

# DREAMING, MYTHOS, MISSIONIERUNG UND LANDRECHTE BEI DEN ABORIGINAL AUSTRALIANS

*Wandel von Zeit- und Geschichtsvorstellungen*

Christian Johannsmann und Anita Galuschek

## **Zusammenfassung**

Zeit- und Geschichtsvorstellungen der Aboriginal Australians werden oft als zeitlos, zirkulär und als ewig auf die Vergangenheit bezogen dargestellt. Dazu gibt es phänomenologische Parallelen in der westlichen Philosophie. Diese werden hier zu Cassirer gezogen, da sich an ihm besonders gut klassische Konzeptionen von Vergangenheit und Grenzen der Gegenwart verdeutlichen lassen. Demgegenüber verhandeln Aboriginal Australians ihre Zeit- und Geschichtsvorstellungen durch Landrechte und christliche Einflüsse in den letzten rund 20 Jahren aktiv neu. Dieser Wandel ihrer Zeit- und Geschichtsvorstellungen soll hier mit Rückgriff auf begriffsgeschichtliche Grundlagen nachvollzogen werden.

# I.

*Aboriginal Australians*<sup>1</sup> werden in populären Medien häufig dichotom zum Westen bzw. zu westlichen Zeit- und Geschichtsvorstellungen, sogar steinzeitlich dargestellt (für einen Überblick s. z.B. Bertels & Bußmann 2013: 140-147)<sup>2</sup>. Man kann von ewigen Ahnen, ewigen kosmologischen Zusammenhängen und tierischen, die Erde gestaltenden Schöpferwesen lesen. Der Essay will interkulturelle Anknüpfungspunkte aufdecken und Möglichkeiten für weitere Deutungsschemata schaffen, indem er sich mit den Fragen auseinandersetzt, womit diese Darstellungen zusammen hängen und wie man dies in mythosphilosophische Ansätze einordnen kann. Daraus ergeben sich weitere Fragestellungen, wie sich diese Darstellungen wandeln und wie ihre Zeit- und Geschichtsvorstellungen in der jüngeren Gegenwart gefasst werden.

Das *Dreaming* wird meistens als die mythische Ur-Zeit und kreative Schöpfungsphase beschrieben. Dabei waren Erde und Land bereits vorhanden. Es geht dabei also nicht darum wie die Welt geschaffen wird, sondern wie mächtige Schöpferwesen Berge, Wasserlöcher, Ebenen, Bäume, Büsche und Flüsse etc. gestalteten. Diese Schöpferwesen konnten in beliebiger tierischer oder menschlicher Gestalt auftreten und diese auch wechseln. Dabei legten sie auch die sozialen Gesetze und Vorschriften fest, was als *Aboriginal law* bezeichnet wird. Schließlich wurden sie selber zu Landschaftsformationen oder begaben sich in Wasserlöcher und auch in die Sterne (wodurch sie räumlich immer präsent sind). Das soziale Leben wird immer wieder darauf bezogen, legitimiert sich daraus und wird als eine Wiederholung dessen gekennzeichnet. So wird die Bedeutung des *Dreaming* darin gesehen, dass es das kulturelle und soziale Inventar der *Aboriginal Australians* darstellt (Erckenbrecht 2003: 13-14).

Bei einer Problematisierung des *Dreaming* ist zunächst die Entstehung in Form der Übersetzung sehr kennzeichnend. Erckenbrecht schreibt hierzu, dass das *Dreaming* nicht einen poetischen Begriff o.ä. bezeichnet, sondern das Ergebnis einer umstrittenen Übersetzung ist. Diese geht auf die Forscher Spencer und Gillen zurück, die den Begriff „Alcheringa“ mit *Dreaming* übersetzen. Dieser kommt von den Aranda aus Zentralaustralien, also von einer einzelnen Gruppe und nicht von allen *Aboriginal Australians*. Nichtsdestotrotz verbreitete er sich sehr schnell und wurde in seiner englischen Übersetzung Kennzeichen der *Aboriginal Australians* (Erckenbrecht 2003: 15-18). „Alcheringa“ meint dabei aber keine historische Epoche, sondern eher eine mythische Gegebenheit, die zwar vor der Gegenwart zu sehen, aber

---

<sup>1</sup>Hier wird der Begriff „Aboriginal Australians“ benutzt. „Aborigine“ ist für die unterschiedlichen Gruppen vereinheitlichend. Zwar haben diese natürlich auch viele Gemeinsamkeiten, der Begriff entspricht aber nicht mehr deren Selbstverständnis, die häufig ihre Eigenbezeichnungen wie Murri, Koorie oder Nungar vorziehen (Rieländer 1992: 2). Das Substantiv des Adjektivs „Aboriginal“, also „Aboriginal“ oder „Aboriginals“, ist demgegenüber weniger verallgemeinernd bzw. nicht so vereinheitlichend und schließt somit auch die Eigenbezeichnungen nicht direkt aus. Im Gegensatz zu dem Adjektiv wird das Substantiv in einigen communities aber ebenfalls negativ aufgefasst. Weitere Begriffe sind „Indigenous Australians“ oder „Aboriginal people“.

<sup>2</sup>Ein anderes Klischee, das der Jäger und Sammler als sammelnde Frauen und jagende Männer hat Kästner in ihrer jüngst erschienen Dissertation eindrucksvoll widerlegt (Kästner 2012).

nicht fest datierbar ist. Diese fehlende historische Datierung liegt aber auch daran, dass viele Aboriginal Australians keine Genealogien aufstellen, da u.a. das Nennen des Namens eines Verstorbenen Trauer auslöst. Wenn das Dreaming aber doch datiert werden soll, so wird es von jeder Generation zumeist zwei Generationen vor der aktuellen Generation angesiedelt und verschiebt sich in der folgenden Generation entsprechend (Bell 1993: 91). Das Problem der zeitlichen Verortung lässt sich sehr gut an einer weiteren bekannten Übersetzung des Dreaming, nämlich Dreamtime, verdeutlichen. Dieser Begriff gilt als unpräzise, da er eben eine zeitlich bestimmbare Vergangenheit andeutet.

