

Gewebt aus Pilzfäden

Anthropozentrismus und Animismus in indigenen Erzählungen

12-Wochen-Abschlussarbeit
zur Erlangung des akademischen Grades
,Bachelor of Arts (B.A.)‘
an der Sozialwissenschaftlichen Fakultät
der Georg-August-Universität Göttingen

vorgelegt am 26.08.2022

von Lara Maria Chmela

Matrikelnummer 21661830

aus Braunschweig

1. Gutachter: Norbert Pöttsch (M.A.)
2. Gutachter: Dr. Paul Christensen

Prolog	
1. Einleitung	1
2. Theorie	6
2.1. Verflechtungen	8
2.1.1. Anthropozentrismus	8
2.1.2. Verbindungen	10
2.1.3. Reziprozität	12
2.2. Lebendigkeit	14
2.2.1. Entfremdung	14
2.2.2. Animismus	15
2.2.3. Erdverhaftete Gefühle	17
2.3. Storytelling	19
2.3.1. <i>Worlding</i>	20
2.3.2. Storytelling für Kinder	22
3. Die Erzählungen und ihr Kontext	24
3.1. Überblick Die Kinderfibel und Info e.V	25
3.2. „Der junge König und die Wassergeister“	26
3.2.1. Inhalt	26
3.2.2. Kontext	26
3.3. „Dáli-Dáli und Málway und der Verlust des goldenen Zeitalters“	28
3.3.1. Inhalt	28
3.3.2. Kontext	28
3.4. „Frau Frosch und Frau Reh“	30
3.4.1. Inhalt	30
3.4.2. Kontext	30
4. Analyse	32
4.1. „Der junge König und die Wassergeister“	32
4.1.1. Verflechtungen	32
4.1.2. Lebendigkeit	33
4.1.3. Storytelling	34
4.2. „Dáli-Dáli und Málway und der Verlust des goldenen Zeitalters“	35
4.2.1. Verflechtungen	35
4.2.2. Lebendigkeit	37
4.2.3. Storytelling	38

4.3. „Frau Frosch und Frau Reh“	39
4.3.1. Verflechtungen	39
4.3.2. Lebendigkeit	41
4.3.3. Storytelling	42
4.4. Zusammenführung	43
5. Fazit	46
Epilog	
Literaturverzeichnis	
Anhang	

Prolog

Wir sitzen im Garten. Die letzten Sonnenstrahlen bescheinen die Grashalme und die Vögel zwitschern ihr Dämmerungslied. Mein Vater öffnet zischend drei neue Biere, mein Bruder Caspar und ich zünden uns eine Zigarette an. Ein lauer Frühsommerabend, ich strecke mich aus und seufze wohligh.

„Ach, bevor ich's vergesse“, sagt mein Vater plötzlich zu mir, „ich hab mit Ulli telefoniert, wir müssen morgen mal über diese Rentenversicherung reden...“

So macht man eine angenehme Atmosphäre kaputt.

„Oh, Papa, da haben wir doch schon zigmal drüber geredet, du weißt doch was ich davon halte!“ Caspar schmunzelt und nimmt einen Schluck Bier.

„Jaha“, rudert mein Vater zurück, „aber wer weiß, was du in dreißig Jahren davon hältst!“

Ich verdrehe die Augen. „In dreißig Jahren gibt's dieses System doch sowieso nicht mehr...“ „Oder es ist so heiß, dass man als alter Mensch eh nicht mehr überleben kann“, wirft Caspar ein. Ob er damit uns meint, oder unseren dann neunzigjährigen Vater?

„Ach Blödsinn“, kommt von dem zurück, „ich mach mir langsam echt Sorgen um den Pessimismus in eurer Generation!“ Das Bier hat ihm die Zunge gelöst. So direkt ist er sonst nicht.

„Und ich mach mir Sorgen um die Sorglosigkeit eurer Generation!“, feuert Caspar zurück, „Wenn es so weitergeht wie jetzt gerade, wird's auf jeden Fall nichts mehr!“

„Aber schaut doch mal“, versucht es mein Vater, „damals in den Achtzigern, da hatten wir das riesen Ozonloch. Dann haben wir das mit diesem FCKW-Zeug rausgefunden und diese Kühlschränke einfach verboten und bauen jetzt nur noch welche ohne, und das Ozonloch ist wieder viel kleiner geworden!“

„Papa, das lässt sich doch gar nicht mit dem ganzen Mist von heute vergleichen!“, begehre ich auf und Caspar setzt hinzu: „Außerdem ist das Ozonloch immer noch da, und mit der Atmosphäre haben wir ja wohl genug andere Probleme.“

„Eure Mutter und ich haben euch doch so viel Urvertrauen mitgegeben“, sagt mein Vater und ich höre die ganz leise Verzweiflung in seiner Stimme, „dachte ich wenigstens, zumindest seh ich das in eurem restlichen Leben...“ Ich höre die Angst, in unserer Erziehung etwas falsch gemacht zu haben und den Schmerz, der durch unseren Schmerz ausgelöst wird.

„Ja, Papa“, beruhige ich ihn, „das habt ihr. Aber guck dir doch an, was grad alles abgeht, super viele Menschen haben kein Trinkwasser mehr, können keine Landwirtschaft mehr betreiben. Wir haben schon so viele ökologische Kippunkte überschritten und tun absolut nichts, um zu verhindern, dass wir andere nicht überschreiten, absolut gar nichts! Da hilft dann auch kein Urvertrauen mehr.“

„Und du hast es eben selbst gesagt“, schließt sich mein Bruder an, „man wusste schon in den Achtzigern, dass sich was ändern muss, es gibt so viele Ideen und Forschungen und Konferenzen und Beschlüsse, aber die werden einfach nicht umgesetzt!“

„Es ist den meisten einfach scheiß egal, ist ja viel einfacher so wie es jetzt ist, und Umweltschutz bringt halt kein Geld...“ Ich höre selber die Bitterkeit in meiner Stimme und werde traurig, dass ich der Welt so begegnen muss.

„Ach, ich weiß doch auch nicht“, seufzt mein Vater gequält und tritt den Rückzug an, „ich glaub, das wird alles irgendwie. Die Menschen haben sich schon so viel ausgedacht, da erfinden sie auch irgendwas, um das hier zu lösen...“

Caspar macht ein skeptisches Geräusch. Ich drücke die Zigarette im Aschenbecher aus, nehme ein Schluck Bier und denke an von uns erfundene Kohlebagger in völlig zerrütteter Landschaft und an den kleinen Mähroboter, der über die tote Rasenwüste unserer Nachbarn brummt. Das Geräusch der Bierflasche, als ich sie auf dem Glastisch abstelle, klingt so endgültig wie der Untergang der Zivilisation auf diesem Planeten.

Ich zünde mir noch eine Zigarette an.

1. Einleitung

Angesichts der multiplen Katastrophen, in denen wir uns befinden, angesichts des Leids und des Massensterbens um uns herum, begegnen mir oft die beiden Positionen aus dem Prolog. Der Rückzug in techno-fixierte Rettungsvorstellungen, wie ihn der Vater in der Geschichte betreibt, ist verständlich, wenn wir das Fortschrittsnarrativ der letzten siebenzig Jahre betrachten, ebenso wie Resignation und Pessimismus der Geschwister angesichts der Verwüstungen, die durch Menschenhand verursacht wurden.

Doch beide Reaktionen, wie verständlich auch immer, führen in Sackgassen, auf emotionaler wie auf Handlungsebene. In der kleinen Geschichte wird das daran deutlich, dass die Erzählerin außer ihrer Bitterkeit keine Antwort auf die Umweltkatastrophen zu haben scheint, der Vater jegliche Verantwortung für die Lösung der Probleme an Ingenieur:innen, Naturwissenschaftler:innen und Politiker:innen abgibt. Beide Zukunftsorientierungen basieren auf dem cartesianischen Dualismus, der seit der Aufklärung tief verankerten Vorstellung einer Trennung zwischen ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ (vgl. Tsing 2021:7f), zwischen dem Menschen und der ‚natürlichen‘ Umwelt, die auch die Figuren der Geschichte nicht hinterfragen. Ebenso wenig wie sie ihr Narrativ vom ‚Mensch als Zerstörer‘ oder ‚Mensch als Erfinder *ex nihilo*‘ hinterfragen, dehnen sie ihr Urvertrauen auf die nährenden Unterstützung der Erde aus. Sie betrachten die Umwelt ressourcenorientiert und durch eine naturwissenschaftliche Brille. Diese dichotomen Kategorien sind sicherlich nicht die Wurzeln allen Übels, aber erst ausgehend davon können sich Überlegenheits- und Kontrollansprüche entwickeln, kann Entfremdung, moralische Entkopplung und somit Ausbeutung stattfinden. Womit wir wieder bei den Katastrophen um uns herum wären.

Wie nun also reagieren? Ich denke, es ist an der Zeit, neue Geschichten zu erzählen, die uns berühren, die uns andere Sichtweisen eröffnen, uns verändern, die uns „capable of response“ (Haraway 2016:1) werden lassen.

Aber was heißt neu? Wir müssen uns nicht alles neu ausdenken, zumal in dieser Überlegung die weiße Arroganz des kolonialen Denkens mitschwingt, um uns herum sei Leere, die nur wir zu füllen wüssten, die es zu entdecken gibt. Stattdessen können wir schauen, wo es denn schon andere Erzählungen der Mensch-Umwelt-Beziehung gibt, heilsame Erzählungen, denn Heilung ist das, was wir in diesen Zeiten der Zerstörung brauchen.

Indigene Stimmen, die genau dies fordern und fördern, werden im Diskurs um die Umweltkatastrophen selten beachtet. Um dem entgegenzutreten, nutze ich einige indigene Autor:innen aus dem nordamerikanischen Raum als theoretische Grundlage¹.

Ich bin den Theorieteil dieser Arbeit etwas anders angegangen als gewöhnlich. Anstatt zu einem Thema Literatur zu lesen, nahm ich drei Bücher als Grundlage, die ich in Ansätzen bereits kannte, und arbeitete aus ihnen überschneidende theoretische Konzepte und Ansichten heraus.

Donna Haraways ‚Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene‘ ist anspruchsvoll geschrieben, oftmals sehr dicht an Informationen und voller Wortneuschöpfungen. Abstraktionen und Wissenschaftsanalyse wechseln sich mit konkreten Beispielen ab, ebenso wie rein biologische oder historische Darstellungen mit fabulierten Geschichten. Trotz Ernsthaftigkeit angesichts von Zerstörung und Ausbeutung verliert Haraway nicht ihren augenzwinkernden humorvollen Unterton und inkludiert Poesie und Kunst in Theorie und Stil.

Donna Haraway ist Biologin, Literaturwissenschaftlerin, Vertreterin der Feministischen Theorie sowie Wissenschaftshistorikerin und -philosophin, arbeitet also äußerst interdisziplinär. ‚Staying with the Trouble‘ reiht sich in ihr Lebenswerk ein als Kulmination ihrer Positionierungen bezüglich Situativität, Mensch-Tier-Beziehungen, feministischer Entgrenzung von essentialistischen Kategorien und Sprache als Werkzeug zum Einreißen hegemonialer Weltbilder (vgl. Molina 2013).

Anna Lowenhaupt Tsings ‚Der Pilz am Ende der Welt: Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus‘ ist eine Ethnographie über die weitreichenden ökonomischen, kulturellen und ökologischen Verflechtungen des Matsutake-Pilzes, der in Japan eine Delikatesse ist, inzwischen aber in vielen Teilen der nördlichen Hemisphäre gesammelt wird. Auch in diesem Werk ist die Zerstörung unserer Umwelt Ausgangspunkt, der Fokus liegt aber auf der menschlichen, vom Kapitalismus befeuerten Entfremdung von dieser. Dem damit einhergehenden Fortschrittsnarrativ möchte Tsing eine Alternative bieten, neue Wege erproben Geschichten zu erzählen und zu erforschen, „was es für die Vorstellungskraft bedeutet, ohne jene orientierende Erzählung leben zu müssen“ (Tsing 2021:15).

¹ Robin Kimmerer ist Angehörige der Potawatomi, die historisch aus den Anishinabe hervorgegangen sind. Gemeinsam mit den Ojibwe und den Odawa bilden sie bis heute die *Three Fires Confederacy* (Kimmerer 2020, c2013:356). Joseph Leigh Styawat ist Ethnobotanikerin und von väterlicher Seite Angehörige der Coast Salish People von der Westküste Nordamerikas. Joseph Bruchac ist Ältester der Nulhegan Abenaki im Nordosten der USA und professioneller Storyteller, der in engem Austausch mit anderen nordamerikanischen Storytellern, beispielsweise der Onondaga Nation, steht.

„Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants“ von Robin Wall Kimmerer ist ein Werk über Wissensproduktion und -bewertung im US-amerikanischen Kontext, ein Aufruf zur Dankbarkeit und Reziprozität, eine Liebeserklärung an die Erde. Anhand vieler Geschichten, sowohl privaten Erlebnissen als auch verschriftlichten indigenen Erzählungen erklärt Kimmerer Entfremdungstechniken des kapitalistischen und naturwissenschaftlichen Systems, stellt diesen jedoch sogleich andere Wege gegenüber: Wege der Schönheit, des Gefühls, der Sinnlichkeit, Wege der Lebendigkeit, des Vertrauens, der Verbundenheit. Dabei fokussiert sie sich vor allem auf die Pflanzen, denn „after all, plants were here first on earth and have had a long time to figure things out“ (Kimmerer 2020[2013]:204). Belebung der Umwelt und Anerkennung von Intelligenzen, die anders sind als die menschliche, sind hier nicht nur theoretische Konzepte, sondern werden umgesetzt.

In allen drei Werken finden sich Ausführungen zu Anthropozentrismus, Animismus und Storytelling, auf denen ich meine Arbeit aufbaue. Mir ist bewusst, dass ich weiterhin ein Mensch bleibe und deshalb nie über eine menschliche Denkweise hinauskommen kann: Alles, was ich weiß, konzeptionalisierere und analysiere, kann ich immer nur in Rückbezug auf mich als Subjekt verstehen. Ich werde trotzdem untersuchen, welche Ansätze die drei Autorinnen verfolgen, um, wenn schon nicht den Anthropozentrismus, dann zumindest die Hierarchisierung des Menschen zu überkommen. Den Begriff ‚Animismus‘ nutze ich im Sinne Descolas und Viveiros de Castros als Weltbild, das den cartesianischen Dualismus hinterfragt, indem Nicht-Menschen/Mehr-als-Menschen als Personen verstanden werden. Der Fokus liegt auf der wertfreien, ernstnehmenden Betrachtung der daraus resultierenden sozialen Beziehungen (Überblick vgl. Nerlich 2020). Auch wenn Animismus hier im indigenen Kontext diskutiert wird, soll das Weltbild nicht als etwas spezifisch Indigenes verstanden werden. Vielmehr werde ich darauf aufmerksam machen, welche (positiven) Folgen das Lebendig-Machen gerade auch in unserer Gesellschaft haben kann. Storytelling verstehe ich, den Autorinnen folgend, als Praxis des *worldings*² einerseits, als Handwerk des Erzählens andererseits. Da die Autorinnen hierauf keinen Fokus legen, habe ich für diesen Teil zusätzliche Quellen hinzugezogen.

Im Prolog sind zwei eher destruktive Positionen unserer Gesellschaft als Generationenkonflikt dargestellt. Für die kommende Generation erhoffe ich mir andere Zukunftsvisionen und eine

² Ich habe mich für diesen Begriff entschieden, statt für den ebenfalls passenden der ‚Ontologie‘, der in den Konzeptionen von Animismus meist eine entscheidende Rolle spielt. *Worlding* unterstreicht das Handelnde, die Praxis, während Ontologie eher in der Sphäre des Geistes und der Kosmologien verbleibt (Tsing 2021:381).

heilsame Beziehung zwischen Mensch und Umwelt. Um diesen tiefgehenden gesellschaftlichen Wandel voranzubringen, halte ich eine grundlegend reflektierte Umweltpädagogik für Kinder für äußerst sinnvoll. Sie setzt auf der individuellen Ebene an, um darüber längerfristig eine Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen zu bewirken. Nicht immer wird dabei die Umsetzung den Ansprüchen gerecht: In wie weit zum Beispiel globale Machtverhältnisse und dominierende Weltbilder (hier: Ein Anthropozentristisches, Unbelebtes) als Ursache für (Umwelt-)probleme erklärt werden, hängt stark von der lehrenden Person ab. Oftmals bewegt sich Kritik an der Oberfläche, wenn sich zum Beispiel Handlungsvorschläge in nachhaltigerem Konsum erschöpfen, anstatt die dem Konsum zugrundeliegenden Denkweisen zu hinterfragen. Wenn ich von Umweltpädagogik schreibe, verstehe ich sie als Teil einer transformativen Bildungspraxis (vgl. Lingenfelder 2020), die den Weg in eine reflektierende, empathische, solidarische und emanzipatorische Gesellschaft ebnen soll.

Geschichten sind dabei eine Bereicherung der klassischen, praktisch angelegten Umweltpädagogik. Eine tolle Verbindung hat hier die Kinderfibel des Infoe e.V. geschaffen, in der ‚Indigene Erzählungen aus aller Welt‘ (Offizieller Titel der Kinderfibel) mit umweltpädagogischen Arbeitsmodulen kombiniert sind. Die Herausgeber:innen orientieren sich dabei an den Nachhaltigen Entwicklungszielen der UN, möchten aber dem in ihnen mitschwingenden Neokolonialismus (‚westliches‘ Überlegenheitsdenken des Fortschrittsnarrativs) entkräften, indem sie die auf indigene Erzählungen zurückgreifen, die die unterschwelligsten Werte der SDGs (Sustainable Development Goals) schon lange transportieren.

Ich werde mir in dieser Arbeit drei Erzählungen daraus genauer anschauen, die aus Äthiopien, Thailand und von den Philippinen stammen, und sie auf die im Theorieteil herausgearbeiteten Konzepte untersuchen. Damit möchte ich untersuchen, ob sie dem Anspruch einer tiefgehend reflektierten Umweltpädagogik gerecht werden. Daraus ergibt sich meine Fragestellung:

Inwiefern wird in den Erzählungen ein anthropozentristisches Weltbild verhandelt? Inwiefern ein Animistisches? Und, untergeordnet: Welche Storytelling-Strukturen werden angewandt?

Im ersten Teil des Theoriekapitels werde ich den Fokus auf Anthropozentrismus legen, beziehungsweise auf die Ansätze und Ideen, die dessen Auflösung anstreben. Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem belebten Weltbild, das ich Animismus nenne. Im dritten Abschnitt

wird der Grundstein für die untergeordnete Fragestellung gelegt, die den Fokus auf die Vermittlung verschiebt, anstatt auf den Inhalt, wie die Hauptfragestellung(en).

Anschließend werde ich die Kinderfibel und die drei Geschichten, auf die ich mich beziehe, vorstellen und kontextualisieren. Im Analyseteil untersuche ich, ob die Ansprüche, ein verbundenes und belebtes Weltbild zu vermitteln, erfüllt werden.

Da ich auch den Vermittlungsaspekt anschau, kann ich die Beschäftigung mit Sprache nicht außen vor lassen. Gerade Robin Kimmerer beleuchtet in ihrem Werk einige Aspekte, durch die wissenschaftliche Sprache zur Entfremdung von der Umwelt beiträgt. Während des Schreibens dieser Arbeit stand ich häufig vor dem Problem, meinen Inhalten durch ihre Darstellungsform zu widersprechen. Deshalb hoffe ich eine Sprache gefunden zu haben, die an den wichtigen Punkten wissenschaftlich bleibt, sich an anderen aber lockert und Raum für Ästhetik lässt.

Zu diesen Lockerheiten zählt der Begriff Animismus, da ich ihn, wie oben erwähnt, wissenschaftlich eingebettet verstehe, meine Autorinnen ihn jedoch nicht spezifisch benutzen und ich ihre Ausführungen selbstständig auf dieses Konzept übertragen habe. Ebenso unscharf nutze ich ‚Materialismus‘ (siehe Kapitel 2.2.3.), da hierauf kein Fokus liegt und somit kein Platz für ausführliche Erläuterungen bleibt, außerdem die Begriffe ‚Erzählungen‘/ ‚Geschichten‘. Hier habe ich mich größtenteils für ersteren entschieden, weil er die Praxis des *Storytellings* impliziert. Um der Anhäufung von Wiederholungen zu entgehen, habe ich trotzdem manchmal auf ‚Geschichten‘ zurückgegriffen.

Zudem habe ich die Überschriften meiner Theoriekapitel eher diffus und emotional formuliert, da ich die Begriffe passend zu den Inhalten und stilistisch angenehmer empfinde.

