

Universität Potsdam

Mathematisch-Naturwissenschaftliche Fakultät

Institut für Geographie



Magisterarbeit zum Thema

Minderheitenrechte und kulturelle Entwicklung

Untersucht am Beispiel aktueller Diskurse über die Landrechte der Sami in Norwegen

Zur Erlangung des akademischen Grades Magister Artium
im Magisterhauptfach Anthropogeographie

Vorgelegt von

Patrick Frommberg (721625)

Geboren am 04. Juni 1982 in Potsdam

Betreut durch

Prof. Dr. Manfred Rolfes (Universität Potsdam)

Dr. Reinhold Wulff (Humboldt-Universität zu Berlin)

Potsdam, den 27. November 2009

Cultural geography is a curious subdiscipline. It never knows enough, and how could it? Nor has it ever settled on a definition of just what it is, and why should it? (Laurier 2002, 264)

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis	iv
1 EINFÜHRUNG.....	1
2 LANDESKUNDE – SAMI IN NORWEGEN.....	4
2.1 Vorstellung des Untersuchungsgebietes	4
2.2 Sami im Wandel der Zeit	7
2.3 Finnmarksloven	10
3 MINDERHEITENRECHTE UND KULTURELLE ENTWICKLUNG..	11
3.1 Minderheitenrechte	12
3.1.1 Minderheit.....	12
3.1.2 Indigene Völker	14
3.1.3 Rechte indigener Völker	15
3.1.4 Paradoxon der Minderheitenrechte in Europa	17
3.2 Kultur	18
3.2.1 Auswahl kultureller Betrachtungsweisen der Vergangenheit.....	19
3.2.2 Kulturverständnis dieser Studie	20
3.2.3 Kultur und Macht.....	21
3.2.4 Diskurs um das Kulturverständnis von Samuel Phillips Huntington.....	23
3.3 Identität	26
3.3.1 Identität und die Freiheit des Individuums	27
3.3.2 Identitätsbildung	28
3.3.3 Kollektive Identität ~ tertium non datur	30
3.3.4 Othering oder die Konstruktion des Anderen	32
3.3.5 Verortung kultureller Identität	36
3.3.6 Nationale Identität / Multikulturelle Gesellschaft.....	37
3.4 Forschungsleitende Fragestellung.....	38
4 METHODISCHE VORGEHENSWEISE	40
4.1 Notwendigkeit einer konkreten Vorgehensweise.....	40
4.2 Beschreibung des Ausgangsmaterials	42
4.3 Qualitative Inhaltsanalyse	44

5 FALLSTUDIE – SAMI IN NORWEGEN	46
5.1 Individuelle samische Identität.....	46
5.1.1 Kulturelle Identitätssemantik / Sprache	47
5.1.2 Kulturelle Identitätssemantik / Blut	52
5.1.3 Kulturelle Identitätssemantik / Ort	57
5.1.4 Diskussion der Ergebnisse	59
5.2 Kollektive samische Identität	61
5.2.1 Die Sami – ein Volk konstruiert sich.....	62
5.2.2 Ursachen und Notwendigkeiten für diese Konstruktion.....	75
5.2.3 Diskussion der Ergebnisse	78
5.3 Kulturelle Konflikte der samischen Gemeinschaft.....	82
5.3.1 Innere samische Vielfalt	83
5.3.2 Abgrenzung zum Anderen	89
5.3.3 Diskussion der Ergebnisse	94
5.4 Diskussion und Reflexion der Forschungsfrage	95
6 FAZIT UND AUSBLICK	105
7 LITERATUR	108
Graue Literatur / Internetverzeichnis / Zeitungsartikel.....	113
Annex	118

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Sápmi.....	5
Abb. 2: Indigene Bevölkerung in Nord-Fennoskandien	6
Abb. 3: Vorgehensweise dieser Arbeit.....	42
Abb. 4: Kategorienbildung.....	45
Abb. 5: Samische Selbstbestimmung	72
Abb. 6: Beschluss des samischen Namen im zweisprachigen Ortsschild	88

1 Einführung

Der erste gedankliche Anreiz zu dieser Arbeit kam in einem Seminar über die Sami von Michael Rießler an der Humboldt-Universität zu Berlin im Wintersemester 2005/2006. Es wurde ein Konflikt in der nordnorwegischen Kommune Kåfjord angesprochen, bei dem die samischen Namen in den zweisprachigen Ortsschildern immer wieder zur Unkenntlichkeit beschädigt werden. Mir wurde in diesem Seminar bewusst, dass ich diesen Konflikt bereits wenige Jahre zuvor zu Zeiten meines Zivildienstes in der nordnorwegischen Stadt Alta wahrgenommen habe, ihn darauf aber nicht weiter intensiv verfolgte. Erst in dem Seminar wurde mir klar, dass in Kåfjord viele Sami leben und der Konflikt direkt mit Fragen der samischen Identität verbunden werden muss. Welche Akteure der nordnorwegischen Gesellschaft greifen mit diesem Vandalismus bewusst die samische Identität an?

Ein Jahr später war der norwegische Reisejournalist Morten Andreas Strøksnes zu Gast am Nordeuropa-Institut in Berlin, um sein neues Buch *Hva skjer i Nord-Norge?*¹ (2006) vorzustellen. Er sprach einen Konflikt an, in dem viele Norweger stark unzufrieden sind mit der samischen Entwicklung in der nordnorwegischen Gesellschaft. Direkt an diesen Gedanken setzt die Hauptfrage dieser empirischen Studie an: Inwieweit fordern die Rechte indigener Gemeinschaften gegenwärtige Wahrnehmungsmuster von kultureller Homogenität heraus und sind damit bedeutsam in einem Diskurs über die kulturelle Entwicklung der Gesellschaft?

Mit diesem Hintergrund und der allgemeinen Fragestellung wird bereits angedeutet, dass sich die folgenden Ausführungen im Rahmen einer Kultur- und Identitätsdebatte bewegen werden. Ein besonderer Fokus dieser Studie wurde zusätzlich auf Landrechte gelegt, womit ein Diskurs der nordnorwegischen Gesellschaft dargestellt wird, an dem beispielhaft gegenwärtige Wahrnehmungsmuster der nordnorwegischen Gesellschaft im Kontext samischer Minderheitenrechte und kultureller Entwicklung untersucht werden.

Ein besonders starkes Gewicht nehmen die theoretischen Gedanken von Amartya Sen (2007) und Samuel Huntington (1998) ein, womit das Ziel verfolgt wird, deren Konzepte von Kultur und Identität im Kontext der Neuen Kulturgeographie anzuwenden. In Bezug auf die Sami in Norwegen wird überprüft, inwieweit mit diesen Konzepten ein Beobachtungsschema aufgebaut werden kann, um aktuelle Diskurse um die kulturelle Entwicklung eines indigenen Volkes innerhalb eines Nationalstaats zu betrachten.

An dieser Stelle sollte bereits deutlich hervorgehoben werden, dass einzelne Ausführungen und Beispiele in den theoretischen Grundlagen, welche sich auffallend oft auf religiöse As-

¹ Auf Deutsch: Was passiert in Nordnorwegen?

pekte im Kulturdiskurs beziehen und ein Bezug zu samischen Fragen dabei nicht sofort ersichtlich werden lassen, bewusst auf diese Weise ausgewählt worden sind. Diese Querverweise sind notwendig, um ein Grundverständnis des theoretischen Konzepts dieser Arbeit zu erklären und theoretische Gedanken illustrativ verständlich zu machen.

Der in diesen Zusammenhang besonders stark hervorgehobene Ansatz ‚Vielfalt statt Einheit‘ ist kein neuer Betrachtungswinkel, hat aber in dieser kulturgeographischen Manier mit der Beobachtung indigener Völker bis zum heutigen Tage wenig Aufmerksamkeit bekommen (vgl. Toivanen 2000, 140). Sollte sich das hiermit konstruierte Beobachtungsschema bewähren, ist es möglich, dieses auf andere Konflikte um Land- und Minderheitenrechte in der Welt zu übertragen, womit weitere kulturelle Konflikte beobachtet und Vergleichsstudien angefertigt werden können.

Große Anstrengungen waren damit verknüpft, einen theoretischen Rahmen zu finden, der es möglich macht, sich der Hauptfrage so komplex wie möglich zu nähern. Es ist aber auch die Komplexität des Themas selbst, welche es erschwert hat, wissenschaftliche Studien mit einem vergleichbaren Forschungsansatz zu finden. Viele Arbeiten verlaufen sich dabei gerne in romantisierenden Beschreibungen über die manipulierte Kultur einer Volksgruppe. Anstelle des Versuches, die Konflikte objektiv zu beleuchten, hatten diese Studien scheinbar vielmehr das Ziel, beim Leser Mitleid mit dieser Minderheit zu evozieren. Während in der Vergangenheit sehr viel anthropologische Forschung über die Sami von Menschen außerhalb des samischen Kulturkreises für Menschen außerhalb des samischen Kulturkrieses betrieben wurde (Salvesen 1980, 22), so sind es in der Gegenwart meist Sami selbst, die zahlreiche kulturwissenschaftliche und juristische Studien publizieren. Die vorliegende Studie ist weder aus dem Blickwinkel des Nationalstaates, aber auch nicht aus einer samischen Betrachtungsweise geschrieben worden. Eine eurozentrische Perspektive kann jedoch nicht bestritten werden. Trotz anfänglicher Skepsis aufgrund der deutschen Vergangenheit,² wurde ich als Deutscher in Nordnorwegen immer sehr herzlich empfangen und in überraschender Häufigkeit sogar mit deutschen Phrasen begrüßt.

Im Anschluss an diese kurze Einführung beginnt die Studie in Kapitel 2 mit einem Überblick über das Untersuchungsgebiet und stellt die damit verbundenen und für die folgenden Ausführungen wesentlichen soziokulturellen wie historischen Verhältnisse dar.

² Die Okkupation der Finnmark durch die Deutschen im zweiten Weltkrieg, der Evakuierung der gesamten Bevölkerung sowie das Niederbrennen der Siedlungen im Rahmen der Kriegstaktik der verbrannten Erde.

Darauf aufbauend folgt in Kapitel 3 eine kurze Darstellung der zentralen Aspekte in der Betrachtung von Minderheiten und indigenen Völkern sowie deren rechtliche Verankerung in europäischen Minderheitenschutzinstrumenten. Vordergründig hat Kapitel 3 das Ziel, in einen Kultur- und Identitätsdiskurs einzuführen, womit ein Beobachtungsschema für die empirische Untersuchung entwickelt wird. Abschließend werden im Unterkapitel 3.4 gebündelt die für diese Studie relevanten Schwerpunkte und Thesen aus Kapitel 3 zusammengetragen und damit die forschungsleitende Fragestellung für die Fallstudie entwickelt.

Bevor diese Konzepte von individueller wie kollektiver kultureller Identität auf das Untersuchungsgebiet und die Hauptfrage hin Anwendung finden, wird im Kapitel 4 die methodische Vorgehensweise dafür vorgestellt.

Den Kern dieser Studie bildet das Kapitel 5 mit der empirischen Untersuchung zu Minderheitenrechten und kultureller Entwicklung, untersucht am Beispiel aktueller Diskurse über die Landrechte der Sami in Norwegen. Neben den verschiedenen Diskussionskapiteln 5.1.4, 5.2.3 und 5.3.3 werden im Unterkapitel 5.4 abschließend die wichtigsten Ergebnisse kompakt diskutiert, interpretiert und in Bezug zur forschungsleitenden Fragestellung reflektiert.

2 Landeskunde – Sami in Norwegen

Dieses Kapitel gibt einen kurzen Überblick über die für die folgenden Betrachtungen wesentlichen geographischen, soziokulturellen sowie historischen Aspekte der samischen Gemeinschaft in Norwegen und schließt mit einem Einblick in das Finnmarksloven ab, einem neuen Landrecht in Norwegen, welches für die Darstellung der aktuellen gesellschaftlichen Diskurse in Nordnorwegen besonders relevant ist.

2.1 Vorstellung des Untersuchungsgebietes

Eine in der Literatur häufig verwendete und für das Untersuchungsgebiet umfassende räumliche Beschreibung findet mit dem Begriff Nordkalotte Gebrauch, der in den 1950er Jahren aufkam. Dieser umfasst in politischer Sichtweise die drei nördlichsten Provinzen Norwegens, die Provinz Norrbotten in Schweden sowie Lappland in Finnland. Unter geographischen Aspekten sind damit die Gebiete des skandinavischen Festlandes nördlich des 65. Breitengrades integriert (entlang des Polarkreises), mit der Südgrenze beim Børgefjell Nationalpark (Norwegen), Piteå (Schweden), Oulu (Finnland) und Kandalaksjabukta am Weißen Meer (Russland), somit auch die Kola-Halbinsel.

Als weitere Regionalisierung existiert seit den 1960er Jahren das Konzept der Barentsregion, welches zusätzlich das Gebiet um Archangelsk (Russland) beschreibt. Weitere Einteilungen sind nach geologischen (Nord-Fennoskandien) sowie geographischen (boreale Vegetationszone, niederalpine Zone) und klimatischen Faktoren möglich (Hætta 2002, 17).

Aus samischer Perspektive ergibt sich eine weitere Möglichkeit der räumlichen Strukturierung. Politisch betrachtet bezeichnen die Sami ihr Siedlungsgebiet als Sápmi, welches der Schraffur in der folgenden Abbildung 1 entspricht. Unabhängig davon wird die samische Gesellschaft immer noch häufig in die drei Naturräume Küste (Meeressami), Hochebene (Rentiersami, Wandersami, Bergfinnen) und Wald (Waldsami) untergliedert (Hætta 2002, 17). Weil diese Einteilung lediglich traditionelle Erwerbszwecke anspricht, muss dem hinzugefügt werden, dass viele der hier lebenden Sami seit einigen Generationen in modernen Erwerbszweigen tätig sind (Hætta 2006, 42f).



Quelle: IWGIA (2007, 39)

Abb. 1: Sápmi

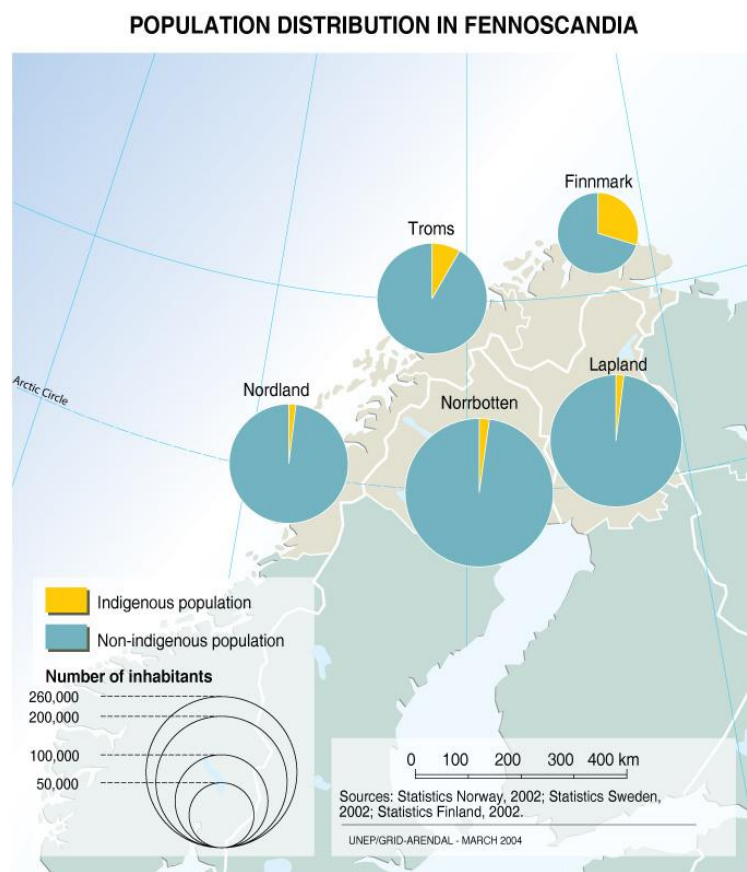
Die Interviews für diese Arbeit wurden insbesondere mit Sami in Kautokeino geführt, der größten Siedlung Norwegens mit überwiegend samischer Bevölkerung und insgesamt 2.971 Einwohnern. Diese Stadt liegt auf der Finnmarksvidda (Hochebene der Finnmark), in der nördlichsten und mit einer Fläche von 48.618 km² größten Provinz Norwegens (15% der Landesfläche), jedoch der kleinsten in der Bevölkerungszahl mit 72.525 Einwohnern (1,5% der Landesbevölkerung), was einer Bevölkerungsdichte von 1,5 Einwohnern pro Quadratkilometer entspricht.³ Der Ort, dem für diese Studie neben Kautokeino besonders viel Aufmerksamkeit geschenkt wurde, ist die Stadt Alta, mit 18.488 Einwohnern die größte Stadt der Finnmark.⁴

Obwohl der Ansatz dieser Studie fordert, das Mehrheits- / Minderheitskonstrukt in gewissen Aspekten aufzulösen, soll darauf hingewiesen werden, dass sich diese Bevölkerungsverteilung in den letzten 200 Jahren stark verändert hat – ein Aspekt, der sowohl in gesellschaft-

³ Statistisches Zentralbüro Norwegen (2009b und 2009c vom 01.01.2009; 2009d vom 01.04.2009).

⁴ Statistisches Zentralbüro Norwegen (2009a vom 01.01.2009).

lichen wie auch juristischen Diskursen relevant ist. Daten aus einer Volkszählung von 1805 führen auf, dass sich lediglich 25% der Menschen in der Finnmark als Norweger und 75% als Sami wahrgenommen haben, bei 6.520 registrierten Einwohnern in der Provinz (Aarseth 2006, 574). Eine Verteilung der Bevölkerung aufgrund ethnischer Zugehörigkeit, welche in der Gegenwart schätzungsweise entgegengesetzte Ergebnisse aufzeigen würde (vgl. Abb. 2). Dabei ist jedoch fragwürdig, warum Kvener⁵ in dieser Betrachtung von 1805 nicht einbezogen wurden, deren Anteil 1875 ungefähr 25% betragen haben soll (Niemi 2008, 5).



Quelle: UNEP/GRID-Arendal (2004)

Abb. 2: Indigene Bevölkerung in Nord-Fennoskandien

⁵ Entgegen der verbreiteten Meinung sie wären finnische Einwanderer, lebten die Kvener (ursprünglich Fremdbezeichnung, heute auch Selbstbezeichnung) schon seit den ersten Aufzeichnungen des Häuptling Ottar aus dem 9. Jahrhundert verbreitet über die Nordkalotten. Interessant ist, dass Kvener in aktuellen Diskursen vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit bekommen (Niemi 2008, 3-11). Es ist jedoch auch schwierig messbar, inwiefern sich Sami und Kvener historisch und ethnisch betrachtet voneinander unterscheiden.

2.2 Sami im Wandel der Zeit

Gut ein Drittel der schätzungsweise⁶ 70.000 Sami Skandinaviens lebt im nördlichsten Verwaltungsbezirk Norwegens, der Finnmark (Asp-Poulsen, 74; Hætta 2002, 13).⁷ Die Sami sehen sich heute selbst als ein Volk (im Singular), welches durch die vier Staatsgrenzen Fennoskandiens getrennt wird.

Wir Sami sind ein Volk, und Staatsgrenzen dürfen die Gemeinschaft unseres Volkes nicht trennen. (Smith 2005a)

Ihre Geschichte ist spätestens seit der europäischen Nationenbildung in allen vier Ländern von kolonialer Unterdrückung und Diskriminierung geprägt. Mit Beginn des 19. Jahrhunderts und der Unabhängigkeit Norwegens von Dänemark 1814 entstand in Norwegen die Ideologie für ein homogenes Volk, wobei politische Grenzen mit kulturellen Grenzen (wie Sprache oder Ethnie) zusammenfallen sollten (Hætta 2002, 123; 126f). Mit der Begründung, dass Nomadismus kein Eigentumsrecht beinhalten kann und nur Menschen mit Kompetenzen der norwegischen Sprache Land besitzen durften, wurden Sami in den folgenden Jahren Opfer der Verdrängung von ihrem ursprünglichen Land und Wasser (Hætta 2002, 127; Norwegische Regierung 1994, Kapitel 9).

Sami sollen norwegische Staatsbürger werden

Bereits im 19. Jahrhundert waren unter vielen Norwegern die Ansichten verbreitet, dass die samische Kultur der norwegischen weit unterlegen ist, Sami auf unterster Stufe einer gesellschaftlichen Ordnung stehen und deren Sprache und Lebensweise bald verschwinden werden (Zorgdrager 1997, 425f; Asp-Poulsen 2004, 34f). So war das politische wie auch gesellschaftliche Bewusstsein dieser Zeit mit dem Ziel verbunden, alle Bewohner des Landes an homogene kulturelle Normen anzupassen (durch Schule, öffentliche Verwaltung, Kirche). Zum Ende des 19. Jahrhunderts kam es in Norwegen zum Verbot der samischen Sprache und samische Kinder wurden ab 1905 auf Internate geschickt, wo grundsätzlich nur die norwegische Sprache und Kultur gelehrt wurden. Erst ab 1959 wurde dieser Norwegisierung der samischen Bevölkerung damit Einhalt geboten, dass Samisch wieder unterrichtet werden durfte (Paine 1984, 222). Dazwischen liegen etwa 80 Jahre Unterdrückung der samischen Sprache, mindestens drei Generationen – genug um eine Sprache in Vergessenheit geraten zu lassen.

⁶ Es gibt keinen offiziellen Zensus zur Bevölkerungssituation der Sami in Skandinavien. Diese Schätzungen beruhen auf sprachlichen, ethnischen oder sonstigen kulturellen Erkennungsmerkmalen (Hætta 2002, 15).

⁷ Siehe Abbildung 2: Indigene Bevölkerung in Nord-Fennoskandien.

Wende in der Minderheitenpolitik Norwegens

Sami selbst starteten mit der Bildung samischer Organisationen einen ersten Versuch, dieser Politik der Unterdrückung und Assimilation ein Konzept kultureller Entwicklung entgegen zu setzen. 1947 wurde der Landesverband norwegischer Rentiersami (NRL) und 1948 der Reichsverband norwegischer Sami (NSR) gegründet (der in seiner aktuellen Form seit 1968 besteht), die beide bis zur Gegenwart die bedeutendsten politischen Organisationen der Sami verkörpern (Asp-Poulsen 2004, 61). Mit der Gründung erster samischer Organisationen forderten die Sami eigene Symbole wie Flagge und Nationalhymne. ČSV - Čájehehkot sámí vuoiŋŋa – zeige deine samischen Wurzeln, ein Slogan dieser Zeit (Guttormsen 2000, 25).

Alta-Konflikt

Wir haben die konkrete Schlacht in Alta verloren, aber den Kampf auf lange Sicht gewonnen. So viel hat sich verändert.
(Ole Henrik Magga im Interview, 61f)

Entgegen einer kleinen politischen Wende in der Minderheitenpolitik Norwegens nach dem Zweiten Weltkrieg⁸ kulminierten die Differenzen zwischen indigener Bevölkerung und nationaler Politik mit großem internationalem Aufsehen im Alta-Konflikt (1979-1981). Der Flusslauf des Alta-Kautokeino-Flusses, gelegen zwischen den beiden gleichnamigen Städten, wurde zu Beginn der 1980er Jahre zur Gewinnung von Elektrizität aufgestaut. Dieser Staudamm drohte das empfindliche Ökosystem der Finnmarksvidda zu gefährden, samische Siedlungsräume zu fluten und Weideflächen sowie Wanderrouen von Rentierherden zu überschwemmen (Aarseth 2006, 569; Hjorthol 2006, 15f). Eine erste Demonstration 1973 in Masi⁹, die mit Regierungsplänen von 1951 überflutet werden sollte, zeigte mit den Parolen „Wir kamen zuerst“ und „Wir gehen nicht“ bereits den ethnischen Charakter des sich anbahnenden Konfliktes (Hætta 2002, 205; Hjorthol 2006, 17).¹⁰ Weitere Demonstrationen in Alta und Oslo folgten ab 1978 und endeten 1981 in einem ungewöhnlich starken Polizeieinsatz, bei dem über 600 Polizisten eine Demonstration in Alta aufgelöst haben (Hjorthol 2006, 9f). Die samische Seite war unter politischer Führung von Ole Henrik Magga, zu dieser Zeit Vorsitzender des NSR.

Dieser ökologische und gleichzeitig stark ethno politisch geführte Konflikt um den Bau des Staudamms führte nicht zur Aufgabe des Vorhabens, verhalf den Sami jedoch zu einer verstärkten öffentlichen und politischen Wahrnehmung durch die Mehrheitsbevölkerung

⁸ Zum Beispiel durfte die Sprache wieder unterrichtet werden.

⁹ Eine samische Siedlung auf der Finnmarksvidda, 1951 mit 207 Einwohnern (Hætta 2002, 205).

¹⁰ Strøksnes (2006, 163) beschreibt diese noch heute andauernde ethnische Spaltung der Finnmark als alten Essentialismus und romantischen Nationalismus und fordert keine Sonderbehandlung einer bestimmten ethnischen Kultur, die vermeintlich vor einer anderen Kultur Nordnorwegen besiedelt hat.

(Hjorthol 2006, 14; 171). Aufgrund der starken medialen Repräsentation in der nationalen wie auch internationalen Presse bekamen Urbevölkerungen weltweit zeitgleich mehr Aufmerksamkeit. Erst jetzt wurde einem Großteil der Bevölkerung in Norwegen die Existenz der Sami bewusst und der norwegische Staat entdeckte seine Verantwortung ihnen gegenüber.¹¹ Der Schutz samischer Kultur, des Erwerbs- und Gesellschaftslebens (Norwegisches Grundgesetz § 110 a von 1988) und das Gesetz der Sami (Sameloven) von 1987 zeugen davon (Hætta 2002, 207). International bildet die ILO-Konvention 169, früher Artikel 107, die Norwegen 1990 als erster Staat ratifizierte, das wichtigste Schutzinstrument sowohl samischer Rechte wie indigener Völker und Gemeinschaften weltweit.¹²

Neben diesen juristischen Zusagen der norwegischen Regierung in der Zeit nach dem Alta-Konflikt konnte auch ein Wandel auf sozialer Ebene beobachtet werden. Parallel zu der angesprochenen, vermuteten Haltungsänderung der norwegischen Mehrheitsbevölkerung gegenüber den Sami (Fremdwahrnehmung), beschreibt Ole Henrik Magga (2005) eine neue Selbstwahrnehmung der Sami, die weniger von Minderwertigkeitsgefühlen geprägt wird. So berichtet er von einer Situation, wie eines Tages ein älterer samischer Mann zu ihm kam, ihm die Hand reichte und sagte: „Ich danke euch, dass ihr mir mein Leben im Alltag erleichtert habt“. Dieses neue Selbstbewusstsein, sich stolz fühlen zu können Sami zu sein, beschreibt Magga als wichtigstes Resultat des Alta-Konflikts (vgl. Hjorthol 2006, 179f).

Kulturelle Entwicklung der Gegenwart

Die Sami in Norwegen haben in der Gegenwart zwar einen besseren juristischen und gesellschaftlichen Status erlangt, trotzdem sind ökonomische, ökologische wie auch kulturelle Konflikte noch nicht gelöst. Steigendes Interesse multinationaler Konzerne an den materiellen und kulturellen Ressourcen der Finnmark (wie Bergbau oder Tourismus) sowie Effizienzsteigerungen und Gewinnmaximierung infolge der Globalisierung sind Probleme der Gegenwart, die den Druck auf das fragile Ökosystem der Finnmarksvidda verstärken; für Mensch und Natur, zu Land und zu Wasser (Asp-Poulsen 2004, 3; IWGIA 2007, 38-40). Der Alta-Konflikt war dafür erstes Signal und Höhepunkt eines sich anbahnenden Konfliktes.

Die Flamme des Kampfes scheint inzwischen erloschen, den Sami wurden viele Rechte vom Staat eingestanden und ökonomische Zugeständnisse gemacht. Aber ist damit altes Verbrechen der Assimilationspolitik beglichen, ein ökonomisch wie auch ökologisch nachhaltiger Weg eingeschlagen, der Konflikt um Land und kulturelle Entwicklung gelöst? Sind die meis-

¹¹ Vergleichbar mit der autochthonen Gemeinschaft der Sorben in Deutschland, welche mindestens bis zum Diskurs um den Abriss des sorbischen Dorfes Horno, aufgrund der Erschließung von Braunkohle in den 1990er Jahren, durch große Teile der deutschen Bevölkerung nicht bewusst wahrgenommen wurde (Toivanen 2001, 29).

¹² Siehe Kapitel 3.1.3 Rechte indigener Völker.

ten Akteure zufrieden mit der aktuellen Entwicklung, auch die Mehrheit der samischen Bevölkerung? Was ist mit den Sami, von denen einige noch aktiv in der Rentierwirtschaft beschäftigt und damit direkt von dem Land abhängig sind, auf denen ihre Rentiere weite Distanzen zurücklegen müssen? Und die politische Repräsentation der Sami – wie bewertet das samische Parlament in Norwegen (Sameting) die letzten 30 Jahre nach dem Alta-Konflikt? Erste Fragen, welche bereits eine Grundlage für die folgenden Betrachtungen legen und im empirischen Kapitel 5 wieder aufgegriffen werden.

2.3 Finnmarksloven

Im Zentrum der mit dieser Arbeit durchgeführten Untersuchung zu den aktuellen Diskursen kultureller Entwicklung in Nord-Norwegen steht das Finnmarksloven, das Gesetz der Finnmark, welches eine neue Rechtsgrundlage für alle Einwohner der Finnmark auf Land und Wasser¹³ bietet und als direktes Resultat des Alta-Konfliktes angesehen wird (Hjorthol 2006, 172). Vor Einführung des Finnmarksloven im Juli 2006 befanden sich 96% des Areals der Finnmark in Staatseigentum¹⁴, ungleich den meisten anderen Verwaltungsbezirken Norwegens, wo private Eigentumsrechte auf Land und Wasser längst Realität waren (Aarseth 2006, 567f). Verwaltet wird das Areal durch das private Unternehmen Finnmarkseiendommen (Grundbesitz der Finnmark), eine Instanz mit denselben Regeln, die jeder andere Grundbesitzer in Norwegen hat (Norwegische Regierung 2005b, 3).

Bis 1775 war der Grund und Boden in der Finnmark Allmende, also Gemeindeseigentum, an dem alle Gemeindemitglieder das Recht zur Nutzung hatten, so wie es eine samische Siida¹⁵ verwaltet hat. Mit der Landverteilungsresolution (Jordutvisningsresolusjon) von 1775 erklärte sich die Regierung zum Grundbesitzer der Finnmark, womit den Sami ihr Gewohnheitsrecht auf Land langsam entzogen und die Gebiete der Finnmark zunehmend privatisiert wurden (Norwegische Regierung 2001, Kapitel 1.6.1). Aus dem ursprünglichen Gemeingut ist 220 Jahre währendes Staatseigentum nun privatisiert, mit lokalen, kollektiven Besitzansprüchen, welche jedoch keinen Vorrang vor weiteren staatlichen Rechten, wie zum Beispiel dem Mineralgesetz und dem Plan- und Baurecht haben. Es greift auch nicht in die kollektiven oder

¹³ Fischerei außerhalb des privaten Eigentumsrechts bleibt davon unberührt (Norwegische Regierung 2005a, §2).

¹⁴ Ungefähr 45.000 km² – etwas größer als die Fläche Dänemarks (Norwegische Regierung 2005b, 3).

¹⁵ Nordsamisches Wort für eine samische Gemeinde mit der gemeinsamen Verwaltung von Land und Ressourcen (Kulonen et al 2005, 392; Stichwort Siida). Mindestens bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts lebten die Sami in Kautokeino noch überwiegend in diesen Siida (Zorgdrager 1997, 49; 56f).

individuellen Rechte ein, die sich ein Norweger durch Gewohnheitsrecht (hevd) oder lebenslanger Nutzung (alders tids bruk)¹⁶ angeeignet hat (Norwegische Regierung 2005a, § 5).

Mit dieser empirischen Studie wird nicht entschieden nach Vor- und Nachteilen der neuen Gesetzeslage für die nordnorwegische Gesellschaft gesucht. Darüber besteht in den Medien ein kontrovers und zum Teil wenig objektiv geführter Diskurs, der ein Segen oder Fluch des Finnmarksloven aktuell nicht erkennen lässt (Graneng & Jakobsen 2005, 2; 25). Vielmehr soll beobachtet und analysiert werden, wer an diesen gesellschaftlichen Diskursen teilnimmt und wie dabei versucht wird, direkt oder indirekt auf die kulturelle Entwicklung der nordnorwegischen Gesellschaft Einfluss zu üben.

Zuletzt soll nicht unerwähnt bleiben, dass sich diese Studie mit der Schreibweise „Sami“ dem Duden widersetzt, der „Same“ als Schreibweise vorschlägt. Obwohl der Begriff Same im Deutschen auch Ursprung bedeuten kann, womit den Forderungen der Sami nach Anerkennung als ein indigenes Volk implizit Rechnung getragen werden würde,¹⁷ ist diese Bezeichnung aus verschiedenen Gründen abzulehnen. Der deutsche Begriff Same beschreibt bereits sowohl den Pflanzensamen wie auch die männlichen Spermien. Mit der Verwendung des Wortes Sami, wie sich die Sami auch selbst bezeichnen, wird eine Assoziation der (vermeintlichen) Ureinwohner Skandinaviens mit diesen Deutungen des deutschen Sprachraums vermieden. Die aus dem Finnischen entlehnte Schreibweise Saame und auch die Verwendung eines Akzents in dem Wort Sámi, wie sie im englischen Sprachraum, entlehnt dem nordsamischen Wort Sámit in der Selbstbezeichnung, überwiegend üblich ist, erscheint für den deutschen Sprachraum unbrauchbar (vgl. Weber Müller-Wille 2004).

3 Minderheitenrechte und kulturelle Entwicklung

Mit den folgenden Ausführungen, die ein Mosaik aus ganz unterschiedlichen theoretischen Ansätzen darstellen, werden bestimmte Aspekte intensiv betrachtet und veranschaulicht, um auf diese Weise ein Beobachtungsschema zu entwickeln, welches später in Kapitel 5 wie eine Maske analytisch auf die qualitativ erhobenen Daten gelegt wird. Einige Beispiele mögen dabei abstrakt wirken, entfernt vom eigentlichen Untersuchungsgegenstand, sollen aber als

¹⁶ Nicht klar juristisch definiert, nach norwegischer Rechtspraxis ungefähr 75 bis 100 Jahre (Norwegische Regierung 2007b, Kapitel 8.3.3).

¹⁷ Ähnlich wie mit dem Begriff Adivasi im indischen Sprachraum, der direkt übersetzt Ureinwohner bedeutet und diese in der Begriffsverwendung auch beschreibt.

Projektionsfläche für Beispiele aus der nordnorwegischen Gesellschaft dienen, da vergleichbare Untersuchungen für die Sami nicht vorliegen.

Mit dem Unterkapitel 3.1 wird ein kurzer Überblick über die für diese Studie wesentlichen Aspekte in der Betrachtung von Minderheiten und indigenen Völkern dargelegt, gefolgt von der Vorstellung des Kultur- und Identitätsverständnisses dieser wissenschaftlichen Arbeit in den Kapiteln 3.2 und 3.3. Zusammenfassend werden im Kapitel 3.4 die für das Fallbeispiel relevanten Schwerpunkte und Thesen zusammengetragen und die forschungsleitende Fragestellung für die empirische Untersuchung in Kapitel 5 entwickelt.

3.1 Minderheitenrechte

In diesem Unterkapitel geht es vordergründig darum, die Konzepte Minderheit und indigenes Volk sowie die Rechte indigener Völker auf internationaler Ebene vorzustellen. Es sollte bereits deutlich geworden sein, dass Landrechte in dieser Studie nur als methodisches Mittel verwendet werden, womit das Finnmarksloven eine Grundlage bietet, mit deren Hilfe aktuelle Diskurse der nordnorwegischen Gesellschaft intensiver betrachtet werden können. Eine theoretische Auseinandersetzung mit den Landrechten indigener Völker wird damit unbedeutend.

3.1.1 Minderheit

Bereits der Versuch, Minderheit als Begriff zu definieren, gestaltet sich schwierig. Zum einen existiert keine völkerrechtlich verbindliche Variante, zum anderen obliegt es im Detail der Entscheidung eines jeden Staates, welches Kollektiv seines Landes er als nationale oder kulturelle Minderheit beschreibt (Bielefeldt & Lüer 2004, 8). Es ist stets die Wahl des Beobachters mit den von ihm aufgestellten Kriterien, womit eine Minderheit konstruiert und hervorgehoben wird.

Im allgemeinen Verständnis beschreibt dieser Begriff entweder eine numerisch-statistisch erfassbare, zahlenmäßig kleinere Bevölkerungsgruppe (<50%) als die Mehrheit eines Staates oder eine unter kulturellen Aspekten (wie Ethnie, Religion, Sexualität, Sprache) unterscheidbare Gemeinschaft von Menschen. Auch diese Klassifizierungen können für sich genommen nicht die Komplexität dessen beschreiben, was die Gesellschaft der Gegenwart mit dem Begriff der Minderheit wahrnimmt oder konstruiert. So werden auch ethnische Gruppen, welche zahlenmäßig die Mehrheit eines Landes verkörpern, wie Indigene in Bolivien, Ecuador und Peru, aufgrund gesellschaftlicher und ökonomischer Exklusion als Minderheit wahrgenommen (BMZ 2006, 8; Thomsen 2004, 92). Dies erklärt die Notwendigkeit eines weiteren Kriteriums in der Zuschreibung zu einer Minderheit: eine nicht-dominante Funktion dieser Ge-

meinschaft, also keine oder nur geringe Möglichkeiten Einfluss auf deren nationale Kultur und Gesellschaft auszuüben.

Eine weitere und vielleicht die wichtigste Charakterisierung ist die Selbstwahrnehmung und Selbstzuschreibung zur Minderheit, ein Solidaritäts- und Identitätsgefühl. So gibt es Minderheiten, die sich primär durch die Wahrnehmung gemeinsamer Herkunft festigen. Andere wiederum erkennen sehr offene Grenzen an und nehmen verschiedene Aspekte wahr, die fließend ineinander übergehen, nicht exakt klassifiziert werden können und Raum für neue und komplexe (hybride) Identitäten lassen (Bielefeldt & Lür 2004, 7; Europarat 1995, Artikel 3).

Minderheiten leben oft nicht nur innerhalb eines Staates, sondern sind durch Staatsgrenzen voneinander getrennt, in zwei oder mehreren Nationen wohnhaft. Dabei können sie in Diaspora-Strukturen über die ganze Welt verstreut oder recht geschlossen im ursprünglichen Siedlungsgebiet sesshaft sein (Bielefeldt & Lür 2004, 7). Letzteres beschreibt am Besten den Status autochthoner Minderheiten oder indigener Völker, wie am Beispiel der Sami in Norwegen mit dieser Studie dargestellt wird.