Wolfe stellt zudem die These auf, dass das Dreaming und seine oben beschriebenen Merkmale das Produkt einer eurozentrischen, evolutionistischen und romantisierenden Sichtweise ist und dementsprechend für unterschiedliche Gruppen wie „Australian Settlers“, Anthropologen oder Aboriginal Australians jeweils mit unterschiedlichen Bedeutungen konnotiert wird (Wolfe 1991). Hierfür bringt Wolfe mehrere Beispiele, von denen hier eines paradigmatisch herausgegriffen wird: für den Aufklärer Buffon war die Unterscheidung zwischen Traum und Realität ein entscheidendes Merkmal um Menschen von Tieren zu unterscheiden. Dies wurde von dem „Völkerpsychologen“ Bastian auf das Konzept der Wildheit übertragen und von den Religionswissenschaftlern und Anthropologen Tylor und Frazer in ihren evolutionistischen Theorien verwendet (Ende 19./ Anfang 20. Jhd.). Das hatte wiederum zur Folge, dass das Dreaming zu einem Unterscheidungsmerkmal zwischen den sog. Wilden und Zivilisierten wurde (Wolfe 1991: 204-205), was Wolfe zu der ironischen Behauptung führt, dass „this combination of the somatic and the semiotic had made aborigines into dreamers long before the Dreamtime“ (1991: 206). Der in dieser Zeit vorherrschenden Einwanderer- und Kolonialmentalität diene diese Herabsetzung zudem als eine Rechtfertigung, gegen Aboriginal Australians gewalttätig vorgehen zu können (Wolfe 1991: 210). Ein weiteres Merkmal dieses Begriffs ist, dass er recht schnell von Aboriginal Australians übernommen wurde. Das sieht Wolfe darin begründet, dass sie sich nur so in dem dominanten Diskurs überhaupt behaupten können (Wolfe 1991: 216). Für Aboriginal Australians selbst hat er aber nicht die gleichen Bedeutungen. Vielmehr ist es so, wie Wolfe ironisch sagt, dass „they were simply speaking English“ (1991: 218). Bei einer Problematisierung der Begriffsgeschichte des Dreaming zeigt sich also, dass er nicht einheitlich lesbar ist und einem spezifischen Kontext entstammt.

## II.

Durch die Verankerung der mythischen Zeit in der phänomenologischen Lebenswelt, kann mit Cassirer gezeigt werden, wie sich durch *poiesis* (Schaffen) und *mimesis* (Nachahmung) die Übernahme von fremden Traditionen und Begriffen in der kulturellen Praxis manifestiert. Lebenswelt ist damit phänomenologisch der Ort der Praxis und Performanz. In ihr vollzieht sich menschliche Erfahrung, die aus Alltag, Leben und Kultur gewonnen wird (vgl. Galu-

schek unv. Man.). Die mythische Zeit entspricht damit dem Ursprung einer Welt, von der sich Erfahrungen und Erlebnisse in der Lebenswelt, wie auch die Lebenswelt als Phänomen selbst, ableitet. Ein ähnliches Konzept, wie das der mythischen Zeit bei Cassirer, findet sich bereits bei Aristoteles. Mit Mythos ist zunächst nur „Abfolge von Geschehnissen“ als ein Zusammenfügen von Ereignissen gemeint, die sich in einer geschichtlich nicht fassbaren Erzählung befinden. Philosophisch können durch den Begriff Dinge (Ereignisse) gefasst werden, die eigentlich nicht gefasst werden können. Innerhalb der abstrakten Erfassungen von nicht Erfassbarem greift diese Komposition auf eine abstrakte, unabhängige und vorgängig existierende Realität zurück, um die Ereignisse in einer neuen – individualisierten – Komposition zu begreifen. Diesen Akt der Rekomposition nennt Aristoteles „mimesis“. Dabei geht er davon aus, dass dem Menschen die Neigung zur Nachahmung angeboren ist. Sie gründet sich in einer „Lust am Lernen“ und einer „natürlichen Wissbegierde“. Durch diese Lust am Lernen bedient sich der Mensch aus der vorgängig existierenden Realität und konstruiert dadurch eine individuelle Handlungsabfolge (Aristoteles, Poetik).

Aus kulturwissenschaftlicher Sicht lässt sich hier an Cassirer anknüpfen. Cassirer begreift den Menschen als einen *homo symbolicus* (vgl. Möckel 2009: 214). Daraus resultiert eine „symbolische Form“ (Cassirer 1977b) der mythischen Zeit, an der kulturwissenschaftlich sehr gut Parallelen zu den spezifischen kulturellen Zeit- und Geschichtsvorstellungen gezogen werden können, die oft für Aboriginal Australians beschrieben werden. Unter der symbolischen Form versteht er „jede Energie des Geistes [. . .], durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zu geeignet wird“ (Cassirer 1983: 175) und die „Welt des reinen geistigen Ausdrucks“ sowie deren „innere Form“ und „einheitlichen Mittelpunkt“ (Cassirer 1977a: 12). Das bedeutet, dass der Mensch die Welt als seine eigene und als seine Umwelt durch Symbole wahrnimmt und von diesen Symbolen auf andere Symbole schließt, die er dann zum Teil seiner eigenen Welt und seines eigenen Denkens macht. Somit laufen die symbolischen Formen in der Einheit des menschlichen Seins zusammen. Im Umkehrschluss geht Cassirer also von einem Begriff des Seins aus, der sich in der Betrachtung der Welt des reinen geistigen Ausdrucks als Einheit konstituiert. Doch wird, um die Welt zu erklären, meist „ein einzelnes, besonderes und beschränktes Seiendes“ herausgegriffen, wie beispielsweise „die Zahl der Pythagoreer“, „das Atom Demokrits“ (1977a: 3) oder auch – ganz profan – eine Zimmerpflanze. Dagegen besteht in der antiken Ideenlehre oder im Idealismus ein Weg das Sein der Dinge als Ganzes zu erfassen (1977a: 4). Erfasst man aber das Seiende in seinem Gesamtkontext, so wird es sehr problematisch die Bedeutung eines speziellen Kontextes zu begreifen. Eine solche „Vereinzelung“ kritisiert Cassirer dagegen als eher den Naturwissenschaften eigen. Aufgrund dieser Erfahrung ist die Welt für ihn nicht mehr in reine Phänomene zu fassen, sondern in einem symbolischen System, dessen unterschiedliche Glieder sich variabel bedingen und „sich als verschiedene Äußerungen ein und derselben geistigen Grundfunktion verstehen lassen“ (1977a: 6-8). Aus Cassirers idealtypischen symbolischen Formen Mythos, Sprache und Wissenschaft und den daraus referierenden