Ich möchte außerdem darauf hinweisen, dass ich teilweise auf den Begriff ‚westlich‘ zurückverfalle. Mir ist bewusst, dass dies eine Vereinfachung und Homogenisierung bedeutet und *Othering* reproduziert. Ich verstehe den Begriff als hegemoniales Weltbild hier in Westeuropa und Nordamerika, welches im Kontext dieser Arbeit vor allem genannte Trennung zwischen Mensch und ‚Natur‘ beinhaltet. Nichtsdestotrotz muss ich aber gestehen, dass ich hauptsächlich aus Gründen der stilistischen Einfachheit und des Leseflusses darauf zurückgreife.

Auch die Formulierung ‚die Konso‘/ ‚die Buhid‘/ ‚die Karen‘ zur Beschreibung der Gesellschaften aus Äthiopien, den Philippinen und Thailand nutze ich aus diesen wissenschaftlich kaum vertretbaren Gründen. Ich möchte darauf hinweisen, solche Textstellen immer mit dem Bewusstsein für Heterogenität und Komplexität von Gesellschaften zu lesen.

Ich bin anfällig für Romantisierung, das möchte ich nicht verleugnen. Trotz intensiver Auseinandersetzung mit Verallgemeinerung, Indigenität und indigenen Umweltbeziehungen während meines fünfjährigen Studiums tappe ich immer noch manchmal in die Falle zu denken, „Native Climate Wisdom“ (Haraway 2016:87) wäre *die* Lösung. Ich reflektiere dies die Arbeit hindurch ständig³ und kontextualisiere die Gesellschaften, aus denen die Erzählungen kommen, um Romantisierung zu umgehen. Die Entscheidung, indigene Autor:innen zu Wort kommen zu lassen, ist ein weiterer Ansatz, dem neokolonialen Fallstrick zu entgehen. Ich reflektiere außerdem, dass auch diese Frauen und Männer allesamt Akademiker:innen sind und keinesfalls eine ausgeglichene Perspektive vermitteln. Wenn ich von ‚indigenem Wissen‘ oder ‚indigenen Erzählungen‘ spreche, ist auch dies eine gefährliche Verallgemeinerung, die Sichtweisen exkludiert. Zudem habe ich beinahe ausschließlich indigenen Autor:innen aus den USA zu Rate gezogen⁴, und ich bin mir des Risikos, ihre Ausführungen nun auf indigene Erzählungen aus Äthiopien, den Philippinen und Thailand zu beziehen, wohl bewusst.

Die Ich-Form soll meine Subjektivität als weiße Studierende in Deutschland markieren. Zum gendern nutze ich den Doppelpunkt, da er sich angenehm ins Schriftbild einpasst.

Zuletzt noch die Anmerkung, dass Prolog und Epilog sich nicht mit den in dieser Arbeit besprochenen Storytelling-Strukturen lesen lassen und dies auch nicht sollen. Die kurzen Geschichten sind meine Form, die Arbeit einzurahmen und ihre Inhalte mit der alltäglichen Realität zu verknüpfen.

2. Theorie

Um den Inhalten der drei Autorinnen gerecht zu werden, möchte ich hier eine kurze Zusammenfassung der Bücher voranstellen, da ich nicht alle Konzepte im Detail besprechen kann, sie aber dennoch sinnvoll im größeren Zusammenhang der Theorie sind.

Donna Haraways ‘Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene‘ verrät viel Inhalt bereits im Titel. Da dieser so dicht ist, möchte ich ihn gern Stück für Stück auseinandernehmen

Bereits im ersten Teil legt sie ihre Grundvoraussetzung von aufwühlenden Zeiten („Trouble“) dar, in denen wir uns befinden, Zeiten des Massensterbens und des ungerecht verteilten Leids. Um nicht in stagnierenden, kapitulierenden Zynismus zu verfallen, plädiert sie dafür, diese

³ Zum Beispiel mit Brosius 1997.

⁴ Die Ausnahme ist noch nicht mal wirklich eine Ausnahme: In Kapitel 2.3.2. ziehe ich die Analyse einer polnischen Wissenschaftlerin heran, die sich mit einem Werk einer aboriginal-australian Schriftstellerin auseinandersetzt.

Katastrophen anzuschauen, dabei zu bleiben („Staying“), denn „there is a fine line between acknowledging the extent and seriousness of the troubles and succumbing to [...] its affects of sublime despair [...]“ (Haraway 2016:4). Unsere Aufgabe sei es, fähig zu werden eine Antwort zu finden. Im Englischen funktioniert hier ein spannendes Wortspiel besser als im Deutschen: Haraway spricht von *response-ability*, die Reaktionsfähigkeit, die zugleich das Gefühl von Verantwortung beinhaltet. Dieses ist verknüpft mit dem ersten Teil des Untertitels, „Making kin“, welches der feministischen Theorie folgend die Frage nach aktivem Verwand-Machen abseits von Blutbanden stellt. Erweitern wir Verwandtschaft auch über Spezies hinweg, eröffnet das neue Fragen nach Verantwortlichkeit gegenüber Nicht-Menschen.

Mit dem letzten Teil des Untertitels, „in the Chthulucene“, kommt Haraway ihrer eigenen Forderung nach neuen Worten, neuen Denkmustern, neuen Geschichten nach. Das *Chthulucene* als Alternative zum Anthropozän oder Kapitalozän stellt nicht den Menschen in den Mittelpunkt des Narrativs, sondern alle „biotischen und abiotischen Kräfte dieser Erde“ (Haraway 2016:55). Das *Chthulucene* würdigt die „chthonic ones“, die Wesen der Erde, Geschöpfe des Schlamms, die sowohl materielle Bedeutsamkeit als auch deren Konsequenzen leben (Haraway 2016:2). Das Konzept ist zutiefst erdverhaftet und schließt die Unvorhersehbarkeit des gemeinsamen Lebens und Sterbens aller Kreaturen mit ein.

Auch Tsings „Der Pilz am Ende der Welt“ erzählt viel von Symbiosen, denn Matsutakepilze sind Mykorrhiza, also Pilze, die an Wurzel von Bäumen wachsen und ihn u.a. mit Nährstoffen versorgen. Der Matsutake lässt sich nicht kultivieren, ist also nie kontextlos und außerhalb seines Beziehungsgeflechts mit Bäumen und anderen Lebewesen zu betrachten. Das Buch erforscht diese Verflechtungen aus Pilzen, Bäumen und Menschen und wie diese Akteur:innen gemeinsam die Landschaft gestalten. Sie untersucht also die weltenerzeugenden Fähigkeiten von Nicht-Menschen sowie von marginalisierten Menschen (denn die Sammler:innen sind vor allem in den USA meist prekär lebend) und bricht somit aus dem anthropozentrierten Fortschrittsnarrativ aus.

Auch die Prekarität, die sie als „Grundbedingung unserer Zeit“ sieht (Tsing 2021:35), baut sie theoretisch in ihre Argumentationen ein: Sie definiert diese als „Zustand, in dem man anderen gegenüber anfällig ist“ (Tsing 2021:36), hebt jedoch diese Anfälligkeit, diese unvorhersehbaren Begegnungen hervor, die zu Veränderung und Umformung führen. „Unbestimmtheit ist, [was] Leben möglich macht“ (Tsing 2021:36).

Anna Tsing bindet Unwägbarkeit, offene Enden und Uneindeutigkeit gezielt in ihre Theorie mit ein. Dafür plädiert sie methodisch für ‚Radikale Neugier‘ auf unbekannte Geschichten

sowie ‚Bewusste Aufmerksamkeit‘ für beziehungsweise Wahrnehmung von über den Menschen hinausgehende Verbindungen (Tsing 2021:201)⁵.

Da das Thema des Buches u.a. die Erforschung von Erzählstrukturen abseits der hegemonialen Narrative ist, spiegelt sich die polyfone Heterogenität unserer Zeit, das Flicker- oder Mosaikhafte, auch in Tsings Schreibstil wider. So fügt sie beispielsweise Zwischenspiele ein, die einen lyrischen, sinnlichen Fokus setzen, auch wenn diese Themen im restlichen Buch ebenfalls einen wichtigen Platz einnehmen. Geschichten lassen sich nicht ohne Poesie erzählen.

Eine gute Zusammenfassung von Kimmerers Werk zu schreiben gestaltete sich mir schwierig. Auch meine übliche Herangehensweise des Exzerpierens war bei diesem Buch nicht wirklich umsetzbar, da die Inhalte fließend in einander übergehen und zum Teil eher unterschwellig transportiert werden. Sie beleuchtet verschiedenste Aspekte der Mensch-Umwelt-Beziehung aus naturwissenschaftlicher und spiritueller Perspektive und bindet sie in Handlungsempfehlungen ein. Dank der vielen Geschichten, der leichten Sprache und des gefühlvollen Schreibstils liest sich ‚Braiding Sweetgrass‘ beinahe mehr wie ein Roman denn ein Sachbuch, ohne dabei an inhaltlicher Schärfe zu verlieren.

Aufgewachsen als Angehörige der Potawatomi Nation und später als promovierte Biologin bekam Robin Kimmerer Einblick in unterschiedliche Formen der Wissensorganisation, deren Zusammenführung eine lebenslange Aufgabe ist. Als Studentin, Forschende und Professorin hat sie Erfahrung mit Aberkennung indigenen Wissens einerseits sowie Belebung durch spirituell inspiriertes Lehren andererseits gemacht. Trauer und Leid, generationenübergreifende Traumata und zerstörerische Gier haben ebenso Platz in ihrem Buch wie Freudestränen, Dankbarkeit und Liebe.

2.1. Verflechtungen

2.1.1. Anthropozentrismus

Auch wenn wir selbst körperlich und in vielerlei Hinsicht gedanklich nicht über unsere eigene Spezies hinauskommen, können wir trotzdem infrage stellen, ob der Mensch allein ins Zentrum unseres Denkens gestellt werden muss. Oder vielleicht anders formuliert: Ob dieses Zentrum hierarchisiert werden muss.

Im Konzept des Anthropozäns, heute v.a. im wissenschaftlichen Diskurs als selbstverständlich und in der Öffentlichkeit oft als Buzzword genutzt, passiert genau dies, deshalb nutze ich es

⁵ Haraway spricht sich dem ähnelnd für Hannah Arendts Methode des ‚Besuchen Gehens‘ aus, was ein aktives Interessant-Finden, Offenheit für Unerwartetes und die Kultivierung ‚der wilden Tugend der Neugier‘ beinhaltet (Haraway 2016:127).

hier, um meine Anliegen zu verdeutlichen. Anfang der 1980er vom Ökologen Eugene Stoermer geprägt und 2000 vom Chemiker Paul Crutzen weit verbreitet, beschreibt es ein Erdzeitalter, in dem der menschliche Einfluss sich in den geologischen Erdschichten, im Wasser und der Luft zeigt, beispielsweise durch Extraktion von fossilen Brennstoffen oder Übersäuerung der Ozeane, die zu Korallenmassensterben führt (Haraway 2016:44)

Das *anthropos* ist allerdings irreführend, da besagte geologischen Marker erst mit Eintritt des industriellen Kapitalismus nachweisbar sind und nicht etwa mit Auftreten der Spezies Mensch. Somit trägt das Konzept auch dazu bei, den Menschen ausschließlich als kapitalistischen Zerstörer zu sehen und das Fortschrittsnarrativ weiter zu erzählen (Tsing 2021:34)

Viel wichtiger allerdings ist der menschliche Exzeptionalismus des Konzepts. Ja, der Mensch hat zerstört, dann wäre der Mensch auch in der Verantwortung wieder herzustellen. Die Erkenntnisse der Biologie der letzten siebzig Jahre allerdings lassen menschlichen Exzeptionalismus und individualistisches Denken eigentlich nicht mehr zu. Zu viele Organismen wurden gefunden, die aus vielen anderen gemeinsam entstanden sind, die sich ausschließlich mit anderen Organismen entwickeln können⁶.

Das ‚anthropos‘ blockiert die Aufmerksamkeit gegenüber Landschaften als Flickwerk, multipler Zeitlichkeit und veränderlichen Gefügen von Menschen und Nicht-Menschen – all die entscheidenden Aspekte gemeinschaftlichen Überlebens (Tsing 2021:35).

Es ist kein Konzept zum Denken von Heterogenität, Verbindungen oder Unbestimmtheit. Es setzt den Menschen als einzige Geschichte-machende Spezies voraus und lässt nur in abgeschlossenen Einheiten in kompetitiven Beziehungen denken. Zudem ist es ein äußerst eurozentristisches Konzept, das andere Vorstellungen der Mensch-Umwelt-Beziehung nicht zulässt und somit nicht-westliche Stimmen nicht zu Wort kommen lässt (Haraway 2016:49)

In der Entstehungsgeschichte der Anishinaabe war Nanabozho der erste Mensch (und zur Hälfte Geist-Wesen), der auf der Erde wandelte. Seine Rolle war nicht, die Welt zu verändern oder gar zu kontrollieren, sondern von ihr erst zu lernen, Mensch zu sein (Kimmerer 2020:202). Die Anerkennung von anderen Intelligenzen ist in diesem Weltbild also eine Selbstverständlichkeit. Der Mensch nicht als erstes Lebewesen, sondern als letztes, das in eine bereits bewohnte Welt geworfen wird und seinen pflanzlichen und tierischen Lehrmeistern vertraut, ihm die Wege des Lebens zu zeigen, bricht mit der Arroganz der ‚Krone der Schöpfung‘ und menschlichen Übermachtsvorstellungen.

⁶ Beispiele sind zu finden in Haraway 2016:15ff, 31, 61f, 65, 66, 123f; Tsing 2021:192ff, 197f, 227f; Kimmerer 2020: 15, 44, 99, 237, 260-265.

Kimmerer widmet ein ganzes Kapitel der ‚Thanksgiving Address‘, in der Onondaga-Sprache ‚Worte, die vor allem anderen kommen‘, einer Rede also, die zu Beginn jeglicher Versammlung gesprochen werden soll. Formuliert als Gruß und Aussprache der Dankbarkeit an alle Teile des Ökosystems, erinnert sie stets daran, den Menschen als gleiches Lebewesen unter vielen zu sehen, das den gleichen Mächten unterliegt und keine leitende Rolle einnimmt (Kimmerer 2020:108). Von Umweltprozessen abhängig zu sein, Kontrolle abzugeben, ist in unserem europäischen Selbstbild negativ konnotiert, muss aber nicht zu Lähmung führen. Wir haben keine Kontrolle über das Land, aber Kontrolle über unsere Beziehung zum Land (Kimmerer 2020:327). Sich als gleichwertiger Teil eines Ganzen zu sehen, kann zu Handlungsenergie führen, wenn wir Unabwägbarkeiten lernen, als wertvoll zu betrachten, und unsere Handlungen als Teil des Nehmens und Gebens der Welt sehen. „We ask for open eyes and open minds, hearts open enough to embrace our more-than-human kin, a willingness to engage intelligences not our own“ (Kimmerer 2020:363).

2.1.2. Verbindungen

Donna Haraway und Robin Kimmerer haben als gelernte Biologinnen beide die Erfahrung einer sehr statischen, individualistischen, mathematischen ‚Wissenschaft des Lebens‘ gemacht. Erkenntnisse von multiplen Verbindungen lassen dieses Denken nicht mehr zu. Haraway arbeitet deshalb mit dem von Margulis und Dempster geprägten Konzept der Sympoiesis. Übersetzt bedeutet dies *making-with* oder *becoming-with*, also sich-miteinander-machen oder miteinander-werden, und eröffnet somit neue Blickwinkel auf Geschichten mit *multispecies player*, in denen Spezien Gefährten voneinander sein können, deren Leben und Sterben miteinander verwoben ist.

Sympoiesis erlaubt zum Beispiel, sinnvoller über die Entstehung der tierischen Zellen und somit unseres Lebens nachzudenken, in der Fusionen mit Viren und Bakterien ein große Rolle spielten:

Critters interpenetrate one another, loop around and through one another, eat each other, get indigestion, and partially digest and partially assimilate one another, and thereby establish sympoietic arrangements that are otherwise known as cells, organisms, and ecological assemblages (Haraway 2016:58).

Dempster beschreibt, in Abgrenzung zu autopoietischen, sympoietische als

kollektiv produzierende Systeme, die keine selbstdefinierten räumlichen oder zeitlichen Grenzen haben. Informationen und Kontrolle sind zwischen den Komponenten verteilt. Die

Systeme sind evolutionär und bergen Potential für überraschenden Wandel (Dempster 1998 in: Haraway 2016:33)⁷

Offenheit, unvorhergesehene Begegnungen und *ongoingness*⁸ haben in diesem Konzept also einen zentralen Platz. Statt mit dem eher einengenden, Abgeschlossenheit suggerierenden Begriff ‚System‘, arbeiten aber sowohl Haraway als auch Tsing mit ‚Gefügen‘. Diese beschreiben eher „offene Ansammlungen“ und fragen nach „gemeinschaftlichen Wirkungen [...], ohne sie vorauszusetzen“(Tsing 2021) (Tsing 2021:40).⁹ Gefüge sind mehr als bloße Zusammenfassungen von Beziehungen, sie bringen erst neue Seinsweisen hervor: „Anstatt Gefüge zu bilden, nur weil sie einem bestimmten ‚Typus‘ angehören, finden meine Eichen, Kiefer und Matsutake erst in einem Gefüge zu ihrer Form“ (Tsing 2021:219).

Kein Lebewesen kann außerhalb von Beziehungen gesehen werden (Haraway 2016:13). Als heterotrophe Lebewesen können wir uns nicht selbst versorgen, sondern sind auf die Energiezufuhr anderer angewiesen. Dies können wir als negativ konnotierte Abhängigkeit verstehen, oder aber als Geschenk, dass wir immer in Verbindung stehen, nie allein sein können (Kimmerer 2020:100).

Wenn wir die Dichotomie Mensch-Natur langsam auflösen wollen, können wir zum Beispiel beim Begriff der ‚Störung‘ beginnen. Menschlicher Eingriff in die Umwelt wird heute hauptsächlich negativ bewertet (Kimmerer 2020:6; 158) (Tsing 2021:219). Viele Pflanzen sind jedoch mit uns ko-evolutioniert und auf unser Eingreifen, eine Störung angewiesen: Viele Gräser beispielsweise sind stärker und zahlreicher, wenn sie geschnitten werden. Störung kann also, wenn sie gewaltfrei, respektvoll und gemäßigt passiert, auch als eine Form der Reziprozität gesehen werden, womit ich mich im nächsten Kapitel beschäftige (Kimmerer 2020:145; 160).

Spannend sind diesbezüglich auch Tsings Ausführungen über die *satoyama*-Wälder in Japan. *Satoyama*-Wälder sind traditionelle bäuerliche Landschaften, die stark gestörte Wälder hervorbringen: Als Extrembeispiel sind die freiliegenden Mineralböden zu nennen, die durch die Entnahme von Laub zur Gründüngung entstanden (Viehhaltung war vor dem 19./20. Jahrhundert kaum verbreitet). Nur auf diesen konnten sich durch die Symbiose mit Matsutake Kiefern ansiedeln. Die menschliche Störung bringt einen heterogenen, diversen Wald hervor, der viele andere Arten begünstigt und gesunde, „provisorisch stabile“ Ökosystem fördert

⁷ Hier eine eigene deutsche Übersetzung für leichtere Verständlichkeit.

⁸ Ich bleibe hier beim englischen Original, da ich deutsche Übersetzungsversuche als zu sperrig und inhaltlich nicht zureichend empfinde.

⁹ Der Gebrauch unterscheidet sich zum Beispiel von dem Latours, der Gefüge als Netzwerke versteht und somit strukturelle Interaktion voraussetzt. Da Tsing und Haraway die Unbestimmtheit in den Mittelpunkt ihrer Konzeption stellen, grenzen sie sich auch von anderen Interpretationen wie Ongs ab, die Gefüge räumlich definiert verstehen (Tsing 2021:392).

(Tsing 2021:204; 241; 248). Heute gibt es viele Projekte, diese Wälder wiederzubeleben. Da sie ausschließlich durch menschlichen Eingriff entstehen und erhalten werden können, sind sie beste Lehrmeister „in einer aktiven Natur zu leben“ (Tsing 2021:240) und den Wildnis- oder Naturbegriff zu hinterfragen. Sie fördern sowohl zwischenmenschliche Gemeinschaft als auch generell „soziale Beziehungen zu anderen Mitwesen“ (Tsing 2021:354) und sind eine Übung im offenen Denken, dem Begrüßen von Unwägbarkeiten und *ongoingness* (vgl. Tsing 2021:347).