Ethnizität vs. Nationalität

Aufgrund juristischer Verbindlichkeiten wird auf europäischer Ebene zwischen ethnischen und nationalen Minderheiten unterschieden. Ethnizität, ein Begriff für die Zuweisung kultureller Identität, steht dabei im Kontrast zur Nationalität, zur Unterscheidung einer Volkszugehörigkeit von einem Staatsbürger. In früheren Definitionen wurde dieses Konzept im biologischen, unveränderlichen Verständnis wahrgenommen, während in der Gegenwart ein konstruktivistischer, verhaltensorientierter und dynamischer Ansatz mit der subjektiven Wahrnehmung der Akteure im Mittelpunkt der Betrachtungen steht – kein Verständnis von Ethnizität, die jedem Menschen angeboren und nun festgefroren ist, vielmehr wird sie durch Sozialisation fortwährend erworben. Bestimmte kulturelle Aspekte werden im Beziehungsgeflecht mit anderen Menschen und Gruppen permanent und variierend neu aktiviert und konstruiert und es obliegt letztendlich der Wahlentscheidung eines jeden Individuums, welcher kulturellen Zugehörigkeit er mehr Bedeutung beimessen will (Niemi 2008, 3). Diese Möglichkeit Ethnizität zu verstehen, wird in den folgenden theoretischen Ausführungen intensiver und anschaulich erläutert. Interessanterweise kann dieser Betrachtungsweise entnommen werden, dass es für jeden Menschen möglich sein sollte, Angehöriger eines ethnischen Kollektivs zu werden, auch wenn er nicht als solcher geboren wurde. Wie dieser Gedanke innerhalb der samischen Gemeinschaft wahrgenommen wird und inwiefern die Sami ein ethnisches Konzept konstruieren, sollen die empirischen Untersuchungen dieser Studie offen legen.

3.1.2 Indigene Völker

Nach Schätzungen der Vereinten Nationen werden weltweit 350-700 Millionen Menschen, etwa 5.000 Gemeinschaften in 76 Staaten, als Indigen betrachtet (Rathgeber 2009, 1).

Ihr Reichtum sind ihre vielen Sprachen und Kulturen, die Weisheit ihrer Religionen und ihres Umganges mit der Natur. (GfbV 2006, 5)

International betrachtet gibt es stark unterschiedliche Definitionen und Betrachtungsweisen wie sich Indigene selbst bezeichnen oder angesprochen werden. Während im deutschen Sprachraum der Begriff Ureinwohner häufig Verwendung findet, in leichter Unterscheidung zu autochthonen Völkern im französischen Sprachraum, sind auf norwegischer Ebene die Begriffe Urvolk und Stammesvolk häufig wahrzunehmen (Henriksen 2008a). Auf internationaler Ebene hat sich die Verwendung des Begriffs vom indigenen Volk im Gebrauch der Vereinten Nationen durchgesetzt. Dabei wird „Volk“ nicht im juristischen Verständnis des Völkerrechts begriffen, sondern in einem engen historischen, kulturellen und räumlichen Kontext verstanden (Thomsen 2004, 93f; Vereinte Nationen 2007). In dieser Studie werden die Bezeichnungen indigenes Volk, im Verständnis der Vereinten Nationen, und indigene Gemeinschaft synonym verwendet.

Eine offizielle Definition zur Charakterisierung indigener Völker existiert nicht. In den Richtlinien des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (UNDP) über die Angelegenheiten indigener Völker werden jedoch Vorschläge, wie die Definition des ehemaligen Sonderberichterstatters der Vereinten Nationen José Martínez Cobo, präsentiert. In Unterscheidung zu anderen Minderheiten werden darin die zeitliche Priorität auf einem bestimmten Territorium, Erfahrung von Unterdrückung (Kolonialismus), Assimilation oder Enteignung hervorgehoben. Eine besondere Gewichtung wird dabei auf die Selbstidentifikation als distinkte Gesellschaft gelegt, mit der freiwilligen Absicht die kulturellen Besonderheiten bewahren zu wollen (BMZ 2006, 5; UNDP 2008, 8f).

Angehörige indigener Völker sind auch in der Gegenwart häufig Opfer von Ausbeutung und Diskriminierung. Ihre Lebensgrundlage wird durch Konzerne und Staaten vorsätzlich bedroht, Land- und Jagdrechte werden häufig missachtet, ihr traditionelles Wissen um heilende Wirkstoffe von Pflanzen wird genutzt und vermarktet, ohne sie dafür zu entlohnen. Abholzung, Staudämme, Bergbau und Industrie stellen weitere zentrale Probleme für viele indigene Gemeinschaften weltweit dar (BMZ 2006, 7-9; GfbV 2006; Hauff 1987, 117-119; Thomsen 2004, 91f).

3.1.3 Rechte indigener Völker

Die Politik ist aufgrund der angesprochenen Problemfelder mit der Aufgabe konfrontiert, die rechtlichen Strukturen für Mehrheits- und Minderheitsbevölkerung so zu formen, dass Zuvor und Vertrauen zwischen den verschiedenen Gruppen im Staat entstehen kann. Minderheitenrechte haben in diesem Prozess eine unverzichtbare Aufgabe normativer Ordnung, sie markieren die Abkehr „vom Ideal des homogenen Nationalstaats hin zu einem politischen Gemeinwesen“, welches Heterogenität als „Herausforderung und Chance zugleich“ betrachtet (Bielefeldt & Lier 2004, 7f). Sicher ist dabei auch, dass Sonderrechte für bestimmte Bevölkerungsgruppen Konflikte verschärfen können, weil sie entweder die sozioökonomische Distanz der Gruppen erhöhen oder die Konfliktfähigkeit der Minderheit stärken. Trotz der Wahrscheinlichkeit, dass aufgrund von Minderheitenrechten neue Diskrepanzen entstehen, erscheint dies langfristig betrachtet für alle Akteure als ein positiver und gewaltfreier Weg kultureller Entwicklung, jenseits von Assimilation und Separatismus.

Minderheitenrechte sind in Form von individuellen Menschenrechten direkt in Menschenrechtserklärungen integriert. Ein allgemeiner Menschenrechtsschutz scheint jedoch nicht auszureichen, wie uns die Vergangenheit und Gegenwart in zahlreichen Beispielen lehrt. Deswegen wird von vielen Seiten ein besonderer staatlicher Schutz für indigene Völker gefordert, eine positive Diskriminierung¹⁸ sowie finanzielle Zuwendungen erscheinen notwendig. Allein die Hoffnung und Forderung der Nichtdiskriminierung von Minderheiten bedeutet eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung zum Schutz und zur kulturellen Entwicklung indigener Völker.

Im Kontext nationaler Gesetzgebungen wird zwischen ethnischer und nationaler Minderheit unterschieden. Mitglieder einer ethnischen Minderheit werden als Einwanderer betrachtet, die mit dem Bewusstsein migrierten, ihre ursprüngliche Gemeinschaft zurückzulassen. Dem entgegen wird der nationalen Minderheit zugesprochen, zu den Menschen zu gehören, die diese Region, in der sie heute noch leben, zuerst besiedelt haben, dort autochthon, also selbst mit diesem Teil der Erde verbunden sind und sich zu einer kollektiven Erinnerung an eine ursprüngliche, distinkte Gemeinschaft bekennen. In der Regel wurden diese Gemeinschaften in Folge der Nationenbildung unfreiwillig und unbedacht in die neu gebildeten Nationalstaaten integriert, ein Prozess, der oft geprägt war von Diskriminierung und Assimilation. Eine nationale Minderheit wird in jedem europäischen Land anders definiert und garantiert in seiner Anerkennung besondere Rechte, wie im Rahmenübereinkommen zum Schutz nationa-

¹⁸ Positive Diskriminierung oder *affirmative action* sind institutionalisierte Maßnahmen, die bestimmten Gruppen besondere Rechte zugestehen, „um einstige und heutige Diskriminierung zu korrigieren, zu kompensieren und in Zukunft zu verhüten“ (Henderson 1995).

ler Minderheiten des EU-Rates festgeschrieben steht (Europarat 1995).¹⁹ In Norwegen werden Finnen (Kvener), Juden, Roma und Sami als nationale Minderheiten anerkannt.²⁰

Das samische Parlament lehnt die Klassifizierung als nationale Minderheit jedoch ab und bevorzugt viel mehr die Anerkennung als indigenes Volk, ein juristischer Status, der besonders ab 1987 international gestärkt wurde (Pan & Pfeil 2006, 110; 340).

Weltweit haben indigene Völker den „individuellen Ansatz des internationalen Menschenrechtsschutzes kritisiert und betont, dass sie bei Menschenrechtsverletzungen auch im Kollektiv betroffen sind“ (Thomsen 2004, 95). Diese Forderungen wurden in den letzten Jahren verstärkt durch separate Rechte für indigene Völker umgesetzt.

Die norwegische Politikerin Gro Harlem Brundtland war Vorsitzende der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung der Vereinten Nationen, welche 1987 ein weltweit bekanntes und anerkanntes politisches Konzept für nachhaltige Entwicklung veröffentlicht hat, in dem unter anderem auch die Rechte indigener Gemeinschaften angesprochen werden.

Der Anfang für eine gerechte und menschliche Politik für diese Gruppen [Indigene Völker] sind die Anerkennung und der Schutz ihrer traditionellen Rechte auf Land und die anderen Ressourcen, die ihre Lebensweise erhalten – Rechte, deren Formulierung möglicherweise nicht in ein hergebrachtes Rechtssystem paßt. (Hauff 1987, 118)²¹

Mit der 1989 vorgelegten Konvention 169 der internationalen Arbeitsorganisation (ILO), dem Übereinkommen über eingeborene und in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Ländern, wird der Wille und das Recht indigener Völker anerkannt, innerhalb nationaler Grenzen, selbst über ihre eigene wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung zu bestimmen (ILO 1989). In Veränderung zur ILO-Konvention 107 von 1957, welche zunehmend von Indigenen dahingehend kritisiert wurde, ihre Integration in die nationale Kulturen zu fördern, betont das neue Übereinkommen die Eigenart von indigenen Völkern und Gemeinschaften, deren besonderen Lebensstil, Traditionen und Gewohnheiten. Dabei werden ihnen nicht direkt Rechte an dem von ihnen von alters her besiedelten Land zugestanden, auch kein Vetorecht in diesen Fragen, jedoch ein Konsultationsrecht mit besonderer Gewichtung indigener Interessen. Zusätzlich wird von allen Verhandlungspartnern Vernunft und Respekt bei der Evaluation oder Verwirklichung neuer Vorhaben mit Einfluss auf die indigene Kultur erwartet (Henriksen 2008a, 5; 15f; 31; Rathgeber 2004b, 65f).

¹⁹ Verbesserung der Möglichkeiten, um „ihre Kultur zu pflegen und weiterzuentwickeln und die wesentlichen Bestandteile ihrer Identität, nämlich ihre Religion, ihre Sprache, ihre Traditionen und ihr kulturelles Erbe, zu bewahren“ (Europarat 1995, Artikel 5).

²⁰ Zum Vgl.: In Deutschland werden Dänen, Friesen, Roma und Sorben als nationale Minderheiten anerkannt.

²¹ Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung.

1. Die Eigentums- und Besitzrechte der betreffenden Völker an dem von ihnen von alters her besiedelten Land sind anzuerkennen. Außerdem sind in geeigneten Fällen Maßnahmen zu ergreifen, um das Recht der betreffenden Völker zur Nutzung von Land zu schützen, das nicht ausschließlich von ihnen besiedelt ist, zu dem sie aber im Hinblick auf ihre der Eigenversorgung dienenden und ihre traditionellen Tätigkeiten von alters her Zugang haben. Besondere Aufmerksamkeit ist diesbezüglich der Lage von Nomadenvölkern und Wanderfeldbauern zu schenken.

2. Die Regierungen haben, soweit notwendig, Maßnahmen zu ergreifen, um das von den betreffenden Völkern von alters her besiedelte Land zu bestimmen und um den wirksamen Schutz ihrer Eigentums- und Besitzrechte zu gewährleisten.

3. Im Rahmen der innerstaatlichen Rechtsordnung sind angemessene Verfahren festzulegen, um Landforderungen der betreffenden Völker zu regeln. (ILO 1989, Artikel 14)

Aktuell haben lediglich zwanzig Länder dieses Übereinkommen ratifiziert, davon vier Länder Europas, zuletzt Chile im März 2008 (Henriksen 2008a, 103).²² Norwegen hat die ILO-Konvention 169 als erstes Land weltweit ratifiziert. Auffallend ist an dieser Stelle, dass Norwegen in der Zeit nach dem Alta-Konflikt besonders aktiv in der Überarbeitung und Adaption internationaler Gesetzgebungen für indigene Völker mitgewirkt hat (Aarseth 2006, 544; 577).

Als wichtigstes Dokument der letzten Jahre gilt die im September 2007 verabschiedete Erklärung zu den Rechten indigener Völker durch die Vollversammlung der Vereinten Nationen und dem UN-Menschenrechtsrat. Diese beschreibt für Indigene das Recht, selbst über ihre Entwicklung und den Abbau von Rohstoffen zu entscheiden, was von einzelnen Staaten abgelehnt, von Nichtregierungsorganisationen und Indigenen hingegen stark begrüßt wird. Es stellt kein rechtsverbindliches Instrument dar, wird aber von vielen Akteuren als ein wichtiger Schritt in die richtige Richtung wahrgenommen (Rathgeber 2009, 6-8; Vereinte Nationen 2007).

3.1.4 Paradoxon der Minderheitenrechte in Europa

Nach der finnischen Ethnologin Reetta Toivanen (2005, 185) schützen Minderheitenrechte nicht nur Kultur und Identität von Indigenen, sondern definieren auch, was schutzwürdig ist. Internationale Abkommen (wie die bereits zitierten) setzen in der Regel voraus, dass Mitglieder einer Minderheit eine einzigartige und homogene kulturelle Identität besitzen, die sie auch erhalten wollen. Damit wird ein festes juristisches Verständnis geschaffen, welches vorgibt, wie eine Minderheit konstituiert sein muss, quasi ein Rezept für eine authentische Beschaffenheit von Minderheiten. Ein modernes Konzept kultureller Identität, welches Vielfalt und Hybridität darstellt, dabei Veränderungen betont oder einem Wandel unterliegt, scheint damit

²² Deutschland hat es nicht ratifiziert, wird aber immer wieder dazu aufgerufen, unter anderem vom EU-Parlament, welches seine Mitgliedsstaaten zur Unterzeichnung angeregt hat (vgl. Rathgeber 2004a).

für Minderheiten wenig geeignet. Die Forschungen von Toivanen (2001) zeigen auf, dass Minderheitenaktivisten festgelegte Normen und Kriterien nachahmen, ihre Gruppe in der Öffentlichkeit so erscheinen lassen, wie von ihnen erwartet wird, um als homogene Einheit (als indigenes Volk) vom Staat und internationaler Organisationen anerkannt zu werden. Rechte, die schützen sollen, schränken demnach auch die Möglichkeiten der Individuen ein. Diese „Wiederbelebung eines völkischen Kulturkonzepts“ (Homogenität einer Gruppe) steht internationalen Bestrebungen entgegen, nach denen der Volksbegriff einer Nation im Plural verstanden wird und unterschiedliche Kulturen keine festen Einheiten bilden (Toivanen 2005, 185). Den Weg, den die internationale Politik indigenen Völkern vorgibt, beschreibt Toivanen als eine Einbahnstraße, getreu dem Motto „wir erzählen dir, wie du sein musst, und dann akzeptieren wir dich so, wie du (geworden) bist“ (Toivanen 2005, 203).

Toivanen (2005, 203f) zeigt dabei Wege auf, wie dieser Zwangslage zu entkommen ist. Zum einen fordert sie eine Partizipation der Minderheit auf allen politischen Entscheidungsebenen.²³ Als einen zweiten und vielleicht entscheidenden Weg aus der Einbahnstraße fordert Toivanen einen Wandel der Gesellschaft (wie mit Bildung und Erziehung), wo die Mehrheitsbevölkerung verstehen muss, warum bestimmte Gruppen eine Minderheit im Land bilden und wie sich dies auf ihr Leben in der gemeinsamen Gesellschaft auswirkt. Diese Ansätze bilden einen wichtigen Rahmen für die folgenden Beobachtungen und es wird im Kapitel 5 mehrfach darauf zurückgegriffen.

3.2 Kultur

Mit den folgenden theoretischen Ausführungen wird eine subjektive, aber wohl überlegte Auswahl möglicher Betrachtungsweisen von Kultur und Identität dargestellt, um damit das Grundverständnis dieser Studie für das Konzept kultureller Identität darzulegen, womit gegenwärtige Wahrnehmungsmuster von kultureller Homogenität im Diskurs über die kulturelle Entwicklung der norwegischen Gesellschaft im Folgenden beschrieben werden können.

Identität und Kultur sind in vielen Aspekten sehr eng miteinander verbunden und können nicht immer absolut losgelöst voneinander betrachtet werden, was auch nicht Ziel dieser Studie ist. Um eine übersichtliche Struktur zu behalten wurde diese Trennung von Kultur und Identität im Aufbau trotzdem vorgenommen. Kultur wird dabei zuerst betrachtet, um damit eine Grundlage zu legen, in der das Konzept kultureller Identität eingebettet werden kann.

²³ Toivanen erläutert dies am Beispiel der Sorben in Deutschland, die ihrer Ansicht nach ein Recht darauf haben, an Entscheidungen zum Braunkohletagebau in der Lausitz beteiligt zu werden.

3.2.1 Auswahl kultureller Betrachtungsweisen der Vergangenheit

Zwischen den unterschiedlichen wissenschaftlichen Fachbereichen, selbst innerhalb der deutschsprachigen Kulturwissenschaften oder der anglo-amerikanischen, post-marxistischen Cultural Studies²⁴, existieren recht unterschiedliche Auffassungen und Deutungen des Begriffs Kultur. Kroeber und Kluckhohn haben bereits 1952 weit mehr als 150 Definitionen von Kultur aufgelistet, wobei sich jedoch nicht alle deutlich voneinander unterscheiden. Im Rückblick spiegeln diese Definitionen auch den Zeitgeist einer Epoche, das Selbstverständnis einer Gemeinschaft sowie wissenschaftliche, philosophisch-anthropologische Anschauungen wider.

Der Anthropologe Edward Tylor (2005) hat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, angelehnt an die Theorien von Charles Darwin, mit Kultur alles verbunden, was an einer Gesellschaft nicht biologisch ist.

Cultur oder Civilisation im weitesten ethnographischen Sinne ist jener Inbegriff von Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Gesetz, Sitte und allen übrigen Fähigkeiten und Gewohnheiten, welche der Mensch als Glied der Gesellschaft sich angeeignet hat. (Tylor 2005, 1)

In der Mitte des 20. Jahrhunderts prägte der britische Kulturtheoretiker Raymond Williams Kultur als umfassende Lebensweise, als etwas Alltägliches.

Culture is ordinary: that is where we must start. (Williams 1989, 4; 325)

Er geht im Weiteren davon aus, dass jede menschliche Gesellschaft ihre eigene Ausprägung, Absichten und Bedeutungen besitzt, was unter anderem durch Institutionen, Kunst oder Bildung ausgedrückt wird. Ein wichtiges, die Gesellschaft konstituierendes Moment ist dabei das Finden gemeinsamer Bedeutungen und Richtungen (Higgins 2001, 10).

Der britische Soziologe und einer der Gründerväter der Cultural Studies, Stuart Hall, bezieht sich auf diesen der gesamten Lebensweise umfassenden Kulturbegriff von Raymond Williams und ergänzt ihn damit, dass vor allem die Beziehungen zwischen einer sozialen Gruppe und den Aspekten, die deren Lebensweise ausdrücken, untersucht werden sollten, und nicht die kulturellen Ausdrucksformen an sich (Hall 1977, 55). Kultur wird damit nicht mehr nur über die Analyse kultureller Objekte sichtbar, sondern die Beobachtung kultureller Praktiken und Verhältnisse, in denen diese Objekte ihre Sinnggebung erhalten, tritt in den Vordergrund (vgl. Wicke 1992). Das Kulturverständnis von Hall bezieht sich stark auf das individuelle Zugehörigkeitsgefühl zu einer bestimmten Gruppe, womit „unterschiedliche soziale Gruppen unterschiedliche Kulturformen“ besitzen (Hall 1977, 55). Williams betont in diesem

²⁴ Zwei Disziplinen die nicht kongruent zueinander sind, sich in vielen Bereichen sogar gravierend voneinander unterscheiden (Hörning & Winter 1999, 12; Müller-Funk 2006, IX).

Zusammenhang bereits die Bedeutung des Individuums innerhalb dieser kulturellen Kategorie, wie sie im Kapitel 3.3 intensiver betrachtet wird.

In the end, and rightly, his choice will in any case be his own. (Williams 1959, 319)

Eine allumfassende und doch präzise Definition von Kultur wird es nicht geben. Der Kulturbegriff wird immer seine Komplexität behalten, was zu Schwierigkeiten in der Verwendung und Arbeit damit führt (Hall 1999, 16). Die bereits vorgenommene subjektive Auswahl kultureller Betrachtungsweisen und die folgenden Ausführungen stellen dar, welches Kulturverständnis dieser Studie zu Grunde liegt.

3.2.2 Kulturverständnis dieser Studie

Letztendlich lässt sich auch dieses bunte Konglomerat an Deutungsweisen des Kulturbegriffes auf einen Ursprung zurückverfolgen. Nach Kluge (1999, 492) existiert der Begriff spätestens seit dem 17. Jahrhundert im deutschen Sprachgebrauch und leitet sich vom lateinischen Wort *cultura* ab. Seine ursprüngliche Bedeutung vom Landbau des Menschen, der Pflege von Ackerbau und Viehzucht, gewissermaßen einer Aneignung der Natur, hat sich spätestens ab dem 17. Jahrhundert inhaltlich erweitert durch die Pflege von Körper und Geist des Menschen und wurde in diesem Sinne verstärkt in die Volkssprache übernommen. So wird auch heute noch Kultur im allgemeinen Verständnis als die „Gesamtheit der geistigen, künstlerischen, gestaltenden Leistungen einer Gemeinschaft“ (Duden 1994, 2019f; Stichwort Kultur) oder „eines Volkes“ (Wahrig 2002, 787; Stichwort Kultur) verstanden, oft verbunden mit einer positiv oder negativ besetzten Form des Entwicklungsstandes.

Die Wahl des Dudens, Kultur mit „Leistungen“ zu definieren, kann kritisch betrachtet werden. Im Verständnis dieser Arbeit liefert die Begriffswahl von Wahrig mit „Ausdrucksformen“ eine bessere Beschreibung dessen, was gemeinhin als Kultur beschrieben wird. Wobei Wahrig wiederum die Gestaltungsbedeutung des Kulturbegriffs außerhalb einer landwirtschaftlichen Erklärung, also Geistiges und Soziales, völlig meidet.

Mit den bis zu diesem Absatz erbrachten Erkenntnissen kann verallgemeinernd festgehalten werden, dass sich hinter dem Begriff Kultur alles verbirgt, was der Mensch produziert und verändert – eine Umgestaltung von Material und geistiger Konstrukte, im Gegensatz zur Natur, die den Schein des Unberührten und Unbewussten in sich trägt. Kultur kann in diesem Verständnis als Bewältigung der Natur, des Anderen verstanden werden.²⁵ Mit dieser Mög-

²⁵ Eine Unterscheidung zwischen Natur und Kultur kann jedoch aufgrund von Schwierigkeiten in der Definition der Begriffe nicht vorgenommen werden (Luhmann 1995, 9-30). Eine interessante Diskussion in diesem Kontext

lichkeit einer Definition kann eine bestimmte Konnotation vom Entwicklungsstand der betreffenden Gemeinschaft vermieden werden. Beispielhaft ist die Erfindung und das Nutzbarmachen von Feuer zur Fleischezubereitung keine weniger wichtige kulturelle Errungenschaft und gegenwärtige kulturelle Gebrauchsform wie die des Internets (vgl. Appelt 2007, 112f).

Der Kulturwissenschaftler Wolfgang Müller-Funk (2006, 8) unterscheidet drei Bedeutungsebenen von Kultur, welche alle bisher aufgeführten Deutungsansätze verallgemeinernd zusammenfassen.

- (I) Kultur als umfassendes Ganzes (alles, was nicht Natur ist).
- (II) Kultur als Insgesamt symbolischer Formen und habitueller Praktiken (Kultur ist überall, aber nicht alles).
- (III) Kultur als geschlossenes System (Literatur, Kunst, Film, Bildung ...).

Die Gedanken dieser Arbeit lassen sich vor allem seiner mittleren Ebene zuordnen (II) – weder soll einem allumfassenden Verständnis von Kultur (I), noch einzelnen Aspekten, wie der Bildung in einer Gesellschaft (III), eine zu starke Bedeutung zugesprochen werden. Das Kulturverständnis dieser Studie kann wie ein Flickenteppich verstanden werden, dessen Muster durch politische Prozesse gestrickt, von sozialen Konflikten und Machtverhältnissen geprägt und durch ökonomische wie auch ökologische Rahmenbedingungen begrenzt wird.

3.2.3 Kultur und Macht

Kultur wird im Verständnis der Gegenwart oft recht umfangreich definiert.

Kultur prägt alle Bereiche des sozialen Lebens. Sie spielt eine entscheidende Rolle in der Struktur und Organisation der spätmodernen Gesellschaft. (Hörning & Winter 1999, 7)

Für den Sozialgeographen Andreas Pott (2005) führt diese Unschärfe von Kultur zu Problemen. Wie das Zitat von Hörning und Winter zeigt, wird im aktuellen Verständnis quasi alles Soziale angesprochen, was nicht einfach nur mit der sozialen Konstruktion von Kultur erklärt werden kann. So ist es nach Pott wichtiger zu untersuchen, was das Spezifische an den Konstruktionen ist, die sich auf Kultur beziehen. Einen Ausweg aus dem Begriffslabyrinth sieht er in der systemtheoretischen Betrachtungsweise von Niklas Luhmann.

Auch Luhmann (1995, 31-54) kritisiert die zeitgenössische Verwendung des Kulturbegriffs mit einer starken Unschärfe, einer Spannweite an Inhalten, die im Widerspruch zu der für wissenschaftlichen Zwecke erforderlichen Prägnanz steht. Er fordert klare Grenzen zu dem, was der Kulturbegriff nicht meint, damit gewissermaßen ausschließt, und schlägt vor, sich mit dem Kulturbegriff aus einer reinen Beobachtung erster Ordnung zu lösen. Es sollte viel mehr

auch in Berland (1999, 558), in der die Autorin die Gegenüberstellung von technischer und natürlich geprägter Natur kritisiert und viel mehr eine vergleichende Analyse der sozialen Konstruktionen von Natur fordert.

gefragt werden, wie Beobachter Beobachter beobachten, statt scheinbar beobachtete Sachverhalte in der Welt lediglich zu klassifizieren und voneinander abzugrenzen. Damit erst wird die Kontingenz der Beobachter erster Ordnung sichtbar. Erst jetzt werden die Inhalte von Kultur als etwas vom Menschen produziertes erkannt und nicht als eine ihm bei Geburt in die Wiege gelegte, natürlich gegebenen Eigenschaft. Kultur wird damit de- und rekonstruierbar und wir sollten uns nach Luhmann fragen: wer konstruiert in welchem Interesse?

Für diese Studie sollte damit die Erkenntnis stehen bleiben, dass den Akteuren aktueller Diskurse, den politischen Entscheidungsträgern, aber auch den unterschiedlichen Gruppierungen innerhalb einer Nation, besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden muss, da sie eine entscheidende, gesellschaftsgestaltende Rolle in der kulturellen Entwicklung eines jeden Landes spielen. Mit dem Wissen, dass Kultur jederzeit konstruierbar und veränderbar ist, kann den Akteuren, die in der Lage sind, bedeutenden Einfluss auf gesellschaftliche Strukturen auszuüben, durchaus ein gewisses Machtpotenzial zugesprochen werden.

Auch im zeitgenössischen Verständnis der Cultural Studies wird Kultur als ein Prozess sozialer Ungleichheit betrachtet, „in dem Macht produziert und um sie gerungen wird“, wo soziale Beziehungen und Praktiken Ausdruck ungleicher und wechselnder Kräfteverhältnisse sind. Dabei ist Macht nicht zwingend ein Ausdruck von Herrschaft, aber immer als das ungleiche „Verhältnis von Kräften im Interesse bestimmter Fraktionen der Bevölkerung“ zu verstehen (Grossberg 1999, 48). Im Zentrum dieser Betrachtung stehen scheinbar endlose Verhandlungen über Sinn und Wert kultureller Traditionen, Erfahrungen und Praktiken, die sich den Verhältnissen einer sich im rasanten Wandel befindlichen Gesellschaft der Gegenwart stellen (müssen).

Kulturellen Formen und Prozessen wird nun eine zentrale Bedeutung zugesprochen als dynamische und produktive Kräfte, die maßgeblich eine Gesellschaft prägen und nicht nur deren Produkte sind. Kultur ist im Sinne der Cultural Studies nicht nur Text, Kunstwerk, Fähigkeit, soziale Praxis oder Institution, vielmehr sind erst die mannigfaltigen und komplexen Interaktionen zwischen diesen Instanzen in einem spezifischen Kontext kulturprägend. Als Konsequenz sollten jene kulturellen Prozesse analysiert werden, welche sich an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit und zu einem bestimmten Zweck ereignen, um die Bedeutung der jeweils spezifischen gesellschaftlichen Prozesse der Gegenwart rekonstruieren zu können (Hörning & Winter 1999, 9).

Angelehnt an diese Gedanken lässt sich die vorliegende Arbeit, mit der Analyse kultureller Prozesse die sich in einem konkreten Raum (Nord-Norwegen, Finnmark), zu einem bestimmten Zeitpunkt (Gegenwart, Winter 2008 / 2009) und einem bestimmten Zweck ereignen

(Land- und Minderheitenrechte), sinnvoll in das aktuelle Verständnis der Cultural Studies einordnen. Dabei wird Kultur als ein Medium betrachtet und analysiert, mit dem sowohl Macht wie auch soziale Ungleichheit ausgedrückt wird. Diese Betrachtungsweise wird besonders anschaulich mit den folgenden Ausführungen um das Kulturkonzept von Samuel Huntington deutlich.

3.2.4 Diskurs um das Kulturverständnis von Samuel Phillips Huntington

Ein interessanter Bedeutungskonflikt ist die Unterscheidung von Kultur zur Zivilisation (dem Kulturkreis), welche bereits Kant vornahm.

Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft cultivirt. Wir sind civilisirt bis zum Überlätigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon moralisirt zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Cultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht blos die Civilisirung aus. (Kant 1784, siebenter Satz)

Während Kant unter Zivilisierung die Anpassung der Menschheit (also keiner speziellen Gruppierung) an Sitten, Anständigkeit und Artigkeit verstand, fasst der im anglophonen Sprachgebrauch übliche Begriff civilization²⁶ Kulturen scheinbar plausibel, aber nicht ganz unbedenklich in klassifizierbare Gruppen zusammen. Ein Verständnis, wie es Samuel Huntington, Politologe und ehemaliger Berater des US-Außenministeriums, in seinem Buch Kampf der Kulturen (1998) dargelegt hat (Ruthner 2008, 4).

Huntington stellte die These auf, dass die Weltpolitik nach dem Ende des kalten Krieges nicht mehr von ideologischen Auseinandersetzungen, sondern von Konflikten unterschiedlicher Kulturkreise bestimmt sei, vor allem dem westlichen und dem islamischen (Huntington 1998, 294; 334-350).²⁷ Mit zunehmender Globalisierung (Vernetzung der Weltwirtschaft, Freiheit der Medien, Mobilität) stiege bei den Menschen das Bedürfnis, sich von anderen zu unterscheiden, die eigene kulturelle Identität zu betonen, sich über Distinktion, darüber wie man nicht ist, zu definieren. Damit, so Huntington, würden die Menschen ihre Identität wieder in ihrer Kultur suchen, wo der Sprache, kulturellen Werten und Traditionen eine starke Bedeutung zugesprochen wird. Ein interessanter Ansatz, der jedoch in letzter Konsequenz jedem

²⁶ Begriff der nach Anmerkung vom Übersetzer Holger Fliessbach am ehesten dem deutschen Begriff „Kulturen“, „Kulturkreis“ oder „Hochkultur“ entspricht (Huntington 1995, 14). Thomas Meyer (1998, 41) erklärt dies jedoch zum Problem, da diese sprachlichen Unterschiede in der Bedeutung oft Produkte divergenter Kulturtheorien sind.

²⁷ Als Kulturkreise (und Kernstaaten) klassifiziert er zusätzlich den Hinduistischen (Indien), Slawisch-Orthodoxen (Russland), Konfuzianischen (China) und Japan. Die Existenz eines einheitlichen lateinamerikanischen oder afrikanischen Kulturkreises bezweifelt Huntington (1998).

dieser Kulturkreise bestimmte Grundwerte zuspricht, die in der Theorie von Huntington miteinander unverträglich seien und Konflikte damit unvermeidbar machen (Huntington 1998).

Diesem Grundverständnis, welches auch die Kulturwissenschaften seit geraumer Zeit prägt, soll in dieser Studie ein Ansatz gegenübergestellt werden, der die freie Wahl des Individuums in den Vordergrund stellt und sein Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gruppe nicht durch Herkunft oder andere singuläre Kriterien determiniert. Der natürliche Wunsch des Menschen nach einem oder mehreren zu ihm passenden Kollektiven wird dabei nicht in Frage gestellt, denn „die Gruppenzugehörigkeiten können natürlich wichtig sein – keine ernst zu nehmende Theorie des Individuums kann diese sozialen Zusammenhänge leugnen“ (Sen 2007, 185).

In diesem Verständnis kritisiert auch Doris Bachmann-Medick (2004, 263) den theoretischen Kulturansatz von Huntington, welcher ihrer Ansicht nach die „interkulturellen Handlungsspielräume“ einschränkt. Entgegen seinen Überlegungen über einen unausweichlichen globalen Konflikt dichotomischer Kulturkreise, besonders dem westlichen und islamischen, fordert sie eine pluralistische, interaktionsoffene Perspektive für kulturelle Differenzen, welche die Wahrnehmung von kulturellen Berührungs- und Überschneidungspunkten zwischen Kulturen erlaubt. Mit diesem Beobachtungsschema²⁸ würden sich „die gewohnten kulturellen Unterteilungen und Einheiten verschieben, überlagern, in Frage stellen, auflösen“ (Bachmann-Medick 2004, 263).

Als ein weiterer Skeptiker von Huntington kann der Kulturtheoretiker Wolfgang Zinggl (2002) betrachtet werden, der ganz entgegen dem Globalisierungsverständnis von Huntington der Auffassung ist, dass sich stereotype Klassifizierungen aufgrund ethnischer, geografischer oder politischer Grenzen im Kontext der voranschreitenden Globalisierung immer weniger begründen lassen.

Nicht Islam gegen Christentum, USA gegen Japan, Kurden gegen Türken lautet der Kulturenkampf, sondern Individuum gegen Kollektiv, Progression gegen Stagnation, flache Hierarchien gegen steile. [...] Solche Variabilitäten und Gemeinsamkeiten verlangen nach völlig neuen Ausdrucksformen: Flaggen und Hymnen haben ausgedient. (Zinggl 2002)

Amartya Sen, in Indien geborener und in Harvard lehrender Wirtschaftswissenschaftler und Nobelpreisträger, äußert eine ganz ähnliche Kritik: Entgegen der weltweit umstrittenen These vom Kampf der Kulturen verweist Sen auf die Vielgestaltigkeit menschlicher Identitäten und Lebensformen. Die fundamentale Bedeutung von Kultur erkennt er nicht ab, Sen ist aber skeptisch gegenüber einer Form von kulturellem Determinismus, welche die Verschiedenhei-

²⁸ „Wahrnehmung, Nutzung und Aneignung“ (Bachmann-Medick 2006, 292), aber auch Unterscheidung (Pott 2007, 41).

ten in den Menschen ignoriert und Wechselbeziehungen übersieht. Für Sen hat dieser Glaube an eine festgelegte Bedeutung von Kultur, diese Illusion einer schicksalhaften Bestimmung, eine schädliche Wirkung, da sie in bestimmten Situationen Menschen zu Resignation und Fatalismus führen kann (Sen 2007, 70f; 122; vgl. Sahr 2005, 504).

Er hegt keinen Zweifel daran, dass die Herkunft des Menschen sein Denken und Handeln möglicherweise stark beeinflusst. Auch das Zugehörigkeitsgefühl der Menschen zu bestimmten Gruppen wird in seinem Verständnis maßgeblich von Identitätselementen wie Nationalität, Sprache, Religion oder Ethnizität geprägt. Jedoch will er diesen Elementen kultureller Identität keine losgelöste, absolute Bedeutung zusprechen.

So wichtig unsere kulturellen Identitäten auch sein können, sind sie doch nicht völlig isoliert von anderen Einflüssen auf unser Selbstverständnis und unsere Prioritäten. (Sen 2007, 122)

Sen (2007, 49) argumentiert gegen die Auffassung von Huntington, dass bestimmte Grundprobleme²⁹ zwischen islamischen Ländern größer sind, als Konflikte zu Ländern anderer Kulturkreise. In vergleichender Weise stellt Thomas Meyer den theoretischen Ansatz von Huntington in Frage.

Ob alle islamischen Gesellschaften eine einzige Kultur bilden, ob die Unterschiede zwischen divergenten Zivilisationsstilen innerhalb derselben Kultur größer sind oder kleiner als zu den vergleichbaren Stilen in unterschiedlichen Kulturen, das sind Fragen, die allein auf dem Wege empirischer Forschung zu entscheiden sind. (Meyer 1998, 44)

Zusätzlich kommt Meyer (1998, 81; 93ff) zu der Erkenntnis, dass viele soziokulturelle Milieus in allen Gesellschaften der Welt und über alle Ländergrenzen hinweg oft signifikant „mehr Gemeinsamkeiten untereinander“ aufweisen, „als mit traditionalistischen oder gar fundamentalistischen Milieus in ihrer eigenen Ursprungskultur“.

Außerdem weisen viele dieser Kulturen erhebliche innere Variationen auf, und innerhalb einer Kultur können verschiedene Einstellungen und Anschauungen gehegt werden. (Sen 2007, 49)

Diesem Zitat wird der Gedanke entnommen, ein Beobachtungsschema für die Sami zu entwickeln, welches nach deren innerer Homogenität oder Vielfalt sucht, womit empirische Aussagen für oder gegen den Ansatz von Huntington erbracht werden können.

