3, 32–37.