Zeichenfunktionen Ausdruck, Darstellung und Bedeutung lassen sich weitere Systemglieder ableiten, u.a. Kunst, Erkenntnis und Religion. Diese haben jedoch keine phänomenalen Entsprechungen in der Wirklichkeit, sondern sind mentale Repräsentationen (vgl. 1977a: 9). Damit unterliegt die Wahrnehmung der intelligiblen Leistung des Geistes. Die Systemglieder zeigen sich durch die geistige Erkenntnisfunktion in bestimmten symbolischen Kontexten. Diese Erkenntnisleistung ist „eine ursprüngliche Tat des Geistes“ und geht damit seinem „Tun“ voraus (1977a: 11). Nur die philosophische Anschauung scheint dazu befähigt, eine solche phänomenologisch-kontextualisierte Perspektive auf die Welt als symbolische Form des menschlichen Lebens einzunehmen. Denn nur so können die symbolischen Formen in „eine philosophische Systematik des Geistes“ gefasst werden (1977a: 14). Symbolische Formen werden als Phänomene zunächst für sich betrachtet und dann durch die Wahrnehmungsleistung des Geistes kontextualisiert.

Der Mensch nimmt seine Umwelt also mittelbar durch Symbole wahr. Der mythischen Zeit werden dabei die Symbole Vergangenheit, Unmittelbarkeit, ein bestimmtes Zeitgefühl und eine Kreislaufform der verschiedenen philosophie-theoretischen Zeitformen sowie einer sich daraus ergebenden Schicksalsordnung zugeordnet. Denn sie ist eine ursprüngliche Zeit im Sinne Heideggers (2001: 235) als eine „wesenhafte Zeitigungsmöglichkeit der Zeitlichkeit“, die eine vorgängige Wirklichkeit beschreibt, wie sie war, bevor die Welt vom Menschen mit Symbolen versehen wurde. Damit misst Cassirer der Vergangenheit der mythischen Zeit eine absolute Bedeutung zu, indem er sie als das ursprüngliche „Warum der Dinge“ beschreibt, das somit nicht weiter hinterfragbar ist und in der die Gegenwartswahrnehmung immer ruhen wird. Das trennt er von der Vergangenheit der Geschichte bzw. von geschichtlich-chronologischer Zeit, in der es keinen solchen festen zurückliegenden Punkt gibt, sondern einen ewigen Regress. Die Gegenwart der mythischen Zeit in ihrer Ursprünglichkeit ist allerdings durch „eine feste Schranke“ von der Vergangenheit der Geschichte getrennt. Er nennt das mythische Bewusstsein deswegen „bisweilen geradezu (...) zeitlos“ (1977b: 130-131). Das Bewusstsein der mythischen Zeit ist insofern wichtig, als dass diese ursprüngliche Zeit, wie oben mit Aristoteles beschrieben wurde, die symbolischen Formen der vermenschlichten Welt als einen Akt der mimesis überhaupt erst möglich macht. Mit Schelling kennzeichnet er diese als eine Art von Ewigkeit, in der Anfang und Ende im Grunde identisch sind (1977b: 131). Deswegen gibt es in ihr keine „strenge Unterscheidung des Früher und Später“ (1977b: 136). Es lässt sich dennoch festhalten, dass für Cassirer in der mythischen Zeit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft stärker zusammenhängen – ja geradezu als eine Ewigkeit zusammenfallen – als in geschichtlich-chronologischer Zeit. Das Gefühl von Zeit selber beschreibt er dabei als „qualitativ und konkret, und nicht quantitativ und abstrakt“, das man nicht gleichmäßig, sondern in bestimmten Rhythmen oder Zyklen erlebt (1977b: 133). Es ist qualitativ konkret, da der Mythos der ursprünglichen Zeit im Bewusstsein immer präsent ist; quantitativ abstrakt ist es, da die mythische Zeit selbst nicht mit Symbolen versehen werden kann, und somit auch nicht erlebt werden kann. Der Mythos ist damit keine bloße Reaktion, sondern eine „Aktion des

Geistes“ (Jamme 1991: 102). Aus der mythischen Zeit können in einem Akt der mimesis Symbole für die eigene konkrete Welt der Gegenwart und der Geschichte gezogen und abgeleitet werden. Zudem ergibt diese sich aus einer projizierenden Betrachtung von Natur und Mensch (Cassirer 1977b: 135) und ist somit in „kosmische Zusammenhänge“ eingeordnet. Schließlich befindet sich der Mythos in einer ewigen Handlungsabfolge. Das mythische Bewusstsein fühlt dies aber eher, als das es dies weiß und gründet auf diesem Gefühl die „Gewissheit (...) einer universellen Weltordnung“ (1977b: 137). Die Weltordnung in der mythischen Zeit ist somit nicht erdacht und empirisch geprüft, sondern intuitiv erfahren und nicht veränderbar. Ähnlich ist auch die Art zu handeln nicht aktiv, sondern folgt einer allem übergeordneten „Schicksalsordnung“, an die Menschen wie Götter und Dämonen gleichermaßen gebunden sind (1977b: 138). Dementsprechend siedelt er geschichtliche Selbstverantwortung in der Geschichte erst ab Sokrates an (1977b: 161).