Das Konzept einer einheitlichen kulturellen Identität von Staaten (oder Kulturkreisen), dieser „bemerkenswerte[r] Anwendungsfall imaginierter Singularität“ (Sen 2007, 26), dieser „kulturelle[n] Rassismus“ (Meyer 1998, 22) von Samuel Huntington, geht nach der Ansicht vieler Kulturwissenschaftler der Gegenwart stark an der Realität vorbei. Im Umkehrschluss

²⁹ Nach Thomas Meyer (1998, 91) kann dies Unsicherheitsvermeidung, Ungleichheit und Individualismus sein.

legt die Anschauung vom Kampf der Kulturen als selbsterfüllende Prophezeiung eine Grundlage, konstruiert und konstituiert scheinbar unabwendbare Konflikte und wird damit zur Legitimationsvorlage für politische Interessen und Entscheidungen.³⁰

Und sie steht ebenso in vollständigem Gegensatz zu einer globalen Wirklichkeit, in der sich die Kulturen längst wie Flüssigkeiten mischen und nicht mehr nur äußerlich aneinander stoßen können. (Meyer 1998, 22)

Eine mögliche Ursache für diese Betrachtungsweise kultureller Entwicklung sieht Meyer (1998, 24; 27) in der „falschen Politisierung“ von Kultur, oft in Folge ökonomischer Konflikte. Akteure, welche diesen Prozess von innen her betreiben, und jene wie Wissenschaftstheoretiker, die sie extern beeinflussen, bedingen und verstärken einander mit ihren Aussagen und Prognosen. In einer ähnlichen Weise schreibt auch Pott (2007, 40) diesen Erklärungsmustern, wie sie mit einem Beobachtungsschema von kultureller Identität nach Huntington entstehen, einen „selbst verstärkenden Effekt“ zu.

Es ist also letztlich das Beobachtungsschema, mit dessen Hilfe erst hervorgebracht wird, was als existent beschrieben wird. (Pott 2007, 40)

Angelehnt an Luhmann spricht Pott von der Festigung einer bestimmten raumbezogenen (Identitäts-) Semantik, durch häufiges Wiederholen eines konkreten Beobachtungsschemas, wie es Huntington entworfen und ein großer Teil der Weltgesellschaft mit Interesse aufgenommen hat. Um sich von diesem Kultur- und Identitätsverständnis zu lösen sollte besondere Aufmerksamkeit auf die Selbst- und Fremdzuschreibungen der Identität eines Menschen gelegt werden, in deren Wahrnehmung sich Erkenntnisse über die „Mechanismen der Stabilisierung und der Perpetuierung der beobachteten Identitäten untersuchen“ lassen (Pott 2007, 40; 46).

Das Konzept der Identität eines Menschen im Allgemeinen sowie die Selbst- und Fremdzuschreibungen norwegischer und samischer Akteure, ist ein Schwerpunkt der in dieser Studie folgenden Betrachtungen. Die Verbindung aktueller Identitätskonstruktionen mit Veränderungen gesellschaftlicher Strukturen ist für kulturgeographische Studien wie die hier vorliegende besonders interessant.

3.3 Identität

Wie die Ergebnisse verschiedener kultureller Betrachtungsweisen des vorangegangenen Kapitels fordern, beschäftigt sich das folgende Kapitel intensiv mit dem Konzept der kulturellen Identität. Damit wird die Grundlage für ein Beobachtungsschema erweitert, welches mit der

³⁰ Der deutsche Essayist Nils Minkmar (2006) beschrieb den Kampf der Kulturen als „eine intellektuelle Kippfigur: Wenn man sie einmal im Sinn hat, deutet man alle Ereignisse nach diesem Muster“.

analytischen Betrachtung aktueller Diskurse der nordnorwegischen Gesellschaft in 5 Fallstudie – Sami in Norwegen Anwendung findet.

3.3.1 Identität und die Freiheit des Individuums

Amartya Sen vertritt die Ansicht, dass nicht nur die kulturelle Zugehörigkeit, eine Einteilung der Welt nach wenigen Kriterien wie Ethnizität oder Religion, die Identität eines Menschen ausmacht. Es ist nicht allein diese imaginierte Singularität, wie er den Ansatz von Huntington beschreibt – eine dichotomische Denkweise und Schwarz-Weiß-Malerei von uns und dem Anderen. Seiner Auffassung nach verläuft die Identitätskonstruktion viel komplexer. Jeder Mensch besitzt mehr als nur eine Identität.

Jeder von uns hat in seinem Leben in unterschiedlichen Kontexten an Identitäten vielfältiger Art teil, die sich aus seinem Werdegang, seinen Assoziationen und seinen sozialen Aktivitäten ergeben. (Sen 2007, 38)

So kann es sein, dass eine junge Frau aus dem Libanon, die seit fünf Jahren in Norwegen lebt, Vegetarierin ist, leidenschaftlich gern Klavier spielt und Opern besucht, mehr Gemeinsamkeiten mit einem norwegischen Staatsbürger und Liebhaber klassischer Musik besitzt, als mit einer jungen Frau in Beirut, die gerne bei Burger King einen Whopper isst und regelmäßig in einer Hip-Hop-Gruppe rappt. In diesem Kontext ist nicht nur die Anerkennung der Vielfalt unserer Zugehörigkeiten wichtig, entscheidend ist dabei auch die Erkenntnis und die Freiheit der kontextspezifischen Festlegung von Prioritäten unserer Identität, die auch nicht von Dauer sein müssen – jedes Individuum sollte autonom handeln, permanent reflektieren und Entscheidungen treffen können (Assmann 2008, 211; Sen 2007, 9; 20f; 34; 43f).

Sen (2007, 51f) betont jedoch auch, dass die freie Wahl der Zugehörigkeiten eines Individuums nur bedingt bedenkenlos frei ist, sich immer innerhalb des Machbaren abspielt, immer gewissen Grenzen und Zwängen unterliegt. Es scheint absurd zu behaupten, dass jeder Mensch eine beliebige Identität frei wählen kann, wie bei der Wahl zwischen verschiedenen Käsesorten im Supermarkt. Die Wahlfreiheit der Identität kann dabei durch die Erkenntnis begrenzt sein, dass sich jemand ethnisch als Sami bezeichnet, wobei es letztendlich in seinem Ermessen liegt, welche Bedeutung er dieser Identität im Vergleich zu allen anderen seiner möglichen Zugehörigkeiten zuschreiben will, zum Beispiel im Vergleich zur nationalen Identität. Außerdem kann diese Freiheit, unsere persönlich gewählte Identität zu bewahren, durch äußere Einflussgrößen, wie in gesellschaftlichen Situationen, stark beschränkt werden (Sen 2007, 22; 45).

Der Staat kann als einer der bedeutendsten Konstrukteure dieser äußeren Faktoren angesehen werden. Mit diesem politischen Kontext sollte auf den allgemeinen Ansatz der Vernunft

hingewiesen werden, wobei jede Gesellschaft ihren einzelnen Mitgliedern Spielraum zur Selbstentfaltung lassen und dem Individuum nicht von vornherein eine religiöse, ethnische oder wie auch immer geartete kulturelle Identität aufzwingen sollte (Sen 2007, 24). Das jedoch ist eine Forderung, der in Realität selbst auf internationaler politischer Ebene nicht immer Rechnung getragen wird, wie unter anderem die wissenschaftlichen Erkenntnisse von Reetta Toivanen (2001; 2005) zeigen, die eine Abhängigkeit der samischen Identitätskonstruktion von internationalen Minderheitenrechten darstellt.

Mit den oben gewonnenen Erkenntnissen wird in der vorliegenden empirischen Studie nach Belegen gesucht, welche Akteure und Prozesse der nordnorwegischen Gesellschaft diese komplexen Identitätskonzepte maßgeblich beeinflussen. Inwieweit ist die Mehrheit der Sami unbefangen in ihrer Identitätswahl? Welche Zugehörigkeiten werden besonders hervorgehoben? Für diese Fragen werden im Folgenden weitere Grundlagen gelegt, um das Beobachtungsschema für intensive Betrachtungen der identitätsbildenden Elemente zu schärfen, die den Kern der Analyse des Fallbeispiels bilden.

3.3.2 Identitätsbildung

Most people are really – other people. Their thoughts are the opinions of others; their lives are imitations of the lives of others; their passions are not original, they are quotations.
(Wilde 1909, 55f)

Wie bereits diese Worte von Oscar Wilde zu Beginn des 20. Jahrhunderts ausdrücken, wird die Identität eines jeden Menschen im reflexiven Prozess gesellschaftlicher Interaktion und Kommunikation gebildet. Nicht ganz eindeutig ist dabei, inwieweit sich dies aktiv und freiwillig oder unbewusst vollzieht. Wichtig, aber unabhängig vom Zitat, ist an dieser Stelle festzuhalten, dass die Identität eines Menschen als ein von ihm selbst geschaffenes Konstrukt erkannt wird, als ein sich in stetig wechselnden Zusammenhängen wandelndes System von Selbst- und Fremdzuschreibungen zwischen dem Einzelnen und seinen sozialen Handlungspartnern (Meyer 1998, 29).

Die Worte von Oscar Wilde könnten mit diesen Gedanken als eine Kritik an der Menschheit gedeutet werden, da viele scheinbar nicht in der Lage sind, in diesem Prozess von Wahrnehmung und Zuschreibung selbstbewusst und frei zwischen den unzähligen Möglichkeiten menschlicher Charakter- und Identitätszüge zu wählen und eigene Prioritäten zu setzen, sondern sich lediglich einem vorgegebenen System von Möglichkeiten anpassen.

Meyer (1998, 29f) merkt in diesem Zusammenhang an, dass das Individuum die ihm von anderen zugeschriebene kulturelle Identität niemals ganz annehmen darf, solange es Individuum bleiben möchte.

Der fortwährende soziale Balanceakt der Selbstbehauptung individueller und sozialer Identität verlangt darum vom Einzelnen ein Mindestmaß an Fähigkeit zum Aushalten von Widersprüchen, zum Widerstand gegen soziale Zumutungen und zur kreativen Fortsetzung bislang entfalteter eigener Identität. (Meyer 1998, 29f)

Der individuelle Mensch sollte in der Lage sein, eine gewisse Distanz gegenüber den Identitätskategorien, die fortwährend im Leben übernommen werden, aufzubauen und dabei trotzdem Akzeptanz gegenüber Kategorien, mit denen eine Identifizierung nur schwer vorstellbar ist, zu zeigen. Meyer (1998, 30f) sieht ähnlich wie Sen (2007, 45) die Verantwortung der Bereitstellung dieser Möglichkeiten in der Gesellschaft.

In diesem Kontext einer Gradwanderung zwischen Akzeptanz anderer Sichtweisen und der Selbstverwirklichung eines Menschen soll in dieser Studie beobachtet werden, wie stark sich verschiedene Sami selbst definieren, ohne dabei in starren, festgefahrenen kollektiven Identitätskonstruktionen gefangen zu sein. Auf welche Weise wird dieser Identitätsbildungsprozess des Individuums von den verschiedenen Akteuren der nordnorwegischen Gesellschaft beeinflusst?

Wahrnehmung von Identität

Um diese und weitere Fragen so objektiv wie möglich beantworten zu können, bedarf es einer tiefergehenden Betrachtung dieser gesellschaftlichen Prozesse; einer Auseinandersetzung damit, wie im gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Verständnis der Identitätsbegriff wahrgenommen und bezeichnet wird. In einfachen Worten bezeichnet Identität, die ihn kennzeichnende und als Individuum von anderen Menschen unterscheidende Besonderheit oder „Echtheit“ einer Person. „Eine völlige Übereinstimmung mit dem, was sie ist oder als was sie bezeichnet wird“ (Duden 1994, 816; Stichwort Identität). Die Kulturanthropologin Aleida Assmann (2008, 209) widerspricht dieser Betrachtung, denn „nur die Maschine und das Klonen bringen identische Kopien hervor“. In diesem Zusammenhang zweifelte bereits der Philosoph Ludwig Wittgenstein in seinen 1953 veröffentlichten Philosophischen Untersuchungen an, dass etwas mit sich selbst identisch sein kann.

Es ist, als legten wir das Ding, in der Vorstellung, in seine eigene Form hinein, und sähen, daß es paßt. (Wittgenstein 1984, 350)

In einem ähnlichen Kontext bemerkt Luhmann (1995, 50), dass Begriffe wie Identität und Authentizität im Verständnis von Einzigartigkeit zu Problem Begriffen werden. In diesem Sin-

ne entfernt sich auch die ‚Neue Kulturgeographie‘ von der Wahrnehmung „eines rational und autonom handelnden, einheitlichen und selbstidentischen Subjekts“ (Pott 2007, 28). Es wird gewissermaßen die permanente soziale Herstellung und die Ambivalenz von Identität betont, wobei Identität nicht als festgeschriebene, konkrete Eigenschaft eines Menschen oder Kollektivs wahrgenommen werden sollte, sondern als ein Konglomerat mannigfaltiger, zufälliger und instabiler, wandlungsfähiger und sich oft widersprechender Zugehörigkeiten. Nach diesem Verständnis der Kulturgeographie kann Identität als ein spezifisches Beobachtungsschema aufgefasst werden, womit Selbst- und Fremdwahrnehmung von Individuen, sozialen Systemen und Objekten im sozialen Kontext aufgedeckt oder erst ermöglicht werden (Pott 2007, 40).

3.3.3 Kollektive Identität ~ tertium non datur

Im Zentrum der kulturgeographischen Analyse der letzten beiden Jahrzehnte stehen kollektive Identitätsformen [...]. (Pott 2007, 32)

Sen (2007, 8) erklärt in Anlehnung an die Worte von Ludwig Wittgenstein, dass die Möglichkeit, eine Identität mit anderen Menschen einer bestimmten Gruppe zu teilen, schwer vorstellbar ist. Noch schwieriger ist es demnach, das Identitätsverständnis einer bestimmten Gruppe von Menschen als homogen zu betrachten, bringen deren Mitglieder doch jeweils eine Vielzahl an unterschiedlichen Zugehörigkeiten mit in dieses soziokulturelle Kollektiv. In einem vergleichbaren Kontext macht der norwegische Ethnologe Fredrik Barth auf die Konstruktionsleistung von allen Akteuren im Identitätsbildungsprozess aufmerksam.

We give primary emphasis to the fact that ethnic groups are categories of ascription and identification by the actors themselves, and thus have the characteristic of organizing interaction between people. (Barth 1969, 10)

Mit den Worten von Barth soll hervorgehoben werden, dass das Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gemeinschaft als kulturelle Ressource zu verstehen ist. Es kann Quelle von Kraft und Selbstvertrauen sein, unsere Beziehungen zu anderen Menschen und Gemeinschaften stärken und intensivieren. Gleichzeitig aber kann dem Verständnis von Barth auch entnommen werden, dass „ein Identitätsgefühl viele Menschen entschieden ausschließen kann, während es andere freudig einschließt“ (Sen 2007, 17f). Diesem Aspekt der Selbst- und Fremdzuschreibung kultureller Identität durch die Akteure, wird im Folgenden besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Ein bedeutend klares Beispiel für ein zugeschriebenes, kollektives, aber homogenes Verständnis kultureller Identität liefert der derzeitige US-Präsident Barack Obama. Als erster schwarzer Präsident der USA verkörpert er den Traum vieler Menschen nach einer friedli-

chen, multikulturellen Gesellschaft (siehe Kapitel 3.3.6). Mit seiner Rede an der Universität in Kairo am 04. Juni 2009, gerichtet an „Muslims around the world“ (Obama 2009), zeigt er eine politische Linie, die mit dem Ansatz von Huntington vergleichbar ist und auf einer schlagartig neuen Wahrnehmung³¹ absoluter, politischer und kultureller Gegensätze beruht, von der Wahrnehmung eines „clash of civilizations“ (Huntington 1998) zwischen „Islam and the West“ (Obama 2009). Obwohl die Umstände der Rede und der Ort an dem sie gehalten wurde suggerieren, sie sei an alle Einwohner Ägyptens oder einer bestimmten Gruppe von Ländern gerichtet, adressiert die Ansprache allein eine Glaubensgemeinschaft. Dabei sollte eine Nation als Träger einer Gemeinschaft vieler Religionen verstanden werden, eine Gemeinschaft von Menschen mit unterschiedlichen Zugehörigkeiten.

Vergleichbar mit diesen religiösen Schubladen, die Präsident Obama gefüllt hat, wird kulturelle Identität im öffentlichen Bewusstsein, wie im juristischen Kontext, oft als Zugehörigkeitsgefühl einer Person zu einem konkreten kulturellen Kollektiv wahrgenommen und auf diese Weise definiert (ILO 1989; Toivanen 2005).

Im Umkehrschluss legt dies die Erkenntnis nahe, dass kollektive kulturelle Identität vor allem durch Abgrenzung zu einem anderen kulturellen Kollektiv wahrnehmbar ist. In der Vergangenheit verliefen diese Kontakte scheinbar unterschiedlicher Kulturen oft konflikthaft und sind durch Kolonisation, globale Kommunikation oder innerhalb von Gesellschaften entstanden. In vielen Nationen bildeten sich eine Mehrheitsbevölkerung und Gruppen von Minderheiten aus, wobei es oft zur Dominanz der numerisch Überlegenen kam und nur selten umgekehrt, wie in der weißen Minderheitsregierung zur Zeit der Apartheid in Südafrika. Markant für beide Varianten der Unterordnung sind im geschichtlichen Kontext Formen der Ausgrenzung (wie Townships in Südafrika oder Ghettos für Juden im Zweiten Weltkrieg), Assimilationsversuche (wie die Unterdrückung der Sami in Norwegen) oder im schlimmsten Fall ein Genozid (wie in Ruanda). Interessant für diese Arbeit ist jedoch vor allem die Reaktion der Unterdrückten, die nicht selten eine trotzig Widerstandsidentität entwickeln, sofern ihnen überhaupt Freiraum zum Handeln bleibt.

Es sollte mit diesem Abschnitt deutlich geworden sein, dass kollektive kulturelle Identität, die hiermit als Zugehörigkeitsgefühl einer Gruppe von Menschen zu einem Bündel kultureller Identitätsmerkmale verstanden wird,³² auch als Resultat von Ausgrenzungs- oder Assimilationsversuchen betrachtet werden kann. Eine Hypothese, die mit den Beziehungen zwischen Norwegern und Sami in der nordnorwegischen Gesellschaft genauer untersucht wird. Inner-

³¹ Seit dem 11. September 2001.

³² Wobei weiterhin davon ausgegangen wird, dass ein Mensch nicht allein durch die Summe seiner Zugehörigkeiten beschrieben werden kann.

halb dieser Beziehungen soll unter anderem untersucht werden, inwieweit Kommunikationsprozesse und bestimmte sprachliche Semantiken den gesellschaftlichen Diskurs prägen.

Die soziale Welt bildet Unterschiede allein dadurch, dass sie sie benennt. (Sen 2007, 42)

Als „geistige Lenkrakete“ bezeichnet Sen (2007, 29) eine Aussage wie die präsentierte Freundschaftsrede von Obama an die muslimische Welt; etwas scheinbar Gutgemeintes definieren, womit dieser Kommunikationsgegenstand gleichzeitig festgelegt und in seinen Möglichkeiten eingeschränkt wird. Obwohl bestimmte Begriffsverwendungen primär mit dem Zweck verbunden sind, einen Konflikt schlichten zu wollen, so können diese auch Ursache oder Treibstoff von Ausgrenzung und damit verbundenen Spannungen sein. Worte wie „Freundschaft zwischen Kulturen“, „freundschaftliche Beziehungen zwischen unterschiedlichen Gemeinschaften“ (Sen 2007, 9), so wie es Obama in seiner Rede formuliert hat, können schnell die Hoffnung auf ein harmonisches Zusammenleben begraben, da sie von vornherein Grenzen abstecken und andere Gruppen missachten mit denen sich diese Menschen gleichzeitig verbunden fühlen. In dieser Denkweise wird die Komplexität und Vielfalt innerhalb dieser Kulturen sowie das Ausmaß der soziokulturellen und materiellen Interaktionen zwischen den Menschen ignoriert und gleichzeitig ein festgelegter Bezugsrahmen geschaffen (Sen 2007, 12; 27; 173f).³³

Die Identität eines Menschen darf nicht als eine ihm von Geburt aus natürlich gegebene Eigenschaft verstanden werden. Viel mehr entwickelt sich Identität erst aus gesellschaftlichen Interaktionssituationen heraus über Kommunikation und Sprache und entsteht in jeder Situation immer wieder neu.³⁴

3.3.4 Othering oder die Konstruktion des Anderen

Das Beispiel mit der Rede von Präsident Obama soll noch einmal aufgeführt werden, um exemplarisch die Absurdität der Ausgrenzung im Identitätsbegriff darzulegen. So wirft die Rede einige Fragen auf. Wen meint Obama mit der muslimischen Welt? Wer wird damit adressiert? Sunniten und Schiiten gemeinsam? Alle Menschen in Kairo und Ägypten? Alle Menschen in den arabisch-sprachigen Ländern? Oder anders gefragt, wen spricht er damit nicht an? Wen grenzt er damit aus? Welche kulturellen Aspekte der Vergangenheit und Gegenwart der angesprochenen Länder werden ausgeblendet? Was für Seiten konstruiert er da-

³³ Vergleichbar mit dem Begriff Entwicklung im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit, womit Entwicklungsländer „nicht als anders, sondern als zurückgeblieben konzipiert“ werden (Massey 2003, 33).

³⁴ George Herbert Mead (1998, 177) räumt in diesem Kontext ein, dass das äußere Erscheinungsbild für die Ausformung der Identität eines Menschen von entscheidender Bedeutung sein kann (vgl. Hall 1999, 410; vgl. Krappmann 1993, 13).

mit? Mit ähnlicher Skepsis fragen Salwa Bakr (2003, 7) und weitere Vertreter der ‚muslimischen Welt‘ zu Recht „Was ist der Westen“?

Handelt es sich bei ihm um eine Welt, in der nur reine Europäer in der gemeinsamen christlichen Tradition leben, im Gegensatz zu einer ethnisch und religiös anderen, muslimischen Welt? (Bakr et al 2003, 7)

Im Rahmen dieser Gegenbildkonstruktion sprach bereits Edward Said, US-amerikanischer Literaturtheoretiker palästinensischer Herkunft, von einer Konstruktion des Orients, die für die Bildung der eigenen westlichen Identität konstitutiv geworden ist (vgl. Bhabha 2007, 105-107).

Der Orientalismus ist bei Said eine Konstruktion, die es dem Westen ermöglicht, sich durch ein negatives Gegenbild als Kultur positiv zu beschreiben (nämlich als das, was der Orient nicht ist). (Müller-Funk 2006, 190)

Vergleichbar ist diese geographische Imagination mit Konstruktionsleistungen der deutschen Integrationsdebatte, wo ein Türke, der schon in dritter Generation in Deutschland lebt, weiterhin als Türke und nicht als Deutscher türkischer Abstammung wahrgenommen und bezeichnet wird. Dies ist nicht nur einem mangelnden Integrationswillen geschuldet, auch nicht allein der Selbstwahrnehmung der Akteure, sondern genauso einer Gesellschaft, die diese Menschen als Türken betrachtet (Bielefeldt 2007, 17; Tibi 2006).

Müller-Funk (2006, 190) beschreibt diese Gegenbildkonstruktion als „tertium non datur“: ein Drittes existiert nicht. Es ist eine Grundannahme, die alle Zwischenbereiche und Übergänge ausschließt – ein binäres Beobachtungsschema, das nicht nur Ordnung stiftet, sondern auch eindeutige Machtbeziehungen schafft und diese Hierarchie aufrecht erhält. In direkter Konsequenz kann dieser Ansatz des exklusiven Zugehörigkeitsgefühls zu einer bestimmten Seite (Orient / Okzident, Westen / der Rest, Norweger / Sami) zur Wahrnehmung von Distanz und Divergenz gegenüber anderen Menschen führen (Sen 2007, 17). In diesem Kontext wirken die Worte Barack Obamas paradox, fast schon absurd, liefern sie doch eine Grundlage für Ausgrenzung, in den Worten von Freundschaft.

I have come here to seek a new beginning between the United States and Muslims around the world. (Obama 2009)

Mit dem Versuch diese zum Teil weit entfernt wirkenden Gedanken auf die norwegische Gesellschaft zu übertragen, kann allgemein die Frage aufgeworfen werden, inwieweit im Untersuchungsgebiet Gegenbilder wahrgenommen und konstruiert werden. Nehmen sich die Sami ausschließlich als Sami wahr und grenzen sich damit stark von Norwegern ab? Oder bestehen sie vielleicht auf Integration, nur nicht auf eine Assimilation ihrer kulturellen Identität?

Tibi (2008) hebt den Unterschied zwischen Assimilation und Integration hervor. Assimilation bedeute die absolute Aufgabe aller Herkunftsbezüge, also auch Teilen der eigenen Identität. Integration hingegen lasse einem die eigene Identität, fordere aber zugleich, die Werte des Grundgesetzes zu akzeptieren und die Sprache des Gastlandes zu beherrschen.³⁵

Zurückblickend auf die Fragen, welche mit der Rede von Barack Obama aufgeworfen wurden, sollte deutlich geworden sein, dass das Konzept der Identität, ähnlich wie auch schon mit dem Kulturbegriff angedeutet, ein gesellschaftliches Konstrukt vieler verschiedener Akteure ist, bei dem bestimmte Akteure mehr Einfluss ausüben als andere. Die Aufgabe einer kulturgeographischen Studie besteht in diesem Sinne darin, transparent die wesentlichen Akteure und deren Konstruktionsleistungen darzustellen. Thomas Meyer betont in diesem Zusammenhang die Bedeutung der politischen Akteure.

Nie ist ethnische Identität nur natürliche Abstammungsgemeinschaft, stets auch politisches Konstrukt. (Meyer 1998, 48)

Dies war der Fall in Ruanda, wo es keine objektiven Kriterien für die Zuschreibung von bestimmten Gruppen gab (Diamond 2006, 390f; Heeger 1998; Meyer 1998, 48). Auch die Politik Deutschlands im Zweiten Weltkrieg und den Jahrzehnten zuvor, wo kollektive ethnische Identitäten durch politische Kräfte maßgeblich gestärkt wurden, fallen in diese Kategorie.

Wer Jude ist, bestimme ich! (Hermann Göring)³⁶

Die Judenverfolgung im zweiten Weltkrieg, bei der gezielt ethnische Zugehörigkeit als Ausgrenzungskriterium instrumentalisiert wurde, ist ein trauriges Beispiel für den Missbrauch kultureller Identität, vor dem Amartya Sen und weitere Wissenschaftler warnen. Menschen wurden allein deshalb ermordet, weil sie Juden waren oder als Juden wahrgenommen wurden.³⁷

Der Jude ist ein Mensch, den die anderen Menschen für einen Juden halten: das ist die einfache Wahrheit, von der man ausgehen muß. (Sartre 1994, 44)

Kritiker werfen Jean-Paul Sartre vor, der Komplexität des Judentums nicht gerecht zu werden, deren historisch gewachsene Gemeinschaft nicht wahrhaft zu schätzen und „Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft als eine Art Falle ohne Ausweg darzustellen“ (Jehoschua 1986,

³⁵ Tibi beschreibt seine Gedanken auf der Grundlage der eigenen, hybriden Identität. Seine Verbundenheit zu Deutschland, zur arabischen Muttersprache und islamischen Religion sowie seiner Abstammung aus Damaskus. Dies macht ihn in den Worten von Hall (1999, 435) zu einem „Übersetzer“ (vgl. Bhabha 2007, 340f).

Damit soll aber nicht tiefer in einen Integrationsdiskurs eingestiegen werden, der sicher viel komplexer ist.

³⁶ Vermutlich Hermann Göring, als er einen Feldmarschall auszeichnet, der nach NS-Kriterien ein ‚Halbjude‘ war (Benz 2004, 16).

³⁷ Es gab weitere Gruppierungen, die aufgrund ihrer singulären Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kollektiv als minderwertig betrachtet, verfolgt und ermordet wurden, sollen hier aber nicht aufgeführt werden.

126). Dieses Zitat von Sartre zeigt aber auch deutlich, wie sehr dieses Beharren darauf, dass die zugeschriebenen Merkmale die einzigen sind, die für die Identität der betreffenden Person bedeutend sind, von der Wahrnehmung des Beobachter abhängig ist, damit quasi erst konstruiert wird. Sen (2007, 23) plädiert in solch einer Situation dafür, dass sich der „Angegriffene“ dagegen wehren kann und auf andere Identitätsbausteine verweist, die er besitzt. Außerdem geht er wiederholend darauf ein, dass in letzter Konsequenz wir alle Menschen sind, ein Kriterium der Zugehörigkeit, welches über allen anderen steht und im Zweifelsfall oberste Priorität hat (Appelt 2007, 113f).

Mit der Konzentration auf religiöse oder weitere singuläre kulturelle Unterschiede menschlicher Identität, werden andere Anliegen und Ideen, welche den Menschen bewegen und ihn zu dem komplexen und beziehungsreichen sozialen Wesen machen, das er ist, einfach übersehen. Mit dieser Schlichtheit kultureller Beobachtungsschemata werden die komplexen Strukturen in der Welt auf ein „dominierendes Klassifikationsschema reduziert“ und Kulturen wirken „weit homogener und geschlossener“ als es viele empirische Studien darstellen (Sen 2007, 9; 28; 58; 185).

Diese Form von Klassifizierung, diese Konstruktion des Anderen, wie sie Huntington schriftlich sowie Obama mündlich umgesetzt haben, sich in einer bestimmten Weise als distinkte Gemeinschaft wahrzunehmen, sich von anderen Gruppen in scheinbar plausiblen Identitätsmerkmalen abzugrenzen, den Anderen damit zuschreiben, was sie nicht sein dürfen, widerstrebt Sen (2007, 23f) stark und er vergleicht dies mit der „operative[n] Implantation einer ‚wahren Persönlichkeit‘ durch andere, die entschlossen sind, aus uns andere zu machen, als wir zu sein glauben“.

Angepasst an kulturgeographische Forschungen stellt sich damit die Aufgabe, vermeintlich homogene Kategorien transparent aufzudecken und sie als gesellschaftliche Konstruktionen zu entlarven (Gebhardt et al 2007, 17). Allgemein betrachtet stehen somit die verschiedenen, scheinbar unterschiedlichen sozialen Gruppierungen im Zentrum dieser Studie, in der darauf geachtet werden soll, inwieweit sich diese kulturell hervorheben und versuchen, ihre Unterschiede zu anderen Gruppen durch Abgrenzungsprozesse zu festigen. Ob und inwieweit sich diese Gruppierungen bewusst und aktiv zu anderen distanzieren, ist ein zentrales Element dieser Arbeit. Erst damit wird die Kultur der norwegischen Gesellschaft „als ein polyphoner, stets umstrittener und komplexer Prozess der Konstruktion von soziokulturellen Bedeutungen und Identitäten sichtbar“ (Hörning & Winter 1999, 10).

Der Fokus dieser empirischen Studie wird dabei auf samische Akteure gelegt und darauf, inwieweit diese eine Abgrenzung nach außen vornehmen. Inwiefern präsentiert sich die sami-

sche Gemeinschaft als kulturell homogen? Inwieweit nehmen Politiker, Organisationen, Medien, aber auch die Bürger Einfluss auf die kulturelle Entwicklung der Sami in der norwegischen Gesellschaft? Welche Absichten und Notwendigkeiten sind in diesen Prozessen wahrzunehmen? Besonders zu beachten ist in diesem Kontext der Aspekt der freiwilligen Handlung, wie ihn Toivanen (2001) in Frage gestellt hat.

3.3.5 Verortung kultureller Identität

Deutlich werden soll mit dieser empirischen Studie auch, dass die räumliche Wahrnehmung des Menschen (lokal, regional, national, global) eine bedeutende Rolle im Kontext von Kultur und Identität spielt. Besonders im Zuge der fortschreitenden Globalisierung beschäftigen sich viele Arbeiten mit der damit verbundenen, sich immer im Wandel befindenden Neuartikulation des Lokalen und den Folgen für die kulturellen Identitäten.

Was bedeutet es, wenn (alle) Kulturen nicht mehr an einem bestimmten Ort fixiert, sondern ständig in Bewegung sind? (Hörning & Winter 1999, 12)

Waren Kulturen je an einen bestimmten Ort fixiert? Ist nicht die Wahrnehmung darüber auch nur eine Konstruktion der Gegenwart, mit dem Versuch, die Vergangenheit sinnhaft zu formen und zu klassifizieren? Es darf nicht vergessen werden, dass sich die Menschen seit vielen Jahrhunderten von einer Stadt zur anderen, von einem Land zum anderen, mehr oder weniger freiwillig bewegen. Populäre Beispiele dafür sind Erzählungen über transnationale Händler-Netzwerke der Vergangenheit, wie sie mit den Wikingern, der Hanse oder dem Sklavenhandel nach Amerika überliefert sind. Auch dabei haben diese Migranten die lokale Kultur ihres neuen oder vorübergehenden Aufenthaltsortes maßgeblich beeinflusst. Einer von vielen Gründen, der es unmöglich macht, zum Beispiel die norwegische Gesellschaft als eine homogene Ethnie zu beschreiben, denn eine Annäherung und Durchmischung von Menschen unterschiedlichster Herkunft fand schon immer und findet fortwährend statt (vgl. Trojanow 2007). Was Hörning und Winter vermutlich implizit mit ihrer Frage angesprochen haben, ist der rasante Wandel der Gegenwart. Die Leichtigkeit und Schnelligkeit, mit der Menschen heute ihren Wohnort verlagern und in einem neuen Milieu sesshaft werden, sich dem nähern, dort Menschen mit anderer lokaler Verbundenheit, vielleicht einer ganz anderen kulturellen Erziehung treffen und beginnen mit ihnen ihr Leben zu teilen. Es entsteht damit die Frage, welcher Bedeutung Raum in der Selbst- und Fremdzuschreibung von Identität gegenwärtig beigemessen werden kann.

Was bedeutet Örtlichkeit als gelebte Erfahrung innerhalb einer globalisierten, enträumlichten Welt? (Arjun Appadurai, In: Bachmann-Medick 2006, 296)

Andreas Pott hebt hervor, dass Raumbezüge auf unsere Identität wie ein Anker wirken.

Sie [Raumbezüge] bedienen das Bedürfnis nach Sicherheit, Sinn und Kohärenz. Sie können Identitätsentwürfe und Identitätsexperimente erlauben, aber auch einschränken oder verhindern. (Pott 2007, 30)

Wobei auch räumliche Bezüge von Identität als sozial konstruiert verstanden werden.

Ebenso wie Identitäten im Allgemeinen entstehen raumbezogene Identitäten immer nur dann, wenn Beobachter sie entstehen lassen. (Pott 2007, 30)

Wann, wie und zu welchem Zweck lässt ein Beobachter raumbezogene Identitäten entstehen? Dabei wird Ort oder Raum heute weniger als physischer Begriff verwendet, auch nicht mehr der Container-Raum, ein neutrales Gefäß oder Territorium, welches mit Menschen, Dingen oder Eigenschaften aufgefüllt werden kann, was den unbiegsamen Container aber nicht verändert. Im aktuellen Verständnis wird Raum viel mehr als ein diskursiver Entwurf eines Beobachtungsschemas gesellschaftlicher Akteure verstanden, die Raumsemantiken mit Symbolen wie „Codes, Zeichen, Karten“ verbinden (Bachmann-Medick 2006, 292). Dies sollte an dieser Stelle kurz hervorgehoben werden, weil damit auch der gegenwartsbezogene Rahmen der Neuen Kulturgeographie über diese Raumkategorie seinen Blick für Machtverhältnisse schärft, wie sie mit dieser Studie Ansatzweise dargestellt werden.

3.3.6 Nationale Identität / Multikulturelle Gesellschaft

Die kulturelle Identität eines Menschen wird besonders stark durch die nationale Kultur bestimmt. Nationalkultur darf jedoch nicht als homogen, sondern sollte stets als ein diskursiver Entwurf von hybriden Kulturen gedacht werden, die nur durch „gewaltsame Unterdrückung kultureller Differenzen“ vereinigt wurden (Hall 1999, 414f; 421f). Dieser zum Teil sehr machtvolle Weg der Nationenbildung wurde am Beispiel der Norwegisierung der Sami dargestellt. Es ist gleichzeitig fruchtbar zu untersuchen, wie eine Nation in der Gegenwart versucht, innere Unterschiede zu einer gemeinsamen kulturellen Identität zu vereinen (Hall 1999, 424).

Mit der Forderung von Hall nach einer multikulturellen Gesellschaft dürfen jedoch „tatsächliche oder vermeintliche kulturelle Differenzen“ nicht zentrales Beobachtungsschema einer kulturellen Entwicklung von Nationen werden, wie Heiner Bielefeldt einen „aufgeklärten Multikulturalismus“ fordert (Bielefeldt 2007, 15; 19).

Stellen sie sich vor, dass die ganze Nation viviseziert und auseinandergerissen wird; wie kann man daraus eine Nation machen? (Mahatma Gandhi, In: Sen 2007, 178)

In Anlehnung an diese Worte Gandhis fordert auch Sen (2007, 174), dass eine Nation nicht in voneinander abgeschotteten Segmenten gedacht werden darf. Multikulturell, ist in dieser Kritik ein Begriff, der im ersten Moment scheinbar alle Ungerechtigkeit gegenüber Migranten,

nationalen Minderheiten oder Indigenen, Schwarzen in den USA, Türken in Deutschland oder Sami in Norwegen, in einer Forderung der friedlichen Koexistenz verschiedener Kulturen zusammenfasst. Genau darin liegen aber auch schon die Grenzen des Begriffes, klassifiziert er doch alle Menschen nach bestimmten Kriterien in unterschiedliche Gruppen, in diese sie „zufällig hineingeboren wurden“ (Sen 2007, 159). Von den vielen möglichen Zugehörigkeiten eines Menschen wird damit oft vorrangig die Herkunft bevorzugt und aufgrund dieser politisch instrumentalisierten Ethnizität bestimmte Menschen scheinbar naturgegeben von anderen Menschen oder sozialen Gruppen abgegrenzt (vgl. Mabe 2005).

Mit dem theoretischen Konzept dieser Arbeit wurde erörtert, dass dieses Nebeneinander verschiedener Kulturen³⁸ kein optimales Beobachtungsschema einer harmonischen kulturellen Entwicklung sein kann. Innerhalb der Ethnien, wie auch innerhalb von Staaten, existieren viele weitere bedeutende Unterschiede (Zinggl 2002).

Aber auch hier könnte es eine sprachliche Verwirrung, irreführende Konnotation oder verschiedene gesellschaftliche Assoziationen am Begriff ‚multikulturell‘ sein, die diese Interpretationen erlauben. In einem mit dem Ansatz dieser Studie geförderten Verständnis spricht dieser Begriff auch die Denk- und Entscheidungsfreiheit aller Menschen einer Gesellschaft an, die unter einer multikulturellen Gesellschaft die Freiheit der Wahl eines jeden Individuums nach vielen verschiedenen kulturellen Zugehörigkeiten verstehen.