Die poetischste Erfahrung des Nicht-Allein-Seins beschreibt Kimmerer bei einem Spaziergang durch die Regenwälder der nordwestlichen Küste der USA. Mit ihren Worten möchte ich dieses Kapitel enden lassen:

The canopy is a multilayered sculpture of vertical complexity from the lowest moss on the forest floor to the wisps of lichen hanging high in the treetops, raggedy and uneven from the gaps produced by centuries of windthrow, disease, and storms. This seeming chaos belies the tight web of interconnections between them all, stitched with filaments of fungi, silk of spiders, and silver threads of water. *Alone* is a word without meaning in this forest. (Kimmerer 2020:270; Hervorh. i. Orig.)

2.1.3. Reziprozität

Wenn wir in Verbindung mit der Welt um uns herum sind, eine dankbare und vielleicht liebevolle Beziehung zur Umwelt aufbauen wollen, stellt sich die Frage nach Reziprozität. Was wird mir gegeben, was gebe ich zurück?

Robin Kimmerer hat sich dieser Thematik ausgiebig gewidmet. Dankbarkeit ist ihrer Meinung nach der erste Schritt zu einer heilsamen Beziehung, denn Dankbarkeit und Reziprozität gehen für sie Hand in Hand. Anhand eines Beispiels macht sie dies besonders deutlich: Bekommt sie für das Schulbrot ihrer Töchter kein Danke, fühlt sie sich verletzt und als hätte sie ihre Zeit verschwendet. Geben sie ihr allerdings eine dankbare Umarmung, gibt sie sich das nächste Mal gerne besonders viel Mühe (Kimmerer 2020:112).

Achtsam damit umzugehen, was dir geschenkt wird, bringt uns emotional in Verbindung damit. Dem liegt allerdings zugrunde, dass wir das, was uns von der Erde gegeben wird, erst einmal als Geschenk wahrnehmen. Ein Geschenk wird aktiv gegeben, schreibt also der Erde oder der ‚natürlichen‘ Umwelt *agency* zu. Dazu mehr in 2.2.2.

Ein Geschenk formt, anders als ein Kauf, eine weiterführende (*ongoing*) Beziehung, denn ich fühle die Verantwortung, etwas zurückzugeben (Kimmerer 2020:30). Bleiben wir beim offensichtlichsten Geschenk der Erde, dem Essen. Robin Kimmerer empfand die wilden Erdbeeren in ihrer Kindheit als erstes Geschenk, rote süße Herz-Beeren. Aus ihrer Faszination

für die vegetative Vermehrung der Pflanze befreite sie jene Orte von Beikraut¹⁰, an denen die Ausläufer der Erdbeerpflanzen den Boden berührten und im nächsten Jahr neu wachsen würden. Sie gab etwas zurück, dafür dass sie etwas bekommen hatte; unbewusst, aber dennoch für beide von Vorteil: Eine jedes Jahr weitergehende, reziproke Beziehung (Kimmerer 2020:25).

Mit einem Geschenk kommt Verantwortung, kommen Verpflichtungen. Der Nachtigall wurde eine wunderschöne Singstimme geschenkt, deshalb ist es ihre Aufgabe, „dem Wald ein Gute-Nacht-Lied zu singen“ (Kimmerer 2020:205). Kimmerer sieht es als unsere Verantwortung als Mensch, herauszufinden, wie wir mit der mehr-als-menschlichen Welt in Reziprozität treten können.

Ein Garten beispielsweise ist ein relativ klassischer Beginn. Nicht nur lassen sich dort reziproke Beziehung der Pflanzen und Tiere untereinander beobachten (bestes Beispiel dafür ist die klassische Kombination von Mais, Bohne und Kürbis, (vgl. Kimmerer 2020:125-130), auch zwischen Mensch und Pflanze entsteht eine partnerschaftliche Verbindung. Die Pflanzen übernehmen die Verantwortung, uns ihre Früchte zu schenken, wir übernehmen die Verantwortung, ihnen Fürsorge zu schenken. „All flourishing is mutual“ (Kimmerer 2020:21; 373). Die Pflanzen haben in dieser Austauschbeziehung sogar die machtvollere Position inne, denn sie gehen ein (oder verschwinden, wenn wir von Wildpflanzen sprechen), wenn wir unseren Teil der Verantwortung nicht tragen (Kimmerer 2020:179).

Kimmerer arbeitet in ihrem Buch weitere menschliche Möglichkeiten der Reziprozität heraus: Zeremonien, die Achtsamkeit, Dankbarkeit und Liebe feiern; politischer Aktivismus in vielen Formen; reflektierter Konsum¹¹; Kunst; Naturwissenschaft, wenn sie nicht arrogant, gewaltvoll und objektifizierend gelebt wird; oder andere alltägliche Akte der Ehrerbietung.

Den ersten Theorieteil abschließend, hier die Anmerkung, dass vielleicht in Titel und Fragestellung eine Begriffsschärfung des ‚Anthropozentrismus‘ hätte vorgenommen und eher von Hierarchisierung, Exzeptionalismus oder Überlegenheit/Hybris des Menschen gesprochen werden sollen. Ich habe herausgearbeitet, inwiefern diese Feinheiten in dem Konzept impliziert sind, und bin deshalb in dem hier vorliegenden wissenschaftlichen Kontext bei dem bekannteren Fachbegriff geblieben.

¹⁰ Nicht-wertender Begriff für ‚Unkraut‘.

¹¹ Dieser Punkt ist kritisch zu sehen. Als Konsument:innen im Kapitalismus liegt hier definitiv eine unserer größten Verantwortung. Doch die Individualisierung struktureller Probleme darf nicht die Lösung sein, zumal auch der ‚reflektierte Konsum‘ heute in Form von *greenwashing* schon wieder kapitalisiert wurde.

2.2. Lebendigkeit

Dieses Kapitel soll nun die theoretische Grundlage für den zweiten Teil der Fragestellung legen und widmet sich deshalb, nach einem Exkurs in die kalte Welt der Entfremdung, zwei Aspekten der Lebendigkeit, nämlich einerseits Handlungsmacht und andererseits Sinnlichkeit beziehungsweise Emotionalität. Zu den Entfremdungstechniken werde ich in der Analyse keinen Rückbezug herstellen, dennoch erachte ich sie als wichtig für die Herleitung der theoretischen Grundlagen und für ein abgerundetes Verständnis meiner Anliegen.

2.2.1. Entfremdung

Um verstehen zu können, wie unser euroamerikanisches Verhältnis zur Umwelt beschaffen ist, müssen wir uns mit Entfremdungstechniken auseinandersetzen. Da der Fokus dieser Arbeit auf den Möglichkeiten der Überwindung von Entfremdung liegen soll, ist dieser Überblick sehr verkürzt.

Entfremdung kann vielfältig verstanden werden, Prominenz erlangte der Begriff vor allem durch die Kapitalismuskritik von Marx als Entfremdung des:r Arbeitenden von der produzierten Ware. Auch Anna Tsing beginnt ihre Argumentation in der Ökonomie: Anhand des Beispiels der portugiesischen Zuckerrohrplantagen des 16. und 17. Jahrhunderts im kolonialisierten Brasilien, arbeitet sie die Entfremdungstechnik der Isolation und Standardisierung heraus, die sich hier sowohl auf die versklavten Arbeitskräfte als auch auf die importierten Pflanzen beziehen (Tsing 2021:60)

Auch in der Forstwirtschaft zeigen sich diese Mechanismen deutlich: Bäume sind eine zu verwaltende Ressource, keine Lebewesen, und werden als unveränderliche Objekte gesehen, nicht als sich unterscheidende Individuen (Tsing 2021:232). Die „Verflechtung des Lebensraums“ (Tsing 2021:20) werden also übergangen und mit ihnen jegliche zu Neuem führende unerwartete Begegnungen.

Objektifizierung ist die Entfremdungstechnik, die Robin Kimmerer während ihres Biologiestudiums am häufigsten begegnete. Die Botanik macht Pflanzen zu zu beschreibenden Objekten und trennt schon damit die Beobachterin von dem Objekt (Kimmerer 2020:40). Objektifizierung befreit in der Folge von moralischer Verantwortung und ermöglicht so Ausbeutung (Kimmerer 2020:55). Objektifizierung führt außerdem schnell zu einer ‚Entlebendigung‘¹², die aus der natürlichen Umwelt unbelebte Materie macht (Kimmerer 2020:195).

¹² Den Begriff habe ich eigenständig gewählt. Klaus Theweleit prägte ihn in Bezug auf die Psychologie faschistischer Frauenbilder. Der psychologische Vorgang der Entfremdung ist ebenfalls spannend und wichtig, jedoch nicht Thema dieser Arbeit.

Die Botanik fragt außerdem in erster Linie nach Funktion, was ein maschinenhaftes, also ebenfalls unbelebtes, Verständnis der gesamten ‚Natur‘ nach sich zieht (Kimmerer 2020:321). So wird die Illusion einer vollständigen Klassifizierbarkeit und damit Kontrollierbarkeit ökologischer Gefüge geschaffen.

Im Alltag sieht Kimmerer Entfremdung vor allem in der Betrachtung von Essen: Durch den Kauf von Nahrungsmitteln wird die emotionale Verantwortungsbeziehung des Geschenks aufgelöst. Stark verarbeitete und in Plastik ‚mumifizierte‘ Lebensmittel sind nicht mehr als liebevolles Geschenk zu erkennen. Die Gabe des Nährens und Unterstützens wird nicht mehr gesehen (Kimmerer 2020:122). Die Folgen konnte Kimmerer vor allem in ihrer Lehrtätigkeit beobachten: In einem ethnobotanischen Seminar, bei dem sie eine Woche lang draußen lebten, waren bei einigen Teilnehmenden Gefühle von Angst und Unsicherheit präsent, die daraus entstanden, dass sie nicht wussten, wie sie sich weit entfernt von Supermärkten und städtischer Infrastruktur versorgen sollten (Kimmerer 2020:216).

Auch die *species loneliness* möchte ich hier noch erwähnen, die sich zum Beispiel darin äußert, dass Benennung vieler Pflanzen heute vielen Menschen nicht mehr möglich ist. Namen schaffen Beziehungen (Kimmerer 2020:202). Wissen schafft Beziehung (Kimmerer 2020:245), schafft Intimität und Nähe und kann ein Weg aus der entfremdeten Einsamkeit hin zu Faszination und liebevoller Verbindung sein.

2.2.2. Animismus

Ich verstehe das Konzept Animismus als das des ‚Neuen Animismus‘, der nicht auf den Konzepten ‚Glaube‘ oder ‚Seele‘ aufbaut, wie es in der Ethnologie seit den 1870ern üblich war. Harvey, Descola und Viveiros de Castro sind prägende Theoretiker des Neuen Animismus, der sich auf die Analyse der Mensch-Umwelt-Relation als soziale Beziehungen fokussiert und den Unterschied zwischen Mensch, Tier und Pflanzen in der Physikalität, nicht in der Interiorität sieht. In der detaillierten Definition dieser Beziehungen gibt es einige entscheidende Unterschiede bei den verschiedenen Theoretiker:innen, auf die in dieser Arbeit jedoch nicht der Fokus gesetzt werden soll (vgl. Harvey 2015:4f) (vgl. Descola 1992:110ff) (vgl. Descola 2011:197ff) (vgl. Viveiros de Castro 1996:190f). Tim Ingold findet in Harveys Sammelwerk dafür zusammenfassend folgende Worte:

Philosophers have ruminated at length about the condition of being *in* the world. Animism, however, is about what it means to be alive *to* it. To be alive to the world is, in one word, to be *sentient* (Ingold 2015:224; Hervorh. i. Orig.)

Auch wenn meine Autorinnen den Begriff nicht explizit verwenden, stehen sie dennoch in dieser Denktradition und lassen sich dahingehend untersuchen. Donna Haraway plädiert in

ihrem Buch dafür, wie bereits kurz herausgearbeitet, sich verwandt zu machen („making kin“). Sie unterstreicht, dass dies eine Personifizierung bedeutet („making persons“), die klar von Vermenschlichung zu unterscheiden ist (Haraway 2016:103). Es geht also darum, Nicht-Menschen aktiv zu eigenständig agierenden Subjekten zu machen, ohne sie zu Menschen zu machen (vgl. Kimmerer 2020:55).

Wenn wir die Landschaft im historischen Kontext betrachten, sind sie dies bereits, auch wenn wir Geschichtsschreibung bisher als etwas dezidiert Menschliches betrachtet haben. Entfremdungstechniken der Objektifizierung und Isolierung von unbestimmten Begegnungen haben etwa in der Forstwirtschaft aus aktiv die Umwelt gestaltenden Bäumen passive Ressourcen gemacht und ihnen somit ihre Fähigkeit zum Geschichte-Machen abgesprochen (Tsing 2021:224). Anna Tsing nimmt vor allem ganze Landschaften in den Blick und möchte sie ihrer Kulissenhaftigkeit (vgl. Tsing 2021:7) entreißen, indem sie sie als „Ausdruck von mehr-als-menschlichen Dramen“ versteht (Tsing 2021:205). Sie gesteht dabei der Landschaft an sich *agency* zu, da sie „aus den sich überlagernden welterzeugenden Tätigkeiten zahlreicher menschlicher wie nichtmenschlicher Akteure entstehen“ (Tsing 2021:204f). Kimmerer möchte deshalb ein Verständnis von ‚Landschaft als Gemeinschaft‘ etablieren, eine *community* aus sich gegenseitig unterstützenden Partner:innen (Kimmerer 2020:328). Beim Pilzesammeln erfährt Anna Tsing dies auf einer persönlichen Ebene: Indem sie den Spuren von Tieren folgt, sucht sie mit ihnen zusammen als gleichwertige Gefährten (Tsing 2021:334). Auch hinweisgebende Pflanzen oder Bodenstellen erlebt sie als lebendige Subjekte, die ihr helfen (Tsing 2021:328).

Kim TallBear macht darauf aufmerksam, dass in indigenen Geschichten (sie spricht aus Perspektive einer Dakota) dies eine Selbstverständlichkeit ist. Akteur:innen, die in die Kategorie ‚Tier‘ eingeordnet werden, handeln in ihnen ‚wie Menschen‘, „[they] harass and trick one another; save one another from injury or death; prey on, kill, and sometimes eat one another; or collaborate with one another (Muñoz et. al 2015:235) und lösen so die Mensch-Natur-Dichotomie (oder -Hierarchie) auf.

Ebenso deutlich wird die *agency* von Mehr-als-Menschen in der schon erwähnten ‚Thanksgiving Address‘, die alle Mitglieder der Umwelt anspricht und ihnen dankt, als Personen und Familienmitglieder. So werden zum Beispiel die „Thunder Beings“ als Großväter begrüßt, die lebensspendenden Regen bringen (Kimmerer 2020:109).

Als Botanikerin legt Kimmerer den Fokus natürlich auf Pflanzen. Einen großen Teil ihres Buches nehmen Ausführungen zur ‚Ehrenhaften Ernte‘ ein, die in mehreren

nordamerikanischen indigenen Gesellschaften zu finden sind¹³ und Anweisungen zur respektvollen und nachhaltigen Land- und Tiernutzung geben. Neben moderater, maßvoller Entnahme soll beispielsweise vor Fällung eines Baumes zur Korbherstellung bei ihm um Erlaubnis gefragt werden, was die Individualität und Handlungsmacht dieser „nonhuman forest person“ anerkennt. Wenn die Antwort Nein laute, würde das etwa durch ein Vogelnest in der Krone oder durch eine sich dem Messer widersetzende Rinde kommuniziert (Kimmerer 2020:140). Diese Achtsamkeit beziehungsweise der Respekt vor der Antwort löst (gemeinsam mit reziproken Handlungen) teilweise die moralische Spannung auf, die entsteht, wenn zum eigenen Nutzen eine andere nichtmenschliche Person von uns verletzt oder getötet wird. Wenn wir nur nehmen, was uns als Geschenk angeboten wird, sind wir Teile eines respektvollen Kreislaufs aus Nehmen und Geben (Kimmerer 2020:178). Die *agency* von Pflanzen, Tieren, oder der Erde als gesamtes, uns aktiv etwas zu schenken, ist darin impliziert.

2.2.3. Erdverhaftete Gefühle

Was bedeutet nun also ‚Belebtheit‘? Im vorangegangenen Unterkapitel habe ich mich auf *agency* fokussiert, nun möchte ich auf Sinnlichkeit und Gefühle eingehen.

Donna Haraway plädiert (hier Hustak & Myers folgend) dafür, die Welt als „sinnlich, saftig, chemisch, biologisch, materialistisch-semiotisch und wissen-schaffend“ wahrzunehmen (Haraway 2016:68). Diese Sinnlichkeit ist Teil ihrer Denkmethode des *tentacular thinking*, die den Fokus sowohl auf das fühlende, tastende Ausprobieren als auch auf konkrete Verstrickungen legt. Affekte und Gefühle werden ebenso miteinbezogen wie das Nicht-Funktionierende und das Unerwartete. Zudem spricht sich die Methode gegen den universell-holistischen Ansatz aus, alles sei mit allem verbunden; es gehe vielmehr darum die Linien zu verfolgen, an denen Leben passiert, und zu schauen welche spezifischen Verbindungen wie geartet sind (Haraway 2016:31f).

Auch Anna Tsing folgt diesen Lebenslinien, wenn sie den Wald durch das Pilzesammeln kennenlernt und ihn durch ihre Sinne und durch Bewegungen erfährt, durch Begegnungen mit Sammler:innen und ihren Lebensgeschichten (Tsing 2021:325ff). Das Aroma des Matsutake-Pilzes, die nostalgischen Gefühle, die er in einigen Menschen auslöst, der sinnliche Genuss ist integraler Bestandteil ihrer Analyse des Geflechts rund um den Pilz (vgl. Tsing 2021:13; 67ff; 243; 249; 325; 346).

Beide Autorinnen nehmen den Boden genauer in den Blick. Da der Matsutake-Pilz nur unterirdisch existiert – auch die Fruchtkörper wachsen wie bei Trüffeln unter der Erde –

¹³ vgl. Joseph 2020:397. Hier wird auch auf weitere vergleichende Studien verwiesen.

begegnet Tsing der Boden vor allem bei der Suche; nicht auf eine analytische Weise, in dem sie nach Bodentypen sucht, sondern eher als aufmerksamkeitsleitend: diese feuchte Stelle im Schatten eines Steines könnte ein guter Fundort sein, während jene bestimmte Pflanze wiederum auf übermäßig nassen Boden hinweist (Tsing 2021:327).

Haraway nimmt den Boden als Ausgangspunkt für ihren theoretischen Unterbau des Materialismus. Der Mensch (*human*) als etymologisch von *guman* kommend, als Geschöpf des Schlamms, als „worker of and in the soil“ (Haraway 2016:11). Gedankensamen, die Boden, die Materie brauchen, um reifen zu können, um die Welt zu regenerieren (Haraway 2016:117f). Mit Latour argumentiert sie für „situated work and play in the muddle of messy living and dying“ (Haraway 2016:42), für Verbleiben im Hier und Jetzt also, für Konkretheit und die Reflexion der eigenen Situativität, für Uneindeutigkeit, für Körperlichkeit.

Auf drei Gefühle, Trauer, Schmerz und Liebe, gehe ich im Folgenden kurz ein, auch wenn ich sie nicht analytisch anwende. Ich halte erstere beide unter anderem für grundlegend, um Romantisierung zu überkommen, und die Liebe für den wichtigsten emotionalen Teil von Lebendigkeit, weshalb ich die Ausführungen in die Arbeit inkludiere.

Haraway sieht, van Dooren folgend, Trauer als Grundlage für *response-ability*, da das Gefühl zum einen die mannigfaltigen Beziehungen wahrnimmt, die uns mit der Welt verbinden, und diese mit Liebe füllt, zum anderen wirklich anerkennt, was verloren geht und schon gegangen ist. Außerdem ist Trauer kein exklusiv menschliches Gefühl, sodass auch hier der menschliche Exzeptionalismus aufgelöst werden kann (Haraway 2016:38f, vgl. außerdem S. 69).

Den Toten zu gedenken schafft Verbindung, aus denen ein Verantwortungsgefühl erwachsen kann. Leigh Joseph Styawat¹⁴ lebt das Gedenken in Form der förmlichen Vorstellung, die ihre Abstammung mit einbezieht. Die Belebtheit der Landschaft durch die Ahnen führt ihrer Ansicht nach zu Respekt gegenüber dem Land, da sie ein persönliches Band knüpft, aus dem ein emotionales Verantwortungsbewusstsein resultiert. Die Vorstellung ist außerdem ein Akt der Reziprozität, da sie daran erinnert, etwas zurückzugeben und Achtsamkeit schafft (Joseph 2020:388f).