In Cassirers Konzeption mythischer Zeit nehmen somit die Bedeutung der Vergangenheit und eine bestimmte Erfahrung von Ewigkeit mit den verschiedenen Zeitformen der menschlichen Erfahrung eine zentrale Rolle ein und wirken eher von außen auf die Menschen ein, als das sie von diesen gemacht sind und diese aktiv beeinflussen können. Aus dieser „passiven Zeiterfahrung“ ergibt sich für Cassirer Zeit als ein für die Menschen passiv zu erleidendes Schicksal. Seine empirischen Grundlagen sind dabei aber sehr dünn<sup>3</sup>. Sehr allgemein spricht er von persischer, indischer, chinesischer etc. Religion und geht anknüpfend an den Zeitgeist von Dichotomien wie heilig und profan<sup>4</sup> und von evolutionistischen Kulturstufen aus (1977b: 129, 134, 148, 149, 151). Das ist besonders problematisch, wenn seine Ansätze direkt auf andere Kulturen und Kontexte übertragen werden. Zudem wird individuellen Akteuren und einzelnen Gruppen kein Platz zugewiesen.

Bei dem australischen Anthropologen Stanner finden sich ähnliche Kennzeichen über die Zeitvorstellungen von Aboriginal Australians. Allerdings sei angemerkt, dass er sie auf eine lokale Ebene bezieht und nicht als direkt verallgemeinerbar betrachtet (Stanner 1963: vi). Zudem ist ihm ein beginnender Wandel bei den Murinbata bekannt und er sieht seine Kennzeichen somit nur bedingt zukunftsfähig (1963: 154). So beschreibt er diese Merkmale mythischer Zeit auch in der Vergangenheitsform. Dennoch lassen sie sich aufgrund der gewissen Ähnlichkeit zu Cassirer Stanners Merkmale hier gut anbringen<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup>So wird kritisiert, dass Cassirer zwar reichhaltige Angaben aus Altertumskunde und Anthropologie einbezogen hat, den Islam aber nicht. Weiterhin hat er nur wenig Quellen- bzw. keine Feldforschung betrieben (Pedersen 2009: 192, Mohn 1998: 220).

<sup>4</sup>Dabei baut er v.a. den Religionswissenschaftler Rudolf Otto und seiner Theorie (der Erfahrung) des Heiligen auf (Pedersen 2009: 194). In der Religionswissenschaft ist dieser Ansatz und Theorie aber nicht mehr akzeptiert, da mit Erfahrung als Kategorie und Methodik empirisch nicht sinnvoll gearbeitet werden kann. Das Heilige beruht auf eurozentrischen Vorannahmen und kann so Perspektiven auf die Diskurse der Akteure versperren (s. z.B. Alles 1997).

<sup>5</sup>Am besten drückt sich das in folgendem Zitat aus: „To regard totems as essential content of the religion would be to say that symbols are more important than what is symbolized“ (1963: 154).

Die Vergangenheit der Murinbata galt als absolut. Auf sie bezieht sich die gesamte Wahrnehmung. Das Verständnis der Wahrnehmung der Welt wurde in Mythen weitergegeben und deswegen nicht in Frage gestellt (1963: 151-152). Keen ergänzt dazu in einem Aufsatz über Stanner, dass diese Vergangenheit auch die gegenwärtige Lebensweise und Sozialordnung bestimmt und bezeichnet das Dreaming als „referent of everything“ (2005: 64, 70). Neben dieser Bedeutung der Vergangenheit findet sich bei Stanner auch eine Bestimmung der Gleichzeitigkeit und zwar insofern als Personen wie Landschaften unmittelbar mit den Geschehnissen der Mythen verbunden waren (1963: 152). Hierzu ergänzt Keen, dass die Dinge der Dreamtime in einer dauerhaften Form institutionalisiert wurden (2005: 64). Ähnlich wie bei Cassirer bestand demnach auch bei den Murinbata eine direktere Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Eine weitere Parallele zu Cassirer besteht in der Art zu handeln, die sich aus dieser Zeitkonzeption ergibt. Stanner schreibt, dass durch das „once-for-all life“ Initiative gänzlich eingeschränkt wurde (1963: 57). Handlung ist auch hier etwas passiv zu Erleidendes.

Schließlich finden sich Cassirers Merkmale der mythischen Zeit in eher populären Darstellungen von Aboriginal Australians. Beispielhaft seien hierfür zwei Schilderungen von Voigt & Drury (1998) und Birnie Danzker (1994) angebracht. Voigt & Drury sind der Auffassung, dass in der Kosmologie von Aboriginal Australians „alles und jedes, Zeit und Raum für immer verflochten“ sind (1998: 23). Die Traumzeit wird „in allem Existierenden der Gegenwart – (...) in einem ewigen Hier und Jetzt – gefeiert“, weshalb „alle Zeit im Augenblick der Gegenwart“ existiere (1998: 25). Dementsprechend wirkt die Vergangenheit auch in der Gegenwart, „einer ewigen heilen Gegenwart“ (1998: 26-27). Daraus folgern sie, dass Aboriginal Australians „zu jeder Zeit in einem geheiligten Universum“ leben (1998: 35). Birnie Danzker drückt sich etwas moderater aus. Für sie weist das Tjukurrpa, ein Aboriginal Gesetz und anscheinend eine lokale Variante des Dreamings, ein Verständnis von Zeit auf, in dem „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichzeitig nebeneinander existieren“ (1994: 9).