3.4 Forschungsleitende Fragestellung

In Form einer Zusammenfassung der wichtigsten Aspekte der vorangegangenen theoretischen Aufzeichnungen wird an dieser Stelle die Zielstellung für die folgende empirische Untersuchung in Norwegen konkretisiert. Es wurde insgesamt eine Vielzahl an Merkmalen für ein selbst konstruiertes theoretisches Konzept vorgestellt, welches auf die Diskurse um Land- und Minderheitenrechte in der norwegischen Gesellschaft hin Anwendung finden wird.

Bei den vielen Konflikten kultureller Gewalt, die mit dieser Studie bereits angesprochen wurden, stellt sich vermutlich die Frage nach dem Zusammenhang mit dem hier vorgestellten Fallbeispiel der Sami in Norwegen. Zu Recht, denn eine gewalttätige Auseinandersetzung oder überhaupt ein kultureller Konflikt ist in der Gegenwart auf den ersten Blick kaum zu erkennen. Die vorgestellten theoretischen Konzepte von Huntington und Sen sind damit auch nicht direkt auf die Sami übertragbar. Aufgrund der Tatsache, dass eine vergleichende Studie oder eine konsistente und komplexe Theorie zum Thema scheinbar noch nicht existiert, kann-

³⁸ Pluraler Monokulturalismus, wie Sen (2007, 165f) dieses Nebeneinander von zwei oder mehr Lebensformen, ohne eine kleinste gemeinsame Schnittmenge, nennt.

te auf diese Weise jedoch ein Beobachtungsschema für diese Studie entwickelt werden, welches auf das Fallbeispiel übertragen wird.

Im Zentrum der folgenden empirischen Untersuchung stehen kollektive Identitätskategorien, deren Natürlichkeit und Homogenität von vornherein stark in Frage gestellt und dekonstruiert wird. Darauf aufbauend wird rekonstruiert, wie ein Konzept von kultureller Identität in der samischen Gesellschaft qua Raum, Gesellschaft und Akteure (wie Politik, Medien, Organisationen) innerhalb von Diskursen um kulturelle Konflikte aufgebaut und verbreitet wird (vgl. Pott 2007, 32). Mit dieser Beobachtungsweise wird dem Moment der Konstruktion in dieser Fallstudie besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Welche Personen sind maßgeblich an der Konstruktion individueller wie kollektiver Identitätskonzepte beteiligt und welche gesellschaftlichen Akteure nehmen diese Konzepte kommunikativ in Anspruch? Welches Interesse verfolgen dabei die Aktivisten und welche Rahmenbedingungen liegen diesen Prozessen zugrunde? Wie und mit welchem Erfolg werden diese durch gesellschaftliche Prozesse und Strukturen beeinflusst oder beeinflussen eben diese (Pott 2007, 37f; 41)?

Interessant wird es damit auch zu untersuchen, welche Bedeutung diesen Konstruktionen im Diskurs über die kulturelle Entwicklung der nordnorwegischen Gesellschaft zugesprochen werden kann und wie die materiellen und immateriellen Lebensbedingungen der Menschen in ihrer kulturellen Entwicklung geprägt werden. Damit wird ein Einblick in bestehende Machtverhältnisse der nordnorwegischen Gesellschaft gegeben und gleichzeitig dargestellt, welche Akteure innerhalb der Diskurse um kulturelle Entwicklung besonders einflussreich sind (vgl. Werlen & Lippuner 2007, 26f). Herrschende Konventionen und Diskurse sollen auf diese Weise in ihrem Wirken transparent gemacht werden.

Eine besondere Rolle nehmen in diesem Beobachtungsschema Raumkonstruktionen ein, die täglich in allen Lebensbereichen der Menschen erzeugt, kommuniziert und verhandelt werden. Im Rahmen dieser Studie können raumbezogene Identitätssemantiken (deren Konstruktion, Reproduktion und Veränderung) jedoch lediglich in Ansätzen abgehandelt werden. Weitere empirische Studien mit diesem konkreten Forschungsfokus sind notwendig, um die komplexen Verhältnisse für den vorliegenden Fall sinnvoll darstellen zu können.

Ohne die sprachlichen und philosophischen Diskurse in den Kultur- und Identitätsbegriffen zu vertiefen, sollte deutlich geworden sein, dass der Selbst- und Fremdwahrnehmung, den eigenen Zugehörigkeitsgefühlen und äußeren Zuschreibungen, vor allem die Projektion und Konstruktion des Anderen, essentiell für die Identität eines jeden Menschen und für das Beobachtungsschema dieser Studie sind. In diesem Kontext wird ein besonderes Gewicht auf die

Pluralität von Identitäten gelegt, auf die freie Wahl des Individuums und sein unbefangene Prioritätensetzung innerhalb des eigenen Identitätsbewusstseins. Es wird erwartet, dass Identitätsmerkmale in einer Gesellschaft nicht bewusst und zwanghaft vorgegeben werden und damit gleichzeitig deren uneingeschränkte Kontinuität aberkannt.

4 Methodische Vorgehensweise

Mit diesem Kapitel soll kurz erläutert werden, mit welcher methodischen Vorgehensweise versucht wurde sich den eben vorgestellten Fragen zu nähern und welches Material dafür unter welchen Bedingungen herangezogen wurde. Das Kernelement dieser Studie ist die Erhebung qualitativer Daten in Form von Experteninterviews, welche angelehnt an die qualitative Inhaltsanalyse von Mayring (2008) kategorisiert, reduziert und in Bezug zur Hauptfragestellung sowie dem theoretischen Grundgerüst dieser Arbeit interpretiert und erörtert wurden. Die methodische Vorgehensweise dabei wird im Folgenden etwas näher betrachtet.

4.1 Notwendigkeit einer konkreten Vorgehensweise

In der qualitativen Sozialforschung existieren zwei unterschiedliche Herangehensweisen, in der eine dazu auffordert, auf theoretische Vorüberlegungen und Konzepte zu verzichten, um möglichst offen das Forschungsfeld zu betrachten und erst daraus Forschungsfragen zu formulieren. Eine weitere Sichtweise versucht diesem Ansatz die Existenzberechtigung zu entziehen, unter anderem mit der Begründung, dass ein Forscher immer aus einem bestimmten Kontext heraus beobachtet und daher immer bewusst oder unbewusst vorhandenes theoretisches Vorwissen und Alltagswissen in den Forschungsprozess mit einbringt. Es erscheint naiv zu glauben, dass ein Beobachter im gesellschaftlichen Prozess völlig unvoreingenommen den Untersuchungsgegenstand betrachten kann und seine persönlichen Vorkenntnisse und seine eigene Brille der Wahrnehmung dabei ablegt. Vorwissen und individuelles Vorverständnis „beeinflusst jeden Forschenden sowohl beim Entwurf der Fragestellung als auch bei der Beschreibung und Interpretation des erhobenen Datenmaterials“ (Rolfes 2002, 62f). Manfred Rolfes spricht einer „dosierten Zugabe“ von theoretischen Vor- und Allgemeinwissen sogar eine erkenntnisfördernde Wirkung im Forschungsprozess zu.

Im Bewusstsein dieser unvermeidbaren Umstände, wurde im Rahmen dieser Studie trotzdem versucht einen Untersuchungsansatz zu wählen, welcher besonders offen Erkenntnisse, die während der Datenerhebung gewonnen wurden, mit einbezieht. Es wurde damit kein starr festgelegter Rahmen auf den Untersuchungsgegenstand gelegt und dessen Annahmen vor Ort

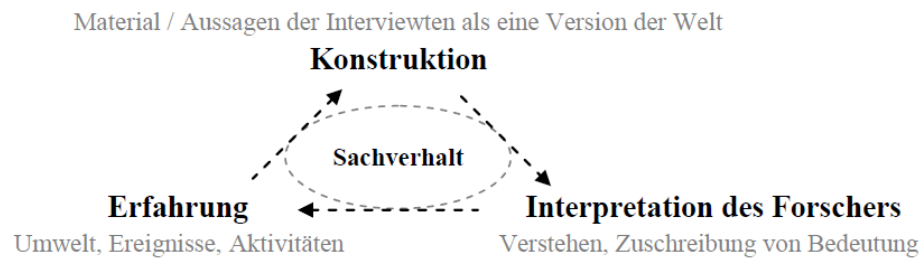
einfach verifiziert oder falsifiziert. Das Feld wurde aber auch nicht völlig unvorbereitet betreten, in der Hoffnung komplexe Sachverhalte nicht von vornherein auszuschließen.

Neben dem unvermeidbaren Vorwissen und der speziellen kulturgeographischen Betrachtungsweise hat auch ein erstes Hintergrundwissen über die Problematik der Rechte indigener Gemeinschaften und Landrechtfragen auf globaler Ebene, wie auch im historischen Kontext auf nationaler Ebene, einen Rahmen für die Feldforschung gelegt. Zusätzlich war der ‚Rucksack‘ mit dem Ziel dieser Studie beladen worden, der allgemeinen Forschungsfrage, inwieweit die Rechte indigener Gemeinschaften gegenwärtige Wahrnehmungsmuster von kultureller Homogenität herausfordern. Die ‚Brillengläser‘ für eine konkrete Forschungsrichtung über die aktuellen Diskurse wurden jedoch erst vor Ort geschärft, nachdem unterschiedliche Aspekte abgewogen, verworfen oder völlig neu mit in das Forschungskonzept eingebracht wurden. Das Alltagswissen und besonders die persönlichen Interessen an der Formulierung der Fragen und Hypothesen, vor und während der Arbeit vor Ort wie in der Interpretation der Erkenntnisse, haben die Richtung der Arbeit zusätzlich beeinflusst. Dem kann sich kein Forscher entziehen und erst damit können andere Wege erkundet und völlig neue Erkenntnisse gewonnen werden, wie Rolfes (2002) angedeutet hat. Gleichzeitig erleichtert ein fester theoretischer Rahmen den Untersuchungsprozess, weil damit Abzweigungen und Sackgassen vermieden werden können und ein konkreter Fall intensiver beleuchtet wird.

Es sollte also von Fall zu Fall abgewogen werden, welche Herangehensweise für den konkreten Sachverhalt förderlich und nicht hemmend ist. Im hier untersuchten Fall hätte ein zu fester theoretischer Rahmen nicht gut funktioniert, weil die lokalen Bedingungen und Diskurse in keiner für diesen Fall relevanten, wissenschaftlichen Literatur explizit dargelegt sind. So wurde bereits in den ersten Tagen in Alta eine Sichtweise deutlich, eine Skepsis gegenüber samischer Politik, die mit Literaturlektüre im Vorfeld nur marginal wahrzunehmen war, deren Bedeutung vermutlich unterschätzt wurde. Gleichzeitig waren in Kautokeino starke Differenzen innerhalb der samischen Gemeinschaft zu spüren, die in ihrer Intensität überraschten. Aus dieser Erfahrung heraus sollten theoretische Vorannahmen lediglich als sensibilisierende Konzepte verstanden werden, die nicht blind auf den Untersuchungsgegenstand angewandt werden dürfen (Kelle & Kluge 1999, 25f).

Ein weiteres interessantes Konzept in diesem Zusammenhang ist der hermeneutische Zirkel. Angewandt auf diese Studie bewegt sich danach das Verstehen des Forschenden in einer „Dialektik zwischen Vorverständnis und Sachverständnis“, in einem „spiralförmig fortschreitenden“ Erkenntnisprozess immer weiter (Mayring 2008, 27). Die Theorie der Hermeneutik erhebt nicht den Anspruch menschliches Verhalten erklären zu können, sie versucht viel mehr

es zu verstehen und so gut wie möglich transparent darzustellen. Ein vergleichbares Verständnis findet sich auch bei Flick (2009, 111) wieder, wie folgendes, an die Vorgehensweise dieser Studie hin angepasstes, Modell treffend beschreibt.



Quelle: Eigener Entwurf, angelehnt an Flick (2009, 111)

Abb. 3: Vorgehensweise dieser Arbeit

Dabei durchläuft der Forscher die einzelnen Schritte in keiner konkreten Reihenfolge, sondern fließend im Wechsel um den Sachverhalt herum und erweitert diesen stetig um die neu gewonnenen Erkenntnisse. Eine authentische oder wahre Aussage wird er dabei nie finden. Der Forscher versucht aber durch einen offenen und immer wieder reflektierenden Prozess den gegebenen Sachverhalt so nah und komplex wie möglich zu erfassen, wobei er letztendlich auch nur eine weitere Version dieser Welt produziert. Eine mögliche Realität wird von den agierenden Akteuren über verschiedene Sinnzuweisungen aktiv hergestellt, womit in jedem Schritt des Forschungsprozesses von allen Akteuren bewusst oder unbewusst Aspekte ausgelassen werden und der Sachverhalt damit niemals in seiner vollständigen bunten Vielfalt darstellbar ist (Flick 2009, 109f).

In den ersten drei Wochen vor Ort wurden persönliche Gespräche geführt, lokale Zeitungen studiert und beobachtet, um erste Vorannahmen und Hypothesen auf ihren logischen Gehalt mit den lokalen Bedeutungsmustern abzugleichen (induktiv) und um weitere Gedanken und Beispiele aus aktuellen Diskursen mit in die Gestaltung der Interviewleitfäden aufzunehmen (vgl. Rolfes 2002, 63f). Erst nach dieser Einarbeitungsphase wurden die ersten Expertengespräche aufgezeichnet, welche wiederum immer wieder (selbst-)reflektierend den Fokus für die darauf folgenden Interviews in bestimmten Sachverhalten schärften.

4.2 Beschreibung des Ausgangsmaterials

Um eine hohe Validität der Forschungsergebnisse zu erreichen, folgte die Wahl der Daten dem Grundgedanken der Triangulation. Es wurden zuerst Recherchen in Lokalzeitungen³⁹ wie auch in Gesetzestexten⁴⁰ durchgeführt. Bedeutende Erkenntnisse haben parallel dazu Notizen

³⁹ Altaposten, Finnmarkdagblad, Nordlys.

⁴⁰ Norwegische Regierung (1994; 2001; 2005a; 2005b; 2007a; 2007b).

aus teilnehmenden Beobachtungen und persönlichen Gesprächen geliefert, womit „Aspekte des Handelns und Denkens beobachtbar werden“, die allein mit einer Literaturrecherche „nicht in dieser Weise zugänglich wären“ (Lüders 2006, 151). Ein charakteristisches Beispiel ist eine Konferenz über Raubtiere in der Finnmark (12.12.2008 in Kautokeino), an der Kommunalpolitiker, staatliche Organisationen, wie auch Rentierbesitzer teilnahmen, referierten und gemeinsam debattierten. Welcher Akteur dabei auf welche Art und Weise in den Dialog getreten ist, war sehr aufschlussreich für folgende Betrachtungen und die Auswahl der Interviewpartner. Eine Konferenz über Klimawandel und Rentierzucht, Vorträge von Wissenschaftlern über ihre samischen Forschungsarbeiten an der Universität Tromsø (04.02.2009) sowie Gespräche mit Doktoranden⁴¹, rundeten diese Erkenntnisse ab. Es wurden zusätzlich so viele kulturelle Arrangements wie möglich aus dem Alltagsleben der Sami wahrgenommen⁴² und viele Gespräche mit Bewohnern in Alta, Kautokeino, Karasjok und Tromsø geführt, welche per Gedächtnisskizze festgehalten wurden. In diesen teilnehmenden Beobachtungen schwankte das persönliche Mitgefühl oft und stark zwischen Bedauern und Kritik, wobei versucht wurde die Erlebnisse nüchtern und wenig romantisierend zu betrachten.

Expertengespräche

Den Kern der Datenaufnahme bilden persönlich geführte Expertengespräche. Diese Experten wurden vor Ort aufgrund von Repräsentativität und Vielfalt an vermuteten Meinungsgruppen im Rahmen der Thematik ausgewählt, um einen tiefen Einblick in gesellschaftliche Diskurse und thematische Zusammenhänge zu erhalten und um zu beobachten, welche Semantiken diese Akteure dabei bewusst oder unbewusst konstruieren.

Zum einen wurden dafür bekannte samische Persönlichkeiten interviewt, zum anderen Personen aus verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen gesucht, wie der Politik (Ole Henrik Magga; Per Andersen Bæhr), staatlichen Institutionen (Marianne Balto) und nichtstaatlichen Organisationen (Magne Ove Varsi; Turid Bjørnstrøm & Lars Hapalahti), den Medien (Sara Victoria Andersen), dem Bildungswesen (Odd Mathis Haetta; Láilá Susanne Vars), Bewohner in Alta (Bernhard Hienerwadel; 2 Krankenschwestern) und Kautokeino (Ellen Cecilie Triumf; 1 anonyme Bewohnerin), sowie Rentierbesitzer (Isak Mathis Triumf). Letztendlich wurde auch ein Gespräch mit dem Hochschuldozenten Johan Klemet Kalstad aufgezeichnet, der gleichzeitig persönlicher wissenschaftlicher Betreuer dieser Studie in Kautokeino war und Lieferant vieler nützlicher Informationen.

⁴¹ Láilá Susanne Vars (Jura) und Ole Bjørn Fossbakk (Sozialanthropologie).

⁴² Beispiel dafür sind: Weihnachtstheater und Kinderchor; Heiligabend bei Familie Kristensen; Zweite Weihnachtsfeiertag bei Familie Kalstad; Silvester bei Familie Andersen; Familienfeier in Kautokeino; Programm der Universität und Stadt Tromsø zum samischen Nationalfeiertag.

Von den insgesamt 25 Expertengesprächen wurden anhand vergleichbarer Standpunkte, der Aussagekraft zum Thema dieser Studie und letztendlich aufgrund der zu hohen Datenmenge stichprobenartig 14 ausgewählt (siehe oben und Tabelle im Annex), welche intensiv einem Analysesystem von Kategorien unterzogen wurden. Die übrig gebliebenen 11 Interviews wurden vollständig transkribiert, aber lediglich flüchtig für Hintergrundinformationen betrachtet, wobei stark selektiv einzelne Aussagen herausgezogen wurden. Alle in dieser Studie geführten Interviews sowie Zitate der norwegischen Lektüre wurden selbstständig ins Deutsche übersetzt.

Gesprächsleitfaden

Die Interviewsituation wurde durch halb-strukturierte Fragebögen (Gesprächsleitfaden mit Fragen, deren konkrete Reihenfolge und Gewichtung variierte) und offene Fragen flexibel gestaltet. Dies resultierte oft in einer Mischung aus explorativen und systematisierenden Gesprächspassagen, brachte aber auch zwei Interviews hervor, in denen sich der Befragte gezielt zum Thema frei geäußert und das Gespräch geleitet hat, wofür wenige, gesprächsbegleitende Fragen ausreichend waren. In den anderen Gesprächen wurden sowohl immanente Fragen aus den Erzählungen aufgegriffen, wie auch transzendente Fragen zur Ausdifferenzierung der Thematik eingebracht. Dabei haben bereits die ersten Interviews neue Hypothesen und interessante Beispiele aufgezeigt, was den Gesprächsleitfaden und die Auswahl der folgenden Interviewpartner beeinflusst hat.⁴³

Die Interviews wurden alle mit einem digitalen Diktiergerät aufgenommen und mithilfe der Software f4 ins Word-Format unter Einhaltung vorher festgelegter Transkriptionsregeln⁴⁴ wörtlich und vollständig transkribiert, womit die Grundlage für eine qualitative Inhaltsanalyse gelegt wurde.

4.3 Qualitative Inhaltsanalyse

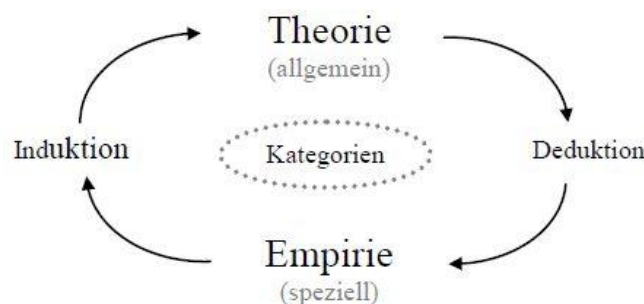
Die Wahl, sich für die Analyse der Interviews an Mayring (2008) zu orientieren, folgt unter anderem dem Wunsch nach einer systematischen, regelgeleiteten Vorgehensweise, mit dem Ziel, eine subjektive Interpretation der protokollierten Kommunikation so weit wie möglich zu vermindern und den Analyseablauf für den Leser transparent und nachvollziehbar zu gestalten (Mayring 2008, 7; 12). Eine Möglichkeit diesem Prozess folgen zu können, ist durch das inhaltsanalytische Ablaufmodell von Mayring (2008, 54) gegeben, an dem sich die Analyse dieser Studie stark orientiert hat. Lediglich eine Zusammenfassung und Paraphrasierung

⁴³ Detaillierte Situationsbeschreibung zu Beginn der einzelnen Transkripte im digitalen Anhang.

⁴⁴ Siehe digitaler Anhang.

des Ausgangsmaterials wurde dabei nicht wie vorgeschlagen durchgeführt, da diese Reduktion der Interviewtexte bereits im Wesentlichen im Prozess der Kodierung enthalten ist. Auch in der praktischen Umsetzung wäre dieser Schritt aufgrund der hohen Datenmenge und der eher allgemeinen Fragestellung dieser Studie wenig fruchtbar.

Die Kodierung erfolgte durch ein System von Kategorien - ein zentrales Werkzeug der Inhaltsanalyse, welches zum einen die Intersubjektivität des Vorgehens begünstigt und gleichzeitig mein Forschungskonzept widerspiegelt. Die Auswertungskategorien wurden sowohl induktiv, das heißt eng am Datenmaterial mit Hilfe von Notizen aus der Transkription und während der Analyse der Interviews permanent rücküberprüfend, wie auch deduktiv, angelehnt an die in Kapitel 3.4 präsentierte und theoretisch begründete Fragestellung, entwickelt (Flick 2009, 394f; Mayring 2008, 74f), wie folgende Graphik darstellt.



Quelle: Eigener Entwurf

Abb. 4: Kategorienbildung

Mit dem Prozess der Kodierung wurden Textsegmente aus den Interviews den Kategorien zugeordnet (Kelle & Kluge 1999, 56), was eine Strukturierung und Reduktion der Information aus den Interviews ermöglicht hat (Mayring 2008, 22). Die „Zuordnung von Textmaterial zu inhaltsanalytischen Kategorien bleibt aber ein [...] Interpretationsvorgang“ (Mayring 2008, 7) und engt den Blick auf die Interviews ein, stellt aber gleichzeitig die Gesamtheit der erworbenen Erfahrungen über den Gegenstand dar, an die mit der Analyse angeknüpft werden soll, um einen Erkenntnisfortschritt zu erreichen (vgl. Mayring 2008, 52). Letztendlich ist die Interpretation eines jeden Sachverhaltes immer unabgeschlossen, immer mit der Möglichkeit der Re-Interpretation behaftet.

Die aus dieser Feinanalyse gewonnenen individuellen Erkenntnisse (idiographisch) wurden mit Informationen der Recherche deutlich erkennbar ergänzt (Explikation), fallübergreifend generalisiert, theoriegeleitet verbunden und interpretiert (ansatzweise nomothetisch) und im letzten Schritt im Kapitel 5.4 noch einmal unter Einbezug aller Kategorien mit der Hauptfragestellung verbunden und diskutiert.

5 Fallstudie – Sami in Norwegen

Wie bereits mehrfach angesprochen wird mit diesem empirischen Teil der Arbeit versucht, das selbst konstruierte theoretische Beobachtungsschema mit dem folgenden Fallbeispiel auf seine Anwendbarkeit hin zu überprüfen. In diesem Prozess wird deutlich, dass viele der angesprochenen Aspekte das Potential für tiefergehende Untersuchungen haben. Das folgende Kapitel kann somit in vielen Bereichen lediglich als ein allgemeiner Überblick verstanden werden. Mit dem Kapitel 5.1 wird zuerst die Selbstwahrnehmung samischer Akteure beschrieben, was mit kollektiven Identitätsbeschreibungen der Sami im Kapitel 5.2 ergänzt wird. Die bis dahin aufgeworfene Problemstellung soll darauf aufbauend im Kapitel 5.3 anhand von Beispielen kultureller Konflikte der nordnorwegischen Gesellschaft intensiver dargestellt werden. Den Abschluss bildet das Kapitel 5.4, in dem die wesentlichen Ergebnisse im Überblick vorgestellt, diskutiert und in Bezug zur Hauptfragestellung reflektiert werden.⁴⁵

5.1 Individuelle samische Identität

Um die Wahrnehmungsmuster und Semantiken der verschiedenen Akteure in den gesellschaftlichen Prozessen der Entwicklung Nordnorwegens in kultureller wie räumlicher Sichtweise besser verstehen zu können, folgt im ersten Schritt mit diesem Kapitel eine Beschreibung der individuellen Selbstwahrnehmung samischer Akteure, inwiefern sich Sami selbst als samisch betrachten. Damit soll ein Grundverständnis samischer Wahrnehmung aufgezeigt werden, welches kollektive Identitätssemantiken und kulturelle Konflikte darum greifbarer werden lässt.

Angelehnt an die theoretischen Grundgedanken dieser Arbeit wurde vor allem der Frage nachgegangen, ob das Gewicht bei der Identitätswahrnehmung auf konkrete kulturelle Merkmale wie Sprache oder Blut gelegt wird, oder ob, wie Bachmann-Medick, Bielefeldt, Hörning und Winter, Meyer, Müller-Funk, Pott, Sen, Tibi und Zinggl es quasi fordern, viele Aspekte die Identität von Menschen mit samischen Zugehörigkeitsgefühl ausmachen. Dabei wird zusätzlich in kulturgeographischer Manier ein Fokus auf die Raumsemantiken gelegt, welche bewusst oder unbewusst von den Akteuren gebildet oder verwendet werden.

Wie bereits angesprochen steht in dieser Arbeit ein qualitativer Forschungsansatz im Vordergrund, wobei quantitativen Untersuchungen aufgrund der allgemeinen Fragestellung wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Wie mit diesem Kapitel besonders deutlich wird, haben

⁴⁵ Ein Überblick über die verschiedenen Interviewpartner kann der Tabelle im Annex sowie der ausführlichen Tabelle aller Interviewpartner im digitalen Anhang entnommen werden.

viele der folgenden Aspekte jedoch ein großes Potenzial für darauf aufbauende und konkrete Aussagen bekräftigende quantitative Erhebungen.

5.1.1 Kulturelle Identitätssemantik / Sprache

In vielen Gesprächen und Interviews wurde Sprache als identitätsstiftendes Merkmal immer wieder als eines der ersten und bedeutendsten Aspekte der eigenen Identität hervorgehoben.

Sprachpolitik

Einen ersten Einblick in die Konflikte um kulturelle Identität und Minderheitenrechte lieferte ein Stimmungsbild von Menschen in Alta, hier in der Form einer Kritik an der samischen Sprachpolitik.

Nun gab es ja diesen Konflikt mit der Schule. Nun wollen sie nur Samisch lernen. Aber du kannst doch nicht in Norwegen wohnen und nur Samisch lernen. Du musst doch Norwegisch können. (I3, 68-70)

Dabei stellt sich zuerst die Frage, inwieweit diese Forderung nach einseitigem samischen Schulunterricht der Realität entspricht. Die Kritik kann einem Diskurs zugeordnet werden, in dem eine Schule in Tana öffentlich gefordert hat, dass der Mathematik-Unterricht, welcher auf Samisch gehalten wird, auch samische Bücher benötigt und nicht norwegische, so wie es der Fall war. Fachunterricht mit allen Mitteln in der eigenen Sprache, so die Forderung der samischen Seite, gleichzeitig Kritik daran aus der norwegischen Bevölkerung. Direkte Nachforschungen in einer Schule in Karasjok haben ergeben, dass aktuell neben weiteren Sprachen wie Deutsch, der Norwegischunterricht einen hohen Stellenwert einnimmt.

Selbst wenn der Unterricht nur auf Samisch stattfinden würde, worin liegt dann die Kritik daran, wenn doch die überwiegende Mehrheit der Menschen in den Städten Kautokeino, Karasjok oder Tana Samisch spricht? Zwei Interviewpartner in Alta sehen die Kritik im weiteren Lebenslauf der samischen Schüler.

Wenn man zum Beispiel mit der Realschule fertig ist, was dann? Wohin sollen sie dann? Sollen sie auf ein gewöhnliches Gymnasium, wo der Unterricht auf Norwegisch abläuft? (I3, 83-85)

Sie übersetzen dies weiter auf eine nationale Ebene und befürchten, dass Samisch eines Tages der norwegischen Sprache gleich gestellt werden könnte.

Vielleicht verlangen sie, dass das norwegische Parlament, die Regierung, alle Samisch können müssen und alles zweisprachig sein soll [...] das ist ja so krank. Dann können die Finnländer in Norwegen ja auch verlangen, dass Finnisch unterrichtet werden muss und die Tamer hier auf der Arbeit, die wollen dann auch ihre Sprache haben. (I3, 94-101)

Eine erste sehr eindeutige Kritik an den Selbstbestimmungsbestrebungen der samischen Minderheit in Norwegen, wobei klar Rechte ethnischer mit denen nationaler Minderheiten vermischt werden. Interessant an diesem Beispiel ist auch, dass eine Befragte selbst samischen Hintergrund aufweist, aus Karasjok stammt und die zweite Person aus Finnland eingewandert ist, ein samischer Hintergrund auch hier nicht ausgeschlossen ist. Persönliche Gespräche in Alta, intensive Zeitungsdebatten und Politiker, die aufgrund ihrer Kritik zum Finnmarksloven und samischen Rechten große Beliebtheit und viele Wählerstimmen ernten, zeugen davon, dass diese Kritik in Alta eher einer Mehrheit, denn einer Minderheit zuzuordnen ist. Mit quantitativen Forschungen könnte diese Aussage bekräftigt werden.

Auch in Kautokeino gibt es Stimmen der Kritik an der samischen Sprachförderung. In einer offenen, informellen Diskussionsrunde,⁴⁶ wird von einer Norwegerin ein persönlicher Sprachkonflikt angesprochen, weil in vielen Lebenslagen in Kautokeino Samisch Konversationssprache ist. Eine weitere Norwegerin sieht darin jedoch absolut keinen Konflikt, lediglich kleine Probleme, an die sich anzupassen hat, wer nach Kautokeino zieht. Einen interessanten Beitrag zu diesem Diskurs lieferte die junge samische Journalistin Sara Victoria Andersen aus Kautokeino.

Warum sollen Sami Nynorsk lernen, wenn sie absolut keinen Bezug dazu haben? (I5, 161)

Nynorsk ist neben Bokmål die zweite, staatlich anerkannte Schriftsprache Norwegens. Alle norwegischen Schüler, auch die in Nordnorwegen, lernen dementsprechend Nynorsk an der Schule. Gesprochen wird diese Sprache in der Regel nur in West- und Zentralnorwegen, mehrere hundert Kilometer entfernt. Ein direkter Sprachkontakt von Schülern aus der Finnmark mit dem Nynorsk ist also nur durch vereinzelte Binnenmigranten oder einem Urlaub im Süden des Landes möglich. Das zuletzt angesprochene Zitat wirft die Kritik über die als Diskriminierung wahrgenommene samische Sprachpolitik der beiden Informanten aus Alta zurück, indem verdeutlicht wird, dass die norwegische Sprachpolitik eine vergleichbare Linie der positiven Diskriminierung in Bezug zum Nynorsk fährt.

Vom Aussterben bedrohte Sprache

Darüber hinaus werden dieser Sprachpolitik eindeutig identitätsstiftende Merkmale zugewiesen, womit ein Bedürfnis der Bewahrung der samischen Sprache ausgedrückt wird.

Das ist doch ihre Sprache. Und wenn diese nicht bewahrt wird, so stirbt sie aus. (I5, 165f)

⁴⁶ Am 16.12.2008, lediglich mit kurzen Notizen schriftlich festgehalten worden. Zwei junge Frauen aus Südnorwegen, die seit kurzem in Kautokeino wohnen und arbeiten, und zwei junge Frauen aus Kautokeino.

Eine nicht ganz unberechtigte Angst, wie Sprachforschungen in Skandinavien zeigen. Die Anzahl der Sprecher ist gering und einzelne samische Sprachen wie Umesamisch sterben in der Gegenwart gemeinsam mit ihren letzten Sprechern aus.⁴⁷ Dies zeigt die Verwundbarkeit der samischen Sprache und Kultur, wie die, vieler weiterer indigener Gemeinschaften in der Welt, die mit der rasenden Geschwindigkeit kultureller Entwicklung der Gegenwart Gefahr laufen, kulturelle Praktiken und Traditionen zu verlieren. Auch wenn die Aussichten darauf, dass eine zukünftige Gemeinschaft die Umesamisch sprechen wird, mehr als gering sind, gibt es zumindest Versuche, die Existenz dieser Sprache für die Nachwelt erlebbar in Erinnerung zu behalten. Ein Beispiel dafür ist das Projekt von Michael Rießler (2007), welches die Sprache der letzten samischen Sprecher auf der Kola-Halbinsel dokumentiert.

In Bezug auf Nordsamisch⁴⁸ erscheint dieses Risiko derzeit glücklicherweise gering, denn in vielen Bereichen des alltäglichen Lebens wird es aktiv gesprochen, wie in Kautokeino und Karasjok beobachtet werden kann. Ole Henrik Magga, samischer Sprachwissenschaftler und Politiker, beschreibt mit den folgenden Worten das Ziel samischer Sprachpolitik.

Nein, man soll nicht konservieren. Aber dafür sorgen, dass sie konkurrenzfähig ist und genauso brauchbar wie Englisch. (I10, 863f)

Etwas pauschalisiert fordert er damit eine Unterstützung zur aktiven Verwendung der samischen Sprache auf allen gesellschaftlichen Ebenen.

Generationslücke

Diese Forderung scheint nicht unberechtigt zu sein, gibt es doch noch starke Unterschiede darin, wer Samisch sprechen kann. So existiert eine Generation von Sami, weder die ältesten, noch die jüngsten, welche die samische Sprache kaum spricht, wie mir Marianne Balto, zu der Zeit Vize-Präsidentin des samischen Parlaments in Norwegen, auf die Frage nach ihrem Identitätsgefühl berichtet.

Ich bin mir absolut bewusst über meine samische Identität. Darüber mache ich mir eigentlich keine Gedanken, so sicher bin ich mir damit. Es gibt viele, die haben die Sprache nicht, beherrschen die samische Sprache nicht. Und für sie ist es vielleicht etwas schwierig. (I19, 438-441)

Eine kulturelle Generationslücke in der Gemeinschaft der Sami, bedingt durch die einseitige und nationalistische Politik Norwegens in der Vergangenheit. Besonders die ältere Generation der Sami hat noch eine Zeit erlebt, in der die norwegische Politik aktiv versucht hat die Sami vollständig kulturell und sprachlich zu assimilieren, wie eine Bewohnerin aus Kautokeino mit folgender Beschreibung zur Frage ihres Identitätsbewusstseins darlegt.

⁴⁷ Siehe Tabelle der samischen Sprachen im Annex.

⁴⁸ In der Zahl der Sprecher die größte Sprache aus der Gruppe der samischen Sprachen (siehe Annex).

Ich fühle mich vor allem Samisch. Samisch ist meine Muttersprache. Und meine Kinder könnten ja auch Samisch als Muttersprache haben. Aber das war in einer Zeit, wo man nicht Sami sein durfte [...] also ging hier alles auf Norwegisch und die Kinder lernten kein Samisch. (I6, 489-492)

Das folgende Zitat belegt dieses Problem der Generation an Erwachsenen, welche die samische Sprache von ihren Eltern nicht erlernt hat und dies nun auch nicht an ihre Kinder weitergeben kann.

Und meine Schwester ruft mich immer wieder an ‚ich versteh die Hausaufgaben der Kinder nicht‘. (I5, 353f)

Im Gegensatz zur norwegischen Sprachpolitik der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wo samische Schulkinder auf Internate geschickt wurden und es nicht erlaubt war sich auf Samisch zu unterhalten, beschreibt dieses Zitat auch, dass sich die politische Linie der Sprachpolitik für die Sami stark zum Positiven gewandelt hat, da Hausaufgaben der samischen Kinder heute auf Samisch sind. Zufriedenstellend erscheint die Situation jedoch nicht in allen Lebensbereichen, wie Andersen im Folgenden feststellt.

Das Norwegische gewinnt ja die ganze Zeit, im Fernsehen, im Radio, überall. (I5, 166)

Eindrucksvoll schildert sie ein Beispiel aus der Grundschule in Kautokeino, mit dem sie die Dominanz der norwegischen Sprache darstellt und damit gleichzeitig die Kritik an einer einseitigen samischen Sprachpolitik der Informanten aus Alta widerlegt.

Du musst nur auf die Grundschule gehen so siehst du es. Norwegisch gewinnt. Du gehst in den Kindergarten, wenn es nur ein Kind gibt, welches Norwegisch redet und fünf mit Samisch, so reden alle auf Norwegisch. [...] Das ist so, weil sie norwegische Kinder einsetzen und schon gewinnt Norwegisch, denn alle Kinder verstehen etwas Norwegisch und norwegische Kinder verstehen nicht so viel Samisch, dass sie miteinander spielen könnten. So wechseln die Kinder automatisch zu Norwegisch.

Schau dir meine beiden Neffen an, sie haben Samisch in der Schule, nur Samisch. Jeden Tag, die ganze Zeit. Zu Hause reden sie Norwegisch. Wenn ich mit ihnen Samisch rede, so antworten sie auf Norwegisch. Immer. Obwohl sie nur Samisch in der Schule haben. (I5, 314-321)

Eine quantitative Erhebung unter Schülern einer samischen Schule, wie in Kautokeino, Karasjok oder Tana, über ihren Bezug zur norwegischen und samischen Sprache, sowohl in der Schule wie im Alltag, wäre ein spannendes Forschungsfeld, um diese Konfliktlinie etwas genauer zu untersuchen.

Festgefahrene Identitätssemantiken

Ein erfreulicher Anhaltspunkt ist in diesem sprachlichen Zusammenhang auf psychologischer Ebene wahrzunehmen. In vielen persönlichen Gesprächen ist ein Rückblick auf die Zeit der Norwegisierung zu beobachten, wo Sami dafür diskriminiert wurden, Sami zu sein und Sa-

misch zu sprechen – sei es in der Schule oder im alltäglichen Leben. Die erfreuliche Erkenntnis in diesem Kontext ist der Verweis auf eine Veränderung, wenn auch sehr drastisch. Ein Beispiel dafür ist ein Abend beim Billiard in einer Bar in Kautokeino. Die hier Anwesenden reagierten zuerst etwas zurückhaltend, als sich ein Mann schwarzer Hautfarbe am Spiel beteiligte. Als er auf Englisch angesprochen und gefragt wurde, woher er kommt, er aber ohne Dialekt auf Samisch geantwortet hat, veränderte sich die Stimmung schlagartig. Plötzlich wurde er mit Handschlag begrüßt, alle lachten vergnügt und unterhielten sich mit ihm, denn er war nun ‚einer von ihnen‘. Mit Hilfe der samischen Sprache und seiner samischen Mutter wurde Nils Danel Hætta in einem Kollektiv scheinbar gemeinsamer kultureller Identität aufgenommen.