Gerade wenn wir indigene Sichtweisen mit einbeziehen, müssen wir immer auch die schmerzhaften Traumata der letzten Jahre und Jahrhunderte mitdenken, welche Verbindungen auf brutalste Weise gekappt wurden, welches Wissen zerstört wurde (vgl. Joseph 2020:387f; vgl. Kimmerer 2020:238ff; 249ff). Zwar können wir als nicht betroffene weiße Personen wohl das Ausmaß der Traumata nie bis zum Ende nachempfinden, doch ist es unsere

¹⁴ „Styawat“ ist ihr „ancestral name“ (Joseph 2020:387), den ich in dieser Arbeit im Fließtext mitnenne, um indigene Namensgebung gleichwertig zu behandeln.

Verantwortung, den Schmerz zu fühlen. Schmerz ist Mitgefühl, aus Mitgefühl kann Liebe wachsen, kann Heilung wachsen. „Let us all weep for the world we are breaking apart so we can love it back to wholeness again“ (Kimmerer 2020:349).

Liebe ist im wissenschaftlichen Kontext eine gefährliche Angelegenheit. Etablierte Wissenschaftler:innen können es sich erlauben zu fragen, ob Symbiosen als Liebe verstanden werden können (Tsing 2021:295) (Kimmerer 2020:120). Als Motivation, in die (Natur-)Wissenschaft zu gehen, wird Liebe hingegen ausgelacht (Kimmerer 2020:37; 326), auch wenn sie solch ein aktivierendes Potential besitzt.

Und selbst wenn wir uns trauen zu sagen ‚Ich liebe die Erde‘, ist es ein weiterer emotionaler Schritt, darauf zu vertrauen, dass die Erde uns zurück liebt. Uns in Form von süßen Erdbeeren, dem geborgenheitsschenkenden Wiegen des Wassers und den Liedern der Vögel liebt (vgl. Kimmerer 2020). Dieses Vertrauen macht aus der Einbahnstraße der Liebe eine wechselseitige, lebendige, fließende und *ongoing* Beziehung (Kimmerer 2020:121). Kimmerer erfährt dies in ihrem Garten, fühlt in ihrem Korb voll geernteter Bohnen die Liebe als Geschenk, als sinnliche Reziprozität: Eine Antwort auf die Liebe, die sie den Bohnen das Jahr über gegeben hat (Kimmerer 2020:119).

Ihr ganzes Buch steckt voll von sinnlichen und damit verbunden emotionalen Erfahrungen der Umwelt. Der Geruch des Süßgrases, der den roten Faden des Werks bildet. Die Musik des Regens, von der sie Teil sein möchte. Die Bohnen, die nach August schmecken. Die weichen Kiefernnadeln, die sie als Umarmung der Bäume fühlt. Direkter Kontakt, konkret und taktil, schafft eine Verbindung, schafft Mitgefühl (Kimmerer 2020:232).

Dass wir mit positiven Emotionen und multisensorischen Reizen besser lernen, ist seit den 1990ern neurowissenschaftlich belegt (Milz 1996:43). Kimmerer nutzt dies in ihrer Lehre, wenn sie beispielsweise Wurzeln der Weißfichte ausbuddeln lässt, um erst die Konsistenz und später das umgebende ethnobotanische Wissen greifbar zu machen. Hier können wir einen Bogen zurück zum Boden schlagen, der auch Haraway und Tsing so fasziniert, denn Kimmerer macht auf die Schönheit des unterirdischen Bodenlebens aufmerksam. Auch Ästhetik löst positive Gefühle aus. Und die Wurzelgeflechte zeigen uns wieder die Vielzahl an Verbindungen, die um uns herum sind, wenn wir lernen, diese „Karte der Welt“ mit unseren Fingern im Humus zu lesen (Kimmerer 2020:226f).

2.3. Storytelling

Da in diesem Theoriekapitel der Fokus auf dem Vermittlungsaspekt meiner untergeordneten Fragestellung (‚Welche Storytelling-Strukturen werden angewandt?‘) liegen soll, möchte ich

in aller Kürze auch auf pädagogische Ideen eingehen, die indigenes Wissen betreffen und sich auch auf das ‚erdverbunden‘ im Titel des vorangegangenen Unterkapitel beziehen. Daran anknüpfend werde ich auf *worlding* eingehen, um danach auf die eher anwendungsorientierten Storytelling-Strukturen sprechen zu kommen.

Leigh Joseph Styawat betont, dass indigenes Wissen stets ein Gelebtes ist, dass sich nicht vom Land trennen lässt (Joseph 2020:399). Sie untersucht verschiedene Projekte, die wissenschaftliche und indigene Lehre vereinen und arbeitet heraus, wie produktiv es ist, Spiritualität und Emotionen (Freude und Verbundenheitsgefühl, aber auch Schmerz und Trauma) in die Pädagogik miteinzubeziehen (Joseph 2020:391).

Gerade die Ortsspezifität, der haptische Realitätsbezug, wurde auch von Professor K aus Kyoto als Wendepunkt erfahren: Als der Umweltökonom begann, mit seinen Studierenden rauszugehen und Landschaftspflege zu betreiben, erlebte er plötzlich ein Lernen voller Enthusiasmus. Die Arbeit wurde als kraftschenkend, nicht –raubend empfunden (Tsing 2021:244).

In der Theorie der Umweltpädagogik aus dem euroamerikanischen Kontext finden sich viele der angesprochenen Ideen wieder. Wenn wir uns an Joseph Cornell orientieren, einem der bekanntesten Umweltpädagogen, stehen beim Lernen vor allem sinnliches und freudiges Erleben, das Gelernte zu be-greifen, im Vordergrund (Cornell 1989:15). Lernen durch Erfahren lässt sich nicht von der Umgebung trennen: Umweltpädagogik findet stets draußen statt und ist im Idealfall ‚fließend‘ nach Cornells Konzept des *flow learnings* (vgl. Cornell 1989:19). Es ist also ein lebendiges Lernen, das hoffentlich zu gelebtem Wissen, wie Joseph Styawat es beschreibt, wird. Umweltpädagogik möchte sensibilisieren, dem Lauschen, Beobachten und Berühren Raum geben, und lässt sich deshalb auch mit Tsings Methode der Radikalen Neugier und Bewussten Aufmerksamkeit lesen.

2.3.1. *Worlding*

Wir sind umgeben von Geschichten und Narrativen. Wie wir die Welt erzählen, formt wie wir sie erfahren und darauf reagieren. Anna Tsing und Donna Haraway arbeiten heraus, wie in unserem euroamerikanischen Narrativ die Weltgeschichte bisher oft als heroische Geschichte des Menschen erzählt wird, als ein „combative tale of action“ (Haraway 2016:40), in der alles Umgebende entweder Beute, Stütze oder Kulisse ist. Die Fortschrittsagenda der Moderne lässt keinen anderen Helden als den Menschen zu, denn „sprechende Tiere sind etwas für Kinder und Primitive“ (Tsing 2021:207). Die Naturwissenschaften, unserem weltformenden Narrativ der Objektivität, kennen seit Mitte des letzten Jahrhunderts als einzige Akteur:innen und

Story-Formate abgeschlossene Einheiten und mathematisch beschriebene Beziehungen (Haraway 2016:62; Tsing 2021:46). Keine Erzählungen von Verflechtungen und Lebendigkeit also. Die grundlegenden Ansichten¹⁵ (beispielsweise die Arbeit mit Model-Organismen) sind trotz eines halben Jahrhunderts neuer Entdeckungen bis heute im wissenschaftlichen so wie allgemeinen Bewusstsein maßgebend. Kimmerer unterstreicht vor allem die „Illusion von Dominanz und Kontrolle, die Trennung von Wissen und Verantwortung“ (Kimmerer 2020:336) als besonders schädlich, da sie Mitgefühl und Fürsorge im Weg stehen.

Andere *worldings*, die Fürsorge und Empathie einschließen, sind bereits vorhanden. Kimmerer arbeitet viel mit weltansichtformenden Geschichten, sowohl persönlichen als auch traditionellen, und zeigt an vielen Stellen, wie indigenes Wissen über Ökologie, Medizin oder Landwirtschaft durch mythologische Erzählungen transportiert wird.¹⁶ Geschichten spiegeln Weltbilder von Menschen, „how they understand themselves, their place in the world, and the ideals to which they aspire“ (Kimmerer 2020:297). Durch ein nicht lineares Zeitverstehen werden Mythen außerdem aus der Vergangenheit herausgehoben und können gleichzeitig als Historie, Prophezeiung und präsenste Handlungsempfehlung verstanden werden (Kimmerer 2020:201; 333).

Wie Tsing möchte auch Kimmerer die Landschaft lesen wie ein Buch: Ein Maisfeld erzählt ihr die Geschichte von Menschen, die Einheitlichkeit und Effizienz lieben und deren Land für Maschinen und den Markt geformt ist (Kimmerer 2020:134). Sie macht die Pflanzen zu Protagonist:innen, zu Subjekten. Pflanzen erzählen uns Menschen ihre Geschichte durch Taten, nicht durch Worte (Kimmerer 2020:124; 154), und das Geschenk der Nahrung ist wohl ihre deutlichste Sprache. Mit der Erzählung von den Erlebnissen einer Bohne (Kimmerer 2020:126) gibt sie ein Beispiel, reflektiert aber sofort auch die Gefahr der Romantisierung, in die bei der Personifizierung besteht (Kimmerer 2020:130).

Dem können wir nur entkommen, wenn wir anders-als-menschliche Intelligenzen in ihrer Andersartigkeit anerkennen, deren weltenerschaffenden Tätigkeiten stets miteinander verwoben sind:

Bakterien erzeugten unsere Sauerstoffatmosphäre und die Pflanzen tragen zu ihrer Erhaltung bei. Pflanzen können an Land leben, weil Pilze ihnen den Boden bereitete, indem sie Gestein zersetzten (Tsing 2021:38f).

¹⁵ Kimmerer präzisiert hier sehr wichtig: „the destructive lense [...] is not science itself, but the lens of the scientific worldview“ (Kimmerer 2020:336).

¹⁶ Beispiele sind die Kapitel „Skywoman Falling“, S. 3-10; „Allegiance to Gratitude“, S.101-113; „The Honorable Harvest“, S.170-195; „The Footsteps of Nanabozho“, S. 199-208 oder „Windigo Footprints“, S. 295-300.

Beziehungen formen alle Seinsweisen um uns. In einem Wald erzählt jeder Regentropfen eine eigene Geschichte: „There are different kinds of drops, depending on the relationship between the water and the plant. [...] Everything is steeped with meaning, colored by relationships [...]“ (Kimmerer 2020:289).

Die wissenschaftliche Sprache ist im Großen und Ganzen schlecht geeignet, die Geschichten der Regentropfen zu erzählen, denn sie zeichnet sich durch Effizienz und Präzision aus. Das ist in vielen Fällen sinnvoll, exkludiert aber viele Leser:innen und Lernende. Die Kommunikation zwischen der Öffentlichkeit und den Wissenschaftler:innen, die oft als erstes neue Geschichten von Verbindungen hören, gestaltet sich deshalb oft schwierig (Kimmerer 2020:335). Eine Sprache des Lebens, des Gefühls, der Fürsorge ist deshalb von Nöten, die sich nicht in den Verschlingungen von Romantisierung und Vereinfachung verfängt.

2.3.2 Storytelling für Kinder

Bisher habe ich den Begriff ‚Storytelling‘ beinahe gleichbedeutend mit Narrativ und vor allem niedergeschriebenen Geschichten benutzt. Die Geschichten, die im Folgenden analysiert werden sollen, sind in Schriftformat festgehalten, um als Lehrmaterial dienen zu können. In der Praxis sind sie jedoch eingebunden in umweltpädagogische Module und werden vorgelesen. Es ist Aufgabe der Lehrkräfte, aus einer geschriebenen Geschichte eine Erzählte zu machen. Obwohl ich also schriftliche Erzählungen analysiere, möchte ich in diesem Unterkapitel deshalb kurz auf das Handwerk des Storytelling eingehen, auf interkulturelles Geschichten-Erzählen und wie Geschichten für Kinder eventuell verändert werden.¹⁷

Meine drei Hauptautorinnen fokussieren sich nicht auf die Arbeit mit Kindern, deshalb ziehe ich in diesem Unterkapitel einige neue Quellen hinzu. Einzig Robin Kimmerer wagt einen Schritt in die grobe Richtung, indem sie ein Kapitel aus der Sicht ihrer Tochter erzählen lässt („Witch Hazel“, Kimmerer 2020:69-78). Hier finden sich keine analytischen Elemente, nur Beschreibende, und die Sprache ist sehr persönlich, da es sich um eine Erinnerungserzählung handelt. Auch Kinder könnten sie gut verstehen, auch wenn sie vermutlich nicht die Zielgruppe sind.

Mehr noch als Geschichten für Erwachsene sollen solche für Kinder sowohl belehrend, als auch unterhaltend sein. Letzteres ist für ersteres die Voraussetzung: Wenn eine Geschichte keinen Spaß macht, hinterlässt der Inhalt keinen Eindruck (Bryant 1996:45). Freude an der

¹⁷ Natürlich ist dieses Kapitel eine stark gekürzte Wiedergabe. Eine sehr anschauliche Verbindung zwischen nordamerikanisch-indigenem Storytelling und Umweltpädagogik bietet das Werk von Caduto und Bruchac (1988).

Geschichte ist der Schlüssel zu einem den Geist nährenden Erlebnis (Bryant 1996:21), und hilft in der Praxis des Lehrbetriebs auch bei der Entspannung der leistungsorientierten Atmosphäre in der Schule (Bryant 1996:23; 35). Auch wenn Bryants Werk bereits 1915 zum ersten Mal veröffentlicht wurde, sind ihre Ausführungen heute noch aktuell.

„Story means pleasure“ schrieb Buford 1996 im *New Yorker* (Leeming und Sader 1997:4) womit wir bei Emotionen wären, die ich bereits als wichtigen Teil von Lebendigkeit herausgearbeitet habe. Positive Emotionen schaffen Verbindung, hinterlassen Eindruck, lassen uns das Gehörte besser verarbeiten und speichern. Geschichten helfen dabei, Wissen zu vernetzen, also das Gedächtnis zu schärfen, und aus Erfahrungen Sinnhaftigkeit zu ziehen (Lowenthal 2009:252) (Bruchac 1997:60).

Stories form a link between our imagination and our surroundings. They are a way of reaching deep into the child's inner world, to the places where dreams and fantasies are constantly sculpturing an ever-growing worldview. The emotional identification a child forms with a story character [...] leads that child to actually *become* that character, to experience the sounds, sights, smells, sensations and emotions that character lives through (Caduto und Bruchac 1988:7; Hervorh. i. Orig.).

Geschichten von anderen Seinsweisen erweitern unseren Horizont. Dabei gilt es die Balance zu finden zwischen der respektvollen, wahrheitsgetreuen Vermittlung der Andersartigkeit und vertrauten emotionalen Erfahrungen, die mit den Kindern resonieren und zu denen sie eine Verbindung aufbauen können (Bryant 1996:39). Das gilt für Umweltgeschichten genauso wie für interkulturelle Erzählungen (Williams 2018:32).

Laut Joseph Bruchac, professionellem Storyteller der Nulhegan Abenaki im Nordosten der USA, ist im indigenen Kontext eine Geschichte oft eine Belehrung, Instruktion oder Disziplinarmaßnahme: Das Kind hat aus Wut, Unwissenheit oder Verwirrung gehandelt, und eine Geschichte soll eine Hilfe sein, diese negativen Gefühle aufzulösen, „Geist und Herz des Kindes stärken“ (Bruchac 1997:65f). Kimmerers Geschichten untermauern diese Aussage.

Sara Bryant arbeitet drei Hauptpunkte heraus, die ihrer Meinung nach zu einer gelungenen erzählten Geschichte für Kinder führen. Zunächst die Direktheit, beziehungsweise Erzählgeschwindigkeit: Die Handlung passiert ohne Unterbrechungen von langen Beschreibungen oder Erklärungen. Dann die Einfachheit: Komplizierte Terminologien sollten gestrichen werden, bekannte Bilder sollten heraufbeschworen werden, die aber mit etwas magischem Unbekanntem koloriert sind. Als letztes die Wiederholung, die Spaß und Wiedererkennungswert generiert und die Geschichte eingängig macht (Bryant 1996:58). Bruchac ergänzt die Eröffnungs-, beziehungsweise Schlussworte, die die Erzählung

einrahmen, zu Beginn Aufmerksamkeit bündeln und „einen klaren Weg in und aus der Geschichte bilden“ (Caduto und Bruchac 1988:9).

Storytelling funktioniert nicht ohne Zuhörende. Die Interaktion zwischen Erzähler:in und Publikum ist deshalb von außerordentlicher Bedeutung und verleiht statischen (geschriebenen) Geschichten eine Wandelbarkeit und *ongoingness*. Bruchac betont deshalb, wie wichtig es ist, alle Zuhörenden mit einzubeziehen, beispielsweise eine Erzählkreis zu bilden, in dem alle egalitär eingebunden sind, oder durch Frage-Antwort-Elemente Selbstwirksamkeit und Aufmerksamkeit zu fördern (Caduto und Bruchac 1988:8).

Wenn wir Geschichten aus anderen Kulturen als unserer eigenen erzählen, gilt es besonders, auf einen respektvollen und verantwortungsvollen Umgang zu achten. Urheber:innen zu benennen steht außer Frage, aber vor allem Hintergrundwissen ist unumgänglich. Der jeweilige Kontext kann die Geschichte verändern, auch wenn er die Erzählung an sich nicht verändert (Heckler & Birch 1997:12) (Bruchac 1997:93). Interkulturelles Storytelling erzählt im besten Fall von verschiedensten Praktiken und Verhaltensweisen, zu denen Kinder beider Kulturen Bezug herstellen können, und brechen so mit der statischen Kategorie des Traditionellen (Williams 2018:31).

Hiermit sind die theoretischen Grundlagen zu Anthropozentrismus, Animismus und Storytelling gelegt. Nun folgen zunächst die Vorstellungen der Erzählungen aus der Kinderfibel, anschließend analysiere ich, inwiefern sich die besprochenen Merkmale von Anthropozentrismus, Animismus und Storytelling in den Erzählungen wiederfinden.

3. Kontextualisierung der Erzählungen

Durch die Kontextualisierung der ausgewählten Erzählungen aus der Kinderfibel möchte ich den Kulturen, aus denen sie stammen, Respekt zollen und möglichst verantwortungsvoll mit ihren Erzählungen umgehen. Zudem erhoffte ich mir durch Recherche zur *oral culture* eine Einordnung der Storytelling-Strukturen, die in den Geschichten zu finden sind und die sich eventuell von den Anforderungen Bryants und Bruchacs unterscheiden. Letzteres ist mir wegen der Quellenlage weniger gut gelungen.

Die Erzählungen wurden aufgrund ihrer Inhalte ausgewählt, die eine Analyse bezüglich Verflechtung und Lebendigkeit zulassen. Methodisch habe ich sowohl mit inhaltlicher Reflexion als auch textanalytisch gearbeitet.

Die Kinderfibel findet sich vollständig im Anhang, die einzelnen Erzählungen können auf S. 24f, S.48f und S.60f nachgelesen werden.

3.1. Die Kinderfibel und der Infoe e.V.

Das Institut für Ökologie und Aktions-Ethnologie (Infoe) ist ein 1987 von Ethnolog:innen, Publizist:innen und Aktivist:innen gegründeter, gemeinnütziger Verein, der sich für die Rechte indigener Menschen bezüglich Umweltthemen einsetzt und bei Kämpfen gegen Ausbeutung, Enteignung und Zerstörung von ökologischem und kulturellem Lebensraum unterstützt. Das Institut betreibt dafür projektbezogene Aktionsforschung mit den Betroffenen, deren Ergebnisse vor allem jenen zur Verfügung stehen. Ein weiteres Tätigkeitsfeld ist die *advocacy*-Arbeit, bei der eng mit Organisationen vor Ort zusammengearbeitet wird, um letztendlich politische Entscheidungsträger:innen zu beeinflussen. Hinzu kommen verschiedenste Formen der Bildungsarbeit vor allem in Deutschland, aber auch international, bei denen Aufklärung über Missstände und die Verantwortung von Industriestaaten im Vordergrund stehen.¹⁸

Eine Verbindung aus kultureller und Umweltbildungsarbeit stellt die Kinderfibel dar, die 17 Erzählungen aus indigenen Kulturen aus 11 Ländern mit umweltpädagogischen Unterrichtsmodulen für Grundschüler:innen verknüpft und jede davon lose („[...] in unserer Lesart [...]“ (Caniullan et al. 2022:2)) einem der nachhaltigen Entwicklungsziele (Sustainable Development Goals) der Vereinten Nationen zugeordnet hat.¹⁹ Dabei geht es den Herausgeber:innen jedoch weniger um konkrete Handlungsvorschläge, sondern um die Vermittlung der Werte, die hinter den SDGs stehen, beziehungsweise über sie hinausgehen. Die Erzählungen wurden teils von indigenen Vertreter:innen verschriftlicht, teils aus Werken über diese Völker entnommen. Ein verantwortungsvoller Umgang wurde explizit gemacht (vgl. Caniullan et al. 2022:79).