Die hervorgehobene Bedeutung von Vergangenheit und die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher erfahrbarer Zeitformen stechen somit auch in diesen Darstellungen über Zeitvorstellungen von Aboriginal Australians klar hervor. Gegenwärtige Handlungen sind etc. immer direkt auf vergangenen Geschehnisse bezogen und wiederholen diese im Grunde immer wieder. Veränderungen und Wandel sind in einem solchen kanonischen Denkmuster nicht möglich. Schließlich bleibt die Akteursebene außen vor; es bleibt also offen, ob Aboriginal Australians selber ständig an die Vergangenheit denken und ob ihnen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einem jeden Moment gewahr sind.

### III.

Die jüngere historisch-politische Situation der Aboriginal Australians ist u.a. durch die erlangten Landrechte (u.a. durch den Mabo-Prozeß), christliche Einflüsse, den Diskurs um Aboriginality und das staatliche Sorry vom ehemaligen Premierminister Kevin Rudd 2008 geprägt. Für die Zeit- und Geschichtsvorstellungen und eine aktive Verhandlung von ihnen sind besonders die ersten beiden Punkte relevant.

Krines stellt in einem Aufsatz die Frage inwieweit die christlichen Einflüsse in den Traumzeitvorstellungen präsent sind und was sie dort für eine Bedeutung innehaben (2001). Hierzu stellt er zunächst fest, „dass von Seiten der Aboriginals die Traumzeitvorstellung oftmals mit Aussagen in der Bibel verglichen wird“ und auch umgekehrt christliche Elemente in der Traumzeitvorstellung nachweisbar sind. Dabei fragt er sich, was dies für eine Rolle in der „mythischen Ontologie“ der Aboriginal Australians spielt (2001: 157). Um diese Frage zu klären beschreibt er zunächst einige Eckdaten der Missionierung von Aboriginal Australians. Als Hauptanliegen galt im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dabei, den Aboriginal Australians mit Hilfe der Lehren des Christentums ein „europäisches, „menschwürdiges“ Leben“ zu ermöglichen (2001: 160). Das Christentum wurde für Aboriginal Australians dabei auch zu einer Art „Diskurseröffner“. Es ermöglichte ihnen auf die soziale Ungleichheit den Weißen gegenüber hinzuweisen. Zudem verbanden sie es mit ihren eigenen religiösen Vorstellungen (2001: 161). Es fand also kein „Tausch der Religionen“ statt und ein „menschwürdiges“ Leben war aus Sicht von Aboriginal Australians wohl auch nicht direkt geschaffen, aber sie konnten besser darauf hinweisen, was ihnen aus ihrer Sicht mangelte. Dazu zieht Krines u.a. als Beispiel die Künstlerin Ungunmeri heran. Diese vermischt in ihren Bildern Aboriginal Kunstform und christliche Thematik und hielt mit diesen als erste Aboriginal Einzugs in ein Kirchengebäude. In ihnen sieht sie die Möglichkeit für einen Dialog mit den Weißen gegeben, in dem Aboriginal Australians Dinge von den Weißen einfordern, die diese ihnen verwehren (2001: 166). Durch die christlichen Einflüsse zeigt sich somit, dass Aboriginal Australians ihre religiösen Vorstellungen aktiv verhandeln und sich mitunter erst dadurch eine hörbare Stimme verschaffen können. Die Traumzeitvorstellungen werden also historisiert und politisiert, sie werden für die Verhandlung der eigenen Geschichte und für bestimmte subjektive Zwecke adaptiert und genutzt.

Hierauf aufbauend stellt sich nun die Frage wie eine solche Historisierung und Politisierung im Einzelfall aussehen kann. Dieser Frage ist Bos bei den Yolngu nachgegangen (1988), wobei er seinen Fokus auf den Umgang mit sozialem Wandel im Gegensatz zum scheinbar unwandelbaren Dreaming legt. Dabei grenzt er sich zunächst von den „alten Theorien“ ab, die Wandel negieren oder Wandel nur als „Change by Incorporation“ für gültig halten. Dagegen wendet er ein, dass erstere auf struktur-funktionalistischen Theorien beruhen und das sich Aboriginal Australians so selber präsentiert hätten und letztere eher zufällig, aber nicht strukturell und substantiell sind und die Beziehung zwischen Religion und sozialem Wandel

ungenügend darstellen (1988: 423-426). Stattdessen stellt er bei der Missionierung von Yolngu durch Methodisten vielmehr fest, dass die Yolngu zwar ebenfalls neue Elemente in ihre religiösen Vorstellungen integrieren, aber auch bewusst mit diesen umgehen in dem Sinne, dass sie sie als „ancient“ betrachten (1988: 434). So haben sie sich gegen Landansprüche der Regierung des Northern Territory wie auch gegen Alkoholmissbrauch nicht auf eigene Praxis bezogen, sondern die christliche Praxis für sich genutzt (1988: 432). Seine Daten bringen ihn somit zu den Aussagen, dass das „religiöse System“ der Yolngu nicht geschlossen ist und deren „symbolischen Formen“ „multivocal und open-ended“ sind (1988: 434-435). Dementsprechend können zum einen die religiösen Vorstellungen auch nicht gewissermaßen isoliert „von innen“ betrachtet werden, sondern müssen auch in Zusammenhang mit dem gesehen werden, was sie „von außen“ beeinflusst und verändert und zum anderen werden so auch die erfahrenen Zeitvorstellungen ganz anders konnotiert sein.