Ole Henrik Magga schildert in einem vergleichbaren Kontext die Macht der Akteure, welche einen entscheidenden Einfluss auf aktive Sprachförderung haben können.

Früher hat man öfters versucht zu erklären, dass die eine oder andere Sprache so schlecht ist, dass man sie einfach nicht gebrauchen kann. Das Problem liegt nicht in der Sprache, sondern in der Gesellschaft. Es sind die Menschen selbst, die definieren was gut ist und was nicht. (I10, 832-834)

Das Bild vom farbigen Sami kollidiert dabei mit dem Gedanken an ethnische Zugehörigkeit und samischer Identität scheinbar noch immer in den Köpfen vieler Menschen. Die samische Musikerin und Lehrerin Ann-Mari Andersen aus Kautokeino ist ein positives Beispiel der Gegenwart zu festgefahrenen Identitätssemantiken. Sie trat beim norwegischen Grand Prix als samische Artistin auf, sang in Samisch, hat aber im Kontrast dazu einen üblichen norwegischen Namen und gleicht mit ihren blonden Haaren in ihrer äußeren Erscheinung auch eher dem üblichen gesellschaftlichen Wahrnehmungsmuster einer Norwegerin. Ein ähnliches Beispiel zeigt die Band The Black Sheeps, eine junge Rockgruppe aus Nesseby, einer kleinen, überwiegend samischen Kommune in der Finnmark. Sie gewannen mit dem samischen Song ‚Oro jaska beana‘ sowohl den norwegischen wie auch den nordischen Melodie Grand Prix Junior 2008. Interessant auch die Zusammenstellung der Band, wie Bernhard Hienerwadel, ein vor über 20 Jahren nach Alta eingewanderter Deutscher, berichtet.

Und was bei den Black Sheeps noch so toll ist, ist dass sie erstens mal Sjøsamisk [Küstensami] sind und nicht aus dem Rentiermilieu, Zentralsamisch. Und dann auch diese Mixtur zwischen Adoptivkind und russischem Einwanderer. Der Bassist mit dem Hut, [...] der ist russischer Einwanderer, also seine Mutter hat ihn mitgenommen als vor 15 Jahren so eine große Flut aus Russland kam. Und die Leadgitarristin [...] die ist glaub ich ein Adoptivkind aus den Philippinen. (I22, 340-346)

Die Zuschauer scheinen dieses eher moderne Bild einer multikulturellen norwegischen Gesellschaft, dass diese Musiker vielleicht keine äußeren, ethnisch samischen Merkmale aufwei-

sen, aber sich trotzdem als Sami wahrnehmen, anzuerkennen. Diese Hypothese verlangt allerdings nach einer näheren Untersuchung, die mit dieser Studie nicht erfolgte.

Dagegen erklärte ein samischer Mann eines Abends in einer Bar in Kautokeino, dass er sich einen farbigen Sami niemals vorstellen kann. Auch nicht, wenn er die samische Sprache vielleicht besser beherrscht als er, der in Kautokeino aufgewachsen ist. Und auch nicht die Nachfahren des Farbigen, selbst wenn diese eine samische Mutter haben. Allein die äußerliche Erscheinung verbietet ihm diese Identitätskonstellation. Einer Parodie anmutend, die in vergleichbarer Weise mit dem norwegischen Film *Svidd Neger* (2003) wunderbar komisch inszeniert wurde. Ein farbiger Jugendlicher, der unbedingt als Sami wahrgenommen werden will und ein junger samischer Mann, der eine norwegische Frau verehrt und deswegen unbedingt Norweger und keinesfalls Sami sein will. Eine bemerkenswert gelungene, wenn auch überspitzte Darstellung moderner Identitätsprobleme der norwegisch-samischen Gesellschaft.

Mit diesen Beispielen der teilnehmenden Beobachtung wurden gleichzeitig weitere identitätsstiftende Merkmale angesprochen. Zum einen beziehen sich diese Einzelbetrachtungen, die natürlich keine Gesamtheit abbilden können, nur auf den Ort Kautokeino. Ein erstes Indiz dafür, dass Raum eine entscheidende Rolle in der Identitätsbildung eines Menschen oder eines kulturellen Kollektives spielen könnte. Zum anderen wurde das Blut angesprochen, welches im Folgenden zuerst erörtert werden soll.

5.1.2 Kulturelle Identitätssemantik / Blut

Zu wissen wer du bist, bedeutet zu wissen aus welcher Familie du stammst. (I9, 334)

Morten Strøksnes (2006, 166f) kritisiert in seinen Reiseschilderungen zu Nordnorwegen indirekt die Einstellung „extremer Repräsentanten“ innerhalb der samischen Gemeinschaft, die seiner Beobachtung nach fordern, „dass man altes Unrecht aufheben soll, indem der gleiche rassistische Gedankengang zu samischen Vorteil umgedreht wird“. Er beteiligt sich damit an einem komplexen Diskurs über samische Abstammung und fragt sich vermutlich zu Recht, ob es überhaupt eine alte Familie in der Finnmark gibt, die nicht sowohl norwegische wie auch samische Vorfahren hat. Strøksnes mokiert sich in seinem Buch deutlich darüber, dass Sami dieses Argument der gemeinsamen samischen Abstammung hervorbringen, um Urvolksrechte im Sinne der ILO-Konvention 169 zu erlangen. Seiner Argumentation nach ist die Bevölkerung in der Finnmark wie ein Flickenteppich von „menschlichen Kreuzungsformen und kulturellen Hybriden“ zusammengesetzt (Strøksnes 2006, 168).

Aber sind die Gene für die Mehrheit der Sami wirklich so entscheidend in ihrem Identitätsbewusstsein? Oder greift Strøksnes hier nur den populistischen Gedanken einer kritischen

Gruppierung auf, die versucht Sami mit dieser Argumentationsweise öffentlich zu diskriminieren? Zwei Hypothesen aus teilnehmender Beobachtung, welche in dieser Studie qualitativ erörtert werden. Mit diesem Unterkapitel sollte demnach untersucht werden, inwiefern Sami in der Selbstwahrnehmung ihre Abstammung als Identität hervorheben.

Du siehst ihm ja an, dass er kein Sami ist, so mit roten Haaren, was nicht typisch ist. (I5, 422f)

Diese Aussage von Andersen bezieht sich auf das äußere Erscheinungsbild, wie es bereits mit dem farbigen Sami und den samischen Musikern angesprochen wurde. Die hohe Bedeutung dieser Aussage lässt sich durch persönliche Beobachtungen und Gespräche in Nordnorwegen bestätigen. In der öffentlichen Wahrnehmung grenzt sich ein Sami scheinbar naturgegeben von einem Norweger durch eine auffallend kleinere Statue und schwarze Haare ab. Andersen widerspricht aber auch der Logik dieser Wahrnehmung.

Aber hallo, wie viele Sami gibt es die blond sind und blaue Augen haben? Also man kann nicht nur daran denken. Aber das ist ja das, was man von den Leuten hört, „du siehst aber nicht typisch Samisch aus“. (I5, 427-429)

Ich, ein Sami?

Um diese Semantik etwas näher zu betrachten, wurde zum Schluss eines jeden Interviews gezielt eine konkrete Frage gestellt. Würde ich als Deutscher eine Frau aus Kautokeino kennenlernen, wir heiraten, bekommen Kinder und leben fortan in Kautokeino, könnte ich mich irgendwann als Sami bezeichnen? Die Antworten waren immer sehr ähnlich.

Nein, das denke ich nicht. Aber deine Kinder, deine Kinder können sich so nennen. Man kann ja nicht plötzlich etwas werden. Ich kann kein Indianer werden nur weil ich nach Nordkanada ziehe und dort einen Mann finde. (I6, 510; 514f)

Das kannst du nicht werden. Also du kannst sicher beginnen wie ein Sami zu denken und mehr von der samischen Kultur verstehen, sehr sympathisch sein. Aber du kannst nicht Sami werden. Du musst samischer Abstammung sein. (I9, 567-569)

Nein. Du kannst ein Rentierhalter werden, das kannst du werden. Aber dann bist du noch kein Sami. Ich kann nicht sagen, dass du kein Sami bist, wenn du ein Sami weit entfernt in der Familie hast, im Blut. Sami sein bedeutet Blut. (I13, 748-750)
Du wirst als Sami geboren. (I13, 754)

Meine samische Identität, die ist in meinem Blut. Es ist sehr schwierig mir etwas anderes vorzustellen. (I23, 825f)

Laila Susanne Vars erklärt diesen starken Bezug zur samischen Identität mit ihrem Aufwachsen in einem kleinen, fast schon isolierten samischen Dorf auf der Finnmarksvidda, wo sie erst sehr spät in Kontakt mit Norwegern gekommen ist.

Die Interviewten beziehen sich mit dieser Frage samischer Identitätskonstruktion immer wieder auf den familiären Hintergrund, immer wieder auf das Blut, wobei mindestens ein Vorfahre samischer Abstammung sein muss. Ganz ähnlich wie die Aufnahmebedingungen für das Samemanntallet⁴⁹, nachdem jeder, der sich eintragen lassen will, samischer Muttersprachler sein oder einen Vorfahren besitzen muss, der Samisch als Muttersprache hatte (Sameting 2009a). Über den Umweg der Muttersprache wird hierbei individuelle samische Identität allein mit der Abstammung definiert.

Man muss samischer Abstammung sein. Das ist die Grundlage dafür. Ansonsten macht das ja keinen Sinn. (I16, 537f)

Dass dieses ethnische Konzept der Zugehörigkeit zu einem politischen Kollektiv und zur Stimmberechtigung für ein politisches Organ Skeptiker hervorruft, ist denkbar. Odd Mathis Hætta beschreibt ein mögliches Problem dabei.

Es ist sehr schwierig für das Sameting wenn sie dir sagen, dass du nicht aufgenommen werden darfst, du aber trotzdem aufgenommen werden willst. Es ist sehr schwierig für die Bürokratie des Sameting das Gegenteil zu beweisen. (I20, 647-649)

Etwas genauer veranschaulicht er dies am Beispiel seiner eigenen Familie.

Meine Frau ist ja Norwegisch und ich bin Samisch. Aber unsere zwei Töchter sind mit im Samemanntallet, denn sie haben das Recht dabei zu sein, meine Frau hat das nicht. Aber wenn sie beantragt und behauptet, dass ihr Urgroßvater Sami war, dann wird es sehr schwierig herauszufinden, ob das wahr ist oder nicht. (I20, 662-664)

Daraus kann geschlussfolgert werden, dass es für mich als Deutschen doch eine Möglichkeit gibt Sami zu werden. Ich müsste nur behaupten, mein Urgroßvater sei Sami, der einmal in Deutschland war und dort meine Urgroßoma kennengelernt hat. Scheinbar würde so ein Fall kaum nachgeprüft (vgl. I20, 618-621). Das Kriterium der samischen Abstammung, so wie Strøksnes die allgemeine Betrachtungsweise der Sami kritisiert hat, bleibt jedoch bestehen.

Wirtschaftsweise

Ellen Cecilie Triumf aus Kautokeino beschreibt eine weitere Dimension dieser einseitigen Konzentration auf Identitätsmerkmale der Abstammung.

Also in der samischen Kultur ist es sehr stark so, dass zu wissen wer du bist, bedeutet zu wissen aus welcher Familie du stammst. Ich bin Sesshafte, also werde ich auch als solche angesehen. Dass ich viel über die Qualität von Rentierfleisch weiß, das spielt überhaupt keine Rolle. Du bist aus dieser Familie. (I9, 334-336)

⁴⁹ Sametingets Valgmanntallet. Volksregister über die Stimmberechtigten zur Wahl des samischen Parlaments in Norwegen (I23, 332f).

Eine vergleichende Perspektive als sesshafte Sami nimmt folgende Bewohnerin aus Kautokeino ein.

Die Leute in Alta nennen uns alle nur Sami. [...] Aber wir sind ja zwei verschiedene Arbeitsgruppen, nomadische und sesshafte Sami. Also wir bekommen nichts von dem Geld worüber da geredet wird. Aber die Rentiersami, die bekommen über 100 Millionen. (I6, 286-289)

Nein, die in Alta denken Sami sind Rentiersami, die denken nur an Rentiersami. (I6, 293)

Neben der für sie scheinbar natürlich gegebenen Klassifizierung der Sami in Kautokeino in Rentiersami und Sesshafte, deutet sie bereits eine innere samische Spaltung an, womit die von Menschen in Alta als scheinbar homogen wahrgenommene samische Gemeinschaft alles andere als Einigkeit im Inneren aufweisen könnte (siehe Kapitel 5.3.1). Laila Susanne Vars, die sich über ihre samische Identität sehr sicher ist, spricht auch diese innere Spaltung der Sami an, wobei sie allerdings in Schwierigkeiten mit ihrem Gefühl der Zugehörigkeit gerät.

Was für eine Art Sami, das ist schwieriger. Denn ich hab ja einen Hintergrund in der Rentierwirtschaft, aber ich fühle nicht, dass ich eine Identität als Rentiersami habe. Obwohl ich im engsten Familienkreis Tanten und Onkel habe, die mit Rentieren wirtschaften. Ich habe das Gefühl, dass sie eine Art doppelte Identität mit etwas Jagd- und Fischersami und etwas Rentierwirtschaft haben, während ich nicht so einen starken Grad an rentiersamischer Identität verspüre. (I23, 842-847)

Für sie ist dementsprechend nicht allein der familiäre Hintergrund für dieses kulturelle Identitätsmerkmal entscheidend, sondern mehr die direkte Auseinandersetzung damit im Alltag, die Gewohnheit der kulturellen Gebrauchsformen. Sie ist heute im akademischen, politischen Bereich beschäftigt und hat somit keine große Verbundenheit mit der Rentierwirtschaft.

Mit vergleichbaren Problemen eines singulären Zugehörigkeitsgefühls fragt sich Andersen, „wann ist man eigentlich Sami?“ (I5, 392). Der Hintergrund ihrer Frage bildet ein Beispiel eines Freundes aus Schulzeiten, dessen Eltern beide Norweger sind. Er spricht fließend Samisch, ist verheiratet mit einer Rentiersami und weiß vermutlich mehr über Rentierwirtschaft als viele andere in diesem Beruf.

Ist er Sami? Seine Kinder auf jeden Fall, denn die Frau ist Sami. Aber er kann ja alles besser als ein Sami, der hier geboren und aufgewachsen ist und jetzt in Oslo wohnt. (I5, 396-398)

Dies verdeutlicht, dass sich die Sami trotz konkreter sprachlicher, genetischer und wirtschaftlicher Bezüge in ihrem Identitätsbewusstsein durchaus sehr uneinig sind, was einen Sami wirklich ausmacht. Vielen scheint diese Identität in die Wiege gelegt zu sein, andere wiederum bemerken, wie schwierig die Nachvollziehbarkeit und Unsicherheit über diese Konstruktion ist. Unsicherheit jedoch nur über die persönliche Zuordnung, weniger über das dichotomische System von sesshaften Sami und Rentiersami, wie die Mehrzahl der Interviewpartner

diese Einteilung der Sami nach der Wirtschaftsweise anspricht, ohne dass dies direkt nachgefragt wurde. Im Vorfeld der Studie wurde diesem Aspekt in der Gegenwart wenig Bedeutung zugesprochen, vermischen sich doch die Wirtschaftsformen heute stark. Eine Ansicht, die hiermit in erster, qualitativer Instanz revidiert werden kann. Im Allgemeinen erscheint das Bewusstsein der Rentiersami über eine singulär samische Abstammung stärker, während Sesshafte eher unsicher sind über ihre kulturelle Verortung innerhalb dieses Konzeptes kultureller Identität. Eine Annahme, die aufgrund der qualitativen Vorgehensweise dieser Studie nicht ausreichend belegt werden kann.

Freie Wahl des Individuums

Ellen Cecilie Triumf, die samische Identität auch in erster Linie über Abstammung definiert, hat im folgenden Zitat jedoch einen weiteren interessanten Gedanken.

Andererseits sollte es jedem selbst überlassen sein sagen zu können, ob er Sami ist oder nicht. Das ist kompliziert. (I9, 583f)

Damit spricht sie ein offenes Verständnis von Identität an, wie es mit dem theoretischen Rahmen dieser Arbeit besonders hervorgehoben wurde. Die Kontaktperson an der samischen Hochschule in Kautokeino, Johan Klemet Kalstad, hat dies ähnlich formuliert.

Du kannst Sami werden. Das war auch eine meiner großen Fragen, ob man Sami werden kann. Das ist nichts was man gebärt, nicht nur der Geburtsort, nichts was man einfach so bekommt. Das biologische, ethische Erbe ist weniger wichtig. Für mich ist das kulturelle Erbe viel wichtiger. (I8, 458-460)

Diese beiden letzten Zitate zeigen, dass der Wunsch, Identität nicht einfach als singuläres Abstammungskonzept zu verstehen, unter den Sami durchaus vorhanden ist. Im öffentlichen Leben findet dies vielleicht nur wenig Anwendung, vielleicht auch wenig Anerkennung.

Odd Mathis Hætta, Historiker, Autor und emeritierter Hochschulprofessor aus Alta mit samischen Hintergrund, kritisiert ebenso diese einseitige Betrachtung samischer Identität in der öffentlichen Wahrnehmung, die für ihn auch zu stark durch die Gene konstituiert wird.

Das ist ja fast so mit dem Samemanttallet und dem Sameting, dass nicht die Kultur und der historische Hintergrund grundlegend sind, sondern die Abstammung, mit anderen Worten das Blut, das Samische. Das ist ein sehr gefährlicher Weg. Ohne dies irgendwie in einen Zusammenhang bringen zu wollen, so war das ja auch so im Nazi-Deutschland, da war es auch das Blut, das Arische, was eine große Rolle gespielt hat. Wenn du einen samischen Urgroßvater hast, so hast du das Blut. Aber wenn du drei Generationen an einem Ort gewohnt hast und weder du, noch deine Kinder oder Enkelkinder jemals anerkennen, dass sie Sami sind und auch keinen kulturellen Bezug dazu haben... Und es ist ja der kulturelle Kontext, denn die Menschheit dreht sich nicht um Blut, aber um Kultur. Und solange man nach Blut geht ist man auf gefährlichen Wegen. (I20, 640-645)

Ebenso wie Kalstad betont Hætta, dass es in der Wahl und Möglichkeit jedes Einzelnen liegt, kulturelle Elemente der Zugehörigkeit zu wählen und sich nicht allein durch die Selbstwahrnehmung biologischer Merkmale von anderen Menschen abzugrenzen. Die Ergebnisse im Kontext samischer Abstammung widersprechen jedoch dem kulturellen Konzept dieser beiden Akademiker. Im folgenden Unterkapitel wird nach weiteren Identitätsbezügen gesucht indem beobachtet wird, welche Bedeutung Raum für die Selbstwahrnehmung der Sami hat.

5.1.3 Kulturelle Identitätssemantik / Ort

To know who you are means knowing where you are. (Clifford 1989, 187)

Welche Rolle spielt Raum im Aufbau und der Stabilisierung von sozialen Strukturen? Dieser Frage angelehnt an Pott (2007, 13) wurde bereits im Kapitel 3.3.5 mit den theoretischen Überlegungen zur Verortung von Kultur aufgeworfen. In diesem Unterkapitel wird sich der Frage genähert, inwiefern Raum ein bedeutender Identitätsbezug für viele Sami ist und welche raumbezogenen Ebenen besonders hervorgehoben werden.

Johan Klemet Kalstad spricht Raum weniger Bedeutung zu als der Wirtschaftsweise, womit die Aussage von James Clifford⁵⁰ bereits in Frage gestellt wird.

Du hast vielleicht sehr viel über das ‚wer‘ nachgedacht, Alta-Bauern oder Kautokeino-Rentiersami. Aber es geht nicht darum ob man Sami aus Kautokeino ist, sondern ‚was‘ für einer Beschäftigung man nachgeht. (I8, 698-700)

Lisa Marie Kristensen⁵¹ betont dagegen durchaus die Wichtigkeit der Verortung.

Aber klar, es gibt unterschiedliche Kulturen an unterschiedlichen Orten. Aber die Kultur, die ich und Morten haben, die kommt von unseren Großeltern. Die Art und Weise wie diese denken und sich in der Gesellschaft in Kautokeino verhalten. Unbewusst denken wir oft wie sie. Während die in Oslo eine andere Gesellschaft haben. Damit wird vielleicht auch deren Kultur unterschiedlich? Ich weiß nicht, dafür habe ich keine Antwort, ich weiß nur das, was ich selbst erlebe. (I26, 86-90)

Für sie ist Raumbezug maßgeblich kulturell prägend. Verkörpert wird dies durch die Menschen, die an diesem Ort leben, vor allem durch die eigene Familie, womit sie einen Zusammenhang von räumlichen Unterschieden und direkt überlieferten Traditionen aufbaut. Als typisch Samisch möchte sie diese kulturellen Unterschiede, die sie den Sami in Kautokeino, Tromsø und Oslo zuspricht, jedoch nicht beschreiben.

Norweger in Oslo sind anders als Norweger in Alta. Das ist genau das Gleiche, glaube ich. (I26, 97)

⁵⁰ Professor für die Geschichte des Bewusstseins an der Universität von Kalifornien in Santa Cruz.

⁵¹ Aufgewachsen in Kautokeino, zurzeit Studentin in Piteå (Schweden). Das Gespräch wurde über die Internetplattform Facebook vom 03.-14. Februar 2009 geführt.

Diese Schilderungen von Lisa Marie Kristensen sind eingebettet in einer von ihr als kulturellen Konflikt beschriebenen Situation ihres Bruders, der ihrer Meinung nach bestimmte Alltagssituationen anders wahrnimmt, als seine Freundin in Tromsø. Kristensen macht die soziokulturellen Unterschiede der verschiedenen Orte in deren Kindheit dafür verantwortlich und hebt besonders die Rolle der Familie hervor. Eine Situationswahrnehmung kultureller Identität, die ethnische Merkmale in den Hintergrund treten lässt. Auch Ellen Cecilie Triumpf beschreibt mit gesellschaftlichen Faktoren räumliche Semantiken von kultureller Identität.

Als ich von zu Hause weggezogen bin, vor 10 Jahren, erst da interessierte ich mich für das Samische. Als ich in Oslo war, „ja du bist Sami?“ „Ja ich bin Sami!“ Und so begann ich über samische Kultur zu berichten und wurde selbst neugierig. (I9, 292-294)

Auf meine Verwunderung hin, warum sie erst in Oslo begonnen hat sich für die samische Kultur zu interessieren, deutet sie an, dass der Ort einen entscheidenden Einfluss auf das Wahrnehmungsschema samischer Identität hat. Abhängig vom Raumbezug wird das Zugehörigkeitsgefühl zur samischen Identität aktiviert oder verschwindet im Hintergrund.

Ja, das ist äußerst normal und das sieht man oft, wenn man aus Kautokeino oder Karasjok wegzieht. Plötzlich wird man sehr interessiert und beginnt sich für Politik zu interessieren, wird Mitglied in verschiedenen samischen Organisationen. Dabei lernt man mehr und das ist sehr gut. Aber ich sehe ja auch die, die hier wohnen, die sind kaum interessiert daran. Weil man in einem samischen Dorf lebt denkt man nicht so viel darüber nach. (I9, 298-302)

Sehr ähnlich formuliert dies André Kalstad, womit er gleichzeitig einen theoretischen Gedanken stützt, nach dem Raumbezüge „Identitätsentwürfe und Identitätsexperimente erlauben, aber auch einschränken oder verhindern“ können (Pott 2007, 30).

Du weißt, man sitzt nicht in Kautokeino und denkt darüber nach ob man Sami ist. Das ist etwas was man einfach ist. Wenn man in Oslo oder in Tromsø ist, dann kann man darüber nachdenken, aber hier, man wohnt einfach nur hier. (I11, 305f)

Neben dieser Aktivierungsfunktion, die Raum im Kontext des kulturellen Identitätsbewusstseins scheinbar einnimmt, kann diesen letzten Zitaten ein weiteres Kriterium entnommen werden. Pott (2007, 30) hat die Macht der Akteure an diesen „raumbezogenen Identitäten“ angesprochen, welche erst dann Bedeutung erlangen, wenn sie von den Akteuren mit eben dieser Bedeutung aufgeladen werden. Ellen Cecilie Triumpf (I9, 292-294) hat geschildert, wie sie durch das Interesse der Menschen in Oslo auf ihre samische Identität aufmerksam gemacht worden ist und sich erst daraufhin weitere Gedanken innerhalb dieses Wahrnehmungsschemas gemacht hat. Eine erste intensive Auseinandersetzung mit der samischen Identität, ähnlich wie es auch Láilá Susanne Vars (I23, 819-823) und Marianne Balto (I19, 396-416) beschrieben haben, was auf die Bedeutung der Fremdwahrnehmung und -zuschreibung aller Akteure im

Identitätsbildungsprozess hinweist. Vergleichbar mit der Judenfrage von Jean-Paul Sartre, dem Konflikt von Bassam Tibi oder der Konstruktion einer vermeintlich muslimischen Welt, wie sie Obama umgesetzt hat. Im Kapitel 5.3 soll dem Gesichtspunkt der Konstruktion des Anderen mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Der Vandalismus an den samischen Ortschildern von Kåfjord könnte eine eindrucksvolle, wenn auch radikale Antwort auf die hier aufgeworfene Fragestellung liefern.

5.1.4 Diskussion der Ergebnisse

Mit den Ergebnissen aus der Betrachtung des Zitates von James Clifford kann die Hypothese aufgestellt werden, dass es nicht allein die äußeren Erkennungsmerkmale wie Abstammung und Sprache sind, die Einfluss auf den Identitätsbildungsprozess vieler Sami in Norwegen nehmen. Daneben sind auch Raumbezüge eine unabdingbare Einflussgröße. Wie stark dieser Prozess durch eine territoriale Ordnung (wie Küste – Inland) beeinflusst wird, ist mit dieser Studie nicht zu messen. Ebenso wenig ist ein überragender, unabhängiger Faktor kultureller Identität erkennbar. Damit kann der Kernaussage von Amartya Sen (2007, 50-53) bereits zugestimmt werden, der mit den Worten des politischen Philosophen Michael Sandel äußert, dass Identität nicht einfach nur als Entdeckung unserer schicksalhaften Zugehörigkeiten verstanden werden darf. Vielmehr kann sie auch verdient oder erworben werden und ist letztendlich ein Prozess der freien Entscheidung eines jeden Individuums mit der permanenten Wahl einer Vielzahl an Möglichkeiten. Sei es die Wirtschaftsweise oder politische Ansichten, das soziale Engagement, Geschlecht, geographische Herkunft, Staatsangehörigkeit oder Wohnort. Der besonderen Bedeutung der Lokalität, so wie sie Clifford dem Identitätsbildungsprozess zuspricht, wird dabei nicht widersprochen. Viel mehr haben die Ausführungen über die drei vorgestellten kulturellen Identitätssemantiken der Sami einen ersten Ansatz dafür geliefert, dass es noch unzählige weitere Faktoren gibt, die Einfluss üben und im Einzelfall mehr Bedeutung haben können. Menschen, auch die Sami, sind Mitglieder einer Vielzahl von Kollektiven, denen sie alle angehören.

Jedes dieser Kollektive, denen ein Mensch gleichzeitig angehört, verleiht ihm eine bestimmte Identität. Keine seiner Identitäten darf als seine einzige Identitäts- oder Zugehörigkeitskategorie verstanden werden. (Sen 2007, 20)

Etwas im Widerspruch zu diesen Erkenntnissen stehen Aussagen zur Abstammung, die einen festen Kern samischer Identitätskonstruktion bilden. Wie Reetta Toivanen (2005, 199f) es angesprochen hat, wird die kulturelle Identität der Sami vielfach ethnisch definiert und ist in gesellschaftlichen Diskursen oft von der Abstammung dominiert, vom gemeinsamen Blut, ganz dem Motto „sie möchte nicht zu uns gehören, aber sie tut es trotzdem“ / „sie würde gern

zu uns gehören, aber sie tut es nicht“. Bis auf wenige Ausnahmen, wie Kalstad und Hætta, die auf der Suche nach einem kulturellen Konzept samischer Identitätsbildung sind, ist die Wahrnehmung vieler Sami überwiegend vom Blut geprägt. Sami ist, wer samische Vorfahren nachweisen kann. Wie bereits Hætta (2006, 42f) darstellt wird diese Abstammung zusätzlich dichotomisch in Rentiersami und Sesshafte klassifiziert, insgesamt ein überwiegend ethnisch geprägtes Konzept samischer Identitätsbildung.

Today, however, Sami is clearly an ethnic category. (Toivanen 2004, 131)

Eine Wahrnehmungsebene, die mit wenigen Zitaten aus der samischen Gesellschaft bestätigt werden konnte, wie sie von Amartya Sen jedoch stark kritisiert wird. Wenn der samische Aktivist heute nur auf die (vermeintliche) gemeinsame Abstammung stolz sein kann und nicht auf den mannigfaltigen Reichtum der gemeinsamen norwegischen Geschichte, trägt die einseitige Vorrangstellung ethnischer Identitätsmerkmale „nur dazu bei, Menschen in eine einzige Identität einzusperren“ (Sen 2007, 31). Mit diesem Verweis und den Erkenntnissen aus diesem Kapitel, die der samischen Identitätskonstruktion wenig Pluralität bescheinigen, kann Strøksnes (2006), in seiner Beschreibung über die singuläre Selbstwahrnehmung samischer Akteure zum Blut, nicht widersprochen werden. Es wurde dennoch gezeigt, dass weitere kulturelle wie räumliche Aspekte für viele Sami maßgeblich identitätsstiftend sind.

Es bleibt unbeantwortet, warum sich Menschen wie Strøksnes überhaupt an diesem Diskurs beteiligen. Ein Diskurs, welcher den Status der Sami als homogenes Urvolk bezweifelt und deren kollektive Handlungsweisen kritisiert. Warum wird in den Medien gegen die kulturelle Entwicklung der Sami protestiert und eine in ihren Augen objektive Untersuchung geschichtlicher Hintergründe gefordert? Ein Grund für die hohe Aufmerksamkeit der Medien könnte in dem hohen Interesse der norwegischen Gesellschaft liegen, die scheinbar in einem Konflikt über Minderheitenrechte und kultureller Entwicklung der Sami in Norwegen gefangen ist. Spiegelt Strøksnes damit wirklich die Kritik einer großen Mehrheit der norwegischen Gesellschaft wider,⁵² lässt sich auch die Hypothese aufstellen, dass es samischen Akteuren nicht gelingt, ihre Anliegen in der Öffentlichkeit für die Mehrheit verständlich und akzeptabel darzustellen. In diesem Kontext müssen politische Akteure näher beobachtet werden – inwieweit sind diese an der Konstruktion und Aufrechterhaltung festgefahrener Identitätsvorstellungen beteiligt? Kann jeder Sami selbst bestimmen was er sein will, ohne dabei in starren kollektiven Identitäten gefangen zu sein oder wird er zum Sami sein gezwungen?

⁵² Eine Frage, der im Umfang dieser Studie nicht nachgegangen werden konnte.

Davon ausgehend wird mit dem folgenden Kapitel 5.2 untersucht, wie eine gemeinsame kulturelle Identität der Sami konstruiert wird, welche Akteure daran maßgeblich beteiligt sind und mit welchem Hintergrund und Ziel diese agieren. In Kapitel 5.3 werden mit dieser Grundlage die komplexen Zusammenhänge zwischen individueller wie auch kollektiver samischer Identität im Kontext kultureller Konflikte der norwegischen Gesellschaft näher betrachtet.

Resümierend kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass der Verweis auf kulturelle Herkunft mit Bezug zur Sprache, Abstammung und Wirtschaftsweise zu einer starken Verallgemeinerung der Lebensumstände der Sami führt. Mit dieser Beobachtung kann der Hypothese von Benno Werlen und Roland Lippuner zugestimmt werden, wenn sie schreiben, dass diese Form der Pauschalisierung „letztendlich nichts anderes sein kann, als die (nostalgische) Klage über den Verlust einer für unveränderbar angenommenen territorialen Ordnung sozial-kultureller Unterschiede“ (Werlen & Lippuner 2007, 25). An genau dieser Wahrnehmungsebene bestimmter Akteure, an der für scheinbar unveränderbar angenommenen räumlichen Struktur konstruierter Abgrenzung, knüpfen die folgenden Betrachtungen dieser Studie an.

5.2 Kollektive samische Identität

Im Kontrast zum individuellen Identitätsbewusstsein der Sami im Kapitel 5.1, sollen im Folgenden strukturelle Zusammenhänge der überindividuellen Ebene sowie die für das Handeln der Menschen entscheidenden Machtverhältnisse beobachtet werden. Damit wird versucht, bedeutende gesellschaftliche Konventionen der kulturellen Entwicklung und deren Diskurse, „welche oft in subtiler Art und Weise die Strukturen der Gesellschaft rahmen“, so offen wie mit dieser Studie möglich, in ihrem Wirken aufzudecken (Gebhardt et al 2007, 14; 18). Dieser Forschungsblickwinkel folgt auch dem Anliegen von Stuart Hall, zu untersuchen, wie Herrschaftsverhältnisse auf kultureller Ebene konstruiert, aufrecht erhalten und in Frage gestellt werden können (Winter 2006, 381). Mit anderen Worten ausgedrückt wird untersucht, wer konstruiert wie und mit welchen Absichten (Kapitel 5.2.1), unter welchen Bedingungen (Kapitel 5.2.2) und mit welchem Ergebnis für die gesellschaftlichen Strukturen (Kapitel 5.3) eine kollektive, kulturelle samische Identität. Damit wird der Blick auf die Akteure und verschiedenen Gruppierungen einer Nation gelegt, die sich am Prozess der kulturellen Entwicklung beteiligen. Letztendlich sind es jedoch nicht nur die Akteure – kulturelle Formen und Prozesse, Interaktionen zwischen allen kulturellen Ausdrucksformen werden so weit wie möglich beobachtet, da diese maßgeblich kulturprägend sind, wie in Kapitel 3.2.3 erarbeitet wurde.

5.2.1 Die Sami – ein Volk konstruiert sich

Inwieweit sehen sich Sami als eine eigenständige Kultur, losgelöst von der norwegischen Gesellschaft? Existiert ein exklusives Zugehörigkeitsgefühl zu einer bestimmten Seite? Die Leitfragen für dieses Unterkapitel beziehen sich auf den Widerspruch einer jeden Nation über deren natürlich gegebene, innere Vielfalt und einer nach außen konstruierten, kulturellen Homogenität. In den theoretischen Grundgedanken dieser Studie wurden kollektive Identitätskategorien, die Natürlichkeit von Homogenität, stark in Frage gestellt. Wie nutzen nun samische Aktivisten das Identitätsbewusstsein der Menschen und vermitteln Zugehörigkeit zum samischen Kollektiv? In ähnlicher Weise folgt dieser Fragestellung auch Láilá Susanne Vars in ihrer Dissertation.

Woraus wird ein Volk konstituiert? Ist es nur Norwegen als Staat, ist es das Land? Sind die Einwohner das Volk? Oder kann man sagen, dass Norwegen zwei Völker hat, Sami und Norweger? (I23, 116-118)

Sie beantwortet die Frage mit der Überzeugung, dass das norwegische Territorium auf der Grundlage von zwei Völkern basiert, dem Norwegischen und dem Samischen (I23, 182-184).

Auch Johan Klemet Kalstad versteht die Sami als ein einheitliches Kollektiv, was er vordergründig kulturell betrachtet und ethnische Kriterien dabei nicht anspricht.

Ein Volk, ich hab das schon immer als kulturelle Einheit wahrgenommen. Das was man lernt, man kann bestimmte Sachen, man kann die Sprache, man nimmt an verschiedenen Aktivitäten teil. (I8, 464-466)

Vergleichend mit der folgenden Aussage von Kalstad im selben Interview, wirkt dieses Konzept eines homogenen, kulturellen Kollektivs im ersten Moment etwas paradox.

Sami, die meinen ziemlich viel, es gibt viele unterschiedliche Stimmen, viele Ansichten. (I8, 96f)

Kann diese Vielfalt Ausdruck einer homogenen Gemeinschaft sein? Auf eine besonders interessante Weise gibt Vars mit einem Vergleich zwischen Sami und Kvenern Einblick in ein samisches Konzept kollektiver Identität, welches sie mit der Kontinuität kultureller Ausdrucksformen und einer räumlichen Ordnung beschreibt.

Die Problemstellung, welche in Bezug auf die Kvener entsteht, die du bei den Sami nicht hast, ist doch, dass Sami diese Kontinuität in ihrer Kultur haben. Dass im Laufe der Geschichte verschiedene Völker die Sami mit gleichen Zügen beschrieben haben, gleichen kulturellen Zügen. Kleidungsstil, Religion. Während Kvener diese Kontinuität nicht haben. Die sind ein Volk, welches ganz sicher aus Gebieten kommt, die heute Finnland und Schweden sind. Dort haben sie ihre Wurzeln. (I23, 123-127)

Dieses letzte Zitat von Vars gibt viel Grund zur Skepsis gegenüber einem samischen Konzept kultureller Homogenität, der Zugehörigkeit zu einem konkreten Volk. In territorialer Hinsicht

ist damit fragwürdig, wie die nach Norwegen eingewanderten Kvener von Sami aus Finnland oder Schweden zu unterscheiden sind. Interessant ist auch der kulturelle Aspekt, der als typisch Samisch angesprochene Kleidungsstil. Wie ist es hierbei möglich eine Kontinuität der samischen Kleidung isoliert von der allgemeinen Entwicklung auf dem skandinavischen Festland auszumachen? Ein Vergleich von samischer und norwegischer Tracht würde vermutlich durchaus ähnliche Züge beider Stile aufzeigen. Vars geht auch auf diese Frage ein und erklärt, dass das Konzept der kulturellen Identität nicht als starres, einheitliches Gebilde verstanden werden darf.

Innerhalb eines Volkes kannst du ja auch unterschiedliche Sprachen haben. Du kannst auch unterschiedliche Formen von Kultur haben. (I23, 292f)

Einigkeit nach außen und innere Differenz, so scheinbar das Verständnis vieler samischer Politiker zum samischen Volkskonzept, wie mit Aussagen von Vars und Kalstad dargestellt wurde. Bleibt immer noch die Frage zu beantworten, was Sami dann in ihrer homogenen, kulturellen Kontinuität gegenüber dem Rest der Bevölkerung in Skandinavien auszeichnet. Darauf hat Vars abschließend eine, vermutlich die einzige Antwort parat, die nicht zu kritisieren oder widerlegen ist.