Die Autor:innen betonen die Offenheit der Erzählungen und möchten „einladen, die Botschaften und Werte in den Erzählungen zu entdecken, sich von ihnen berühren zu lassen, sie zu erkunden, weiter zu ‚spinnen‘ und auch weiter zu erzählen“ (Caniullan et al. 2022:2). Sie setzen also um, was die Iñupiat-Ältere Minnie Gray in einem Interview sagte: „Storytelling is not a fixed act“ (Haraway 2016:198), und vertrauen auf einen respektvollen Umgang der Lehrkräfte mit den Geschichten.

Die Autor:innen betrachten das Erzählen von Geschichten als Teil einer ganzheitlichen Bildung, die den Kindern ein „verwurzeltes Identitätsbewusstsein“ (Caniullan et al. 2022:2)

¹⁸ Informationen aus diesem Absatz sowie dem restlichen Kapitel sind der Website (<https://www.infoe.de/ueber-uns/>) und einem persönlichen Gespräch mit Sabine Schielmann und Elke Falley-Rothkopf vom 19.7.2022 entnommen.

¹⁹ Kritik an den nachhaltigen Entwicklungszielen, beziehungsweise dem Konzept von nachhaltiger Entwicklung, würden eine weitere Bachelorarbeit füllen. Die Kinderfibel erkennt die Komplexität der Thematik an und betont die Einbettung der Ziele in ein ganzheitliches Verständnis von Nachhaltigkeit und Entwicklung (Caniullan et al. 2022:2).

und Werteverständnis mitgibt. Erzählungen seien ihrer Meinung nach durch Emotionen und Sympathien, die sie hervorrufen, ein Türöffner für diese Werte und Botschaften. In Verbindung mit Unterrichtseinheiten außerhalb des Klassenzimmers erhoffen sie sich bei den Kindern Selbstwirksamkeitserfahrungen und den Erwerb der Fähigkeit zur „persönlichen und nachhaltigen Entwicklung“ (Caniullan et al. 2022:2f). Beim Lernen im Freien betonen sie die Verflochtenheit von Wissen und natürlicher Umgebung, möchten also nach Styawat ein lebendiges Wissen fördern.

3.2. „Der junge König und die Wassergeister“

3.2.1. Inhalt

Die Geschichte ist in unbestimmter Vorzeit angesiedelt und erzählt von einem jungen Mann im heutigen südlichen Äthiopien, dessen einst prosperierende Gemeinschaft nun von Wassermangel bedroht war. Versuche, den Geist des Flusses durch Warten zu treffen, scheiterten, und so folgte er dem Ratschlag einer alten Frau, die Wassergeister in den Bergen zu suchen und zu besänftigen, denn sie seien verschwunden, weil die Menschen sie gestört hätten. Er reiste also mit einigen Freunden in die Berge und hört eines Abends eine Stimme, die ihm sagte, er müsse einen Platz finden, an dem sein Volk in Harmonie und guter Verbindung mit den Wassergeistern leben könne. Der junge Mann überzeugte die anderen Menschen seiner Gemeinschaft, ihm in die Berge zu folgen, wo sie nach vielen Problemen und Lösungsversuchen terrassenförmige Teiche anlegten, die Wohn-Orte für die Wassergeister sein sollten und gleichzeitig einen guten Nahrungsmittelanbau möglich machten. Die Menschen verehrten den jungen Mann für seine Weisheit, machten ihn zum König und behandeln bis heute die Wohn-Teiche der Geister mit Respekt.

3.2.2. Kontext

Diese Erzählung wurde nicht von einem:r Vertreter:in der Konso, um die es hier geht, sondern von Pedro Coña Caniullan verfasst. Caniullan ist Mapuche, hat in Chile und Deutschland Nachhaltige Landwirtschaft studiert und arbeitet als „Referent in der Bildungsarbeit des Globalen Lernens“ (Caniullan et al. 2022:78). Er schrieb die Geschichte inspiriert durch zwei Buchquellen²⁰ und persönliche Gespräche mit Studierenden aus Äthiopien. Auch wenn die beiden schriftlichen Quellen vertrauenswürdig sind, handelt es sich dennoch um landwirtschaftliche, keine ethnologischen Forschungen. Caniullan verfügt durch sein Studium zwar über intensives Wissen über den Terrassenfeldbau, der in Landwirtschaftskreisen

²⁰ siehe Kinderfibel S. 25.

weltbekannt sind, und durch seine Ehe mit einer Ethnologin, die sich im Studium mit den Konso auseinandersetzte, über Hintergrundwissen über die Gesellschaft²¹, allerdings sind die Gespräche mit Studierenden nicht belegt und deshalb nicht nachprüfbar (Sind Gesprächspartner:innen Angehörige der Konso? Studieren sie Anthropologie oder ähnliches? Welche Werteeinstellungen haben sie?). Der Entstehungskontext dieser Erzählung ist also kritisch zu betrachten.

Eigenen Recherchen zu Religion, Landwirtschaft oder Oral History erwiesen sich als frustrierend unfruchtbar: Vielversprechende Werke wie Karra Garras „Konso Water and Gods“ (2006) waren mir nicht zugänglich, die verfügbaren Forschungen fokussieren sich auf das politische System oder die soziale Ordnung, oder sind sehr alt und somit voller rassistischer und statischer Kulturbilder, weswegen ich auf eine Zitation verzichte. Auch eine vergleichbare Geschichte wie die Erzählung in der Kinderfibel habe ich nicht gefunden.

Aus den Quellen, auf denen Caniullan die Erzählung aufbaut, lassen sich Informationen zu den *water spirits* ziehen. Sie werden als Wesenheiten, als „hidden forces“, verstanden, die jede Wasserquelle bewohnen und die Wasserqualität und gerechte Verteilung gewährleisten. Sie kommunizieren ihre Wünsche und Abneigungen denen, die auf dem Land der Wasserquelle am nächsten leben, die wiederum die Anweisungen an die Ältesten weitergeben, damit angemessene Maßnahmen ergriffen werden können (Behailu et al. 2016). Laut Watson war bei den Konso eine relativ klare Trennung zwischen Handwerker:innen (*hawuda*) und Landwirt:innen (*etenta*) zu beobachten, wobei letztere durch Grundbesitz über mehr Macht und Autorität verfügten (Watson 2006:77). Landbesitzende mit Wasserquelle nehmen durch die Kommunikationsaufgabe eine noch wichtigere Position ein. Durch die Enteignungen während des Dergs (sozialistische Militärherrschaft 1974-1991) verloren indigene landbesitzende Eliten an Macht, traditionelle Organisationsstrukturen wurden verboten (Watson 2006:80). Seit Ende des Sozialismus 1991, vor allem durch die Einbindung in offene Marktwirtschaft, ändern sich diese Strukturen und eine Diversifizierung der Tätigkeiten ist zu beobachten: Landwirt:innen stocken ihr Einkommen nun durch handwerkliche Tätigkeiten auf, Handwerker:innen verdingen sich auf den Feldern anderer (Watson 2003:257). Inwieweit dies Auswirkungen auf das Geister-Kommunikations-Modell hat, lässt sich nicht sagen.

Das umweltpädagogische Modul zu dieser Geschichte fokussiert sich auf das Verständnis von Wasserkreisläufen und die Bedeutung von Wasser für Menschen und unterschiedliche Pflanzen. Die Erzählung ist nicht engmaschig darin eingebettet.

²¹ Informationen aus einem persönlichen Gespräch mit Sabine Schielmann und Elke Falley-Rothkopf am 19.07.2022.

3.3 Dáli-Dáli und Málway und der Verlust des goldenen Zeitalters“

3.3.1. Inhalt

Dieser Mythos von den Mindoro-Inseln der Philippinen handelt von zwei Menschen, die gegensätzliche Werte verkörpern: Dáli-Dáli, der aus Gier und Unbeherrschtheit handelte, und Málway, die gutmütig und rücksichtsvoll war. Sie lebten im ‚goldenen Zeitalter‘, in dem Wildtiere und Früchte des Waldes mit dem Menschen zusammenarbeiteten und alle Nahrung leicht zu beschaffen waren. Málway respektierte den Wunsch des Wildhuhns, ihm nicht beim Eierlegen zuzuschauen und brachte viele Eier mit nach Hause. Dáli-Dáli hingegen beobachtete das Huhn, woraufhin dieses seine Hilfe zurückzog und sich nicht mehr fangen ließ. Ähnlich verhielt es sich mit dem Wildschwein und der *daráyaw*-Palme, die um respektvolle und gemäßigte ‚Ernte‘ baten, die Dáli-Dáli nicht beachtete: Vom Wildschwein nahm er nicht nur die Haut wie Málway, sondern verletzte auch die Innereien, und die Palme fällte er mit einer Axt, anstatt das Mark vom lebenden Baum zu extrahieren. Deshalb sei das Leben für die Menschen heute viel schwerer geworden, die Tiere und Pflanzen seien geizig und hülften den Menschen nicht mehr.

3.3.2. Kontext

Eine mythologische Erzählung²² dieser Form wird bei den Buhid, einer ethno-linguistischen Gruppe der Mangyan auf Midoro, Philippinen, *tútol* genannt, und wurde 1985 von Saón Fúkoy aus der oralen Tradition verschriftlicht und aus Christian Ernis Werk ‚Dáli-Dális Dilemma‘ übernommen (Erni 1995:21f). Saón Fúkoy lebte damals in Fánoban, einer Siedlung die Ende der 70er entstand (Hofman 1992:23), und war am Oberen Fay aufgewachsen, gehörte also der Lokalgruppe („Talschaft“) an, bei der Christian Erni Mitte bis Ende der 1980er lebte.

Erni differenziert ‚die Buhid‘ sehr detailliert als mindestens drei sich untereinander abgrenzenden Gruppen, die sich selbst als ‚Buhid‘ bezeichnen²³ und bestätigt damit Lopez-Gonzaga, die ebenfalls mehrmals vielfältige Verflechtungen zwischen den Gruppen betont und daher eher von der loserer Bezeichnung „hill peasants“ spricht (Lopez-Gonzaga 1983:12).

Spannend sind auch Ernis Ausführungen zu Geistwesen, die in der Weltsicht der Buhid vielfältig in Erscheinung treten. Die Grenzen der Kategorien Mensch, Tier und Geister sind dabei fluide, was er am Beispiel der *lyágan* darstellt: Diese sind Menschen, die bei der großen

²² Mythische Überlieferungen variieren regional und individuell (Erni 1996:134).

²³ Selbstbezeichnungen, das können wir auch in unserem Alltag beobachten, ändern sich kontextuell und situativ (Erni 1996:55).

Flut (näheres: Erni 1996:134ff) unter die Erde geflohen sind und heute von Menschen als Wildschweine oder Hirsche gesehen werden. Andersherum erschienen Menschen den *lyágan* ebenfalls als diese Tiere. Gemeinsam mit der Vorstellung, dass für das Pflanzenwachstum die Kräfte von spezifischen Pflanzegeistern verantwortlich sind (Erni 1996:194), ergibt sich ein Weltbild, in dem „die ganze natürliche Umwelt letztendlich als von ähnlichen Wesenheiten, Kräften oder Gesetzen geregelt begriffen wird, wie sie die eigene, die soziokulturelle Realität bestimmen“ (Erni 1996:132).

Nichtsdestotrotz beobachtet Erni einen großen Unterschied zwischen zwischenmenschlichen Beziehungen und denen mit der natürlichen Umwelt: Während erstere von stark anti-aggressiven Werten der Egalität und Reziprozität geprägt sind, werden Nahrungspflanzen- und Tiere hauptsächlich pragmatisch und nutzungsorientiert behandelt (Erni 1996:133). Die Wildschweinjagd bietet dabei eine Ausnahme, die mit vielen Regeln verbunden ist. Anders als in der untersuchten Geschichte ist das Töten dabei nicht der ausschlaggebende Faktor, sondern die Regelungen der Zubereitung, die das Jagdglück erhalten soll und den Respekt gegenüber des Wildschweins als vom Menschen völlig unabhängiges Wesen (und als *lyágan*) ausdrückt (Erni 1996:215).

Während in der Erzählung in der Kinderfibel das Jagen und Sammeln im Mittelpunkt steht, ist dies in der Realität nur Nebenbestandteil der Wirtschaftsweise, die eine ausgewogene Ernährung und finanzielle Sicherheit gewährleistet (Erni 1996:203). Erni beobachtet, unter Berufung auf Erklärungen junger Buhid, einen Rückgang der wilden Ressourcen und damit der Tätigkeiten im Wald (Erni 1996:424f). Der Schwendbau, der in der Geschichte kurz erwähnt wird, bringt den Großteil der Nahrung ein und wird heutzutage intensiviert und diversifiziert, um Versorgungssicherheit zu gewährleisten (Erni 1996:443) (vgl. Lopez-Gonzaga 1983:12).

Leider habe ich zur *oral culture* keine Quellen gefunden und kann deshalb keine Kontextualisierung der Erzähl-Kultur bieten. Erni betont jedoch, dass die enge Beziehung der Buhid zu ihrem Lebensraum in vielen Mythen besonders zum Ausdruck kommt. Er charakterisiert diesen Lebensraum dabei als „Elemente der täglichen Erfahrung, die von ihrer Kultur mit Bedeutung versehen und daher Bestandteil der kognitiven Landkarte sind, nach der sich die Buhid bisher in dieser Welt orientieren“ (Erni 1996:134).

Das Modul zu dieser Geschichte ist auf die Reflektion von Konsumverhalten ausgelegt und soll eine wertschätzende Haltung gegenüber ‚Nutz-‘Tieren fördern. Erzählkreise und Erfahrungsspiele kreisen um die Fragen ‚Was gibt uns der Wald oder der Schulgarten? Was brauchen wir? Was brauchen die Tiere? Wovon gibt es zu viel oder zu wenig?‘ (vgl.

Caniullan et al. 2022:51) und resonieren so sehr gut mit den Werten von Rücksicht vs. Gier, die in der Geschichte vermittelt werden.

3.4. „Frau Frosch und Frau Reh“

3.4.1. Inhalt

Diese Erzählung aus dem Geschichtenschatz der Karen aus dem Bergland Thailands handelt von zwei Frauen/Tieren, die sich gegenseitig beim Jäten im Reisfeld helfen. Während Frau Reh zu Teepausen einlädt und die Arbeit am Abend für beendet erklärt, ist Frau Frosch weniger gastfreundlich und lässt Frau Reh arbeiten bis es dunkel ist. Als sie dann mit einem lauten ‚Quak, Quak‘ ins Gras hüpf, erschreckt sich Frau Reh so sehr, dass sie auf einen Dicken Grünen Kürbis²⁴ tritt, der eine Kettenreaktion auslöst. Am Ende tötet eine umfallende Bananenstaude das Kind von Natee Wassergeist. Natee Wassergeist will daraufhin den Bananenbaum dafür bezahlen lassen, der sich jedoch verbal verteidigt und sie an das Wildschwein verweist. Dieses leitet Natee Wassergeist weiter an die Kobra, den Bambus, das Wildhuhn, die Sesampflanze, den Dicken Grünen Kürbis, an Frau Reh und schließlich zu Frau Frosch, die Natee Wassergeist mithilfe von zwei Krabben und einer List tötet. Auf einer Versammlung der Tiere, die der Wassergeist danach einberuft, erklärt sie:er die Grundsätze von gegenseitiger Hilfe und Fairness, deren Nichtbeachtung Leid anderer hervorbringt, das letztendlich immer auf uns selbst zurückfällt.

3.4.2. Kontext

Diese Geschichte wurde aus eigenen Erinnerungen von Suraporn Suriyamonton verschriftlicht und ist in der Karen-Sprache als *Naw Deh Gwauh & Naw Taho* bekannt. Suriyamonton ist selbst Karen und arbeitet zusammen mit lokalen Organisationen bei der Pestalozzi Children's Foundation, spricht also authentisch und selbstbestimmt und hat Erfahrung mit kindgerechter Didaktik. Sie gibt die Geschichte aus ihrer Erinnerung wider, wie sie ihr von ihrer Mutter als Kind erzählt wurde.²⁵

Karen ist eine Fremdbezeichnung, die aus dem anglizierten burmesischen *kayin*, beziehungsweise thailändischen *kariang* entstand (*kha* bezeichnet taisprachige „forest-dwelling animist people“, *riang* ebenso „various groups of forest people living around lowland *tai* groups“ (Renard 2003:1) (Hayami und Darington 2000:137). Als Karen werden verschiedene Gesellschaften auf beiden Seiten der thailändisch-burmesischen Grenze

²⁴ Großschreibung aus dem Original übernommen. Zeigt sowohl Eigenname als auch Personifizierung an.

²⁵ In einem Video, dessen Link in den weiterführenden Informationen auf S.63 der Kinderfibel zu finden ist, ist besagte Mutter zu sehen und zu hören, wie sie die Geschichte ihren Enkelkindern erzählt.

bezeichnet, zu denen u.a. die beiden größten Subgruppen Sgaw (Selbstbezeichnung P Gaganyaw) und Pwo (Selbstbezeichnung Plong) zählen (Delang 2003:x). Der Einfachheit halber und wegen der Selbstbezeichnung in der Kinderfibel durch Suriyamonton werde ich hier trotzdem den Begriff Karen verwenden.

Die Thai-Karen leben im niedrigen Hügelland und betreiben Reisanbau sowie Brandrodungsfeldbau mit einjähriger Bepflanzung und mehrjähriger Brache. Dieser ist inzwischen offiziell verboten, was als Teil der Zentralisierungs- und Assimilationskampagne der Regierung seit den 1950ern gesehen werden kann (vgl. Hayami und Darington 2000:138; 140). Ein durch den Klimawandel bedingter Rückgang der Wasservorkommen und Entwaldung erschweren diese Wirtschaftsweise zusätzlich. Obwohl ihre Nachhaltigkeit vielfach nachgewiesen wurde, dienen die Karen durch die Entwaldung durch Brandrodung oft als Sündenbock für Umweltschäden. Zudem gibt es unter den auf Reisanbau fokussierten und den seminomadischen Brandrodungsfeldbauern oft Landnutzungskonflikte, wobei das Gesetz auf Seiten der Reisbauern steht. Als Reaktion werden oft die Brandrodungszyklen verkürzt, was viel mehr Umweltschäden nach sich zieht, als die eigentliche Wirtschaftsweise (Hayami und Darington 2000:145).

Der Schatz mündlicher Erzählungen ist sehr reich und wurde früh protokolliert. Religiöse Führer und Dorfoberste bewahren diese Erzählungen, die sich um ‚gutes Benehmen‘, richtige Ernte und den Erhalt von korrekten Ritualen und Verwandtschaftsbeziehungen drehen (Renard 2003:5). Einen Personenkult um diese *chiefs/leader* ist allerdings nicht zu beobachten, ebenso wenig wie explizit professionelle Historiker:innen, die in vielen Kulturen als Storyteller fungieren (Renard 2003:6). Seit der Umweltbewegung Ende des 20. Jahrhunderts sind in den 1990ern hingegen viele Bücher über indigene Weisheiten der Sgaw-/Karen-Ältesten erschienen. „Besides traditional farming practices, such books describe the entire range of Sgaw traditions as environmentally sound, moral, and sustainable responses to making a living in the forests“ (Renard 2003:13) und reihen sich damit ein in die Romantisierungswelle von indigenem (Umwelt-)Wissen aus dieser Zeit (vertiefend dazu Brosius 1997).

Die Erzählung ist in der Kinderfibel eng eingebunden in das umweltpädagogische Modul, bei dem das Hauptaugenmerk auf Reziprozität, Zusammenarbeit und Verknüpfungen liegt, aber auch die Konsequenzen von Handlungen und die Nachhaltigkeit der Rotationsverfahren erfahren werden sollen. Auffällig ist die häufige Verwendung des Wortes ‚Ungleichgewicht‘, was in der Praxis mit Kindern vielleicht zielführend sein kann, aber ein statisches Bild der Umwelt ‚im Gleichgewicht‘ vermittelt.