Ähnlich wie die hier dargestellten christlichen Einflüsse haben auch die Landrechte die Aboriginal Australians dazu veranlasst, sich mit ihrem Verhältnis zu Zeit auseinander zu setzen und anders zu bestimmen. Die Landrechte wurden insbesondere 1992 durch das Mabo-Urteil ermöglicht, dass die Anerkennung der traditionellen Vorstellungen und des traditionellen Recht der Aborigines und vor allem die Bestimmung der Besitzer bestimmter Gebiete bedeutete (z.B. Brennan 1995: 139). Diese Entscheidung wurde durch die direkte Verbindung zwischen Landbesitz und Landnutzung der Torres Strait Islander ermöglicht (Horton 1994: 591). Das Mabo-Urteil hat im Gegensatz zu früheren Gesetzgebungen vor allem eine verallgemeinernde Bedeutung, etablierte es doch zum ersten Mal den sogenannten „native title“ als Grundlage für Forderungen und Ansprüche auf Land in ganz Australien (Horton 1994: 581). Es gilt somit für alle Aboriginal Australians. Um aber letztendlich „ihr“ Landrecht „zurückzuerlangen“ müssen sie eine kontinuierliche genealogische Verbindung zu diesem Land nachweisen. Eine aktive Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit wird somit notwendig.

Diesem besonderem „Umgang mit Vergangenheit“ ist Duelke in ihrer Promotionsarbeit auf einer ehemaligen Missionsstation und Aboriginal-Kommune im sogenannten Top End nachgegangen (1998, 2003)<sup>6</sup>. Dabei setzt sie sich zunächst genau wie Bos von den „alten Theorien“ ab: mit Müller wendet sie sich u.a. gegen die Ausparung von Grundlagen und Bedeutung von Traditionen und die Integration fremder Traditionen und möchte stattdessen die Dynamik unterschiedlicher Traditionskonzeptionen in den Blick nehmen (1998: 13, 15). Als wesentlich sieht sie dafür bei dieser Gruppe von Aboriginal Australians eine Differenzierung zwischen und einen differenzierten Umgang mit Tradition und Geschichte. Die Gruppe lebt seit gut 80 Jahren auf der oben genannten Mission, obwohl sie bereits durch ein Gesetz von 1976 auch anderes Land besitzen. Ihre unmittelbare Geschichte und ihr „gelebter Erfahrungsraum“ sind also auf der Mission zu verorten (2003: 178, 181). Durch ein Land-Claim-Verfahren von 1990 mussten sie aber diese „Wohnweise“ mehr oder weniger rechtfertigen bzw. in Einklang brin-

---

<sup>6</sup>Dieses Beispiel bezieht sich zwar nicht direkt auf das Mabo-Urteil, ist aber inhaltlich daran angelehnt.

gen. Es galt für sie „ihre eigene Traditionalität unter Beweis zu stellen und dabei auch den Nachweis zu erbringen, selbst nicht nur „traditionelle“, sondern auch „wirkliche“ und damit „authentische“ Aborigines zu sein“. Das Spezielle daran ist, dass sie sich gegenüber westlichem Recht als Aborigines repräsentieren mussten, wobei diese Kriterien aber aus westlicher Sicht aufgestellt wurden und teilweise sogar von „echten“, „authentischen“ und „traditionellen“ Aboriginal Australians gegenüber anderen Aboriginal Australians übernommen wurden (2003: 184). Die Bindungen an den Missionsraum waren nun für diese Aboriginal Australians selbst lebendig genug, sie waren aber „nicht „vergangen“ genug, um als traditionell zu gelten“ und zudem nicht direkt aus ihrer eigenen mythischen Zeit heraus begründbar (2003: 185). Sie konnten dies zwar mit der jüngsten Vergangenheit verknüpfen, jedoch nicht mit ihrer Tradition. Um ihre Rechte nun angemessen darzulegen, betonte die Gruppe ihre Bindungen nicht an das Missionsland, sondern an das bisherige Land. Zudem verbanden sie diese mit Erzählungen von mystischen Reisen in das „alte Land“. So stellten sie sich dazu in einen Traditionszusammenhang und stützten sich auf das traditionelle Recht neue Rechte an Land geltend machen zu können (2003: 186-188). Die Aborigines-Gruppe hat also ihr Verhältnis von Tradition und Geschichte gegen die Landrechtsbestimmungen aktiv verhandelt und auf neue Art und Weise zusammengebracht<sup>78</sup>.

Indem die Aborigines-Gruppen ihre Vergangenheit in Bezug zu Landrechten und christlichen Einflüssen setzen, denken sie also über ihre Tradition nach – im Sinne Cassirers setzen sie sich also mit den Traditionen, die aus ihrem mythischen Zeitverständnis her rühren, auseinander – und handeln diese neu aus, um ihre gegenwärtige Identität zu bestimmen und zu festigen. Wandel wird so eine zentrale Thematik; ohne Wandel lassen sich Zeitvorstellungen von Aboriginal Australians heutzutage nicht mehr sinnvoll betrachten. Flexible Neudeutungen wurden gefunden. Die soziale Gegenwart und Zukunft werden durch eine Verhandlung der Vergangenheit neu konstruiert. Auf diesem Wege kann sich der Eurozentrismus lösen, „Naturvölker“ mit einer statischen mythischen Zeit zu verbinden<sup>9</sup> und man kann einen mi-

---

<sup>7</sup>Man kann hierbei auch den Eindruck bekommen, dass die Aborigines-Gruppe dem Gericht „ein Schnippchen geschlagen hat“, da ihre Interpretation von Tradition und Geschichte über ein einzelnes Gebiet hinausgeht und sie in dem „alten Land“ nicht mehr leben. Dagegen wurde oben bereits erwähnt, dass die Kriterien über ihre Landrechte nicht von ihnen selber gemacht sind. Dülke schreibt dazu weiter, dass diese Festsetzung von „ewigkeitsbewährten Traditionen“ aus einem bestimmten Standpunkt von Ethnologen, Juristen und Politikern geschah und auch diese „das indigene Dogma von der Unwandelbarkeit der Traditionen“ speist (2003: 174-175).