Das was das ganze eigentlich ausmacht, das ist das Gemeinschaftsgefühl, ob man sich als eine Einheit begreift. Wenn eine Gruppe von Sami plötzlich beginnt hervorzuheben, dass sie nicht zu der samischen Einheit gehören, sondern ein eigenes Volk sind, dann erst wird es problematisch. (I23, 293-296)

Dieses Verständnis eines kollektiven Zugehörigkeitsgefühls vergleicht sie mit der Arbeitsdefinition der Vereinten Nationen zum Konzept eines Volkes. Als Vertreter dieser Bündelung gemeinschaftlicher Interessen der Sami sieht sie das Sameting, die vom samischen Volk gewählte, politische Repräsentation. Jedenfalls so lange, wie die Ansichten des Sameting mit der mehrheitlichen Meinung der Sami übereinstimmen (I23, 310-313).

Samisches Wahlregister

Genau diese Legitimität des Sameting als politisches Sprachrohr für die Mehrheit der Sami wird im öffentlichen Diskurs jedoch oft in Frage gestellt, wie Beobachtungen vor Ort ergeben haben und Diskurse in lokalen Tageszeitungen andeuten.

Hier in Kautokeino ist es stark so ‚nein, wir werden uns aus dem Samemanttallet austragen, die kommen mit nichts Gutem‘. Es gibt viele die sich ausgetragen haben. (I9, 596f)

Erst wer sich im Samemanttallet als Sami registrieren lassen hat, ist auch stimmberechtigt für die Wahl des Sameting. Allein über die Anzahl und die Entwicklung der dort registrierten Sami können somit Schlussfolgerungen auf die demokratische Arbeit des Sameting gezogen

werden. Statistiken widersprechen der Aussage von Triumf auf dem ersten Blick. Demnach hat sich die Anzahl der Registrierten seit der Öffnung des Sameting 1989 von 5.497 Menschen stetig auf 13.855 im Jahr 2009 erhöht (Broderstad 1995, 99; Sameting 2009b). Wie viele sich entschlossen haben wieder auszutreten oder sich noch nicht eintragen lassen haben, lässt sich daraus leider nicht ableiten.

Ich weiß von vielen, die nicht im Samemanntallet stehen. (I23, 335)

Auf der Suche nach den Ursachen, warum nicht alle bereit sind in diesem Register geführt zu werden, sind interessante Argumente geäußert worden.

Das ist entweder eine persönliche Wahl, weil sie der Meinung sind, dass das Sameting nicht ihre Anliegen fördert. Oder es ist eine Frage der Identität, dass sie noch nicht an dem Punkt angekommen sind, sich als Sami zu fühlen. (I23, 335-337)

Dieses letzte Argument, dass es Sami gibt, die sich nicht als Sami fühlen wollen, soll mit dem Konflikt in Kåfjord näher betrachtet werden. Sowohl Vars, wie auch Triumf im folgenden Zitat, vermuten, dass es Sami gibt, welche die Arbeit des Sameting nicht anerkennen, sich von diesem nicht gut genug vertreten fühlen.

Ein Grund dafür ist, dass sich Leute nicht registrieren lassen können, obwohl sie schon seit 20 Jahren hier wohnen. [...] Ein anderer Grund ist, dass sie nicht sehen was das Sameting macht. (I9, 601-603)

Der Leitartikel einer lokalen Tageszeitung über einen Sami, der sich aus dem Wahlregister austragen lies, zeigt ein persönliches Beispiel, warum unter bestimmten Gruppen der norwegischen, aber auch samischen Gesellschaft, kein Vertrauen gegenüber der Arbeit des Sameting existiert.⁵³ Arnold Johansen beschreibt dabei, dass er sich vor 15 Jahren hat eintragen lassen, weil er darin die Abrechnung mit einer Geschichte der Unterdrückung der Sami gesehen hat. Heute scheint sich die Situation für ihn gewendet zu haben, denn als Grund des Austritts beschreibt er die undemokratische Vorgehensweise des Sameting, besonders im Bezug zum Finnmarksloven, welches für ihn nicht dem Gedanken der Gleichberechtigung aller Menschen entspricht. Demnach haben Sami allein aufgrund ihrer Abstammung mehr Rechte als Norweger, da sie sowohl zur Wahl des Sameting, wie auch dem Fylkesting⁵⁴ stimmberechtigt sind. Eine Kritik, die auf demokratischen Grundsätzen basiert und auch Diskussions-

⁵³ „Fühlt sich missbraucht vom Samemanntallet“. Finnmarkdagbladet, 30. Januar 2009, Seite 2.

⁵⁴ Das höchste politische Regierungsorgan der Finnmark. In der Verwaltung des Finnmarksloven gleichmäßig stimmberechtigt mit dem Sameting.

grundlage für die in Alta gegründete Organisation EDL⁵⁵ darstellt, deren beiden Geschäftsführer im Interview auf diesen Zeitungsartikel aufmerksam gemacht haben.

Eine letzte Kritik gegenüber dem samischen Wahlregister kann hermeneutisch den Worten von Odd Mathis Hætta (I20, 639-649) entnommen werden. Er vergleicht diese Vorgehensweise des Sameting in einem einzigen Aspekt mit der Zeit des Nationalsozialismus, als Juden aufgrund ihrer wahrgenommenen Abstammung mit einem Judenstern im Ausweis abgestempelt wurden. Ein ähnliches Konzept kultureller Identität, welches sich in letzter Instanz lediglich auf Abstammung bezieht, wird nun von den Sami für eine ganz andere Politik genutzt, für die Wahrung und Entwicklung der samischen Kultur. Ist dieser Vergleich, eine Kritik darüber gerechtfertigt? Eine Frage die kaum zu beantworten ist. Gerade deswegen stellt sich wiederholend die Frage, warum wird diese ethnische Vorgehensweise der Sami so stark kritisiert und nicht akzeptiert? Um sich diesen Fragen schrittweise zu nähern, wird weiter die Art und Weise beobachtet, wie samische Aktivisten dieses homogene Konzept eines samischen Volkes konstruieren, im Folgenden mit dem Beispiel samischer Nationenbildung.

Eine Nation entsteht

Die Worte der neuen Vize-Präsidentin des Sameting⁵⁶, Láilá Susanne Vars, geben deutlich zu verstehen, dass sie die Sami als ein eigenes Volk wahrnimmt.

Seit der Staat Norwegen etabliert wurde haben Sami öffentlich zum Ausdruck gebracht, dass sie ein Volk sind. (I23, 328)

Wie verhält es sich in diesem Kontext mit dem Gedanken nach einer samischen Nation? In Verbindung mit dieser Frage wurde in den Interviews gezielt die letzte Instanz der Nationenbildung angesprochen, eine Abspaltung vom norwegischen Staat. So wie Johan Klemet Kalstad es beschreibt, gibt es absolut keine Anzeichen dafür, dass Sami dem Gedanken der Bildung eines unabhängigen samischen Staates folgen. Seine Worte drücken viel mehr ein Bedürfnis nach verstärkter Integration der Sami in den jeweiligen Nationalstaat aus, parallel zum Wunsch einer kollektiven samischen Identität über alle nationalen Grenzen hinweg.

Sami wohnen in vier Nationalstaaten und sie sind Bürger von vier unterschiedlichen Nationalstaaten. Das Ziel ist, dass sie nicht außerhalb des nationalstaatlichen Rahmens leben, dass sie nicht ausgeschlossen sind vom Unterricht, vom Gesundheitswesen, vom Arbeitsmarkt, all dem. Sondern darin integriert. Und trotzdem sollen sie ihre Identität als ein Volk verwalten können, von allen vier Seiten der nationalen Grenzen. Das ist noch schwieriger. (I8, 177-181)

⁵⁵ Etnisk og demokratisk likeverdighet (EDL), auf Deutsch: ethnische und demokratische Gleichberechtigung.

⁵⁶ Seit der Wahl im September 2009. Vorher Doktorandin zu samischen Rechtsfragen an der Universität Tromsø.

Ole Henrik Magga, einer der bedeutendsten Politiker in der Arbeit um samische Rechte seit dem Alta-Konflikt, reagiert sogar leicht verärgert auf diese Frage der Sezession.

Also ich bin immer etwas erstaunt über diese Frage nach einem samischen Staat. Nach 40 Jahren Arbeit habe ich es so satt dies zu hören. In samischen Kreisen war das eigentlich nie Thema. (I10, 241-243)

Zwei der führenden Aktivisten samischer Rechte beschreiben ihre Konstruktionsbestrebungen mit der Einigkeit der Sami aller vier Länder und die Stärkung des samischen Nationalgefühls, bei gleichzeitiger Integration in die jeweiligen Nationalstaaten. Abschließend dazu fordert auch Magne Ove Varsi⁵⁷ lediglich die Stärkung der samischen Gemeinschaft innerhalb des Nationalstaates.

Sami haben eingesehen, dass sie immer eine Minderheit sein werden. Und als Urvolk haben sie auch zugegeben, dass sie keinen eigenen Staat haben wollen. Sie sind ein Teil der norwegischen Gesellschaft, aber unter besonderen Bedingungen. Sie müssen die Möglichkeit haben ihre Kultur, ihr Gewerbe und ihre Sprache auszuüben. Und dass dieses ihnen nicht genommen wird. (I17, 295-298)

Mit den letzten Zitaten sollte noch einmal verdeutlicht werden, dass weder im Interview, noch im persönlichen Gespräch, kein Sami den Gedanken geäußert hat, einen eigenen samischen Staat aufbauen zu wollen. Dem entgegen wird dieses Argument immer wieder hervorgebracht, wenn sich Kritiker zur Entwicklung samischer Rechte in Norwegen äußern. Die Vorsitzenden von EDL (I21, 428; 602-605) sind sich in diesem Aspekt uneinig, glauben letztendlich aber an das Streben der Sami nach einem eigenen Staat. Bjørnstrøm⁵⁸ erklärt ihre Auffassung mit der Rovaniemi Deklaration, wo die Sami von „unserem Heimatland“ sprechen (I21, 616f). Für Hapalahti⁵⁹ ist die samische Organisation NSR der treibende Akteur dieser Bestrebung.

Wenn du siehst was vom NSR kommt, das ist ganz stark nationalistisch. Die Politik, welche der NSR und der Samische Rat führen, muss als Plan samischer Nationenbildung betrachtet werden. (I21, 425f)

Im Vordergrund dieser Kritik das, was scheinbar viele Menschen unter den Worten ‚eine Nation entsteht‘⁶⁰ wahrnehmen: die Bildung eines Nationalstaats mit eigenen Staatsgrenzen. Warum wird in der Öffentlichkeit von Staatsbildung gesprochen, während die Wahrnehmung der samischen Akteure in allen Interviews nur von der Bildung einer samischen Gemeinschaft geprägt ist? Im ersten Moment erscheint dies wie eine sprachliche Verwirrung der Begriffe

⁵⁷ Leiter von Gáldu, Kompetenzzentrum für die Rechte indigener Völker in Kautokeino.

⁵⁸ Seit 31. März 2009 Leiterin der Organisation EDL.

⁵⁹ Bis 31. März 2009 Leiter von EDL, derzeit Vorstandsmitglied.

⁶⁰ Eine Wortwahl, die von Sami selbst, aber auch in wissenschaftlichen Darstellungen über die Sami immer wieder verwendet wird (Eidheim & Storm 2000; Bjørklund 2000; Tromsø Museum 2009).

Staat und Nation, die scheinbar kaum getrennt voneinander wahrgenommen werden. Dem theoretischen Konzept dieser Studie entlehnt, sollte eine Nation als eine Gemeinschaft von Menschen mit jeweils vielen Zugehörigkeiten verstanden werden, wobei Ländergrenzen keine Rolle spielen dürfen. Im Bewusstsein dessen, dass Sami in den letzten Jahrzehnten alle markanten Elemente des ‚nation building‘ entwickelt und alle Kriterien nach Stuart Hall⁶¹ umgesetzt haben, die eine Nation konstituieren, wird diese Betrachtungsweise eines samischen Nationalstaats jedoch greifbarer. Sami haben gemeinsame kulturelle Standards etabliert, besitzen eine einheitliche Sprache (Nordsamisch), ein eigenes Schulwesen und ein eigenes Wahlrecht. Die Bildung äußerer nationaler Symbole wie Flagge, Hymne und Nationalfeiertag in der Gegenwart, wie von Zinggl (2002) kritisiert wurde, verstärkt vermutlich diese Fremdwahrnehmung einer samischen Staatsbildung. Eine Kritik an samischen Akteuren, die sich scheinbar an wenig modernen, nationalen Konzepten orientieren und somit vermutlich selbst aktiv an der Konstruktion von Feindbildern beteiligt sind. Diese innere Logik der Schaffung von Feindbildern ist auch vergleichbar mit der Kritik von Meyer.

Darum sind es häufig kulturelle Praktiken und religiöse Rituale, die im öffentlichen Leben keine Rolle spielen müssten, aber als Hebel für die Verfeindung ihren Dienst leisten.
(Meyer 1998, 121)

Damit wird die Konstruktionsmacht der samischen Akteure betont, welche scheinbar weniger versuchen Gemeinsamkeiten der Menschen in Norwegen hervorzuheben, sondern viel mehr kulturelle Unterschiede betonen. Dagegen fordert Meyer solche Akteure auf, nach gemeinsamen Grundwerten zu suchen, die „einen Raum für das Zusammenleben der Verschiedenen“ schaffen, ohne den Anderen in seiner Identität anzugreifen oder auszugrenzen (Meyer 1998, 121). Die Sami haben sich in den letzten Jahrzehnten darauf konzentriert, Besonderheiten ihres Volkes gegenüber dem Norwegischen hervorzuheben. Ähnlich wie dies Norwegen im Rahmen der eigenen Nationenbildung, spätestens seit der ersten norwegischen Verfassung im Jahre 1814, vollzogen hat. Neben äußeren nationalen Symbolen dieser Zeit stärkten Märchen von Asbjørnsen und Moe, Literatur von Henrik Ibsen und Musik von Edvard Grieg das norwegische Nationalgefühl. Diesen Prozess holen die Sami heute nach und passen sich diesen Strukturen auf scheinbar jeder Ebene an. Jedoch in Abgrenzung zu den Norwegern, was zu kulturellen Konflikten innerhalb der norwegischen Gesellschaft führt. Ein Grund, warum der Diskurs über das Finnmarksloven so intensiv und emotional geführt wird. Darin spiegelt sich scheinbar die Angst von EDL und vielen Menschen der norwegischen Gesellschaft wider, nach der die Sami nun dabei sind, die letzte Phase der Nationenbildung zu beginnen, die Los-

⁶¹ Gründungsmythos / Ursprung einer Nation, Tradition und Kontinuität, Idee eines homogenen Volkes mit gemeinsamer Landschaft, gemeinsamen Vorstellungen und nationalen Symbolen (Hall 1994, 202).

lösung vom norwegischen Nationalstaat. Bernhard Hienerwadel geht auf diese Kritik von EDL ein.

Das behauptet ja auch Lars Hapalahti, dass es die verdeckte Agenda der nächsten 20 Jahre ist, einen Nationalstaat aufzubauen. Das ist wirklich so weit von der Realität. Also die Politiker die ich kenne, die sagen ja ganz offen ‚Bernhard, das ist total unrealistisch. Wovon sollten wir als selbstständiger Staat leben?‘ Also die Abhängigkeit von den norwegischen Subventionen ist den Sami ja ganz eindeutig bewusst. Und das ist überhaupt kein Thema. (I22, 216-221)

Er kann diesen Ansatz von EDL in keiner Sichtweise folgen und bestätigt viel mehr die Aussagen der Interviews dieser Studie, wonach es scheinbar keinen ernst zunehmenden samischen Akteur gibt, der die vollständige Unabhängigkeit zum Ziel hat, wie auch Magne Ove Varsi betont (I17, 102f). Hienerwadel befürwortet allgemein den Fortschritt der Sami im Kampf um ihre Rechte.

Von Jahr zu Jahr kriegen die Sami mehr Rechte. Und ich finde es total gut, das Tempo ist total angemessen, das sie von Jahr zu Jahr mehr Befugnisse zuerteilt kriegen, wo man eben eigene Beschlüsse fassen kann. Aber das hat ganz im Kleinen angefangen Und jetzt, es wird ganz langsam, allmählich vergrößert das Gebiet und das ist ein total rotes Tuch für Leute wie Lars und Turid, dass das praktisch zwangsläufig in ‘nem samischen Staat enden muss. (I22, 453-458)

Eine Einstellung, die nicht unbedingt der norwegischen Mehrheit entspricht, wie Hienerwadel selbst im folgenden Zitat andeutet.

Und sie selber, die sich dann als Norweger definieren, fühlen sich schon bald unterdrückt im eigenen Land. Das ist schon pathetisch manchmal. (I22, 458f)

Dabei sollte noch einmal hervorgehoben werden, dass Hienerwadel selbst deutscher Herkunft ist, dies auch immer wieder betont und somit eher eine Fremdwahrnehmung auf das Geschehen zwischen Norweger und Sami hat. Er lebt aber auch schon über 20 Jahre in Alta und hat somit einen intensiven Einblick in kulturelle Diskurse. Auf dieses Gefühl der Unterdrückung, dass sich Norweger scheinbar aufgrund samischer Rechte in ihren eigenen Rechten eingeschränkt fühlen, Angst haben das ihnen Rechte genommen werden (I3, 53-59), wird im Folgenden eingegangen.

Herren im eigenen Haus

Rechtlich betrachtet ist die Gemeinschaft der Sami in keinem der vier Nationalstaaten im Besitz von Land und kann auf keiner Weise direkt auf politische Entscheidungen darum Einfluss nehmen. Konflikte um Landrechte existieren in allen vier Ländern⁶².

⁶² Grenzkonflikte in Schweden, wenn Rentiere die Grenze zwischen Schweden und Norwegen überschreiten sowie Konflikte innerhalb Schwedens mit Klagen privater Waldbesitzer gegen Sami (IWGIA 2007, 44f).

Im Kontext samischer Nationenbildung kursierte parallel mit der Verabschiedung des Finnmarksloven durch das norwegische Parlament im Juni 2005 die Ansicht, dass die Bevölkerung der Finnmark, damit innbegriffen samische Siedlungen, nun ‚Herr im eigenen Haus‘ werden würde (Altaposten 2009a). Diese Wahrnehmung wurde teilweise einseitig auf die Sami projiziert und es entstand die Behauptung, dass Sami für sich bestreben würden, Herr in diesem Haus (der Finnmark) zu werden.

Das Problem ist ja, so wie sie in den letzten Jahren aufgetreten sind, so glaube ich, dass sie versuchen wollen Herr im Haus eines anderen zu werden. (I21L, 544f)
Auch Herr in deinem Haus. (I21T, 549)

Gáldu benutzt genau diese Worte des Herren im eigenen Haus als Titel für einen Kurzfilm zum Finnmarksloven, in dem Aili Keskitalo⁶³ die besondere Stellung der Sami hervorhebt.

The Finnmark Act builds on the basic viewpoint that the administration of areas and natural resources in Finnmark are especially to secure the Sami culture. (Aili Keskitalo, in: Gáldu 2007, 1:54-2:05)

Diese Worte von Keskitalo können auch vergleichbar dem Gesetzestext zum Finnmarksloven entnommen werden.

§ 1. Zweck des Gesetzes

Der Zweck des Gesetzes liegt in der Gewährleistung, dass die Grund- und Naturressourcen der Provinz Finnmark auf einer balancierten und ökologisch nachhaltigen Art und Weise verwaltet werden, zum Besten für die Bewohner der Provinz und besonders als Grundlage für samische Kultur, Rentierwirtschaft, Weidenutzung, des Erwerbs- und Gesellschaftslebens. (Norwegische Regierung 2005a)

Besonders interessant an diesem Paragraphen ist die Sonderstellung der samischen Kultur, die auf diese Weise die Bevölkerung der Finnmark nach ethnischen Kriterien dichotomisch unterscheidet, was zu Spannungen führen kann, wie bereits Graneng und Jakobsen (2005, 12) herausgearbeitet haben. Im Bezug zum Diskurs über die Ressourcennutzung der Finnmark gibt Ole Henrik Magga einen Einblick in sein Verständnis zu Landrechtsfragen.

Wir meinen, dass Urvölker in ihren Gebieten diese auch besitzen, alles bis hinunter zum Grund. (I10, 135f)

An anderer Stelle widerspricht er dem Gedanken der vollständigen Selbstverwaltung von Land durch die Sami jedoch.

Wir, das Sameting will, dass das Sameting und die Bezirksregierung der Finnmark gemeinsam Besitzer sind, auch der Mineralressourcen. (I10, 155f)

Finnland 2005: Demonstrationen in Nellim (siehe Abb. 1: Sápmi) gegen die Abholzung der Urwälder, in denen Rentiere weiden. Die Klage ging bis zum UN-Menschenrechtsausschuss, woraufhin das staatliche Forstamt den Einschlag in der Region Inari unterbrochen hat (GfbV 2006, 18f).

⁶³ Vorsitzende des NSR und von 2005 bis 2007 Präsidentin des samischen Parlaments in Norwegen.

Und trotzdem lässt die Kombination dieser beiden Zitate von Magga viel Spielraum der Interpretation. Spricht seine zweite Aussage vielleicht die maximalen Möglichkeiten der Sami an, die erste jedoch den Wunsch der absoluten Selbstverwaltung? Láilá Susanne Vars mindert diese Spekulationen ein wenig, indem sie den samischen Weg von einer dichotomisch ethnischen Denkweise trennt und die Bedeutung der lokalen Bevölkerung hervorhebt.

Man muss nicht unbedingt auf Ethnizität bauen. Man kann ja auch sagen, dass die Landbevölkerung ein Recht dazu hat und alle die hier in kleinen Dörfern leben. Da trennt man nicht mit Hilfe von Ethnizität im Bezug darauf wo man wohnt. Und das kann ja eine Weise sein es zu machen. Aber wie gesagt, dies ist ein Gesetz, das kann verändert werden. (I23, 922-925)

Sie gibt damit zu verstehen, dass es in dieser Frage mögliche Schwachstellen im Finnmarksloven gibt. Passagen, von denen sich derzeit viele Menschen in der Finnmark verwirren lassen, während die samische Sichtweise darin scheinbar lediglich einen Bezug zur Lokalbevölkerung wahrnimmt.

Das ist nicht nur für die Sami, das ist für alle in der Finnmark. (I9, 504)

Auf diese Weise beschreibt dies auch Andersen und nennt gleichzeitig einen der Gründe, warum die Lokalbevölkerung ihre Ländereien selbst verwalten will und wie dies im Rahmen des Finnmarksloven verstanden werden kann.

Sie verlangen gehört zu werden, dass dies ein Gesetz ist, welches etwas für ihre Anliegen spricht und nicht nur für die der Leute in Oslo, die sitzen und über alles bestimmen. Dass die, die hier wirklich wohnen, sowohl im Inland wie an der Küste, dass die ihre Meinung sagen und selbst mitbestimmen können. (I5, 77-79)

Ein vergleichbares Verständnis über die besonderen Landrechte der Sami innerhalb der norwegischen Gesellschaft äußert Isak Mathis Triumf, Rentierbesitzer aus Kautokeino.

Das ist nicht unsere Erde, dort wo wir mit den Rentieren unterwegs sind. Wir sind nur Benutzer, wir bewirtschaften diese nur. Und das wollen wir nutzen solange wir die Möglichkeit dazu haben. Man will ja kein Besitzer der Erde sein. Dort wo wir mit den Rentieren unterwegs sind, dort sollen auch andere wirtschaften können. (I13, 583-585)

Auch die norwegische Regierung (2005b, 4; 10) wehrt sich gegen eine Kritik der positiven Diskriminierung gewisser Bevölkerungsgruppen durch das Finnmarksloven und betont die ethnische Neutralität des neuen Landrechts. Gleichzeitig wird hervorgehoben, dass Rechte wie das nationale Plan- und Bebauungsgesetz in bestimmten Fällen über dem Finnmarksloven stehen, womit samische Interessen auch künftig nationalen Gesetzen untergeordnet sind. Ein Aspekt, der eine Selbstverwaltung bestimmter Gebiete der Finnmark durch die Sami scheinbar unmöglich macht, wie auch Magga im folgenden Zitat hervorhebt.

Wir sind doch nicht Herren im eigenen Haus, so dass man über alles bestimmt. [...] Das was am meisten reguliert ist eigentlich die Gesetzgebung zur Bebauung, die zum Beispiel auch mit der Natur zu tun hat. Schonzeiten, Jagdzeiten, Wald – all das wird von staatlichen Organen reguliert. Der Staat mit seiner Regulierungsmacht kann damit mehr über Land und Wasser verfügen als ein Landbesitzer. Kein Besitzer ist damit Herr im eigenen Haus. (I10, 192-196)

Mit diesem Gedankengang lässt er wieder etwas Raum für Spekulationen über die Absichten eines samischen Konzepts. Ähnlich kann in der folgenden Aussage von Varsi nur stark interpretiert und spekuliert werden, dass einige samische Akteure doch um die absolute Kontrolle ‚ihrer‘ Ländereien bedacht sind.

Der Grundverwalter der Finnmark⁶⁴ hat ja eine Politik geführt, die nach Kompromissen und Konsens sucht. Obwohl es Menschen gab, die unzufrieden waren mit deren Beschlüssen, so haben sie Sami nicht bevorzugt. Das haben sie nicht gemacht. Und sie folgen ungefähr der gleichen Linie wie der frühere Landverwalter. Es kam zu keiner Revolution. (I17, 321-324)

Abgesehen von diesen Zitaten, die Raum für Spekulationen darüber lassen, wo die Grenzen der samischen Akteure im Konstruktionsprozess eines nationalen Bewusstseins liegen, haben Sami insgesamt scheinbar wieder einmal eine völlig andere Wahrnehmung der Umstände, als ihnen von Kritikern vorgeworfen wird. Isak Mathis Triumpf liefert einen Hinweis darauf, warum Teile der norwegischen Gesellschaft so missverständlich gegenüber der Entwicklung samischer Rechte reagieren könnten.

Es ist möglich, dass die Interpretation des Gesetzes an dieser Stelle zu stark ist, so dass Menschen sich verwirren lassen, wenn du sowas sagst. (I13, 575f)

Dieser Aussage, aber auch allgemein den Ergebnissen der letzten Abschnitte, kann entnommen werden, dass Missverständnisse in der unterschiedlichen Wahrnehmung und Definition bestimmter Begriffe und Prozesse den Diskurs um die Rechte der Sami in Norwegen maßgeblich prägen. So werden im Alltag der Menschen Theorien oder Aussagen wie ‚eine Nation entsteht‘ oft mehr gewürdigt, als Theoretiker oder Konstrukteure dies selbst erwartet haben oder es öffentlich eingestehen wollen. Ein weiteres Beispiel im Rahmen dieses Beobachtungsschemas wird mit der Verwendung des Begriffs der Selbstbestimmung im Folgenden dargestellt.

Selbstbestimmung oder Mitbestimmung

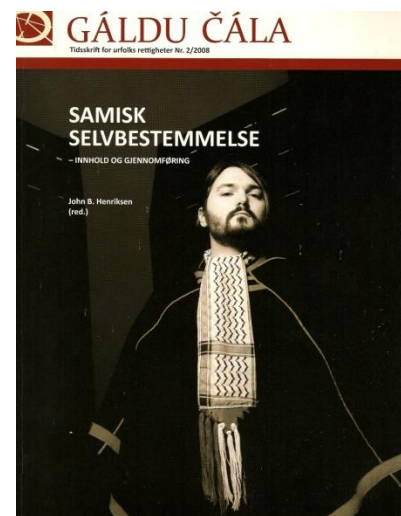
Ein Musterbeispiel für divergente Sinnzuweisungen im samischen Identitätskonzept und gleichzeitig einen Einblick in die Vorgehensweise samischer Akteure liefert eine internationa-

⁶⁴ Finnmarkseiendommen / Finnmarkkuopmodat (FeFo).

le Konferenz vom 04.-06. Februar 2008 in Alta, mit dem viel versprechenden Titel „Samische Selbstbestimmung: Inhalt und Durchführung.“ (Henriksen 2008b).

Referenten der Konferenz waren unter anderen der ehemalige UN-Sonderberichterstatter über die Lage und Rechte indigener Völker Rodolfo Stavenhagen, wie auch der am 1. Mai 2008 neu gewählte Sonderberichterstatter James Anaya, der finnische Professor für Staats- und Völkerrecht und UN-Sonderberichterstatter Martin Scheinin, der Vorsitzende des obersten Gerichts in Norwegen Carsten Smith, der Präsident des Sameting Egil Olli, wie auch Ole Henrik Magga und Láilá Susanne Vars.

Die Bezeichnung der Konferenz und dieses Photo eines Sami, welches auf der Titelseite der Publikation zur Konferenz zu finden ist, können stellvertretend für die kritische Wahrnehmungsebene vieler Menschen der nordnorwegischen Gesellschaft gegenüber der Entwicklung samischer Rechte betrachtet werden.



Quelle: Henriksen (2008b); Scan vom Titelbild

Abb. 5: Samische Selbstbestimmung

Für eine unabhängige äußere Wahrnehmung dieser Umschlagseite wurden zehn Personen aus verschiedenen Lebensbereichen in Deutschland einzeln befragt, wie dieses Bild spontan von ihnen wahrgenommen wird.⁶⁵ Stolz, Arroganz und Macht, unsympathisch, distanziert und herabblickend sind Stichworte, die eine homogene Kategorie beschreiben, mit der 100% der Befragten ihre Wahrnehmung beschrieben haben. Kein Befragter hat davon abweichende Eindrücke geschildert.

Damit soll deutlich gemacht werden, dass eine verunsicherte und kritische Wahrnehmung norwegischer Akteure gegenüber der Entwicklung samischer Rechte, nicht einfach als Produkt dramatisierter medialer Darstellung und politischer Fremdzuschreibung der norwegischen Seite verstanden werden darf. Dieses Foto steht hierbei stellvertretend als markantes Beispiel für eine Reihe weiterer Symbole und Äußerungen, gesellschaftlicher Repräsentationsstrategien samischer Akteure, die Unterschiede und Distanz zu Norwegern betonen. Aus dieser Betrachtung heraus erscheint es verwunderlich, dass samische Akteure oftmals nicht

⁶⁵ Studenten unterschiedlicher Fachrichtung, ein Professor, eine Lehrerin und eine Physiotherapeutin.

verstehen, worüber die norwegische Gesellschaft in großen Zügen so misstrauisch gegenüber der kulturellen Entwicklung der Sami ist. Mit der Beschreibung von Magne Ove Varsi, seiner Wahrnehmung zum Prozess samischer Selbstbestimmung, wird diese konträre Wahrnehmung eines samischen Akteurs deutlich.

Das ist ein Prozess, der Urvolk und Majoritätsbevölkerung einander näher bringt. Denn damit wird man eine gleichgestellte Position zwischen den Beiden erreichen. (I17, 362; 370f)

Das Ziel samischer Politik wird damit als Prozess beschrieben, der Sami und Norweger wieder auf gleiche Augenhöhe bringt. Gleichzeitig spricht dies die Wahrnehmung eines Status quo an, welcher eine Gleichstellung der Sami mit Norwegern bezweifelt. Paradox erscheint in diesem Zusammenhang, dass genau dieses Ziel der Annäherung beider Kollektive, vermutlich durch das samische Identitätskonzept erschwert wird. Lars Hapalahti schildert seine Skepsis gegenüber diesem Konzept in Bezug zur Konferenz in Alta, an der auch er teilgenommen hat.

Samische Selbstbestimmung, das ist doch Nationenbildung. Wäre es samische Mitbestimmung, wäre es viel einfacher zu verstehen. Und samische Mitbestimmung haben sie in gleicher Weise wie alle anderen Norweger, nur noch etwas mehr. (I21, 699-701)
Ich glaube diejenigen, die solche Konferenzen aufstellen, die sind so gut mit der Sprache, mit der norwegischen Sprache, das kann kein Fehler sein. Und geschickt sind sie, clevere Leute. (I21, 708-710)

Haben samische Akteure bewusst dieses Foto und den Titel der Konferenz ausgewählt, was stark angenommen werden kann, was soll damit bezweckt werden? Warum wählen Sami diesen scheinbar radikalen Weg, distanzieren sich bewusst von der norwegischen Bevölkerung und betonen einen unabhängigen Weg samischer Selbstbestimmung? Langfristig betrachtet erscheint auch das Ziel samischer Akteure auf Annäherung bedacht, wie es Magne Ove Varsi ausgedrückt hat. Eine mögliche Antwort liegt im Begriff der Selbstbestimmung, in der Weise wie dieser definiert oder im gesellschaftlichen Kontext verstanden wird. Láilá Susanne Vars weist darauf hin, dass Schwierigkeiten im Umgang mit diesem Begriff existieren.

Wie soll man das Selbstbestimmungsrecht definieren? Soll es sachlich oder territorial sein? Falls es territorial ist, so muss dies bis zu einem bestimmten Grad für alle gelten, die in diesem Gebiet leben. (I23, 223-225)

Damit wird wieder auf die Lokalbevölkerung verwiesen, ganz egal ob Norweger oder Sami. Gleichzeitig bestätigt diese Aussage in gewisser Weise die Angst von Menschen der norwegischen Gesellschaft, nach denen samische Selbstbestimmung dazu führen könnte, dass sich Norweger in Zukunft den Interessen der Sami zu beugen haben und Sami sinnbildlich schon bald über Norwegern stehen, auf sie herabschauen. So wie der Sami auf dem Titelbild der

Konferenz zu samischer Selbstbestimmung. Dieser gewagten Interpretation widerspricht jedoch Marianne Balto im folgenden Zitat.

Aber in Norwegen, so wie die Gesellschaft aufgebaut ist, wo alle gleiche Rechte haben, gleiches Recht auf Arbeit, gleiches Recht auf Ausbildung und man hat so eine gemischte Besiedlung, dann wird Selbstbestimmung niemals das Gleiche bedeuten wie Alleinbestimmung. Aber Mitbestimmung mit anderen. [...] in einigen Gebieten, wie hier mit kultureller Entwicklung, sprachlicher Entwicklung, dort kann man Selbstbestimmung erreichen. Aber wenn es um Land geht, wo Menschen gemischt leben, dort wird es Mitbestimmung. (I19, 75-81)

Damit wird noch einmal deutlich, warum der Konflikt in der kulturellen Entwicklung der samischen Gemeinschaft in Norwegen mit dem Finnmarksloven einen weiteren Höhepunkt nach dem Alta-Konflikt erreicht. Sami haben in den letzten Jahrzehnten immer mehr Rechte erhalten. Seit der Debatte um die Einführung des Finnmarksloven entflammt jedoch eine Kritik aus der norwegischen Gesellschaft, denen die Forderungen der Sami zu weit gehen, vor allem in Bezug auf Fragen um Landrechte. Mit dieser Unklarheit im Verständnis darüber, wie weit samische Selbstbestimmung geht, muss samischen Akteuren wiederholt angemahnt werden, dass sie es nicht schaffen, der Bevölkerung ihr Verständnis von Selbstbestimmung und Mitbestimmung zu vermitteln. Ein samischer Akteur beschreibt von sich aus diese Kritik über die Versäumnisse der samischen Öffentlichkeitsarbeit.

Der Welt zeigen, dass dies nicht bedeutet, dass wir nun versuchen uns eine Möglichkeit anzueignen andere Völker zu unterdrücken. Denn das norwegische Volk hat ja auf genau die gleiche Weise ein Recht auf Selbstbestimmung wie das samische. [...] Und das bedeutet ja auch nicht, dass Sami als Volk einen eigenen Staat, einen eigenen Nationalstaat aufbauen können oder wollen. (I17, 98-102)

Mit diesem Unterkapitel wurde insgesamt deutlich, wie konkrete Identitätsmerkmale von samischen Akteuren zu einer homogenen samischen Identität verstrickt werden. Es stellt sich wiederholend die Frage, inwieweit eine Kritik der Norweger an diesem Konzept kultureller Identität gerechtfertigt werden kann. Hat eine nationale Minderheit wie die Sami nicht mehr Recht nationales Bewusstsein zu bilden als eine ethnische Minderheit? Und wie stark wiegt dabei das Argument der Sühne, altes Unrecht des Nationalstaats gegenüber der Minderheit auszugleichen, indem diese in der Gegenwart positiv diskriminiert wird? Eine Problematik, wie sie weltweit scheinbar keine zufriedenstellende Lösung findet. Vergleichbar mit dem Konflikt von Tibetern und Uiguren im chinesischen Nationalstaat oder mit den Basken in Spanien und Frankreich. Auf welche konkreten Argumente und Forderungen sich die Sami im Rahmen ihrer kulturellen Entwicklung konzentrieren, wird im nächsten Unterkapitel analysiert.

5.2.2 Ursachen und Notwendigkeiten für diese Konstruktion

An dieser Stelle soll analysiert werden, wie führende samische Akteure diese zum Teil als undemokratisch wahrgenommene Politik, wie sie unter anderem im Abschnitt über das samische Wahlregister, aber auch mit dem Buch von Morten Strøksnes (2006) angedeutet wurde, verteidigen. Warum konstruieren sie ein homogenes Konzept kultureller Identität und welches Interesse begründet ihre Forderungen?

Sühne, Minderwertigkeitsgefühl und Opferrolle

Einen ersten Einblick in mögliche Ursachen bietet der Präsident des norwegischen Sameting Egil Olli in einer Antwort zum angesprochenen Zeitungsartikel über Arnold Johansen, der sich aus dem samischen Wahlregister hat austragen lassen.⁶⁶ Darin verteidigt er eine gegenwärtig stattfindende positive Diskriminierung der Sami mit dem Argument der früheren Unterdrückung durch den norwegischen Staat. Ein Argument, welches im Diskurs immer wieder hervorgebracht wird (I19, 158-165; I20, 824-827) und immer noch tief das Bewusstsein der Menschen prägt (I19, 165-168), so wie eine Bewohnerin aus Kautokeino diese Zeit der Norwegisierung als Schülerin erlebte.

Wir hatten kein Recht zu joiken, kein Recht Samisch zu sprechen. Als ich zur Schule ging, vor den 50er Jahren, da bekamen wir keine Erlaubnis Samisch zu sprechen. (I6, 323f)

Per Andersen Bæhr beschreibt im gleichen Kontext, welche Auswirkungen dies hatte.

Als ich mit der siebten Klasse fertig war, ich ging sieben Jahre zur Schule, ich konnte Norwegisch schreiben, die Wörter zusammensetzen. Aber verstand es nicht, ich wusste nicht was es bedeutete. (I16, 368f)⁶⁷

Zusätzlich beschreibt Magne Ove Varsi das rassistische Gedankengut dieser Zeit.