4. Analyse

4.1. „Der junge König und die Wassergeister“

4.1.1. Verflechtung

In dieser Erzählung wird die enge Verbindung von Mensch und Umwelt sehr deutlich: Der Aufbau einer wertschätzenden Beziehung zu den Wassergeistern ist zentraler Handlungsstrang der Geschichte.

Der Mensch steht zwar im Zentrum der Erzählung und in gewisser Maßen auch im Zentrum des Weltbildes, jedoch nicht vereinzelt und erhaben, sondern in Abhängigkeit von Ressourcen. Diese Abhängigkeit kann zwar negativ bewertet werden, da sich durch das mangelnde Süßwasser Krankheiten ausbreiten und schließlich eine Umsiedelung stattfinden muss, damit das Überleben gesichert ist. Allerdings werden als Ursache für das Verschwinden des Wassers auch die Menschen selbst verantwortlich gemacht, weil sie die Lebensorte der Wassergeister „ernsthaft gestört“ hätten (Caniullan 2022:24). Die Abhängigkeit ist also eine wechselseitige Verbindung und somit keine hierarchische oder kompetitive Machtbeziehung. Macht spielt hier nur insofern eine Rolle, als dass die Mehr-als-Menschen hier ihre Geschenke zurückziehen, also wie Kimmerer (2020) schreibt, in der machtvolleren Position sind.

Vielmehr aber steht die Reziprozität hier im Mittelpunkt: Wenn die Wassergeister das Geschenk des Wassers wieder fließen lassen sollen, stehen die Menschen in der Verpflichtung, ihnen etwas zurückzugeben. So werden ihnen Wohn-Teiche angelegt, in denen sie angenehm leben können und die Orte der Respektsbekundung sind. Durch den Austausch von Geschenken wurde also eine *ongoing* Beziehung geschaffen, die laut der Erzählung bis heute anhält. Einzig Dankbarkeit für diese Geschenke, die Kimmerer als grundlegend für Reziprozität beschreibt, findet sich nicht in dieser Erzählung.

Eine Störung, ein Eingriff in die Umwelt, wird also nicht per se negativ bewertet, sondern nur, wenn sie aus einer respektlosen Beziehung zu dieser resultiert und den harmonischen Vorzustand verletzt. Der Terrassenbau und Teichanlage werden als äußerst positiver Eingriff angesehen, der Vorteile für die Umwelt in Form der Wassergeister bietet.

Auch Unbestimmtheit und Offenheit hat Platz in dieser Erzählung: Erst die Wanderung, dann der Umzug ins Gebirge ist ungewissen Ausgangs, aber durch unvorhergesehene Begegnungen (mit der geheimnisvollen Stimme) und Ausprobieren (verschiedene Bautechniken) werden neue Lebensweisen erst möglich. Die Geschichte lässt sich also mit dem Konzept der *Sympoiesis* nach Haraway und Dempster lesen, da das Gefüge aus Wassergeistern,

Menschen, Teichen und Terrassen miteinander gewachsen und entstanden ist, also *multispecies player* zusammen neue Seinsweisen hervorgebracht haben.

Das trial-and-error-Verfahren wird hier selbstverständlich vermittelt. Auch in vielen *satoyama*-Initiativen wird dies als äußerst wertvoll angesehen und in die Praxis integriert (vgl. Tsing 2021:355). Menschen sind nicht perfekt, und vielleicht ergibt sich aus Problemen und Fehlschlägen auch etwas überraschend Neues. Etwas hat nicht nur dann Wertigkeit, wenn es funktioniert wie erwartet (Haraway 2016:4).

Wie Kimmerer es am Beispiel von Nanabozho darstellt, lässt sich auch hier die Vorstellung der Menschen als Schüler:innen der Umwelt erkennen: Die geheimnisvolle Stimme erklärt zwar, dass eine harmonische Beziehung zu den Wassergeistern aufgebaut werden soll, aber wie genau, das müssen die Menschen selbst herausfinden. Sodann tun sie dies auch, durch Ausprobieren und achtsames Beobachten ihrer Umwelt und den Konsequenzen ihrer Taten.

Interessant ist außerdem, dass die Hauptfigur der Erzählung, der junge König, als „aufmerksamer Beobachter der Natur“ (Caniullan 2022:24) beschrieben wird, dem dadurch erst die Ursache der Probleme im fehlenden Süßwasser auffällt. Auch sein erster Lösungsansatz beinhaltet das aufmerksame Beobachten, indem er die immer wieder die Flusströmung betrachtet und nachzuvollziehen versucht und so den Geist des Wassers finden möchte. Hier lassen sich also auch Tsings Methoden der ‚Radikalen Neugier‘ und ‚Bewussten Aufmerksamkeit‘ sowie Haraways/Ahrends ‚Besuchen gehen‘ wiederfinden.

4.1.2. Lebendigkeit

In der Geschichte spielen Wassergeister eine titelgebende Rolle. Hier ist also eine Personifizierung des Wassers zu erkennen, auch wenn die Wesenheit ‚Geist‘ nicht gleichbedeutend mit der Ressource Wasser ist. Dennoch wird den Wasserquellen, respektive den darin lebenden Wesen, so eine *agency* zugesprochen: Sie ziehen sich zurück, versiegen und verschmutzen, wenn die Menschen sie nicht ihren Wünschen folgend behandeln. Sie sind Wesen mit Vorlieben und Antipathien und damit Individuen mit eigenem Charakter.

Ihnen wird in gewissem Maße auch die Fähigkeit zum Geschichte-machen zugesprochen, da sie eine Ära des Leids hervorrufen und Auslöser für eine Volkswanderung sind. Allerdings sind die Geister hier keine wirklichen Akteur:innen, sondern eher Beeinflussende der menschlichen Handlungen. Von einer Vorstellung von ‚Land als Gemeinschaft‘ kann also nur teilweise gesprochen werden, da zwar die Egalität und Verwobenheit von Mensch und Landschaft postuliert wird, aber durch die eher unklare *agency* der Nicht-Menschen nur bedingt von Partnerschaft die Rede sein kann.

Ob hier die Werte der ‚Ehrenhaften Ernte‘ vermittelt werden, ist nur bedingt zu sagen, da die Störungen, die die Menschen an den Plätzen der Wassergeister verursachten, nicht genauer beschrieben sind. Während im nordamerikanischen Raum die Antwort des gebenden Lebenswesen und das Maß der Nutzung entscheidend ist, benennen Behailu et. al. vor allem Reinheitsgebote als Wünsche der Wassergeister. Die Störungen können trotzdem als Nichtbeachtung der Anweisungen der Wassergeister verstanden und somit mit den Konzepten der ‚Ehrenhaften Ernte‘ gelesen werden.

Haraways *tentacular thinking* findet sich in Teilen wieder. Im vorangegangenen Unterkapitel habe ich bereits die tastenden, ausprobierenden Aspekte beleuchtet. Gefühle und Affekte werden als Handlungsmotivation zumindest der Menschen anerkannt. Haraways zentraler Punkt der Konkretheit, dass nämlich eben nicht alles mit allem verknüpft ist, wird in der Geschichte hingegen nicht deutlich. Vielmehr ist an mehreren Stellen von einem universalen Verbundenheitsgefühl die Rede, das dem Linien- statt Sphärenansatz des *tentacular thinking* entgegenläuft.

Der Gefühls- und Sinnlichkeitsaspekt der Belebtheit lässt sich hier schwierig analysieren, da die Wassergeister nur einen direkten Auftritt in der Erzählung haben (als ‚geheimnisvolle Stimme‘, von der unklar ist, ob sie überhaupt einem Wassergeist zuzuordnen ist. Da der junge König sie aber an einem Wasserfall hört, interpretiere ich sie als solche). Hier wird keine Gefühlswelt offenbart. Der menschlichen Hauptfigur wird ein buntes Innenleben aus Freude, Verwunderung und Besorgnis zugesprochen.

An sinnlichen Beschreibungen mangelt es der Geschichte nicht, jedoch sind sie auf den Menschen bezogen und somit eher Teil des Vermittlungsaspektes, auf den im Folgenden eingegangen wird. Teil davon sind auch schlammige Bodenbezüge, von denen Donna Haraway sicherlich begeistert wäre.

4.1.3. Storytelling

Um eine emotionale Verbundenheit aufzubauen, ist die Geschichte recht poetisch, aber trotzdem einfach geschrieben. Die sinnlichen Beschreibungen, von denen im letzten Absatz die Rede war, sind Teil davon. So findet die Hauptfigur beispielsweise in den Bergen „ein magisches frisches Wasser“, das „das Leben mit allen Elementen“ verbindet, und die Menschen nutzen zur Versiegelung der Teiche opportunistisch die rote Lehmerde der Region (Caniullan 2022:24).

Bryants Anspruch, Bekanntes mit Magischem zu verbinden, wird diese Geschichte also gerecht: An einem Fluss haben sicherlich auch Kinder in Deutschland schon gesessen, aber ob

sie dabei auf einen Wassergeist gewartet haben? Und zwar sind Wassergeister vielleicht eine ungewohnte Vorstellung für die Kinder, aber dass sie einen friedlichen Ort zum Wohnen haben möchten, können sie nachvollziehen. Vor allem als der junge Mann mit seinen Freunden in den Bergen ist, wird durch das magische Wasser und die geheimnisvolle Stimme eine mystische Atmosphäre erzeugt, die die Fantasie der Kinder anregt.

Die Geschichte wird mit einem klassischen Einleitungssatz begonnen, der die Aufmerksamkeit darauf lenkt, dass nun eine Geschichte erzählt wird: „Vor langer Zeit, erzählten sich die Leute in den Bergen von Ostafrika diese Geschichte“ (Caniullan 2022:24). Abgeschlossen wird ebenfalls mit einem poetischen Satz, der Bezug zum Anfang und zum Titel nimmt und die Erzählung abrundet: „So erfüllte sich der Wunsch des jungen Mannes, der nun ein König war“ (Caniullan 2022:25). Nach Bruchac wäre also ein klarer Weg in und aus der Geschichte gefunden.

In der Erzählung reiht sich zwar in etwa ab dem dritten Absatz eine Handlung an die nächste, die Erzählgeschwindigkeit ist also hoch, doch finden sich gerade zu Beginn einige Erklärungen und Beschreibungen, die nicht die Direktheit der restlichen Geschichte besitzen. Da es sich aber um die Kontextualisierung und Vorgeschichte handelt, fallen diese Absätze nicht aus der Erzählstruktur.

Wiederholungen, die Bryant als Charakteristikum vieler guter Kindergeschichten herausarbeitet, finden sich nicht.

Der letzte Absatz, der nochmal eine zusammenfassende Beschreibung gibt, eröffnet aber die *ongoing* Qualität der Beziehung zu den Wassergeistern: Bis heute werden die Wohn-Teiche gepflegt und respektiert, und bis heute funktionieren die wassererhaltenden Maßnahmen derselben, schenken also die Geister den Menschen das lebenswichtige Wasser. Ob die Wandelbarkeit und *ongoingness* auch auf der Ebene der Vermittlungsarbeit geschieht, ist durch die sehr schwache Einbindung der Erzählung in das pädagogische Modul nicht nachprüfbar.

4.2. „Dáli-Dáli und Málway und der Verlust des goldenen Zeitalters“

4.2.1. Verflechtung

Im Zentrum dieser Erzählung steht die Prinzipien der Reziprozität und des Respekts. Die Werte der nordamerikanischen ‚Ehrenhaften Ernte‘ sollen hier vermittelt werden: Achtung vor den Geschenken der Umwelt, Respekt vor den Wünschen dieser und besonnenes Vorgehen während der Ernte. Die Tiere und Pflanzen geben gern Nahrung an die Menschen, solange diese nicht zu viel nehmen und ihre Anweisungen befolgen. Kimmerers

Formulierung, die Nicht-Menschen hätten in dieser Beziehung sogar die privilegiere Position, wird durch diese Geschichte bestätigt: Das goldene Zeitalter, in dem die Tiere den Menschen halfen, ist durch Dáli-Dális Missachtung der Regeln heute vergangen.

Dass ein Geschenk eine *ongoing* Beziehung formt, spiegelt sich hier deutlich wider: Mit der Annahme des Essens geht die Verpflichtung zur respektvollen Begegnung einher. Wenn dieser Verpflichtung oder Verantwortung nachgekommen worden wäre, wäre daraus eine immer weitergehende ertragreiche Beziehung resultiert. In den detaillierten Regelungen zur Wildschweinjagd bestehen diese Werte auch in der Realität der Buhid bis heute (beziehungsweise zumindest bis Ende der 80er Jahre, als Ernis Forschung stattfand) weiter.

Da es in dieser Erzählung um menschliche Handlungsweisen geht, stehen natürlich die Menschen im Zentrum. Jedoch werden sie nicht in einer hierarchischen Beziehung zu ihrer Umwelt dargestellt, sondern als abhängig von den Tieren und Pflanzen, also vielmehr als (in Málways Fall) gleichwertige Partner:innen. Málway ist eine Schülerin der Umwelt und lernt von ihr, auf welche Weise sie mit ihr in Beziehung treten soll. Gerade die menschliche Hierarchisierung – dass Dáli-Dáli meinte, er könne sich über die Wünsche der Tiere stellen – wird als Grund des Leids angesehen.

Statt, wie Kimmerer, Dankbarkeit als Grundlage für Reziprozität zu verstehen, wird der Begriff hier durch ‚Gutmütigkeit‘ ersetzt. Auch ‚erbittet‘ Málway die Geschenke der Umwelt. Dankbarkeit wird somit nicht explizit gemacht, ist in den vermittelten Werten und Formulierungen jedoch impliziert.

Das sympoietische Denken lässt sich insofern auf diese Geschichte anwenden, als dass die heute bestehenden Beziehungen zur Umwelt als miteinander gewachsen dargestellt werden. Die Verhaltensweisen der Tiere gehen auf den menschlichen Umgang mit ihnen zurück, es ist eine Geschichte mit *multispecies players*, deren Leben und Sterben miteinander verwoben ist. Von einem offenen Gefüge mit unwägbaren Elementen kann jedoch nicht die Rede sein: Es lässt sich nicht vermuten, das ‚goldene Zeitalter‘ könne durch richtiges Handeln oder unerwartete Begegnungen wiederkommen.

Interessant ist hier also die unilineare Zeitdarstellung, die Kimmerers Ausführungen zu Mythen als Prophezeiung und Handlungsanleitung teilweise entgegen läuft. Zumindest auf der zeitlich verkleinerten und individuellen Ebene kann die Erzählung jedoch immer noch als Anweisung zum respektvollen Umgang mit der Umgebung interpretiert werden.

4.2.2. Lebendigkeit

Das Lebendig-Machen der Umgebung durch Personifizierung wird in dieser Erzählung sehr deutlich: Wildhuhn, Wildschwein und *daráyaw*-Palme sind sprechende Charaktere mit ausgeprägtem eigenen Willen. Sie werden jedoch als Stellvertreter:innen ihrer Spezies verstanden, nicht als Individuen einer heterogenen Art (sobald ein Wildhuhn schlecht behandelt wurde, lässt sich kein Wildhuhn mehr fangen). Nichtsdestotrotz besitzen sie *agency*, von der sie aktiv Gebrauch machen: Als ihre Wünsche nicht respektiert werden, ändern sie ihr Verhalten und ziehen ihre leichten Geschenke zurück. Auf menschliche Gier wird mit tier-pflanzlichem Geiz reagiert.

Es wird hier den Nicht-Menschen auch die Fähigkeit Geschichte zu machen, zugesprochen: Sie haben selbst entschieden, wie ihre heutige Beziehung zu Menschen aussehen soll, und sind somit historische Akteur:innen. Anders als bei Tsing und Kimmerer werden allerdings hier nicht ganze Landschaften in den Blick genommen: Die Handelnden sind Wesen, denen auch in unserem Weltbild bereits eine Art von Lebendigkeit zugesprochen wird (Pflanzen und Tieren), während Wasser oder Steine etc. in dieser Erzählung keine Rolle spielen.

Obwohl, wie wir wissen, in der Realität der Buhid Grenzen zwischen Geistern, Menschen und Tieren teilweise aufgelöst werden, ist dies in der Geschichte nicht der Fall. Pflanzen, Tiere und Menschen sind unmissverständlich ebendiese Wesen.

Ein Unterschied in der Gefühlswelt wird aber nicht gemacht: Tieren und Pflanzen wird ein buntes Innenleben zugesprochen, sie empfinden Scham oder den Wunsch nach Privatsphäre und Wut und handeln aus diesen Gefühlen heraus. Ihre Körperlichkeit und sinnlichen Erfahrungen (der Schmerz des Wildschweins) werden ebenso als Handlungsgrund anerkannt.

Mit Haraways *tentacular thinking* lässt sich diese Geschichte kaum lesen. Zwar sind Affekte und Gefühle in die Handlungen und vermittelten Werte miteinbezogen, doch die zentralen Aspekte des Konzepts – Unbestimmtheit, Offenheit, tastendes Ausprobieren, nicht Funktionierendes und die Verfolgung von Lebenslinien – finden sich nicht. Die Aussagen der Erzählungen sind klar: Handelst du auf diese Weise, hat das jene Folgen. Unerwartete Begegnungen, die das Geschehen verändern könnten, sind ausgeklammert. Schon vor dem Ausprobieren von Dáli-Dális Herangehensweise ist klar, dass sie Leid hervorrufen und zu dysfunktionalen Beziehungen führen, die wiederum ein erschwertes Leben für die Menschen bedeuten.

4.2.3. Storytelling

Nach Sara Bryants Anforderungen ist diese Erzählung sehr gelungen. Die Erzählgeschwindigkeit ist hoch, eine Handlung folgt auf die nächste, ohne innere Monologe oder Erklärung der Gefühlslage. Es bedarf keiner Nebenhandlungen oder Abstrahierungen, die Inhalte werden sehr direkt vermittelt. Zudem ist die Sprache einfach gehalten, auch wenn einige ungewohnte Worte in Originalsprache gelassen wurden. Da diese aber erklärt werden, trägt es eher zur interkulturellen Vermittlung bei. Der Spagat zwischen Vertrautem und Andersartigem gelingt durch ebensolche Integration von Fremdsprache oder Namen in Kombination mit Emotionen, die auch Kinder in Deutschland nachvollziehen können (zum Beispiel sich nicht geachtet fühlen, ungeduldig sein). Auch wenn die Lebensweise des Sammeln und Jagens in der Geschichte sich sehr von der Lebensrealität der deutschen Grundschüler:innen unterscheidet, ist doch Bekanntes (zum Beispiel das Wildschwein, ein Korb voller Eier) mit Magischem koloriert (ein sprechendes Wildschwein, ein schüchternes Huhn).

Auch das Element der Wiederholung findet sich hier: Drei Mal handelt Málway respektvoll, drei Mal achtetet Dáli-Dáli nicht die Wünsche der Lebewesen, die ihm Nahrung schenken. Die Botschaft wird dadurch verstärkt und Wiedererkennungswert generiert.

Auffällig an dieser Geschichte ist, dass der Nebensatz „so wird erzählt“/„so erzählt man“ an mehreren Stellen auftaucht (Fúkoy und Erni 2022:48f). Dies erinnert immer wieder daran, dass es sich um ein immaterielles Kulturgut handelt, es unterstreicht das Kollektive der Erzählung. Es wirkt außerdem struktur- und formgebend und verwebt ständig die Ebene des Inhalts mit der Ebene der Vermittlungsform: Die Kinder sind sowohl ‚in der Geschichte‘, werden aber auch daran erinnert, dass sie gerade einer Geschichte lauschen.

Auch erzähltechnisch wirken diese beiden Ebenen unterschwellig: Auf eine direkte situative Schilderung inklusive wörtlicher Rede (zum Beispiel wie Dáli-Dáli das Wildhuhn beobachtet) folgt eine allgemeine Erklärung wie von einem allwissenden Erzähler („Aus diesem Grund sind [...] die Wildhühner nicht mehr zu fassen“ (Fúkoy und Erni 2022:48)).

Die Erzählung ist hier recht eng mit dem pädagogischen Modul verknüpft. So sollen die Erlebnisse von Huhn und Wildschwein zunächst spielerisch selbst erfahren werden (Picken im Schulgarten, Nahrung erbuddeln als Rotte im Wald). Empathie und Verständnis für unbekannte Lebensweisen wird so gefördert und ist grundlegend für achtsamen und respektvollen Umgang mit unseren Mitwesen.