<sup>8</sup>Schlatter beschreibt in seiner „mythischen Dissertation“ einen weiteren Aspekt dieses Kontexts. Seiner Meinung nach ist durch den Gegensatz vom traditionellen Leben auf dem Land gegenüber dem schwierigen in der Stadt ein Weg „aus der Zeit“ entstanden. „Früher“ waren die Rituale und Mythen zeitlos und ewig, heute aber dienen sie nur noch der Bewältigung des Verlustes der ewigen Zeit und eine Art letzte Zuflucht zu finden (1989: 186-187). Leider geht er aber nicht näher darauf ein, wie Aboriginal Australians in (schlechte) Positionen in Städten gekommen sind oder ob es auch positive Aneignungen des städtischen Raumes gibt (vgl. z.B. Morgan 2006) sowie wie denn überhaupt ein Wandel von Ewigkeit zu „Nicht-Ewigkeit“ abgelaufen sein soll.

<sup>9</sup>Adam geht davon aus, dass Fragen und Modelle früherer anthropologischer Forschung über Zeit und ihre Erfahrbarkeit hinsichtlich ihrer Annahmen nicht hinterfragt wurden. Demzufolge gibt es eine starke Tendenz der Dichotomisierung westlicher und nicht-westlicher Vorstellung von Zeit und zwar v.a. im westlichen Verständnis. Diese wären aber natürlich nicht voneinander abzugrenzen bzw. entsprechend vermischt. So gibt

metischen Aspekt darin entdecken. Denn indem die Aboriginal Australians sich mit ihrer politischen Gegenwart auseinandersetzen und einen Wandel vollziehen, nutzen sie Aspekte ihrer eigenen mythischen Zeit, um sich mit veränderten Gegebenheiten zu arrangieren. Das ist insbesondere wichtig, weil bei einer solchen eurozentrischen Verbindung ungelöst bleibt, wie sich die Personen in „westlicher Zeit“ behaupten bzw. diese annehmen. Dies liegt daran, dass die Mythen der Aboriginal Australians und die der westlichen Gesellschaft verschieden sind. Deswegen sind Traditionen und Dynamiken des Wandels auf den ersten Blick nicht immer nachvollziehbar. Um diese Verhandlung von Zeit auszumachen ist, wie oben bereits gesagt, die angemessene Betrachtung des Kontexts unerlässlich. In den Arbeiten von Dulke und Bos war es zentral, politische Zusammenhänge mit einzubeziehen. Zwar kann mit dem mimetischen Aspekt der mythischen Zeit aus Cassirers Ausarbeitungen nachvollzogen werden, wie die Aboriginal Australians den Wandel ihrer traditionellen Vorstellungen und Lebensweise vollziehen konnten. Trotzdem bleibt in der Verwurzelung in der Antike und der Phänomenologie ein Eurozentrismus vorhanden. Cassirers Ansatz kann deswegen, trotz der vielen Parallelen und der unleugbaren Anknüpfungspunkte, nicht als ein universales Konzept einer Ethnogenese herangezogen werden. Denn seine Konzeption des Mythos ist mehr oder weniger allgemeingültig<sup>10</sup>, doch mit ihren empirischen Befunden ist sie nicht mehr aktuell. Damit konnte gezeigt werden, dass auf deskriptiver Ebene das ethnologische Material nicht ausreicht, um nach dem hier dargestellten Erkenntnisstand Ausschluss über die Mythosrezeption der Aboriginal Australians zu geben. Vielmehr müssen neue qualitativen Forschungen gerade die hier aufgeworfenen rezeptiven Problematiken überprüfen. Problematisch anzumerken ist hierbei, dass Cassirer eine kulturevolutionistische Sichtweise vertritt, in der die Kulturen der Welt als gleichursprünglich betrachtet werden. Damit ist gemeint, dass z.B. Missionare in die Vergangenheit zurückschauen können, da Cassirer davon ausgeht, dass „Naturvölker“ eine „Vorform“ der westlichen zivilisierten Kultur sind (Seidel 2002: 196).

Der Begriff der mythischen Zeit bei Cassirer hat seinen kulturwissenschaftlichen Nutzen als ein philosophisch-theoretisches Konzept, mit dem man verschiedene Kulturen mit einer mythischen Vorzeit verbinden kann. Dies bedeutet, dass jede Kultur sich auf einem Mythos, der auf Glauben und Ritualen basiert, gründet. Jedoch kann dies auf kulturwissenschaftlicher Ebene nicht universalistisch gefasst werden: „die“ mythische Zeit gibt es nicht; vielmehr muss der Begriff immer wieder neu mit Symbolen und Bedeutungen befüllt werden, um verschiedenen kulturellen Kontexten gerecht zu werden. Hierzu braucht es weitere Aktualisierungen und Rekontextualisierungen, die zudem weitere Forschungsfragen und -ansätze aufwerfen wie z.B. Parallelen und Ähnlichkeiten zu Husserls Zeit- und Lebensweltbegriff. Insofern lässt sich hier abschließend die Frage stellen, ob Cassirer mit diesen vertieften Kenntnissen anderer Kulturen, Traditionen und Mythen eine andere „Philosophie der symbolischen Formen“ zur

---

es auch in der westlichen Zeitvorstellung eine „time when“ und „good“ und „bad times“; Zeit und der Modus ihrer Erfahrung ist demnach auch im westlichen Verständnis genauso sozial konstruiert (Adam 1994).

<sup>10</sup>Sie steht zwar „als eine Form des Selbstverstehens sui generis, neben zahlreichen weiteren Formen der Bewältigung des begegnenden Mannigfaltigen und unser selbst“, stellt aber auch eine Grundlage, „den „Mutterboden“ aller weiteren Anschauung“ dar (Tomberg 1996: 63).

mythischen Zeit geschrieben hätte<sup>11</sup>. Er würde sich wohl von persischen, indischen, chinesischen etc. Religionen etwas fernhalten, aber sich hoffentlich nicht ekstatischen Zeiterfahrungen o.ä. zuwenden. Zeit- und Geschichtsvorstellungen sind demgegenüber vielmehr das, was aus mythischer Zeit und Tradition – mit Cassirer gesagt – heraus erlitten wird, da sich niemand von vornherein bewusst ist, wie er sich in hybriden Kulturen orientieren wird, sondern Erfahrungen, Diskurse und Traditionen, immer wieder neu gemacht und kreiert werden.