Früher gab es Diskriminierung und Sami waren schon immer ganz unten in der Rangfolge. (I17, 330f)

Isak Mathis Triumf vermutet in dieser Rangfolge einen Grund, warum Norweger so skeptisch gegenüber der Entwicklung samischer Rechte sind, womit er auch einen soziokulturellen Wandel anspricht, der in Kapitel 5.3.1 noch einmal hervorgehoben wird.

Dass kann ja sein, dass Norweger die Sami immer dort gesehen haben [zeigt mit dem Finger auf den Boden]. Und plötzlich kommen sie auf gleiche Höhe. (I13, 671f)

⁶⁶ Finnmarkdagbladet vom 30. Januar 2009, Seite 2.

⁶⁷ Eine Darstellung des kulturell gespaltenen Schulalltags samischer Kinder zur Zeit der Norwegisierung, ähnlich wie es Laila Stien (1979) mit ihrer Erzählung „Skolegutt“ vermittelt hat.

Auch Egil Olli macht die Vergangenheit dafür verantwortlich, dass sich Sami heute nur noch auf ihre Abstammung berufen können, weil sie vom norwegischen Staat in vielen ihrer Identitätsbezüge beraubt wurden. Das Konzept einer positiven Diskriminierung versteht er als Grundlage für ein Mitbestimmungsrecht der samischen Minderheit in der Finnmark. Eine Forderung der Sühne und Herausforderung für den Staat Norwegen, altes Unrecht auszugleichen.

Die Worte von Olli dürfen in diesem Kontext nicht einfach nur als romantisierendes Jammern über die psychologischen Leiden eines kulturellen Kollektivs verstanden, sondern können und sollten durchaus ernst genommen werden. Aufgrund des starken Assimilationsdrucks von Seiten der Nationalstaaten, der Verdrängung von traditionellen Weideflächen und dem drohendem Verlust individueller wie auch kollektiver Identität, ist das gesellschaftliche Leben der Sami bereits seit vielen Generationen unter anderem vom Gefühl der Minderwertigkeit gegenüber anderen Bevölkerungsgruppen geprägt. Wie Zitate belegt haben, wird in den Interviews immer wieder eine Angst vor kultureller Assimilierung angesprochen, vergleichbar mit den Ergebnissen von Reetta Toivanen (2001), die damit einen Zwang der Sami zu Konzepten von kultureller Homogenität beschreibt. Im direkten Bezug darauf kann dies auch als Ursache gedeutet werden, womit die Sami zur Bildung von Humankapital gezwungen werden, wie die Gründung der samischen Hochschule in Kautokeino, wissenschaftlicher Institutionen und die Förderung einer verhältnismäßig hohen Anzahl samischer Stipendiaten an norwegischen Universitäten aufzeigt. Ein Aspekt den Lars Hapalahti (I21, 719-722) kritisiert.

Die folgende Aussage von Magga beschreibt einen weiteren persönlichen Rückblick über Minderwertigkeitszuschreibungen der Gesellschaft.

Das ist nichts Neues, dass Norweger in der Finnmark, besonders in Alta, Sami nicht mögen. Als ich dort die Schule als 6-Jähriger begonnen habe, wurde ich von meinen Mitschülern geneckt und gemobbt. Ich bekam all das Negative über Sami zu hören. Das kennen wir gut und dass dies nicht verschwindet, trotz all der schönen Fortschritte die wir gemacht haben und besonders das Verhältnis zur Regierung in Oslo, das ist klar. (I10, 253-257)

Dieses Zitat gibt auch Grund zur Annahme, dass nicht nur Norweger Schwierigkeiten haben könnten, mit einer neuen, selbstbewussten Wahrnehmung der Sami umzugehen. Die Generation der Sami, die noch selbst mit einem stark rassistisch geprägten Gesellschaftsbild aufgewachsen ist, scheint sich nur schwer von der Vergangenheit lösen zu können und ist damit in einer permanenten Forderungshaltung im Zeichen der Sühne gefangen. Allein dieser Gedankengang erinnert auf psychologischer Ebene an eine israelische Politik, die mit dem historischen Argument der Schuld anderer Völker und der gegenwärtigen Angst vor kultureller As-

similierung alles denkbar Mögliche versucht, um das eigene ethnisch konstruierte Kollektiv gegen äußere Einflüsse zu beschützen. Einst eine ethnische Minderheit in Diaspora, heute einer der größten Militärmationen der Welt.⁶⁸ Leider wurden damit ehemals Gejagte zu aktiven Jägern, die nun andere Menschen aufgrund singulärer Identitätsmerkmale ausgrenzen, diskriminieren und menschenunwürdig behandeln, wie am Beispiel des Israel-Palästina-Konflikts allgegenwärtig bekannt ist.⁶⁹ Beispiele aus Ländern wie Israel oder Simbabwe, in denen ein dramatischer gesellschaftlicher Wandel stattgefunden hat, zeigen, dass neues Selbstbewusstsein und Macht zum Gegenteil umschlagen können. Länder mit Menschen die einst verdrängt wurden, verdrängen nun selbst andere Menschen. Diese gegenwärtigen Tendenzen kultureller Entwicklung könnten Norweger verunsichern.

In Kontext einer Forderungshaltung die keine Grenzen kennt, immer weiter Sonderrechte einklagt, sind Beobachtungen einer Konferenz über die Raubtierproblematik⁷⁰ in der Finnmark hervorzuheben. Interessant an dieser Konferenz war der Austausch oder besser gesagt die Gegenüberstellung von Ansichten des Staates sowie der Rentiersami zum Thema. Während staatliche Akteure immerhin den Anschein und das Angebot für ein gemeinsames Vorgehen signalisierten, klagten Rentierbesitzer lediglich darüber, dass die staatlichen Behörden sie nicht verstehen würden und legten die Vermutung nahe, dass der Staat mit seiner Haltung indirekt den Wunsch äußert, ihnen die Lebensgrundlage nehmen zu wollen. Sicher besteht kein direkter Bezug zum Beispiel israelischer Politik. In mindestens einem Aspekt gibt es jedoch sehr ähnliche Züge. Es macht den Anschein, dass es Sami gibt, die sich nichts mehr nehmen lassen wollen, immer nur verlangen, immer das Gefühl haben, dass sie nicht verstanden werden und niemand auf sie eingeht. Während diese Akteure (wie NRL) selbst wenig oder überhaupt keine Zugeständnisse machen, lediglich dementieren und ignorieren, kaum auf den norwegischen Staat oder andere Meinungen eingehen, sondern sich allein in der Opferrolle sehen. Als wäre die Vergangenheit der rassistischen Unterdrückung durch den Nationalstaat so präsent wie vor über 50 Jahren und Sami müssten immer noch permanent um ihre Rechte kämpfen, wie Marianne Balto ausschließlich vergangene Tage beschreibt.

Ich erinnere mich, dass mir frühzeitig sehr bewusst wurde, dass es die ganze Zeit ein Kampf war. (I19, 188f)

⁶⁸ Natürlich sind die Zusammenhänge viel komplexer und wurden an dieser Stelle illustrativ verkürzt.

⁶⁹ Siehe Flüchtlingslager oder Siedlungsbau in palästinensischen Gebieten.

⁷⁰ Am 12.12.2008 in Kautokeino. Es existieren Regierungspläne darüber, wie viele Raubtiere in welcher Region Norwegens (wieder) leben sollen. Dies steht im Konflikt mit der Rentierwirtschaft, da Rentiere beliebte Beute von Luchs und Vielfraß sind. In der Meinung der Rentierbesitzer gibt es dafür zu wenig finanzielle Erstattung.

Angenommen ein Teil der Sami fühlt sich auch in der Gegenwart noch gesellschaftlich unterdrückt, als minderwertig wahrgenommen⁷¹ und der Gefahr kultureller Assimilierung durch den norwegischen Staat ausgesetzt – warum ist dies so? Welche Prozesse historisch gesehen daran beteiligt waren wurde dargestellt. Aber welche Prozesse führen noch heute dazu und wie kann und wird diesem entgegengesteuert? Dies ist eine der Kernfragen dieser Studie, welcher sich die folgenden Ausführungen immer weiter nähern und dabei zu erklären versuchen.

An dieser Stelle soll nur darauf hingewiesen werden, dass es in diesem Kontext einen prägnanten Konflikt zwischen Rentiersami und Staat gibt, der im Umfang dieser Studie leider nicht in seiner Komplexität betrachtet werden kann. Mitten in diesem Konflikt steht die norwegische Gesellschaft, wo viele Akteure der Meinung sind, dass „die Minderheit nun genug bekommen haben muss und zufrieden sein soll“ (Aarseth 2006, 540; 577). Sami bekommen demnach in der Gegenwart zu viele Erstattungsleistungen, halten sich im Gegenzug aber nicht an die Abmachungen des Staates, wie am Beispiel der Anzahl zugelassener Rentiere veranschaulicht werden kann.

Um das ökologische Gleichgewicht und die Weidegrundlage für nachkommende Generationen zu bewahren, hat der norwegische Staat eine Obergrenze für die Rentierzahl festgelegt. Beobachtungen zeigen, dass diese Grenze in der Finnmark um fast 100% überschritten wird (I21L, 103-105; 651-657), doppelt so viel wie vor 40 Jahren (I16, 235). Samische Akteure merken in diesem Zusammenhang jedoch an, dass Rentiersami in vielerlei Hinsicht zu dieser Handlungsweise gezwungen, mit den Erstattungen des Staates in ein wirtschaftliches Abhängigkeitsverhältnis gedrängt werden (I9 139-145; I17, 71f). Zusätzlich hat der Staat in diesem Bereich nachweisbar unsachlich und unverständlich gearbeitet, ohne Rentiersami ausreichend zu konsultieren (I10, 580-591; I13, 78-81). Ein Konfliktfeld, welches genügend Material und Potenzial für eine Doktorarbeit liefern würde, im Kontext dieser Studie jedoch nicht weiter Beachtung findet.

5.2.3 Diskussion der Ergebnisse

In diesem Kapitel wurde betrachtet, wie konkrete Identitätsmerkmale von samischen Akteuren eingesetzt werden, welche davon im gesellschaftlichen Diskurs zum Tragen kommen und immer wieder in Ansätzen beobachtet und erörtert wurde, welche Folgen diese Konstruktionen für die nordnorwegische Gesellschaft haben können.

⁷¹ Dieses Gefühl der Minderwertigkeit ist ein analytisches Ergebnis ohne empirische Untersuchungen. Mit dieser Studie wird es als eines der Hauptgründe samischer Forderungen nach Minderheitenrechte wahrgenommen.

Absolut im Widerspruch zu angesprochenen Minderwertigkeitsgefühlen, zeigen die vorliegenden Ergebnisse, dass viele Sami in Kautokeino davon überzeugt sind, dass ihr Weg der richtige ist, dass sie von vielen anderen einfach nur nicht verstanden werden und verlangen im gleichen Atemzug eine absolute Anerkennung ihrer politischen Arbeit seit dem Alta-Konflikt.⁷² In diesem Kontext soll noch einmal auf Amartya Sen (2007) verwiesen werden, der in seinem Buch klar ausdrückt, dass ein einziger und wahrer Weg nicht existiert. Demnach sollten auch samische Akteure verstärkt versuchen einen Weg zur Lösung von Konflikten zu finden, der alle Beteiligten zufriedenstellen kann. Zeigt eine bestimmte Seite kein Signal der Annäherung, mag es nicht verwundern, wenn Gegenpole wie EDL entstehen.

Hegemoniale Spielkultur

Eine deutlich erkennbare Ursache für das Streben samischer Akteure nach mehr Anerkennung wurde mit dem Aspekt der Vergangenheit mehrfach angesprochen. Dies kann dahingehend gedeutet werden, dass samische Akteure aus Angst vor potenzieller Austauschbarkeit und kultureller Assimilierung an den Nationalstaat dazu gezwungen werden, den Status ihres samischen Kollektivs so stark zu fördern, dass altes Unrecht und staatliche Bevormundung, wie mit dem Alta-Konflikt, nie wieder möglich werden. Diesem Gedanken folgend lässt sich die Hypothese aufstellen, dass Sami auch dazu gezwungen werden, veralteten Konzepten von homogener Identität zu folgen, um sich an eine hegemoniale Spielkultur anzupassen. Demnach ermöglicht erst diese Politik der Anerkennung samischen Akteuren ein Optimum an Freiraum und Möglichkeiten für die samische Gemeinschaft im norwegischen Nationalstaat.

Diese Hypothese ist angelehnt an eine Kritik von Reetta Toivanen in Kapitel 3.1.4, worin sie die Freiwilligkeit der Handlungsweise samischer Akteure in Frage stellt. Wie in den Ausführungen dargelegt, bezieht sich das samische Konzept von Kultur und Identität, deren Forderungen und Bemühungen, die in verschiedenen Diskursen zu beobachten sind, insbesondere auf Veränderungen der rechtlichen Situation. Gemeinsame Werte der Menschen in Nordnorwegen werden dabei von allen Akteuren kaum angesprochen. Es wird damit deutlich, dass auch samische Akteure Verantwortung dafür tragen, dass ein Wandel im Bewusstsein der Mehrheitsgesellschaft, wie ihn Toivanen als einen von zwei wichtigen Schritten kultureller Entwicklung herausgearbeitet hat, noch nicht hinreichend stattgefunden hat. Andererseits kann auch nicht erwartet werden, dass sich dieser gesellschaftliche Wandel binnen weniger Jahre vollzieht.

⁷² Wie auch eine Antwort des Sameting auf den ersten Vorschlag der norwegischen Regierung zum Finnmarksloven zeigt, wo lediglich Kritikpunkte genannt, aber keine positiven Aspekte darin hervorgehoben werden (Sameting 2003).

Mit der Planung und Implementierung des Finnmarksloven in das norwegische Rechtssystem wurde allerdings der zweite Vorschlag von Toivanen bereits realisiert. Ein Vorschlag der fordert, dass Minderheiten auf allen Entscheidungsebenen beteiligt werden. Bezogen auf die Sami in Norwegen wurde diesem Gedanken mit den Konsultationen zum Finnmarksloven erfolgreich Rechnung getragen, mit denen ein Kompromiss zwischen verschiedenen Interessen gefunden wurde. Das Konsultationsabkommen (siehe Annex) zwischen der norwegischen Regierung und dem Sameting aus dem Jahr 2005 gewährt dieser Form samischer Mitbestimmung eine juristische Grundlage und kann als Resultat von ILO 169 angesehen werden, wo ein Konsultationsrecht indigener Völker an staatlichen Beschlüssen gefordert wird. Diese Konsultationen zur Gesetzeslage des Finnmarksloven bieten eine gute Grundlage für weitere Verhandlungen zwischen norwegischen und samischen Interessen und können gleichzeitig als Vorbild für die Probleme indigener Völker weltweit angesehen werden, um deren Interessen mit den nationalen Behörden zu verhandeln (IWGIA 2008, 27).

Landrechte nehmen in den aktuell stattfindenden Diskursen immer wieder eine Sonderstellung ein. Kein samischer Aktivist scheint aktiv daran interessiert zu sein die Sami als Kollektiv vom norwegischen Nationalstaat zu lösen. Das Ziel der Interviewpartner in diesem einen Aspekt ist nicht Sezession und Selbstbestimmung, sondern vielmehr ein Mitsprache- und Konsultationsrecht in der Verwaltung der natürlichen Ressourcen sowie einer unabhängigen kulturellen Entwicklung.

Als Ergebnis aus diesem Kapitel sollte festgehalten werden, dass sich Sami in den vorliegenden Interviews stets als ethnisches Kollektiv in Abgrenzung zu Norwegern konstruieren, um darauf aufbauend Rechte zur Wahrung und Entwicklung ihrer Kultur zu fordern. Eine ungerechte Vergangenheit, Minderwertigkeitsgefühle und ein vorherrschendes politisches Ordnungssystem wurden als Ursachen und Notwendigkeiten herausgearbeitet, die Sami in bestimmten Situationen zu dieser Handlungsweise zwingen.

Dies führt zu der Vermutung, dass Forderungen der Sami nach mehr Anerkennung auf allen gesellschaftlichen Ebenen durchaus gerecht sind, was jedoch im Umkehrschluss zu keiner übertriebenen kollektiven Identität führen sollte, keiner Begrenzung auf ein singuläres Identitätsmerkmal, wie es von Sen (2007, 22f; 97) kritisiert wurde.

So wird beispielsweise unter Berufung auf frühere Demütigungen und gegenwärtige Ungleichheiten mit verheerenden Folgen Unzufriedenheit geschürt und ausgebeutet, wobei man auf einen solitaristischen Gegensatz der Identitäten baut [...]. (Sen 2007, 155)

In besonderer Weise muss dem permanenten Bezug auf (vermeintliche) historische Fakten, wie sie von vielen Akteuren der nordnorwegischen Gesellschaft angesprochen werden, ein großes Konfliktpotential in der Gegenwart zugesprochen werden. Als einen möglichen Ausweg schlägt Sen (2007, 155) eine Richtung vor, die von Diskussion, Verständnis und der gemeinsamen Suche nach Lösungsansätzen geprägt ist. Gedanken, die besonders für das folgende und letzte Kapitel einen Bezugsrahmen bilden sollen.

Mit Bezug auf den Ansatz von Sen wurde der Fokus dieser Studie auf die Klassifizierung von Menschen aufgrund ethnischer Unterschiede gerichtet. Eine besondere Rücksicht auf die samische Kultur, wie es im Finnmarksloven festgeschrieben ist und es Aili Keskitalo auf politischer Ebene gefordert hat, das Postulat des ‚Herren im eigenen Haus‘, die Stichwörter ‚samische Selbstbestimmung‘ und ‚eine Nation entsteht‘, solche Phrasen, die von bekannten samischen Aktivisten immer wieder in den Diskurs eingebracht werden, hätten vermieden werden können, verunsichern sie doch einen großen Teil der norwegischen Gesellschaft. Der Bevölkerung sollte im Gegenteil bewusst sein, dass durch samische Nationenbildung keine neuen Grenzen gezogen werden, was gegenwärtig auf kultureller Ebene jedoch zu beobachten ist. Ein Verweis im Finnmarksloven darauf, dass besondere Rücksicht gegenüber der Lokalbevölkerung zu nehmen ist, hätte vermutlich allen Akteuren genüge getan, anstelle auf diese Weise erneut lokale Gruppen verbal voneinander abzugrenzen und in der Nutzung materieller wie immaterieller Ressourcen in Konkurrenz zu stellen.

Es kann jedoch auch die Hypothese aufgestellt werden, dass bestimmte samische Akteure diese begriffliche Unklarheit dazu nutzen, ein homogenes samisches Identitätskonzept von einer norwegischen Identität weiter abzugrenzen (vgl. Sen 2007, 186f). Diese Konstruktion eines nationalen Gemeinschaftsgefühls, wie sie Sen (2007, 178) bereits kritisiert hat, dieses singuläre Identitätskonzept greifen Menschen oder Organisationen wie EDL auf und dramatisieren dies teilweise, indem engstirnig Wert auf exakte Semantiken gelegt wird. Gleichzeitig stärken diese homogenen Konzepte vermutlich das Selbstbewusstsein einer neuen samischen Generation, die sich selbst auf gleicher Augenhöhe mit allen anderen Menschen der norwegischen Gesellschaft wahrnehmen kann.

Im Gedanken zur medial wirksamen Rhetorik des ‚Herren im eigenen Haus‘, sollte auch eine zu vermutende doppelte Aussage auf psychologischer Ebene nicht unausgesprochen bleiben. So kann das Ziel der Sami, wieder Herr ihrer selbst zu werden, auf ein zuvor geschwächtes Selbstbewusstsein und eventuell vorhandenes individuelles wie kollektives Minderwertigkeitsgefühl hinweisen. Hierbei wären weitere Forschungen unter jungen Menschen aufschlussreich, um zu beobachten, wie sich dieses Konzept kultureller kollektiver Identität

auf die heranwachsende Generation auswirkt und inwiefern damit eine samische Gemeinschaftskultur gefördert wird.

Innerhalb dieser Überlegungen darf nicht vergessen werden, dass kollektive Identität auch ein Ausdruck von Ausgrenzung sein kann, das Resultat einer trotzigsten Widerstandsidentität. Erleidet eine Gruppe Unterdrückung oder Diskriminierung, kann ihr ein kollektives Identitätsgefühl zu starkem Selbstbewusstsein verhelfen. Es entsteht die Vermutung, dass ein samisches Identitätskonzept von Abgrenzungsprozessen der norwegischen Gesellschaft mit konstruiert wird. Unterstützung finden samische Aktivisten in Minderheitenrechten, die sie sich scheinbar selbst erkämpft haben. Dies wiederum verstärkt Abgrenzungsprozesse der norwegischen Gesellschaft, die verunsichert ist, Angst hat Rechte zu verlieren, der die allgemeinen Forderungen der Sami nach positiver Diskriminierung zu weit gehen. Entfernt vergleichbar mit einem *circulus vitiosus*, bei dem sich verschiedene Faktoren wechselseitig verstärken oder in einer Korrelation zueinander stehen, die eine Argumentation im Kreis drehen und eine Lösung unmöglich erscheinen lässt.

Mit den vorliegenden Ergebnissen kann allgemein geschlussfolgert werden, dass innerhalb dieses speziellen Untersuchungsgegenstands nicht ausschließlich Akteure, sondern auch kulturelle Formen und Prozesse (wie Begriffe, Symbole und Bilder), Interaktionen zwischen allen gesellschaftlichen Ausdrucksformen für alle Menschen maßgeblich identitätsstiftend sind (vgl. Pott 2007, 38f).

5.3 Kulturelle Konflikte der samischen Gemeinschaft

In den letzten beiden Kapiteln sind Grundlagen gelegt worden, von denen angenommen wurde, dass sie für die Betrachtung kultureller Konflikte der norwegischen Gesellschaft wichtige Impulse liefern. Viele kulturelle Konflikte wurden dabei bereits angesprochen oder angedeutet, wovon im Folgenden exemplarische konkrete Problemfelder hervorgehoben werden, um signifikant die Macht der Akteure und deren Ausgrenzungsprozesse, aber auch deren Ohnmacht darzustellen und Ausgrenzung, welche permanent stattfindet, an Beispielen kultureller Konflikte deutlicher zu erklären.

Es wird dabei gezielt der Frage nachgegangen, warum sich bestimmte Gruppen bewusst abgrenzen und ihre Kultur hervorheben und warum sie von anderen Menschen scheinbar naturgegeben einer bestimmten Gruppe zugeordnet werden. Eine vertiefende Betrachtung der kollektiven Identität der Sami in den Wahrnehmungsmustern zwischen Norweger und Sami, aber auch innerhalb der samischen Gesellschaft. Wodurch werden die komplexen Identitäts-

konzepte beeinflusst? Was sind die Treibstoffe dieser identitätsstiftenden Konstruktionen und welche Akteure der samischen / norwegischen Gesellschaft sind daran maßgeblich beteiligt? Diese Impulsfragen beschreiben in groben Zügen die folgenden Untersuchungen.

5.3.1 Innere samische Vielfalt

Sami, das sind ganz schön viele. Es gibt ganz unterschiedliche Gruppen. (I8, 34)

Mit dem Kapitel 2.1 wurde bereits eine sozio-kulturelle Ordnung der Sami auf territorialer Basis (Küste, Hochebene und Wald) vorgestellt. Beobachtungen haben gezeigt, dass diese Kategorisierung in der Selbstwahrnehmung von Sami verstärkt Verwendung findet. Diese Form der Klassifizierung birgt jedoch auch die Gefahr, alle Sami auf der Finnmarksvidda (Hochebene) mit gleichen homogenen Identitätszuschreibungen zu belegen, so wie es die Wahrnehmung von zwei Interviewpartnern in Alta verdeutlicht hat (I3). Kritik an diesem festgefahrenen dominierenden Klassifikationsschema (siehe Kapitel 3.3.4), nach dem die samische Gemeinschaft in der Fremdwahrnehmung in sich homogen wahrgenommen wird, übte Johan Klemet Kalstad.

Man hört nur noch 'Was wollen die Sami?'. Und Sami, die meinen ganz schön viel, das sind ganz schön viele Stimmen, viele Auffassungen. (I8, 96f)

Bereits im ersten Kontakt mit verschiedenen Menschen in Kautokeino, mit der Beobachtung, welche Gruppen in gesellschaftlichen Diskursen verstärkt hervorgehoben werden, wird schnell ersichtlich, dass innerhalb der samischen Gemeinschaft völlig unterschiedliche Zugehörigkeiten existieren. Die vermutlich markanteste Grenze scheint zwischen Sesshaften und Rentiersami zu verlaufen. So betont eine Bewohnerin aus Kautokeino immer wieder deutlich starke Unterschiede zwischen diesen beiden Kollektiven, wie im Bezug auf die Wahrnehmungsebene der Menschen in Alta, dass einige Norweger so unzufrieden sind mit der Entwicklung samischer Rechte.

Ja das musst du die Leute in Alta fragen, warum seid ihr so sauer auf die Sami? Das sind Sesshafte, die arbeiten doch mit anderen Sachen. Dienstleistungen, Lehrer und kleine Geschäftstreibende. Rentierwirtschaft, das sind ja nur 500 Menschen in Kautokeino die Rentiersami sind. Hier wohnen 3.000 Menschen und nur 500 die mit Rentieren wirtschaften. (I6, 303-306)

Den Zahlen soll hier weniger Aufmerksamkeit geschenkt werden, viel mehr der Unterscheidung zwischen Rentiersami und Sesshaften, die sie an der unterschiedlichen Anerkennung beider Gruppen vom Staat festmacht.

Sami im Ganzen haben keine Rechte. Das sind nur die in der Rentierwirtschaft, die Rechte haben. Wir, die sesshafte Sami sind, wir haben nichts. (I6, 20-22)

Damit spricht diese Bewohnerin eine mögliche Schuld für aktuelle Konflikte zwischen Norwegern und Sami allein den Rentiersami zu. Womit auch angedeutet wird, dass der Diskurs um samische Landrechte und kulturelle Entwicklung selbst Treibstoff für Abgrenzungsprozesse innerhalb der samischen Gemeinschaft sein kann.⁷³ Sara Victoria Andersen spricht dies noch etwas deutlicher aus.

Es besteht ja die Gefahr, dass das Finnmarksloven ausschließlich ein Gesetz für die Rentiersami wird. Die in Alta fühlen sich darin übergangen, dass die Rentiere sich nun nähern. Während die sesshaften Sami sich darin übergangen fühlen, dass sie nur in der Spur mit dem Schneescooter fahren dürfen. [...] Aber Rentiersami, die fahren überall, die suchen permanent nach einem kleinen Rentier, das verschwunden ist. (I5, 118-122)

Auch aus der Perspektive eines Rentiersami wird diese Unterscheidung mit Konflikten wahrgenommen, die aber aus seiner Sicht allein den Sesshaften geschuldet sind.

Es war ja schon immer eine Konkurrenz zwischen Sesshaften und Rentiersami in der neueren Zeit. Der einzige Grund dafür ist doch, dass die nicht mit dem Schneescooter und Quad fahren dürfen. (I13, 241-243)

Diesen beiden Kategorien, Sesshafte und Rentiersami, haben sich die meisten meiner samischen Interviewpartner aus Kautokeino selbst und ohne direkte Nachfrage zugeordnet. Es lassen sich viele weitere Unterscheidungen samischer Interessengruppen aufstellen. Beispiele dafür sind moderne oder traditionelle Sami (I8, 33-96), Sami die stark umweltbewusst sind und die Finnmarksvidda zum Nationalpark erklären wollen (I8, 94f), Sami die unerlaubt mit motorisierten Fahrzeugen fahren, Christen oder Læstadianer. Diese Gruppen sind absolut nicht starr zu verstehen, die Grenzen gehen fließend ineinander über und kein Sami lässt sich ausschließlich nur einer Gruppe zuordnen. Für intensivere Studien in diesem Kontext sollten die verschiedenen Gruppierungen innerhalb der samischen Gesellschaft näher betrachtet werden, was in dieser Studie nicht weiter von Bedeutung ist. Der Fokus wurde viel mehr auf die Abgrenzung von Sesshaften / Rentiersami, Norweger / Sami sowie der Bedeutung politischer Akteure gelegt. Unter Norwegern wurden vor allem kritische Stimmen betrachtet, wie sie durch die Organisation EDL widergegeben werden.

Differenzen politischer Akteure

Auf politischer Ebene spiegelt sich diese kulturelle Dichotomie auf der Finnmarksvidda zwischen Rentiersami und Sesshaften mit der Interessenorganisation NRL wider, womit aus-

⁷³ Worauf aber erst in Kapitel 5.3.2 näher eingegangen werden soll.

schließlich die Bedürfnisse der Rentiersami vertreten werden, was scheinbar hohe politische Anerkennung erfährt.

Sie [Rentiersami / NRL] verweigern sich sogar dem Bergbau, Goldabbau in den Bergen, was Arbeit für sesshafte Sami bringen würde. Die dirigieren hier alles. Das ist furchtbar. (I6, 61-63)

Ein samisches Pendant dazu war seit 1979 mit dem Landesverband der Sami (SLF) gegeben, denen die Proteste des NSR zum Alta-Konflikt zu weit gingen, denn sie fühlten sich als norwegische Staatsbürger dem Grundgesetz, der Regierung und dem König verpflichtet (Asp-Poulsen 2004, 62; Hætta 1982). Im öffentlichen Diskurs wird vermutet, dass der SLF mit der Entstehung des Sameting langsam an Einfluss verloren hat, weshalb er heute nicht mehr aktiv ist. Der SLF hat sich gegen diesen politischen Weg entschieden und wollte viel mehr einen samischen Repräsentanten im norwegischen Parlament. Es ist zu vermuten, dass sich viele ehemalige Mitglieder der samischen Fraktion der norwegischen Arbeiterpartei (Ap) angeschlossen haben, die heute den Präsidenten des Sameting stellt. Diese Hypothese wird auch von der Wahrnehmung gestützt, dass die Vorgehensweise und die Grundgedanken von SLF stark denen von EDL in der Gegenwart gleichen und Menschen wie Lars Hapalahti sowohl bei EDL wie auch in der Ap aktiv sind. Der NSR bildet gegenwärtig die Opposition im Sameting.

Das Interessante an dieser Betrachtung des SLF ist, dass sie früher einen markanten inneren Graben durch die samische Gesellschaft gezogen haben (Hætta 1982). Deren Verschwinden kann als Zeichen für eine landesweite Annäherung gemeinschaftlicher samischer Interessen verstanden werden. Andererseits kann dies auch als ein Erfolg politischer Parteien wahrgenommen werden, in der Gegenwart ganz unterschiedliche samische Interessen zu vereinen.

Sami, die keine Sami sein wollen

Ellen Cecilie Triumf, deren Vater die größte Rentierschlächtereier in der Finnmark besitzt, äußerte überraschenderweise Folgendes.

Also viele in meiner Familie sagen ‚nein, wir sind keine Sami‘. [...] Das ist schwierig dies zu erklären. ‚Sami, das sind doch Rentiersami‘. So ist das oft in Kauto, das ist Samisch. (I9, 553-558)

Eine ähnliche Ebene von Selbstwahrnehmung, in der sich Menschen, die in der Fremdwahrnehmung als Sami wahrgenommen werden, aber sich dem selbst nicht zugehörig fühlen, beschreibt Bernhard Hienerwadel auf eindrucksvolle Weise.

Ganz schlimm wird's, was bei Lars nicht zutrifft, wenn sich solche Leute politisch in Debatten zu Wort melden und man hört, dass sie einen samischen Akzent haben in ihrem Norwegisch. Wo einem noch total veranschaulicht wird ‚das ist ja ein Sami, der spricht wahrscheinlich seine Muttersprache nicht mehr, weil er vernorwegisiert ist‘. Aber sein Norwegisch hat so einen starken Akzent, dass er es nicht verleugnen kann, dass er aus einer samischen Kulturgegend kommt. Und wenn so eine Person dann ganz oben auf der Barrikade steht und gegen samische Rechte ganz laut kämpft, ist es schon irgendwie tragisch zu hören. Und solche gibt es viele. (I22, 459-466)

Marianne Balto verwundert diese Einstellung einiger Sami nicht, denn der Prozess der Norwegisierung, „wo Menschen gelehrt wurde, dass es besser ist Norweger zu sein als Sami“, führte ihrer Meinung nach dazu, dass „Menschen begonnen haben ihre Identität zu verstecken und die norwegische anzunehmen“ (I19, 159f).

Ein interessantes Beobachtungsschema in diesem Kontext ist von räumlicher Natur, wofür im Kapitel 5.1.3 bereits eine Grundlage gelegt wurde. Nicht selten sind es Sami von der Küste, die sich dem Zugehörigkeitsgefühl zum samischen Kollektiv verwehren. Intensive Nachforschungen dazu konnten mit dieser Arbeit nicht durchgeführt werden, das Material reicht jedoch, um verschiedene Hypothesen aufzustellen. Demnach vertritt die Küstenbevölkerung eventuell andere Ansichten, weil die Sami hier bereits seit einigen Jahrhunderten durch Fischerei und Handel intensiven Kontakt mit Menschen ganz unterschiedlicher Herkunft pflegen. So sprach auch Amartya Sen in den Worten von David Hume davon, dass „Handel und wirtschaftliche Beziehungen [...] zwischen Menschen [...] gegenseitige Anteilnahme“ erzeugen. „Je enger die Kontakte zwischen Menschen, desto eher entsteht ein Interesse an anderen“ (Sen 2007, 156). Dies würde auch erklären, warum die Skepsis vieler Norweger sich oft allein auf Argumente bezieht, die Rentiersami betreffen. Die räumliche Distanz zwischen Norwegern und Rentiersami ist in der Regel um einiges größer als die zwischen Norwegern und sesshaften Sami. Wenige Norweger wohnen im Inneren der Finnmark (Hochebene), wo sich heute viele Rentiersami niedergelassen haben, während viele sesshafte Sami an der Küste direkte Nachbarn der Norweger sind oder der gleichen Arbeit nachgehen.

Gleichzeitig wird in der Literatur beschrieben, dass der Grad der Norwegisierung in Intensität und Erreichbarkeit stark variierte. In Gegenden mit guter Kommunikation und direktem Kontakt zur norwegischen Gesellschaft, sind viele Sami schneller dazu übergegangen die Siedlungsmuster der Mehrheitsbevölkerung zu übernehmen (vgl. Hætta 2002). Dies betrifft besonders Sami an der Küste, deren Wirtschaften (wie Fischfang) sich von dem der norwegischen Bevölkerung wenig unterscheidet. Lediglich die Sami, welche weiterhin Rentierwirtschaft betrieben haben oder ihre traditionelle Weidekultur weiterführten, konnten ihre Sprache in großer Zahl bewahren. Hætta führt dies als einen der Hauptgründe auf, warum die samische

Bevölkerung an der Küste, zuerst in Nordland, später in Troms und in der Finnmark, stärker in der norwegischen Bevölkerung aufging als in der inneren Finnmark. Nur weit innerhalb bestimmter Fjorde überlebten bis heute einige wenige kulturell samische Siedlungen, wie die Orte Tysfjord oder Lyngen zeigen (vgl. Smith 1938, 303f).

In diesem Kontext lassen sich auch die „Erfolge“ der Norwegisierung innerhalb der Finnmark einordnen, die Ende der 1950er Jahre die Städte Karasjok und Tana, und erst etwas später in Kautokeino zur Geltung gekommen sind (Hætta 2002, 127). Ein möglicher Grund dafür könnte die späte Öffnung der Verbindungsstraße Alta-Kautokeino (1942) und Karasjok-Kautokeino (1974) gewesen sein, womit Kautokeino im Vergleich zu anderen samischen Siedlungen schwer erreichbar war (Hætta 2006, 27). Ein Aspekt, der Kautokeino als Untersuchungsort so reizvoll darstellt.⁷⁴ Weitere Interviews im Rahmen dieser Studie in Karasjok, Alta und Tromsø zeugen vom immer enger werdenden Kontakt der Sami zur norwegischen Bevölkerung, sowohl in der Vergangenheit, wie auch in der Gegenwart.

Losgelöst von der räumlichen Ebene kann diese Hypothese der stärkeren Verbundenheit zwischen Sami an der Küste und Norwegern auch auf innere Differenzen der samischen Gesellschaft übertragen werden, wobei sich sesshafte Sami immer weiter von Rentiersami distanzieren. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Aspekt, dass innerhalb der samischen Gemeinschaft Rentiersami früher einen höheren Status hatten als die Sesshaften. Konträr zur Wahrnehmung vieler Norweger, wonach sesshafte Sami einen höheren kulturellen Wert besaßen als Rentiersami (Zorgdrager 1997, 426-428). Als Hypothese lässt sich daraus ableiten, dass sesshafte Sami in der norwegischen Gesellschaft frühzeitig auf mehr Anerkennung und ökonomische Zuwendung gestoßen sind, was deren Assimilierung an die norwegische Kultur und gleichzeitig deren Distanz zur samischen Gesellschaft gefördert hat. Ein weiteres Beispiel welches verdeutlicht, wie unterschiedliche Beobachtungsschemata innerhalb soziokultureller Strukturen entscheidend für gesellschaftliche Abgrenzungsprozesse sein können.

Widersprüchlich sind in diesem Zusammenhang aktuelle Rechte der Sami an der Küste. Wie Per Andersen Bæhr (1996, 65f) und Carsten Smith (2005b) anmerken, ist „die samische Kultur an der Küste genauso wichtig für das samische Volk wie die Kultur der Rentiersami“. Salzwasserfischen wurde dessen ungeachtet mit keinem Wort im Finnmarksloven angesprochen. Dies sorgt wiederum für wenig Verständnis bestimmter Gruppierungen innerhalb der samischen Gesellschaft gegenüber der wiederholt bevorzugten Rentierwirtschaft und fördert eine Kategorisierung Rentiersami / Sesshafte, während sesshafte Sami (vor allem Küstensa-

⁷⁴ Wobei Smith (1938, X) schon früher darauf aufmerksam gemacht hat, dass sich Kautokeino zur Erforschung der samischen Kultur besonders gut eignet. Als Gründe führt er ein starkes samische Milieu an, wo alles, was von außerhalb kam, schwer Fuß fassen konnte.

mi) im Schatten der norwegischen Kultur stehen bleiben, da sie sich mit dem Finnmarksloven als Sami wenig angesprochen fühlen. Carsten Smith wie auch samische Politiker heben in der öffentlichen Debatte jedoch hervor, dass auch diese Rechte der Küstensami so schnell wie möglich verhandelt werden sollen und schlichten damit einen möglichen Konflikt. Dieser zweigleisige und doch konforme Weg samischer Politik wird auch in den Worten von Johann Klemet Kalstad deutlich.