Schließlich soll die Geschichte draußen vorgelesen werden und danach über das eigene Konsumverhalten gesprochen werden. Dies birgt die klassische Falle der Individualisierung

von Lösungsansätzen für eigentlich strukturelle Probleme. Da hier die Konsumkritik/-achtsamkeit jedoch hergeleitet wird von den Fragen ‚Was schenkt uns der Wald? Was brauchen wir? Was brauchen die Tiere?‘, wird ein Bewusstsein für die Welt als Geschenk sowie Egalität der Bedürfnisse von Mensch und Tier gefördert. In der Konsumkritik ist also hier Kapitalismuskritik impliziert.

4.3. „Frau Frosch und Frau Reh“

4.3.1. Verflechtungen

Diese Erzählung hat die Verbindungen und Verstrickungen zum zentralen Thema: Jede deiner Handlungen ruft manchmal unvorhersehbare Konsequenzen hervor. Da die Hauptfiguren hier Mensch-Tier-Wesen sind, gestaltet sich die Analyse bezüglich Anthropozentrismus schwierig. Da Frau Frosch und Frau Reh allerdings den menschlichen Tätigkeiten des Reisanbaus, Jätens und Stoffwebens nachgehen und menschliche Charaktereigenschaften wie Eitelkeit aufweisen, könnten sie – zumindest in diesem Kapitel, für diesen Teil der Analyse – als Menschen angesehen werden.

In jeden Fall sind die *multispecies player* eingebunden in ein vielfältiges Netz aus Handlungsfolgen, und zwar als ein gleiches Lebewesen unter vielen. Verursachtes Leid trifft deshalb nicht nur ein Wesen, sondern viele gleichermaßen. Die in den letzten Abschnitten klar formulierte Moral unterstreicht die Werte der Fairness und Kooperation, die sich ebenso in meine hier verwendeten Worte der Reziprozität und Verflechtung übersetzen lassen: Wenn eine Nachbarin mir ihre Hilfe bei der Arbeit schenkt, gebe ich ihr sowohl Pausen und angemessene Arbeitszeit als auch meine eigene Arbeitskraft am nächsten Tag zurück. Eine *ongoing* Beziehung würde geformt, die in der Erzählung durch Frau Froschs Handlungen unterbrochen wurde.

Wenn diese Reziprozität nicht zustande kommt, greifen die Verbindungen des Ökosystems, – in der Geschichte als Kettenreaktion dargestellt – die wir meist nicht überblicken können, deren Ausgang also ungewiss ist. In der Erzählung ist das letzte Element der Kette der Wassergeist Natee (ungeschlechtlich), dessen Zorn den Tod bedeutet, „denn ohne Wasser kann niemand auf der Erde überleben“ (Suriyamonton 2022:61). Die Gleichheit der Lebewesen wird hier also sogar explizit gemacht.

Da der Wassergeist am Ende bei der Versammlung der Tiere eine belehrende Rolle einnimmt, lässt sich hier auch die Annahme erkennen, dass wir von der Welt lernen können, Schüler:innen unserer Umgebung sind, wie Kimmerer vorgebracht hat. Menschlicher Hybris wird somit entgegengetreten.

Die Geschichte zeichnet also ein Bild von der Welt als eine Verbundene und lässt sich somit mit der Brille des *becoming-with* lesen. Zwar wird das ökologische Gefüge nicht unbedingt als miteinander gewachsen dargestellt, da die Vergangenheit nicht beleuchtet wird, aber der zentrale Punkt sind die Verbindungen und die gegenseitige Abhängigkeit, die unsere Handlungen beeinflussen. Einzig die Offenheit von Gefügen wird nicht wirklich dargestellt, wahrscheinlich weil dieser Komplexitätsanspruch dem Anspruch der Einfachheit in Kindergeschichten entgegensteht.

Die Erzählung ist ein Negativbeispiel dieser Abhängigkeiten, die durch Gier und fehlende Dankbarkeit auf die Auslöserin zurückfallen. Anders als in der Theorie herausgearbeitet, geht es hier allerdings nicht offensichtlich um eine reziproke Beziehung zwischen Mensch und Umwelt, sondern um einen fairen Umgang mit deinen Mitmenschen. Im übertragenen Sinne und weil die Kategorien Mensch-Tier hier aufgelöst sind, lassen sich die Werte von Dankbarkeit und des Zurück-Gebens aber auch auf die über den Mensch hinausgehende Welt anwenden.

Die Erzählung vermittelt insofern ein nicht-anthropozentristisches beziehungsweise -hierarchisches Weltbild, indem die ‚menschliche‘ Akteurin Frau Reh als einfach einen Teil der Kettenreaktion darstellt. Frau Frosch als Auslöserin spiegelt schon eher das Narrativ des ‚Menschen als Zerstörer‘ wider, das Tsing und auch Kimmerer (Kimmerer 2020:6) herausarbeiten. Es geht hier jedoch um die Gegenüberstellung von guten und schlechten Handlungsweisen, nicht darum, Frau Froschs Charakter als grundlegend ‚menschlich‘ darzustellen, im Gegenteil. Ihre Handlungen werden als Störung des Normalzustands dargestellt, welcher in einer harmonischen und fair ausgeglichenen Beziehung gesehen wird. Auf zwischenmenschlicher Ebene wird Störung hier also negativ bewertet, während der Eingriff ins Ökosystem durch Rotationsfeldbau positiv und grundlegend gesehen wird. Dies wird durch den von Suriyamonton vorangestellten Informationstext deutlich, der genauer über die Wirtschaftsweise aufklärt und die Nachhaltigkeit der in ihr enthaltenen Werte betont.

Auch wenn es in dieser Erzählung um Verknüpfungen geht, birgt die monokausale Darstellung von Leid auch die Gefahr der Vereinfachung, Uneindeutigkeiten werden ausgeklammert, beziehungsweise nur im unerwarteten Ausgang impliziert. Hier möchte ich allerdings auf Kapitel 4.3.3. verweisen, da die Vereinfachung in diesem Fall zielgruppenorientiert ist und den Kindern den Zugang erleichtern soll.

4.3.2. Lebendigkeit

Die Darstellung der Umwelt als Belebte ist in dieser Erzählung sehr deutlich. Sowohl Tiere (Wildschwein, Kobra) als auch Pflanzen (Sesam, Bananenpalme) werden personifiziert: Sie können sprechen und sich auch gegen Schuldzuweisungen verteidigen, haben also eine individuelle Meinung. Eine tatsächliche Handlungsmacht wird ihnen allerdings nicht zugesprochen: Statt zu agieren, reagieren sie nur. Einzig das Wasser, in personifizierter Form des Wassergeistes²⁶, handelt eigenständig und menschlich, vergilt, tötet und lehrt.

Unsere hegemonialen Kategorien Mensch und Tier verschwimmen in dieser Erzählung. Frau Frosch und Frau Reh sind beides zugleich, und verfügen sowohl in ihren tierischen Eigenschaften (Quaken, sich aufblasen) als auch als Menschen (sich bei der landwirtschaftlichen Arbeit helfen) über *agency* und Entscheidungsmöglichkeiten.

Obwohl diese Erzählung von Verknüpfungen handelt, werden keine ganzen Landschaften in den Blick genommen, sondern nur die einzelnen Elemente dieser. Die Einzelelemente bilden kein gemeinsames Gefüge mit neuen Seinsweisen. Somit wird nicht der Landschaft an sich *agency* zugesprochen, wie Tsing es fordert. Da das Hauptaugenmerk hier aber auf Werten der egalitären Gemeinschaftlichkeit liegt, könnte trotzdem nach Kimmerer von ‚*land as community*‘ gesprochen werden.

Affekte und Gefühle spielen ebenfalls eine große Rolle in dieser Erzählung: Das Erschrecken löst die ganze Kettenreaktion aus, der Zorn von Natee Wassergeist bringt die Handlung in der zweiten Hälfte der Geschichte voran. Gefühle werden also selbstverständlich auch Mehr-als-Menschen zugesprochen und als legitimer Handlungsgrund anerkannt.

Spannend ist, dass die Unachtsamkeit, die sich im affektiven Handeln zeigt, hier keineswegs verurteilt wird, sondern sogar eher als Freispruch von der Schuld vermittelt wird. Als Ursache von negativen Auswirkungen wird also nicht unüberlegtes, sondern unfaires Handeln dargestellt. Du musst nicht perfekt sein, nicht nur funktionieren, um eine gesunde und gute Beziehung zur Umwelt zu haben, nur zurückgeben, was dir geschenkt wurde.

Hier lassen sich Elemente der ‚Ehrenhaften Ernte‘, wie sie aus Nordamerika bekannt ist, wiederfinden. Auch bei dieser Erzählung aus Thailand steht im Mittelpunkt, nicht mehr zu nehmen, als dir willentlich gegeben wird. Natee Wassergeists Worte machen dies deutlich: „Seid nicht gierig und nutzt andere nicht aus“ (Suriyamonton 2022:61).

Auch Haraways Konzept des *tentacular thinking* oder Tsings Lebenslinien lassen sich in der Kettenreaktion der Erzählung wiederfinden: Nicht alles ist mit allem verbunden, sondern

²⁶ Hier findet sich eine ähnliche Differenzierung wie in der ersten Geschichte: Der Wassergeist ist nicht dasselbe wie das Wasser an sich, ist aber das personifizierte Stellvertretungswesen dessen.

bestimmtes mit bestimmtem. Wir können diesen Linien folgen, um zu verstehen, welche Konsequenzen unser Handeln hat.

4.3.3. Storytelling

Der Geschichte ist eine kleine Einleitung vorangestellt, in der durch Heraufbeschwören von sinnlichen Bildern („saftiges Kiefernholz“) ein Realitätsbezug hergestellt wird, eine Situation, die sich die Kinder vorstellen können, die eine gemütliche Atmosphäre erzeugt, zum Lauschen einlädt. Die Aufmerksamkeit der Kinder ist hiermit hoffentlich gebündelt und ein klarer Weg, wie Bruchac es ausdrückt, in die Geschichte gelungen.

Auch Bryants Ansprüchen wird diese Erzählung gerecht: Die Handlung reiht sich lückenlos aneinander, es ist wenig beschreibend oder erklärend, die Botschaft wird durch die Handlung selbst vermittelt. Außerdem ist die Sprache einfach und direkt gehalten und bekannte Elemente (Ich helfe meinen Nachbarn/Freunden; ich werde wütend, wenn ich unfair behandelt werde) werden mit einem kleinen ‚magischen Twist‘ versehen (menschliche Tiere, Wassergeist). Auch die Wiederholung wird sehr deutlich. In der Originalgeschichte, die mir freundlicherweise von der Herausgeberin der Kinderfibel Sabine Schielmann zur Verfügung gestellt wurde²⁷, ist sie sogar noch ausgeprägter, da Natee Wassergeist zu jedem Lebewesen der Kettenreaktion geht und immer wieder den gleichen Satz wiederholt: „Du hast mein Baby getötet, du musst den Preis bezahlen“.

Die Kürzung und leichte Anpassung, die an der Geschichte vorgenommen wurde, zeigt deutlich die Wandelbarkeit von Erzählungen: Das Publikum muss mitgedacht und miteinbezogen werden. So wird in Suriyamontons Original Frau Frosch am Ende für die Versammlung der Tiere gekocht und verspeist. Während dies in Thailand ein relativ alltägliches (jedenfalls nicht bemerkenswertes) Ereignis ist, wurde dieser Part als eventuell verstörend für Grundschulkinder in Deutschland eingeschätzt und deshalb herausgestrichen. Hier wurde also versucht, die Balance zu halten zwischen der Vermittlung der Andersartigkeit der kulturellen Umgebung und dem Aufbau einer Verbindung durch emotionale Resonanz.

Schielmann erzählt außerdem, dass sie die Erzählung an die Situation anpasse: Manchmal ließe sie beispielsweise den letzten Absatz weg, da er den Fokus zurück aufs Wasser lenke, statt bei den ökologischen Verstrickungen zu bleiben. Oder sie müsse die Suche von Natee Wassergeist kaum noch vorlesen, weil die Kinder die Kettenreaktion selbst nachspielten und die einzelnen Elemente lieber eigenständig darstellten. Schielmann setzt also, wie die

²⁷ Per Mailkontakt am 20.07.2022. Das Dokument mit der Originalgeschichte findet sich im Anhang.

anwendenden Lehrer:innen im Idealfall auch, Bruchacs Forderungen nach Selbstwirksamkeit und Egalität der zuhörenden Kinder um. *Storytelling is never a fixed act.*

4.4. Zusammenführung

Den Herausgeber:innen der Kinderfibel war besonders wichtig, Werte zu vermitteln. In den ausgewählten Geschichten sind das Respekt, Reziprozität, Besonnenheit, Fairness und Freundlichkeit. Bruchacs Aussage, indigene Erzählungen würden oft ermahnen oder ‚disziplinieren‘, lässt sich nach meiner Analyse bestätigen (natürlich nur bezogen auf diese drei Geschichten): Jede Erzählung hat eine klare Botschaft, die zum Teil auch explizit formuliert wird. Vermittelt wird dies durch die Zuhörenden berührende Emotionen und nachvollziehbare sinnliche Erfahrungen.

In allen drei Geschichten lassen sich Elemente der Verflechtungen finden: Bei der Geschichte um den jungen König ist es eine respektvolle Verbindung zu den Wassergeistern, Dáli-Dáli und Málway erzählen von einer wertschätzenden Beziehung zu denen, die ihnen Nahrung schenken, und Frau Frosch und Frau Reh zeigen ökologische Verknüpfungen und faire Nachbarschaftsbeziehungen auf. In keiner der Erzählungen wird also das Weltbild eines vereinzelt oder erhöhten Menschen vermittelt, vor allem in den beiden asiatischen Geschichten wird die Egalität aller Wesen explizit gemacht.

Das Konzept der Sympoiesis lässt sich trotzdem nur teilweise anwenden, da die Offenheit und Unbestimmtheit, die darin impliziert sind, nicht in allen Geschichten deutlich wird: Der *títol* vom goldenen Zeitalter und die Erzählung von Frau Frosch und Frau Reh enthalten nur abgeschlossene und klar bestimmte Beschreibungen von Zusammenhängen und Ereignissen, auch wenn in letzterer Geschichte zumindest teilweise Unvorhersehbarkeiten thematisiert werden.

Eine reziproke Beziehung zur Umwelt wird hingegen in allen Geschichten sehr deutlich und bildet meist das zentrale Thema. Während bei der thailändischen Erzählung die Grenzen zwischen Mensch und ‚Natur‘ gänzlich aufgebrochen sind, werden sie in der in Äthiopien spielenden Erzählung jedoch zum Teil sogar reproduziert: Im letzten Absatz ist davon die Rede, „das Wesen der Natur mit den Menschen zu verbinden“ (Caniullan 2022:25). Auch wenn hier also harmonische Verbindungen vermittelt werden sollen, wird trotzdem kein Weltbild gezeichnet, das den Mensch als Teil der ‚Natur‘ versteht.

Eine Personifizierung der Umwelt ist in allen Erzählungen zu finden, wenn auch kein Verwandt-Machen wie Haraway es versteht oder wie es bei Kimmerer deutlich wird. Die Wassergeister sowie die Tiere und Pflanzen der anderen beiden Erzählungen werden mit

agency ausgestattet, auch wenn sie, wie herausgearbeitet, teilweise auf einer reagierenden statt agierenden Ebene verbleiben, und im Fall des philippinischen Mythos‘ nicht als individuelle, heterogene Charaktere verstanden werden. Differenzierte und diverse Gefühle werden ihnen jedoch allen zugesprochen. Auch Sinnlichkeit hat Platz in allen Geschichten, ist aber meist eher Teil der Didaktik und soll die Vorstellungskraft anregen, um eine Atmosphäre zu schaffen, in der sich die Zuhörenden wohl fühlen.

Wie wird also *worlding* in den Erzählungen betrieben? Wer baut welche Welten?

Das klassische westliche Weltbild der objektiven Naturwissenschaften wird in keiner der Erzählungen reproduziert: Alle Beziehungen zwischen Lebewesen werden gefühls- und wertebasiert beschrieben. Das Attribut ‚mathematisch‘, das Haraway und Tsing nutzen, lässt sich höchstens in Teilen der philippinischen Geschichte zuschreiben, in der die Handlungen nach dem ‚Wenn, dann‘-Prinzip ablaufen. Da jedoch auch hier liebevolle und respektvolle Begegnungen der eigentliche Inhalt sind, kann nicht von rein rationalen Beziehungen gesprochen werden.

Auch die sonstigen herausgearbeiteten Aspekte dieser Weltsicht werden in den Erzählungen aufgebrochen: Mit erlangtem Wissen geht immer Verantwortung einher (sobald der junge Mann herausgefunden hat, dass das Leid seiner Gemeinschaft vom Wasser her kommt, fühlt er sich verantwortlich, die Wassergeister wieder zu besänftigen). Zudem sind Dominanz und Kontrolle in keiner Geschichte Grundtonus, vielmehr wird Bescheidenheit oder Besonnenheit und Fürsorge als wertvoll transportiert.

Die äthiopische Geschichte erzählt im Großen und Ganzen weiterhin eine ‚heroische Menschheitsgeschichte‘ in Haraways und Tsings Sinn. Zwar bricht das Element der Wassergeister diese Struktur auf, indem auch andere Wesen als die Menschen beeinflussend und fordernd dargestellt werden, jedoch sind auch sie hauptsächlich Stütze für menschliches Handeln und der Rest der Umwelt nur Kulisse. Dies könnte daran liegen, dass die Erzählung nicht von einem:r Vertreter:in der Konso selbst aufgezeichnet wurde²⁸, oder daran, dass das Hauptaugenmerk dieser Geschichte und des damit verknüpften Moduls auf dem respektvollen Umgang mit Wasser und den praktischen Aspekten der Wasserverteilung und -nutzung liegt. Der ethnologisch sehr spannende Gesichtspunkt der Geistervorstellung, der ja hier auch Träger der zentralen Botschaft von Respekt ist, wird leider im pädagogischen Teil nicht aufgegriffen.

Deutlich wird hier trotzdem, mehr als in den anderen Erzählungen, dass das Wissen um Wassernutzung ein gelebtes, durch Probieren und Tasten gefundenes Wissen ist und sehr eng

²⁸ Da ich Pedro Caniullan nicht persönlich kennenlernen und befragen konnte, weiß ich nicht, welche Narrative oder Erzählstrukturen er verinnerlicht hat.

mit den Begebenheiten der Umwelt verknüpft ist. Styawats Ausführungen werden hier also untermauert. In den anderen beiden Geschichten ist dies nicht Teil des Inhalts, sondern der Arbeitsmodule, die nach Cornell das be-greifende Lernen fördern.

Meine Forderung, es müsse eine lebendige Sprache gefunden werden, die trotzdem nicht romantisiert und vereinfacht, wurde in der äthiopischen Erzählung nicht umgesetzt. Durch Formulierungen wie „Er war ganz erfüllt von einer Energie, als wäre er mit der Quelle des Lichts im Universum verbunden“ (Caniullan 2022:24) wird eher ein universalistisches Weltbild gezeichnet und Pathos transportiert.²⁹

Dem Mythos des ‚goldenen Zeitalters‘ gelingt dieser Kunstgriff schon eher: Die Sprache ist lebendig („Ach, wie schnell hat doch Dáli-Dáli geschnitten! [...] ‚Au! Das tut weh!‘ [sic] sagte das Wildschwein“ (Fúkoy und Erni 2022:60), romantisiert oder vereinfacht dabei aber nicht. Tiere leiden in der Geschichte und Jagd und Ernte erfordern Aufwand. Es wird außerdem deutlich gezeigt, dass auch indigene Menschen ihre Umwelt respektlos behandeln können und keine homogene Gesellschaft bilden. Das Narrativ des ‚edlen Wilden im Einklang mit der Natur‘ wird somit nicht reproduziert.

Die Erzählung spricht auch Nicht-Menschen die Fähigkeiten des Weltenbauens, Beziehungen-Formens und Geschichte-Machens zu. Historie ist deshalb in diesem Beispiel keine ‚heroische Menschheitsgeschichte‘, und die den Menschen umgebende Lebewesen sind Akteur:innen, keine Kulisse oder Unterstützung. Nach Kimmerer wird hier also ein Bild von ‚Landschaft als Gemeinschaft‘ vermittelt.

Letzteres wird in der dritten Erzählung sogar noch deutlicher: Hier stehen der gemeinschaftliche Aspekt und die Werte des fairen Miteinanders und Unterstützens im Zentrum. Auch sind Pflanzen, Tiere (und Tier-Menschen) und das Wasser(geistwesen) keine Kulisse, sondern Protagonist:innen der Geschichte.