---

<sup>11</sup>In diesem Zusammenhang Pedersen: „Die mangelnde Vollständigkeit bezüglich des Materials des Mythos und der Religion muss nicht notwendigerweise ein Problem darstellen. Werden die Grundzüge der Cassirerschen Analyse als eine wesentliche Beschreibung der Logik des Mythos gutgeheißen, dann dürften auch die abwesenden Formen des Mythos und der Religion in die Betrachtung integriert werden können“ (2009: 192). Die Beispiele aus Australien können hierin offensichtlich nicht integriert werden.

## Verwendete Literatur

- ADAM, BARBARA E. *Perceptions of Time* (1994) in: *Encyclopedia of Anthropology* Routledge (1994)
- ALLES, GREGORY D. *Rudolf Otto (1869 – 1937)* (1997) in: *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade* Beck (1997)
- ARISTOTELES *Poetik* Reclam (1997)
- BELL, DIANE *Daughters of the Dreaming* Allen & Unwin (1993)
- BERTELS, URSULA & CLAUDIA BUSSMANN *ESE. Handbuch interkulturelle Didaktik* Waxmann (2013)
- BIRNIE DANZKER, JO-ANNE *Traumzeit. Tjukurrpa. Kunst der Aborigines der Western Desert. Die Donald Kahn-Sammlung* Prestel (1994)
- BOS, ROBERT *The Dreaming and Social Change in Arnhem Land* (1988) in: *Aboriginal Australians and Christian Missions* Australian Association for the Study of Religions (1988)
- BRENNAN, FRANK *One Land, one Nation. Mabo – towards 2001* University of Queensland Press (1995)
- CASSIRER, ERNST *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1977a)
- CASSIRER, ERNST *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken* Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1977b)
- CASSIRER, ERNST *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1983)
- DUELKE, BRITTA „same but different...“ *Vom Umgang mit Vergangenheit* Köppe (1998)
- DUELKE, BRITTA *Allochronien? Von kulturellen Praxen im Umgang mit Dauer und Veränderung* (2003) in: *Zeit deuten. Perspektiven – Epochen – Paradigmen* transcript (2003)
- ERCKENBRECHT, CORINNA „Traumzeit“. *Indigene Kultur und Religion in Australien* (2003) in: „Traumspuren“. *Kunst und Kultur der australischen Aborigines* Institut für Kirche und Gesellschaft (2003)

- GALUSCHEK, ANITA *(Sich) selbst (ver)stehen in der ‚Welt‘. Zur Pluralität der Lebenswelt* (unv. Man.) in: *Perspektiven der Hermeneutik* (in Vorbereitung)
- HEIDEGGER, MARTIN *Sein und Zeit* Niemeyer (2001)
- HORTON, DAVID *The Encyclopedia of Aboriginal Australia* Aboriginal Studies Press for the Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies (1994)
- JAMME, CHRISTOPH *Einführung in die Philosophie des Mythos. Neuzeit und Gegenwart* Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1991)
- KÄSTNER, SYBILLE *Jagende Sammlerinnen und sammelnde Jägerinnen. Wie australische Aborigines-Frauen Tiere erbeuten* LIT (2012)
- KEEN, IAN *Stanner on Aboriginal Religion* (2005) in: „*Aboriginal Religions in Australia. An Anthology of Recent Writings* Ashgate (2005)
- KRINES, STEPHAN *Rezente christliche Einflüsse in der Traumzeitvorstellung der australischen Aborigines* (2001) in: *Anthropos* 96 (2001)
- MÖCKEL, CHRISTIAN *Kulturelle Existenz und anthropologische Konstanten. Zur philosophischen Anthropologie Ernst Cassirers* (2009) in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 2009 (2) Meiner (2009)
- MOHN, JÜRGEN *Mythostheorien – Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität* Fink (1998)
- MORGAN, GEORGE *Unsettled Places. Aboriginal People and Urbanisation in New South Wales* Wakefield (2006)
- PETERSEN, ESTHER O. *Die Mythosphilosophie Ernst Cassirers. Zur Bedeutung des Mythos in der Auseinandersetzung mit der Kantischen Erkenntnistheorie und in der Sphäre der modernen Politik* Königshausen& Neumann (2009)
- RIELÄNDER, KLAUS *Fernsehen der australischen Aborigines und Torres Strait Islander* Holos (1992)
- SEIDEL, RALPH S. *Eignet sich Ernst Cassirers Begriff der ‚symbolischen‘ Form für interkulturelle Fragestellungen?* (2002) in: *Begegnungen. Perspektiven Interkultureller Kommunikation* Verlag für Interkulturelle Kommunikation (2002)

- SCHLATTER, GEORG *Mythos. Streifzüge durch Tradition und Gegenwart* Trickster (1989)
- STANNER, WILLIAM E. H. *On Aboriginal Religion* (1963) in: *The Oceania Monograph No. 11* (1963)
- TOMBERG, MARKUS *Der Begriff von Mythos und Wissenschaft bei Ernst Cassirer und Kurt Hübner* LIT (1996)
- VOIGT, ANNA & NEVILL DRURY *Das Vermächtnis der Traumzeit. Leben, Mythen und Traditionen der Aborigines* Delphi bei Droemer (1998)
- WOLFE, PATRICK *On being woken up: The Dreamtime in Anthropology and in Australian Settler Culture* (1991) in: *Comparative Studies in Society and History*. 33 (1991)