Interessant ist hier außerdem, dass in der ungekürzten Fassung der Geschichte bei der Versammlung der Tiere Erklärungen zu Entstehung der Physiognomie einiger Arten enthalten sind. Diese gehen auf eigene Handlungen der Tiere zurück, womit ihnen ebenfalls die Fähigkeit des Geschichte-Machens zugesprochen wird. Dieser Teil wurde herausgekürzt, vermutlich, weil er den inhaltlichen Schwerpunkt verschiebt und eine andere Geschichte nur zu diesem Thema bereits in der Kinderfibel enthalten ist (vgl. Caniullan et. al 2022:56ff). Im

²⁹ Durch Caniullans Landwirtschaftshintergrund wechselt sich besagtes Pathos mit relativ detaillierter Beschreibung technischer Vorgänge ab. Aus ethnologischer Perspektive ist dies fragwürdig, in der Arbeitspraxis jedoch sehr bereichernd, da sich in einem Projekt wie der Kinderfibel so die diversen Sichtweisen und inhaltlichen Schwerpunkte verschiedenster Menschen finden.

Originaltext wird also die Vorstellung von weltformenden Tieren auf mehreren Wegen vermittelt als in der Kinderfibel-Fassung.

Den von Bruchac und Bryant vorgeschlagenen Storytelling-Strukturen entsprechen alle drei Erzählungen, mit kleinen Ausnahmen von fehlender Wiederholung in der ersten und fehlenden Anfangs- und Schlussworte in der zweiten Geschichte. Die erwarteten Schwierigkeiten bei der Übertragung US-amerikanischer Konzepte auf Erzählungen aus Afrika und Asien stellten sich also nicht ein. Dies mag auch daran liegen, dass die Geschichten alle drei direkt oder indirekt für ein deutsches Publikum formuliert wurden.

5. Fazit

Wie also antworten auf die ökologischen Krisen unserer Zeit? Mit anderen *worldings*, neuen Arten, Welten zu bauen. Indem wir von Welten erzählen, die eine heilsamere Beziehung zu unserer Umwelt beinhalten, und schauen, wo es solche schon gibt. Die Umweltpädagogik in Kombination mit Storytelling kann im euroamerikanischen Raum ein guter Ansatz sein, solange das entfremdete Grundverständnis unserer Beziehung zur Umwelt aufgebrochen wird. Ich habe in dieser Arbeit zwei Möglichkeiten aufgezeigt, wie dies möglich ist.

Erstens: Statt auf den vereinzelt Menschen, den ‚anthropos‘ im Zentrum zu schauen, kann ein Weg sein, auf die Verflechtungen zu achten, die uns Menschen in die Landschaft einbetten.

Inwiefern wird in den Erzählungen ein anthropozentristisches Weltbild verhandelt?

In allen Geschichten sind Menschen die Protagonist:innen (in der dritten Tierwesen mit menschlichen Eigenschaften und Handlungsweisen) und stehen deshalb im Zentrum. Wie ich herausgearbeitet habe, geht es mir jedoch um die Hierarchisierung und Vereinzelung des Menschen. Dieses Verständnis wird vor in allen Erzählungen ersetzt durch ein Weltbild von Menschen in egalitären, reziproken Verbindungen zur Umwelt.

Zweitens kann ein weiterer Ansatz sein, die Welt als von anderen Intelligenzen und Personen belebt zu verstehen.

Inwiefern wird in den Erzählungen ein animistisches Weltbild verhandelt?

Alle drei Geschichten enthalten Elemente der Personifizierung der Umwelt, es stehen also Menschen und Nicht-Menschen in sozialen Beziehungen zueinander. Die Handlungsfähigkeit als Ausdruck dessen wird anerkannt, aber teilweise in eingeschränktem Maß: Reaktion statt Aktion, menschliche Handlung beeinflussend statt selbst handelnd. Eine diverse Gefühlswelt wird den Personen vor allem in den beiden asiatischen Geschichten zugeschrieben, in der

Erzählung vom jungen König und den Wassergeistern fehlt diese. Es wird also in allen Geschichten ein animistisches Weltbild vermittelt, aber in unterschiedlicher Ausprägung.

Welche Storytelling-Strukturen werden angewandt?

Sowohl Bruchacs als auch Bryants Ansprüchen genügen alle drei Erzählungen: Sie belehren durch emotionale Berührung, enthalten wiederholende Elemente, verknüpfen Bekanntes mit Ungewohntem und werden in direkter Form erzählt. Eine einfache und sinnlich-atmosphärische Sprache ist der Zielgruppe Grundschulkindern angemessen.

Nach meinen Analysepunkten erfüllen die Erzählungen aus der Kinderfibel in Verknüpfung mit ihren Arbeitsmodulen die Anforderungen einer fundamental reflektierten Umweltpädagogik als Teil einer transformativen Bildungspraxis: Der cartesianische Dualismus wird bei zwei der drei Geschichten vollständig aufgelöst, in allen dreien wird ein auf Verbindungen beruhendes Weltbild erzählt und der Umwelt Lebendigkeit zugesprochen.

Wie diese Ansätze in der Lehrpraxis tatsächlich durch die Module vermittelt werden, wäre ein anderer spannender Schwerpunkt dieser Arbeit gewesen und stellt den nächsten Arbeitspraxisbezug dar. Inwieweit zum Beispiel, wie Sabine Schielmann es von der Frosch- und Reh-Geschichte erzählt hat, die Erzählungen und Lernspiele an die spezifische Schulsituation angepasst werden, oder ob die Konsumkritik wie in der zweiten Geschichte auch in der ganzen Kinderfibel und ihrer Umsetzung wirklich mit grundlegender Kapitalismuskritik verknüpft wird, wären mögliche Forschungsfragen, die ebenfalls die oben genannten Ansprüche untersuchen.

Die Auswahl der Erzählungen, die ich getroffen habe, fördert bei unreflektierter Betrachtung die Romantisierung von ‚Native Climate Wisdom‘. Ich bin dem durch Bezug zur aktuellen Realität und konstante Reflexion während des Schreibprozesses entgangen, außerdem durch Aufzeigen von Dáli-Dális Fehlverhalten und Nutzung einer ausgeglichenen Sprache.

Während der Arbeit an dieser Bachelorarbeit fiel mir immer wieder die Diskrepanz zwischen meinen Handlungen und den Inhalten des Textes auf: Ich schreibe von Verbindung zur belebten Umwelt, von Gefühlen und sinnlicher Wahrnehmung, von haptischem Realitätsbezug und be-greifendem Lernen, während ich in einer Kellerbibliothek vor meinem Bildschirm sitze. Die Lektüre Kimmerers half mir hier besonders, immer wieder das Nährende des Themas zu spüren, zu lachen und zu weinen, von Ästhetik erfüllt zu sein, in Verbindung zu treten, mit der Welt um mich herum und mit mir selbst. Denn, um ihre Worte erneut aufzugreifen: Wir sind alle verwoben durch silberne Wasserfäden, durch Pilzfasern und Spinnenseide, durch Wildhuhnfedern und einen Dicken Grünen Kürbis.

Epilog

Es ist ein lauer Sommertag. Die Sonne blinzelt mich durch die Blätter der großen Walnuss vor unserem Haus an. Ich sitze auf dem Teil der Wiese, in dem die Primeln schlummern, die im Frühling die leichte Senke in einen Farbenteppich verwandeln. Der Boden hier ist voll von jetzt trockenem Moos und unterscheidet sich in seiner diffusen Ästhetik vom Rest des Rasens.

Caspar liegt neben mir im Gras, genießt die Wärme der Sonne, die Weichheit der Wiese. Er kugelt sich durch die Gegend, lauscht den tausend Melodien der Singvögeln und dem Gurren der Tauben. Feriengefühle.

Dann purzelbaumt er in die Hocke und beginnt die Pflanzen der Wiese zu bestimmen, sie zu beobachten, sein Wissen zu aktivieren. Er zupft einen Halm aus und steckt ihn sich bedächtig in den Mund. Kaut kurz und schmeckt nach und freut sich, dass er eine essbare Pflanze erkannt hat. Ich lache, wie er da so Grünzeug mümmelnd vor mir sitzt. Mit ihm wird es in den Alpen sicherlich schön.

„Mir ist warm, ich zieh mal in den Schatten um“, sage ich und stehe auf. Caspar folgt mir. „Was meinst du, wie der Urlaub mit Papa wird?“, fragt er.

„Ich weiß nicht“, antworte ich und lasse mich unter die Lärche plumpsen. Sie beschenkt uns mit ihrem wunderbaren Duft, von der Hitze herausgelockt, diese frische, ätherische Sommerlichkeit. „Wir waren schon echt lange nicht mehr zu dritt weg. Wird bestimmt zwischendurch anstrengend. Aber ich freu mich auf die Berge.“

„Geht mir auch so“, sagt Caspar, „ich hoffe, das Wandern wird nicht so stressig und wir haben genug Zeit, uns diese abgefahren schönen Bergwiesen anzuschauen!“

„Wir sind sogar in dem Teil, wo es diese ausgeschnittenen Glockenblumen gibt, die werden dir gefallen“, grinse ich.

„Ich glaub auch“, seufzt er, „Ich weiß gar nicht, ob ich diese ganze Schönheit dort aushalten werde. Hier ist es schon so wunderbar! Fühl mal, wie weich das Moos ist!“

„Total. Hier im Schatten ist es richtig saftig. Die Lärchennadeln haben es wachsen lassen“, sage ich und lasse meine Finger durch die kleinen Pflänzchen wandern. Die Weichheit kontrastiert mit den kleinen runden Zapfen, die mir in den Rücken piksen, und der Härte der Wurzeln, die sich hier durch die Erde schlängeln. Ich fahre mit den Händen über das blanke Holz, die Gnobbel und Wirbel, die sich darin gebildet haben und genieße. Die Sonnenstrahlen glitzern durch die Nadeln an den zarten Ästen über uns. Im Winter würden sie wieder kahl werden. Das hatte mich schon immer

fasziniert, der einzige Nadelbaum hier, der nicht immergrün ist, den ich deshalb immer viel mehr mit Sommer assoziiere.

Ich sauge ihren Geruch tief, tief in mich ein und lächle, weil ich frei habe und mir für den Moment keine Sorgen machen muss und bald in den Urlaub fahre, und strecke die Hand nach den Zigaretten aus.

Literaturverzeichnis

Conceptualizing society (1992). Unter Mitarbeit von Adam Kuper. First published. London, New York: Routledge (European Association of Social Anthropologists).

Journal of the International African Institute (2006). 4 Bände: Edinburgh University Press.

Behailu, Beshah M.; Pietilä, Pekka E.; Katko, Tapio S. (2016): Indigenous Practices of Water Management for Sustainable Services. In: *SAGE Open* 6 (4), 215824401668229. Online verfügbar unter https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2158244016682292#_i13, zuletzt geprüft am 25.07.2022.

Brosius, J. Peter (1997): Endangered Forest, Endangered People: Environmentalist Representations of Indigenous Knowledge. In: *Human Ecology* 25 (1), S. 47–69. DOI: 10.1023/A:1021983819369.

Bruchac, Joseph (1997): Tell me a tale. A book about storytelling. 1st ed. San Diego, Calif.: Harcourt Brace.

Bryant, Sara Cone (1996 [1915]): How to Tell Stories to Children, and Some Stories to Tell: University of Virginia Library. Online verfügbar unter <https://web.p.ebscohost.com/ehost/ebookviewer/ebook/bmxlYmtfXzIwMTEzNTVfX0FO0?siid=1951ee62-9af3-4244-9be3-b44ced74ddb2@redis&vid=0&format=EB&rid=1>.

Caduto, Michael J.; Bruchac, Joseph (1988): Keepers of the Earth. Native American Stories and Environmental Activities for Children [and] Keepers of the Earth. Teacher's Guide. [Place of publication not identified]: Distributed by ERIC Clearinghouse.

Caniullan, Pedro (2022): Der junge König und die Wassergeister. In: Pedro Caniullan, Sabine Schielmann und Dilara Rüttermann (Hg.): Fabelhaft und wertvoll: Erzählungen aus der indigenen Welt. Mit Modulen zu den nachhaltigen Entwicklungszielen für den Grundschulunterricht draußen. Köln: INFOE e.V., S. 24–27.

Caniullan, Pedro; Schielmann, Sabine; Rüttermann, Dilara (Hg.) (2022): Fabelhaft und wertvoll: Erzählungen aus der indigenen Welt. Mit Modulen zu den nachhaltigen Entwicklungszielen für den Grundschulunterricht draußen. Köln: INFOE e.V.

Cornell (1989): Mit Freude die Natur erleben: Verlag an der Ruhr.

Delang, Claudio O. (Hg.) (2003): Living at the edge of Thai society. The Karen in the highlands of northern Thailand. London: RoutledgeCurzon (Rethinking Southeast Asia, 6).

- Descola, Philippe (1992): Societies of nature and the nature of society. In: Conceptualizing society. Unter Mitarbeit von Adam Kuper. First published. London, New York: Routledge (European Association of Social Anthropologists), S. 107–126.
- Descola, Philippe (2011): Jenseits von Natur und Kultur. Unter Mitarbeit von Michael Kauppert. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 2076).
- Durham, William H.; Daniel, E. Valentine; Schieffelin, Bambi (Hg.) (1996): Annual review of anthropology. Palo Alto, Calif: Annual Reviews Inc (Annual review of anthropology, v. 25, 1996).
- Erni, Christian (1996): Dáli Dális Dilemma. Kultur, Natur und Adaption bei den Buhid Mindoros (Philippinen). Berlin: Reimer (Studien zur Sozialanthropologie).
- Freeman, Dena; Pankhurst, Alula (2003): Peripheral people. The excluded minorities of Ethiopia. London: Hurst.
- Fúkoy, Saón; Erni, Christian (2022): Dáli-Dáli und Málway und der Verlust des goldenen Zeitalters. In: Pedro Caniullan, Sabine Schielmann und Dilara Rüttermann (Hg.): Fabelhaft und wertvoll: Erzählungen aus der indigenen Welt. Mit Modulen zu den nachhaltigen Entwicklungszielen für den Grundschulunterricht draußen. Köln: INFOE e.V., S. 48–51.
- Haraway, Donna (2016): Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press (Experimental futures: technological lives, scientific arts, anthropological voices).
- Hartley, John; McWilliam, Kelly (Hg.) (2009): Story circle. Digital storytelling around the world. Chichester, U.K., Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Harvey, Graham (2015): Introduction. In: Graham Harvey (Hg.): The handbook of contemporary animism. First issued in paperback 2015. London: Routledge, S. 1–12.
- Harvey, Graham (Hg.) (2015): The handbook of contemporary animism. First issued in paperback 2015. London: Routledge.
- Hayami, Yoko; Darington, Susan M. (2000): The Karen of Burma and Thailand. In: Leslie E. Sponsel (Hg.): Endangered Peoples of Southeast & East Asia. Struggles to Survive an Thrive. Westport: Greenwood Press, S. 137–155.
- Heckler, Melissa; Birch, Carol (1997): Building Bridges With Stories. In: David Adams Leeming und Marion Sader (Hg.): Storytelling encyclopedia. Historical, cultural, and

multiethnic approaches to oral traditions around the world. Phoenix, Ariz.: Oryx Press, S. 8–15.

Hofmann, Nicole (1992): Warum die Frauen nicht sprechen. Die Geschlechterbeziehungen den Buhid von Fanoban. Zürich: Argonaut (Zürcher Arbeitspapiere zur Ethnologie Zurich working papers in social anthropology, 2).

Ingold, Tim (2015): Being alive to a world without objects. In: Graham Harvey (Hg.): The handbook of contemporary animism. First issued in paperback 2015. London: Routledge, S. 213–225.

Joseph, Leigh (2020): Passing it on. Renewal of Indigenous plant knowledge systems and Indigenous approaches to education. In: Nancy J. Turner (Hg.): Plants, people, and places. The roles of ethnobotany and ethnoecology in indigenous peoples' land rights in Canada and beyond. Montreal: McGill-Queen's University Press (McGill-Queen's native and northern series, 96), S. 386–402.

Kimmerer, Robin Wall (2020, c2013): Braiding sweetgrass. Indigenous wisdom, scientific knowledge and the teachings of plants. 2nd hardcover edition. Minneapolis, Minnesota: Milkweed Editions.

Leeming, David Adams (1997): Once Upon A Time. In: David Adams Leeming und Marion Sader (Hg.): Storytelling encyclopedia. Historical, cultural, and multiethnic approaches to oral traditions around the world. Phoenix, Ariz.: Oryx Press, S. 3–7.

Leeming, David Adams; Sader, Marion (Hg.) (1997): Storytelling encyclopedia. Historical, cultural, and multiethnic approaches to oral traditions around the world. Phoenix, Ariz.: Oryx Press.

Lingenfelder, Julia (2020): Transformative Bildung. Was bedeutet Transformative Bildung im Kontext sozial-ökologischer Krisen? In: *Außerschulische Bildung* (1). Online verfügbar unter https://www.adb.de/download/publikationen/ab1_2020_jahresthema_0.pdf, zuletzt geprüft am 04.07.2022.

Lopez-Gonzaga, Violeta B. (1983): Peasants in the hills. A study of the dynamics of social change among the Buhid Swidden Cultivators in the Philippines. Diliman: Univ. of the Philippines Pr (A U.P. diamond jubille publication).

Milz, Ingeborg (1996): Neuropsychologie für Pädagogen. Neuropsychologische Voraussetzungen für Lernen und Verhalten. Dortmund: Borgmann.

Molina, Steffen (2013): Donna J. Haraway. Online verfügbar unter <https://www.gender-glossar.de/post/donna-haraway>, zuletzt aktualisiert am 04.10.2021, zuletzt geprüft am 09.06.2022.

Muñoz, José Esteban; Haritaworn, Jinthana; Hird, Myra; Jackson, Zakiyyah Iman; Puar, Jasbir K.; Joy, Eileen et al. (2015): Theorizing Queer Inhumanisms. In: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 21 (2-3), S. 209–248. DOI: 10.1215/10642684-2843323.

Nerlich, Jenny (2020): Animismus. In: *zjr* (15). DOI: 10.4000/zjr.1443.

Renard, Ronald D. (2003): Studying peoples often called Karen. In: Claudio O. Delang (Hg.): *Living at the edge of Thai society. The Karen in the highlands of northern Thailand*. London: RoutledgeCurzon (Rethinking Southeast Asia, 6), S. 1–15. Online verfügbar unter

0UN5bvjvdB57dyOW6llRKjln22n5mHmECQUN7Eim3csgbEG6pgeYLLDgFVQ4XBsKAY
VpzbjlFgz1CqXx9GmydMPsOLgD61hea9YD5lCcfFMGlq%2BF0Azcw4JY%2Bu52%2B%
2BiZNTYsThc9SLK4K7qy692d0oDR7FkWng, zuletzt geprüft am 14.07.2022.

Sponsel, Leslie E. (Hg.) (2000): *Endangered Peoples of Southeast & East Asia. Struggles to Survive and Thrive*. Westport: Greenwood Press.

Suriyamontorn, Suraporn (2022): Frau Frosch und Frau Reh. In: Pedro Caniullan, Sabine Schielmann und Dilara Rüttermann (Hg.): *Fabelhaft und wertvoll: Erzählungen aus der indigenen Welt. Mit Modulen zu den nachhaltigen Entwicklungszielen für den Grundschulunterricht draußen*. Köln: INFOE e.V., S. 60–63.

Tsing, Anna Lowenhaupt (2021): *Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus*. Vierte Auflage dieser Ausgabe. Berlin: Matthes et Seitz Berlin (Matthes et Seitz Berlin Paperback, 017).

Turner, Nancy J. (Hg.) (2020): *Plants, people, and places. The roles of ethnobotany and ethnoecology in indigenous peoples' land rights in Canada and beyond*. Montreal: McGill-Queen's University Press (McGill-Queen's native and northern series, 96). Online verfügbar unter <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=2406450>.

Viveiros de Castro, Eduardo (1996): *Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology*. In: William H. Durham, E. Valentine Daniel und Bambi Schieffelin (Hg.): *Annual review of anthropology*. Palo Alto, Calif: Annual Reviews Inc (Annual review of anthropology, v. 25, 1996), S. 179–200.

Watson, Elizabeth E. (2006): *Making a living in the postsocialist periphery. Struggles between farmers and traders in Konso, Ethiopia*. In: *Journal of the International African Institute*, Vol. 76 No.1. 4 Bände: Edinburgh University Press, S. 70–87.

Williams, Katarzyna Kwapisz (2018): "While my name is remembered, I teach": Oodgeroo Noonuccal and cross-cultural storytelling for children. In: *Journal of Folklore and Popular Culture* 62 (3). DOI: 10.12775/LL.3.2018.002.