Das ist klar, das ist eine andere samische Kultur als die in Kautokeino. Das ist wichtig zu sagen. Man sollte so tolerant sein zu sagen, dass beide samisch sind, gleich gut samisch. (I8, 227f)

Scheinbar ist diese Sichtweise einer gemeinsamen samischen Kultur, die im Inneren jedoch starke Unterschiede aufweisen kann, nicht allen samischen Akteuren bewusst oder will auf diese Weise nicht von allen wahrgenommen werden, wie der folgende Konflikt in Kåfjord eindrucksvoll beschreibt.

Kåfjord

Kåfjord ist eine Gemeinde mit 2.236 Einwohnern im Regierungsbezirk Troms, an der Küste gelegen in direkter Nachbarschaft zur Finnmark (Statistisches Zentralbüro Norwegen 2009e). Sicher ist, dass es Menschen mit samischen Vorfahren gibt, unsicher dabei nur deren Anzahl. Im Mai 1994 hat die Gemeinde auf ihren Ortsschildern zusätzlich zu den norwegischen auch die samischen Namen anbringen lassen (Nordlys 1994). Ersten Protesten durch Unterschriftenaktionen folgten verschiedene Varianten des Vandalismus an den neuen Ortsschildern (Nordlys 1995).

Es kann davon ausgegangen werden, dass lediglich eine Minderheit aktiv an dieser Zerstörungswut beteiligt ist. Das Interessante daran sind jedoch die Akteure selbst, die in Kåfjord aktiv gegen samische Ortsnamen vorgehen. Alle Interviewpartner wurden gefragt, ob sie eine Vermutung haben, wer dort gegen die Verwendung der samischen Sprache vorgeht.

Ja ich glaube die gehören zu den Sami. Innerhalb des samischen Milieus gibt es einige die meinen, dass es nicht so sein soll. Wir kommen alle gemeinsam mit Norwegisch aus. (I16, 410; 414f)



Quelle: Ausstellung Universitätsmuseum von Tromsø; eigenes Photo

Abb. 6: Beschuss des samischen Namen im zweisprachigen Ortsschild

Ähnlich wie die Worte von Per Andersen Bæhr haben fast alle meine Interviewpartner ausgedrückt, dass es Menschen in Kåfjord gibt, die sich nicht zu ihrer (vermeintlich) samischen Identität bekennen wollen (I9, 492).

Du weißt, dass Sami allgemein, wir sind unser ganzes Leben übergangen worden. Und in Kåfjord sind ja 95%, 99% von samischer Abstammung. Aber die wollen keine Sami sein. Denn Sami sind da unten. (I6, 315-317)

Argumentiert wird dabei meistens mit dem Aspekt der Vergangenheit und dem fortwährend existierenden Gefühl der Minderwertigkeit, was dazu führt, dass sie ihre Identität auch heute noch verstecken.

Das können ja Sami sein, die ihre Beziehung zum Samischen als so schmerzvoll erleben, dass sie dies los werden und nirgendwo sehen wollen. (I10, 302f)

Vergleichbar damit auch die Sicht eines Rentiersami, der in den größten Gegnern Menschen vermutet, die einen sehr engen Kontakt zu dem haben, gegen das sie kämpfen.

Das ist schwer zu sagen. Wie so oft kann es sein, so wie ich das meist erleben haben die, die am lautesten schreien, viel samisches Blut in sich. (I13, 365f)

Mit diesem Konflikt wird wieder einmal das Problem der verlorenen Generation deutlich (siehe Kapitel 5.1.1), wo Sami, die sich einmal von alten kulturellen Elementen wie Sprache und Traditionen distanziert haben, diese Kultur auch nicht mehr an ihre Kinder weitergeben können (I9, 472-476; I22, 472-474). Dieses Beispiel aus Kåfjord, wo sich Sami bewusst gegen samische Politik wehren, kann stellvertretend für eine hohe Zahl an Menschen betrachtet werden, die, wie Interviewpartner in Alta (I3), sehr wahrscheinlich samische Vorfahren haben, sich aber nicht im samischen Wahlregister aufnehmen lassen wollen und ein samisches Identitätskonzept insgesamt ablehnen. Deutlich hervorgehoben wurden dabei immer wieder Abgrenzungsprozesse, die sowohl zwischen Sami und Norweger, wie auch innerhalb der samischen Gemeinschaft wahrnehmbar sind. Mit dieser Beobachtung der Gegenwart wird im folgenden und letzten Unterkapitel analysiert, inwiefern ein Ursprung für diese Entwicklung kultureller Distanz beschrieben werden kann.

5.3.2 Abgrenzung zum Anderen

Im Kapitel 5.2 wurde das Konzept homogener kultureller Identität der Sami deutlich herausgearbeitet. An verschiedenen Stellen wurde auch erkenntlich, dass es in den letzten Jahren gleichzeitig zu einem steigenden Frust und einer Ablehnungshaltung auf Seiten der norwegischen Bevölkerung gekommen ist, was auch innerhalb der samischen Gesellschaft beobachtet werden konnte. Während zu Zeiten des Alta-Konfliktes noch viele Norweger Hand in Hand gemeinsam mit Sami gegen die Bebauungspläne der Regierung protestierten, so sind in der

Gegenwart, wenn überhaupt über die Entwicklung samischer Rechte und Kultur gesprochen wird, meist nur noch negative Stimmen der norwegischen Gesellschaft zur Thematik wahrzunehmen. In den wenigen Tagen der Untersuchung in Alta wurden selbst in persönlichen Gesprächen ausschließlich Menschen angetroffen, die skeptisch und in ihrer persönlichen Meinung unsicher gegenüber samischen Fragen waren. Lediglich dem Gespräch mit Bernhard Hienerwadel, dem eingewanderten Deutschen, war ein positives Stimmungsbild zu entnehmen.⁷⁵ Zusammen mit den bis hierher aufgeführten Ergebnissen führt dieses Beobachtungsschema zu der Erkenntnis, dass aufgrund der Stärkung samischer Identität und samischer Rechte der Prozess des othering, die Abgrenzung zum selbst konstruierten und klassifizierten Anderen (Norweger / Sami; Küstensami / Sami aus dem Inland; Sesshafte / Rentiersami), einen großen Stellenwert in der kulturellen Entwicklung der nordnorwegischen Gesellschaft einnimmt.

Weitgehend unbeobachtet blieben bisher mögliche Konstrukteure dieser Abgrenzungsprozesse. Aus Sicht eines akademischen Sami in Kautokeino werden die norwegische Politik, hier in Form von EDL, und Medien dafür verantwortlich gemacht.

Es kann auch sein, dass gewisse Kräfte, politische Gruppen, viel daran gewinnen ein abschreckendes Bild von dem zu schaffen, was Sami, das Sameting, samische Politiker und andere Repräsentanten wollen. Und das ist eine wohl bekannte Herrschaftstechnik, ein anderes Bild von dem Anderen zu schaffen. (I17, 113-116)

Das ist genau das, was hier geschieht. Wir müssen einen Abstand zu dem Anderen schaffen. Und der Andere, das sind natürlich die Sami. Besonders Sami in der inneren Finnmark. Ich habe gerade einen Artikel gelesen, den EDL vor ein paar Tagen in der Altaposten hatte, wo sie dafür argumentieren, dass Küstensami und andere Sami kein Teil der Sami sind. Denn diese sind ja bereits norwegisiert und assimiliert und die wollen auch nicht zurück zu Joik, Kofte und Rentier. (I17, 120-123)

In der Wahrnehmung bestimmter sesshafter Sami in Kautokeino und Sami von der Küste, konnte beobachtet werden, dass dem Sameting in diesen Abgrenzungsprozessen ein gewisses Konfliktpotenzial zugesprochen wird. Diese Menschen fühlen sich als norwegische Staatsbürger samischer Abstammung verstanden,⁷⁶ denen das identitätsstiftende Konzept samischer Aktivisten und dessen Abgrenzung zu Norwegern zu weit geht. Damit sind allein aus samischer Perspektive zwei unterschiedliche, konflikttreibende Akteure der Gegenwart angesprochen – sowohl norwegische wie auch samische Politiker, meist in ihrer Aussagekraft verstärkt durch die Medien.

⁷⁵ An dieser Stelle müsste eine quantitative soziale Erhebung überprüfen, inwieweit diese persönliche Wahrnehmung über das Stimmungsbild der Menschen in Alta empirisch belegt werden kann.

⁷⁶ Wie es Bassam Tibi (2008) auch von den in Deutschland lebenden Deutschen türkischer Abstammung, als Beispiel für alle ethnischen Minderheiten, die in einem Nationalstaat aufgewachsen sind, fordert.

Das Spannungsverhältnis zwischen samischen Akteuren und norwegischen wie EDL, scheint von beiden Seiten deutlich geworden zu sein. Aufgrund der geringen Interviews mit norwegischen Akteuren kann dieses Phänomen mit dieser Studie nicht objektiv weiterverfolgt werden. Im folgenden Abschnitt wird nach möglichen Ursachen für verschiedene Sichtweisen innerhalb der samischen Gemeinschaft gesucht.

Samische Welt im Wandel

Die ökonomischen und materiellen Veränderungen führten in extrem kurzer Zeit zu einer umfassenden kulturellen Veränderung.
(Hætta 2002, 131)

Es ist dieses Zitat, das Thema des raschen Wandels einer samischen Gesellschaft, welches Odd Mathis Hætta im Interview bei Kaffee und Kuchen die ganze Zeit beschäftigt hat.

Das ist extrem wie rasch die Veränderung stattgefunden hat. (I20, 347)
Das ist das worum es insgesamt geht, dass eine so starke Veränderung in sehr kurzer Zeit stattgefunden hat. (I20, 493f)

Er will den extremen Wandel verdeutlichen und präsentiert dafür ein Video von 1974, wo gezeigt wird, wie Sami ihre Rentiere im Herbst bei Suolovuopmi mit einfachsten Mitteln einreiben. Absolut im Kontrast zur Vorgehensweise der Gegenwart, wobei motorisierte Fahrzeuge und Helikopter zum Einsatz kommen. Hætta macht ganz bewusst auf den technologischen Fortschritt aufmerksam, der in der Rentierwirtschaft Einzug gehalten hat und setzt dies in Relation zur norwegischen Gesellschaft, wo ein vergleichbarer Wandel zu einer industrialisierten und demokratischen Gesellschaft ungefähr 150 Jahre gedauert hat. Auch wenn er es nicht direkt äußert, so kann dem implizit entnommen werden, dass er nicht nur den technologischen Fortschritt, sondern auch Veränderungen im politischen und soziokulturellen Leben der Sami damit anspricht. Die Sami haben einen ähnlichen Wandel in 35 Jahren vollzogen, vergleichbar mit der norwegischen Gesellschaft in extrem kurzer Zeit, so das stark verkürzte Fazit aus seinen Erzählungen zum Video.

Inwiefern steht dieser rasche Wandel im Kontext mit Abgrenzungsprozessen innerhalb der samischen Gesellschaft? Wie immer wieder mit dem Verhältnis zwischen Norweger und Sami angedeutet wurde, so haben sich auch innerhalb der samischen Gemeinschaft bestimmte Gruppen fortwährend voneinander abgegrenzt und distanziert, wie Kapitel 5.3.1 darstellt und worauf bereits Odd Mathis Hætta (1982) aufmerksam gemacht hat.⁷⁷ Erste Ansätze dazu lieferte schon Peter Lorenz Smith (1938, 316f), der die Vorrangstellung von Rentiersami inner-

⁷⁷ Hætta (1982) belegt dies mit Zensusdaten von 1930 und 1950, die einen drastischen Rückgang der samischen Bevölkerung an der Küste zeigen, welcher mit Mortalitätswerten oder Migration nicht zu erklären ist. Viel mehr mit einem abnehmenden Zugehörigkeitsgefühl zur samischen Identität.

halb der samischen Gesellschaft beschreibt und damit verdeutlicht, dass die Wurzeln der Konstruktion des Anderen in der samischen Gesellschaft schon tief gewachsen sind. Seiner Schilderung nach waren sich damals Sesshafte ihrer Abhängigkeit gegenüber den Rentiersami bewusst, wobei es jedoch nie zu Konflikten zwischen diesen beiden Gruppen gekommen ist. Auch Hætta (2006, 43) und Zorgdrager (1997, 73) beschreiben die gute Zusammenarbeit zwischen Rentiersami und Sesshaften in der Vergangenheit, ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis, welches auf mehr als nur dem Tauschhandel basierte und wobei Konflikte meist schnell geschlichtet wurden.

Gegenseitigkeit half dabei ein soziales Band zwischen Menschen von unterschiedlichen Lebensformen zu binden. Dies beugte Konflikten vor und minderte sie. (Hætta 2006, 43)

Eine Beschreibung aus der Literatur, welche viele samische Interviewpartner mit sehr ähnlichen, zum Teil noch persönlichen Erfahrungen bestätigt haben, wie folgende Worte aus Kautokeino darstellen.

Da haben sie viel zusammen gearbeitet, das war so ein Tauschhandel [...]. Die hatten ja vielleicht ein paar Schweine und Kühe, wo sie Butter herstellen konnten und vielleicht Milch, all das. Und wir haben viel mehr die Natur genutzt, um Moltebeeren zu pflücken und so. Blasen-Segge schneiden und Holz hacken, für die, die keine Zeit hatten, Rentiersami zum Beispiel. Und sie tauschten mit Fleisch, Kleidern, Fell, solche Sachen. [...] Das war eine sehr gute Kommunikation zwischen der Rentierwirtschaft und ... und da brauchte ja jeder alle Anderen. Ich brauchte sie und sie brauchten mich auch. Und nun, die Zeit ist ja heute ganz anders. (I16, 93-100)

Von einem vergleichbar positiven Abhängigkeitsverhältnis kann eine weitere Bewohnerin aus Kautokeino berichten.

Das war sehr angenehm früher, das muss ich dir sagen. Denn da gab es so ein Vernunftsystem, da kümmerte man sich umeinander und man war abhängig voneinander. Die mit Rentieren wirtschafteten und die im Haus wohnten. (I6, 74-77)

In den Gesprächen wurden Rentiersami und Sesshafte immer wieder getrennt voneinander wahrgenommen, in Vergangenheit und Gegenwart, und gleichzeitig mit einem Wandel zum Negativen im Verhältnis der beiden Gruppen zueinander in Verbindung gebracht.

Mit dieser Schilderung ist immer noch nicht geklärt, warum sich diese gemeinsame samische Identität, welche seit unbestimmter Zeit durch unterschiedliche Wirtschaftsformen klassifiziert wird, in den letzten Jahren immer weiter gespalten, immer weiter voneinander abgegrenzt hat. Ein erster Gedanke dazu ist im Bezug auf das Abhängigkeitsverhältnis schnell gefunden, denn beide Kollektive sind heute wirtschaftlich unabhängig voneinander. Gleichzeitig wurde in vielen Situationen deutlich, dass inzwischen beide Gruppen auf gleicher Augenhöhe wahrgenommen werden. Eine vergleichbare Entwicklung fortschreitender gesell-

schaftlicher Anerkennung, die in enger Verbindung mit zunehmender Distanz zum Anderen steht, wurde bereits mit dem Verhältnis Norweger / Sami in Kapitel 5.2.1 herausgearbeitet.

Rentierwirtschaftsgesetz von 1978

Auf der Suche nach einem Ursprung für diese Entwicklung wurde nach einem markanten Zeitpunkt für diesen Wandel gefahndet und gleichzeitig analysiert, womit dieser gekennzeichnet ist und welche Akteure daran mitgewirkt haben könnten, diese Abgrenzung von Rentiersami zu allen Anderen zu verstärken.

In einem persönlichen Gespräch mit einer Bewohnerin in Kautokeino, ihrem Mann und ihrer Schwester,⁷⁸ wurde ein Konflikt zu Rentiersami angesprochen, der vor ungefähr 20 Jahren in dieser Form nicht existierte und sich in den letzten Jahren immer weiter zugespitzt haben soll. Der Hauptkritikpunkt liegt in der Wahrnehmung, dass Rentiersami nach immer mehr Rechten streben, ausschließlich für sich und die Rentierwirtschaft.

Du kannst sagen, dass dies in den 80er, 90er Jahren entstanden ist. Das war das mit den motorisierten Fahrzeugen und all das ‚du darfst nicht und du darfst‘. (I13, 290f)

Damit spricht auch der Rentierbesitzer Isak Mathis Triumf einen soziokulturellen Wandel mit Hintergrund in einer sich gewandelten Rechtsprechung an, die exklusiv den Rentiersami bestimmte Rechte einräumt. Eine Bewohnerin aus Kautokeino datiert im Interview den Wandel etwas früher, nennt aber auch an dieser Stelle eine konkrete Rechtslage als Auslöser.

Das muss in den 60er, 70er Jahren gewesen sein. Es war Schluss mit der ‚Vernunft‘ [vettet]. Das mit der Vernunft war so, dass Rentiersami auf unsere Rentiere aufgepasst haben. Meine Mutter hatte 100 Rentiere, meine Schwester 20-30 und ich hatte ein paar. Rentiersami wollten nicht, dass wir mit Rentieren wirtschaften. Es sind sie, die damit wirtschaften. Und so haben wir diese Ohrenmarken an den Rentieren verloren. Das haben wir zuerst verloren. [...] Du weißt, unsere Rentiere verschwanden plötzlich, die sind wohl von den Wölfen gefressen worden. (I6, 106-115)

Triumf geht von sich aus auf das gleiche Beispiel ein und nennt dabei eine Rechtslage, die für diese Entwicklung verantwortlich gemacht werden kann.

Und so wurde ja alles vom alten Rentiergesetz verändert. Den Sesshaften wurden alle Rentiermarken weggenommen. (I13, 295f)
Sie (Sesshafte) haben ja Rentiere als Zugtiere trainiert und so. Ein paar Rentiere zum Schlachten. Aber dann kam das Gesetz von '78, das gesagt hat ‚nein, no more‘. Das war nicht gut. (I13, 303f)

Die stärksten Veränderungen mit dem Rentierwirtschaftsgesetz von 1978 kann er an eigener Person erläutern.

⁷⁸ Ihre Schwester ist Sami, die in Oslo wohnt und derzeit zu Besuch war. Gespräch vom 14.12.2008, per Gedächtnisprotokoll schriftlich festgehalten.

Das Gesetz war ja so, dass mein Vater das Recht hatte auf die Rentiere seiner Cousins aufzupassen. Aber als ich angefangen hab, so hatte ich kein Recht auf die Rentiere meiner Cousins aufzupassen. (I13, 323f)

Mit diesen Worten wird deutlich, dass Rentiersami sich wirtschaftlich von Sesshaften getrennt und Rentierzucht spätestens ab 1978 vollkommen unabhängig von allen anderen Sami betreiben haben. Wobei hierbei nicht erforscht wurde und auch nicht erkennbar ist, durch welchen Akteur diese Änderung im Rentierwirtschaftsgesetz von 1978 maßgeblich gefordert wurde – durch staatliche oder samische Seite. In jedem Fall eine Änderung, die vielen Sami einen Grund zu Missverständnis und Ärgernis gegenüber Rentiersami liefert, Distanz und Abgrenzung fördert. Während es noch verständlich ist (wenn auch schwer), dass die Rentierwirtschaft aufgrund ethnischer Zugehörigkeit ausschließlich von Sami durchgeführt wird, umso schwerer verständlich ist eine Klassifizierung innerhalb der samischen Gesellschaft in diesem Bereich. Etwas verallgemeinert dürfen nur diejenigen Sami Rentierwirtschaft betreiben, deren Eltern oder Großeltern dies bereits als Haupterwerbszweig hatten. Ausnahme davon bilden Adoptivkinder und Ehepartner der Sami, die diesen Kriterien entsprechen (Norwegische Regierung 2007a, § 32). Sesshafte und die mit wenigen Rentieren wurden aus diesem Wirtschaftszweig verdrängt.

Viele weitere Interviewpartner haben dieses Argument der Änderung im Rentierwirtschaftsgesetz und der allgemeinen, ethnisch diskriminierenden Rechtslage innerhalb der samischen Gesellschaft, von sich aus geäußert (wie I11, 153-171; I20, 331-334). Demnach scheint eine Veränderung im Rentierwirtschaftsgesetz von 1978 einen deutlichen Beitrag zum Wandel der gesellschaftlichen Struktur in der samischen Gemeinschaft geleistet zu haben, womit gleichzeitig direkt in die freie Wahl des Individuums zu kollektiver Identität eingegriffen wurde. Ein Indikator der aufzeigt, wie enorm die Auswirkungen von institutioneller Steuerung und politischen Eingriffen für die kulturelle Entwicklung einer Gemeinschaft sein können. Mit dieser Darstellung wurde deutlich, dass eine innere samische Klassifizierung nicht allein auf der Basis einer territorialen Ordnung (Küste / Inland) existiert. Zumindest in Kautokeino verläuft eine dichotomische Konfliktlinie vor allem aufgrund der Wirtschaftsweise, zwischen Rentiersami und allen anderen.

5.3.3 Diskussion der Ergebnisse

Als ein übergreifendes Ergebnis aus der letzten Betrachtung kann festgehalten werden, dass regionale Bezüge, also die Verortung von Kultur, Identitätsbezüge begrenzen und in ihrer Vielfalt einschränken können. Menschen mit samischen Hintergrund, die in Kåfjord aufgewachsen sind, haben eine konträre Wahrnehmung ihrer Identität im Vergleich zu Sami in

Kautokeino. Dies führt im Kontext einer permanent fortschreitenden kulturellen Entwicklung zu widersprüchlichen Identitätskonzepten innerhalb der Bevölkerung mit samischen Hintergrund.

Wie Gebhardt et al (2007, 17) bereits beschrieben haben, sind raumbezogene Repräsentationen „ein sehr wirksames Mittel zur Reduktion von Komplexität und zur Herstellung von Massenloyalität“. Im Kontext einer dichotomischen Denkweise der Sami in Kautokeino führt dies zu der Erkenntnis, dass Raumbezüge dem Menschen ein begrenztes Angebot an Möglichkeiten geben, geprägt von gesellschaftlichen und politischen Strukturen, im Rahmen dessen sich ein jeder Mensch letztendlich seine kulturelle Identität frei und kreativ selbst gestalten kann.

Konflikte und Diskurse um Land- und Minderheitenrechte sind in dieser Betrachtungsweise deutlich ortsabhängig. Mit zunehmender Entfernung von der inneren Finnmark, dem Kerngebiet der Rentierwirtschaft, zuerst in Richtung Küste und in zweiter Instanz in Richtung Süden, wandeln sich die Konflikte um samische Fragen stark und Menschen samischer Abstammung haben ein deutlich weniger stark ausgeprägtes samisches Identitätsbewusstsein. Dies kann in Relation zu einem sich über große Distanzen austreckenden samischen Siedlungsraum in Norwegen gesetzt werden, wo Sami vom äußersten Norden bis zum Engerderdal (Hedmark) im Südosten Norwegens weit verstreut leben. Lediglich in der inneren Finnmark und in einigen wenigen Küstengebieten existieren noch relativ isolierte, in sich geschlossene samische Siedlungen.⁷⁹ Die Forderungen der samischen Gesellschaft nach eigener kultureller Entwicklung greifen damit oftmals unmittelbar in den Alltag anderer Bevölkerungsgruppen ein. Jedoch darf auch diese hiermit aufgestellte räumliche Unterscheidung der inneren Finnmark zum Rest des Landes nicht als natürlich gegeben wahrgenommen werden, wird sie doch lediglich mit dieser hier verwendeten kulturgeographischen Beobachtung erst als solche hervorgehoben und konstruiert (vgl. Pott 2007, 48).

5.4 Diskussion und Reflexion der Forschungsfrage

Mit diesem letztem, allen Analysekapiteln übergeordneten Diskussionskapitel, werden noch einmal die wichtigsten Ergebnisse prägnant vorgestellt, interpretiert und im Kontext der zu Beginn der Forschung aufgestellten allgemeinen Forschungsfrage diskutiert.

Um sich dieser Frage zu nähern, inwieweit die Rechte indigener Gemeinschaften gegenwärtige Wahrnehmungsmuster von Demokratie und kultureller Homogenität herausfordern, wurden Gruppen beobachtet, die in aktuellen Diskursen um Land- und Minderheitenrechte

⁷⁹ Wobei auch hier viele Menschen samischer Abstammung gleichzeitig norwegische Vorfahren haben.

der Sami in Norwegen hervorgehoben werden und scheinbar naturgegeben existieren. Mit dem Hintergrund der theoretischen Vorüberlegungen dieser Studie und den dort vorgeführten Vergleichsbeispielen, wurde ein besonderer Blick auf die Charakteristika und Hintergründe kollektiver Abgrenzungsprozesse der nordnorwegischen Gesellschaft gelegt. Die Ergebnisse stehen dabei teilweise im Widerspruch zu dem Kulturkonzept von Samuel Huntington, der verschiedenen Kulturkreisen (in diesem Fall Norweger und Sami) unterschiedliche Grundwerte zuspricht, die miteinander nicht verträglich seien. Wie mit dem Konflikt in Kåfjord besonders deutlich wurde, existieren auch starke Abgrenzungsprozesse innerhalb der samischen Gemeinschaft. In diesem Zusammenhang gibt es Sami, die für sich genommen mehr Ähnlichkeiten mit Norwegern wahrnehmen, als mit Rentiersami und somit in Schwierigkeiten geraten, sich überhaupt mit der samischen Gemeinschaft verbunden zu fühlen. Diese Gemeinsamkeiten, welche bestimmte Sami mit der norwegischen Identität wahrnehmen, entlarven die beiden Identitätskonzepte (das norwegische sowie das samische) als reine Konstruktionen und zeigen, dass kulturelle Differenzen lediglich konstruierte Grenzen der eigenen Wahrnehmung sind. Es wurde dabei auch deutlich, dass diese Unterschiede oft als Mittel zum Zweck von bestimmten Akteuren bewusst hervorgehoben werden, um Machtbeziehungen zu konstruieren und aufrecht zu erhalten oder um einer bestimmten Seite mehr ökonomische Vorteile zu verschaffen. Mit der Beobachtung von Vergangenheit und Gegenwart norwegisch-samischer Beziehungen wurde jedoch sichtbar, dass ein Kulturkonzept von Huntington nicht direkt auf die Verhältnisse der norwegischen Gesellschaft zu übertragen ist, unter anderem weil Menschen hier schon seit vielen hundert Jahren in engem Kontakt miteinander leben, womit eine Unterteilung in voneinander isoliert existierender, unterschiedlicher Kulturkreise kaum möglich ist.

Segen und Fluch einer singulär kulturellen Zugehörigkeit

Ein binäres Denkmuster von zwei verschiedenen Seiten, wie es Präsident Obama angewendet, Sartre, Sen und Tibi jedoch kritisiert haben, welches von samischen Aktivisten zur Bildung einer homogenen samischen Identität verwendet wird, schafft in erster Instanz Ordnung und hilft der samischen Gemeinschaft, sich an hegemoniale Strukturen der norwegischen Gesellschaft anzupassen. Das Leben in der norwegischen Gesellschaft hat sich für die Sami in den letzten Jahren stark verbessert, wodurch auch das Zugehörigkeitsgefühl zur samischen Gemeinschaft gestärkt hervorging. Gleichzeitig wurden mit diesem singulären Zugehörigkeitsgefühl neue Machtbeziehungen gebildet und eine Divergenz geschaffen, womit sich Menschen voneinander distanzieren und in vielen gesellschaftlichen Situationen Feindbilder konstruieren. Umgekehrt befürchten Norweger mit (vermeintlich) samischer Abstammung, die sich in

der Gegenwart nicht als Sami wahrnehmen, dass sich Einflüsse der samischen Kultur auf die eigene Lebensweise ausweiten und damit bedrohen könnten. Es entsteht Verunsicherung und Ablehnung gegenüber den als anders konstruierten kulturellen Kollektiven, wobei der Andere oder das andere Kollektiv (in diesem Fall Norweger) mit einem homogenen samischen Beobachtungsschema erst als anders wahrgenommen und definiert wird.

Auf gleicher Augenhöhe

Mit einem Verweis auf vergangenes Unheil norwegischer Politik wird die eigene (samische) Seite positiv hervorgehoben und damit gezeigt, wie friedfertig diese Gemeinschaft ist, womit der anderen (norwegischen) Seite implizit negative Züge zugesprochen werden. Indem die samische Gemeinschaft auf dem Weg ist, in der Öffentlichkeit (scheinbar) auf eine gleiche psychologische Augenhöhe mit allen anderen Menschen zu gelangen, können dieser Gegenbildkonstruktion auch positive Werte in der Entwicklung von kollektivem Selbstbewusstsein aberkannt werden. Aber sind Sami in der Gegenwart bereits ein vollwertiger Teil der norwegischen Gesellschaft? Hat das Finnmarksloven dafür vielleicht sogar das letzte Puzzlestück geliefert und Sami können sich heute erhobenen Kopfes selbstbewusst und von allen Menschen der norwegischen Gesellschaft als akzeptiert betrachten? Auch wenn dies in der Selbstwahrnehmung von einzelnen Sami der Fall sein sollte, ist gleichzeitig Frust auf allen Seiten zu beobachten und neue Konflikte sind entstanden. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, dass innerhalb der samischen Gemeinschaft starke Konfliktlinien entstanden sind, wie in den Beziehungen zwischen sesshaften Sami und Rentiersami zu beobachten ist. Aber vielleicht sind diese ‚kleinen‘ gesellschaftlichen Konflikte auch nicht vermeidbar auf dem Weg in eine multikulturelle Gesellschaft, in der Norweger, Sami und alle anderen Kulturen auf gleicher Augenhöhe in einem Nationalstaat gemeinsam kommunizieren und leben können.

Kritik am Konzept eines samischen Volkes?

Entgegen dem Konzept einer multikulturellen Gesellschaft, hat Kapitel 5.2 gezeigt, dass samische Aktivisten auf bekannte Machtmittel zur Herstellung von Massenloyalität (kollektive Identität) zurückgreifen und ihre Gemeinschaft damit von anderen Kollektiven abgrenzen. Es bleibt jedoch unbeantwortet, inwieweit ihnen dies kritisch zugesprochen werden kann. Aspekte der Vergangenheit wurden beschrieben und verschiedene Zwänge auf nationaler wie internationaler Ebene herausgearbeitet, die maßgeblich Treibstoff dieser kulturellen Entwicklung der Sami sind. Gleichzeitig steht die Bewahrung samischer Kultur im Mittelpunkt samischer Forderungen. Eine einseitige kulturelle Bewahrung hat im Rahmen des theoretischen Kon-

zepts dieser Studie kein wissenschaftlicher Autor kritisiert. Jedoch sollten die inneren Grenzen einer kulturellen Gemeinschaft nicht verschlossen, sondern weit geöffnet und für jeden Menschen zugänglich sein, mit fließenden sich permanent wandelbaren kulturellen Grenzen, womit die Wahrnehmung einer authentischen Beschaffenheit von Minderheiten, welche sie in ihrer mannigfaltigen Vielfalt kultureller Zugehörigkeiten begrenzt, ins ad absurdum geführt wird.

Freie Wahl des Individuums!

Charakteristisch für eine einseitige samische Identitätszuschreibung durch die norwegische Seite sind Elemente der Rentierzucht, wobei den Sami im Kollektiv eine halbnomadische Lebensweise im Einklang mit der Natur unterstellt wird. Eine vergleichbare Lebensweise mit der norwegischen wird damit von vornherein ausgeschlossen. Dieses Missverständnis wird mit der Betrachtung ‚typisch‘ norwegischer Kulturzüge deutlich, womit schnell ersichtlich wird, dass nicht jeder Norweger eine Hardangerfiedel spielen kann und am Wochenende in norwegischer Volkstracht gekleidet ist. Allerdings wurde gezeigt, dass diese Projektion eines ‚echten‘ Sami auf die Rentiersami auch innerhalb der samischen Gemeinschaft existiert.

Alle übrigen Zugehörigkeiten, die den Menschen zu dem komplexen und beziehungsreichen sozialen Wesen machen, das er ist, fallen praktisch unter den Tisch. (Sen 2007, 185)

Die Ergebnisse aus diesem Beobachtungsschema stimmen alle in einem Punkt überein – die freie Wahl des Individuums wird im gesellschaftlichen Diskurs durch konstruierte kollektive Grenzen stark beschränkt. Viele Sami (außerhalb der Rentierwirtschaft) wirken frustriert gegenüber einer samischen Politik, welche vorgibt, wie die samische Gemeinschaft konstituiert sein soll und in dieser Vorgehensweise Rentiersami (scheinbar) stärker bevorzugen, als alle anderen samischen Interessengruppen.

Eine Determination kultureller Elemente im Identitätskonzept ignoriert dabei die Verschiedenheit in den Menschen und übersieht die mannigfaltigen Wechselbeziehungen zwischen ihnen. Wie mit dieser Studie gezeigt wurde, werden jedoch in der Regel weniger die Gemeinsamkeiten und Synergien der verschiedenen kulturellen Interessengruppen „gesehen als vielmehr das Trennende herausgestellt“ (Rolfes 2002, 54).⁸⁰ Äußere kulturelle Grenzen werden betont, um interne Differenzen auszublenden.

Ethnische oder nationale Semantiken suggerieren mit anderen Worten Einheit, Ganzheit und Harmonie, wo diese durch strukturelle Desintegration, funktionale Differenzierung und Pluralisierung der Lebensstile verloren gegangen ist. (Werlen & Lippuner 2007, 26)

⁸⁰ Was Rolfes im Kontext der Betrachtungsweise verschiedener methodischer Ansätze kritisiert, kann auch auf soziokulturelle Prozesse übertragen werden.

Gerechtigkeit des Multikulturalismus

Es wurde gezeigt, wie samische Aktivisten versuchen, mit Hilfe von nationalen, ethnischen und räumlichen Semantiken, die samische Gemeinschaft in Form einer geographischen Imagination als homogene Einheit innerhalb der norwegischen Gesellschaft darzustellen. Inwiefern diese nationale Entwicklung einer ethnischen Minderheit innerhalb einer Nation zu kritisieren ist, bleibt jedoch weiterhin fragwürdig. Vielleicht besonders deswegen, weil unklar ist, an welcher Stelle irgendwann die Grenzen oder das absolute Ziel dieser samischen Nationenbildung liegen. Dies wirft wiederum Fragen über die Beschaffenheit einer Nation auf: Wie sollte eine moderne Nation, speziell die norwegische, konstituiert sein, um der samischen Gemeinschaft und allen anderen kulturellen Kollektiven einen angemessenen Status (wie Anerkennung, Gleichberechtigung, Selbstbestimmung) zusichern zu können?

Besonderer Beachtung muss in diesem Zusammenhang dem staatlichen Vorgehen positiver Diskriminierung zugesprochen werden. Besteht ein gerechter Multikulturalismus darin, Angehörige von ethnischen Minderheiten einfach in Ruhe zu lassen? Damit Menschen (scheinbar) unterschiedlicher Kulturen die Chance zu geben sich selbst verwalten zu können? Oder sollten sie zusätzlich in der Gesellschaft, in der sie leben, in deren Möglichkeiten und der Fähigkeit Entscheidungen zu treffen, vom Staat im besonderen Maße positiv unterstützt, also im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Kollektiven positiv diskriminiert werden? Im Kontext der Sami wurde zusätzlich die Frage einiger Menschen wahrgenommen, warum überhaupt alte, vom Aussterben bedrohte Kulturen bewahrt werden müssen. Ist dies lediglich eine moderne Entwicklung der europäischen Gesellschaft, die davor Angst hat, dass später mit dem Zeigefinger auf sie rückblickend gezeigt wird, mit dem Vorwurf, „dass waren die damals zu Beginn des 21. Jahrhunderts, die haben nicht ausreichend dafür gesorgt, dass deren Kultur geschützt und bewahrt wurde“? Eine Bewahrung von Kultur, die auch nur eine Momentaufnahme sein kann, wird mit den Ergebnissen dieser Studie kritisch betrachtet, verliert damit doch eine Gemeinschaft ihre Fähigkeit, eine eigene Geschichte zu erzeugen und bleibt immer in vergangenen Erzählungen gefangen. Wenn eine Kulturgemeinschaft unter Denkmalschutz gestellt wird, dann werden auch die persönlichen Freiheiten ihrer Angehörigen stark eingeschränkt, wie mit der kulturellen Entwicklung und den Differenzen innerhalb der samischen Gemeinschaft deutlich wurde.

Macht es in diesem Verständnis einen Unterschied, wer die kulturellen Praktiken einer Gemeinschaft auswählt? Eine Frage, die am Beispiel des jungen schwarzen Sami in einer Bar in Kautokeino kurz angesprochen wurde. Es waren die anwesenden Sami selbst, die Lokalbevölkerung, welche vorgegeben hat, womit ein (scheinbar) Fremder in ihrem Kollektiv aufge-

nommen wird. Anfänglich wurde der farbige Mann ähnlich fremd, wenn auch bedeutend skeptischer, wie der hier Anwesende junge deutsche Forscher betrachtet, womit diese beiden kurzzeitig ein eigenes Kollektiv geteilter Fremdzuschreibung gebildet haben. Als der Farbige jedoch begann sich mit der Lokalbevölkerung auf Samisch zu unterhalten, war er plötzlich in deren kulturellen Kollektiv aufgenommen und der deutsche Forscher bildete fortan die einzige fremde Person in dieser Bar. Damit kann die Hypothese aufgestellt werden, dass in besonderem Maße die Lokalbevölkerung und in ihrer Ausprägung die verschiedenen sozialen Milieus in ihr, maßgeblich kulturprägend sind, wie auch Lisa Marie Kristensen in Kapitel 5.1.3 die Bedeutung der kulturellen Verortung hervorgehoben hat. Dieses Erkenntnis steht nicht im Widerspruch zur freien Wahl eines jeden Menschen von einer Vielzahl an Identitätsbezügen. Die verschiedenen Aspekte sollten dabei aber als komplexes Wirkungsgefüge verstanden und auch von allen Menschen in dieser Form beobachtet und akzeptiert werden.

Amartya Sen (2007, 176) hat in einem vergleichbaren Kontext die multikulturelle indische Gesellschaft gelobt, in der alle „als Inder und nicht speziell als indische Muslime wahrgenommen“ werden. Es scheint jedoch so, dass sich viele Sami in Norwegen als norwegische Sami und nicht als Norweger wahrnehmen. Aber ist ein Vergleich zwischen einer Glaubensgemeinschaft, wie ihn Sen aufgeführt hat, und einer ethnischen Minderheit gerechtfertigt? In jedem Fall wurde deutlich, dass eine Nation seinen Bürgern die freie Wahl zu selbst gewählten Zugehörigkeiten bereitstellen sollte, ohne konkrete Möglichkeiten von vornherein auszuschließen und damit bestimmte Zugehörigkeiten zu diskriminieren oder zu benachteiligen.

Gleichzeitig kann und sollte vom Staat und einer internationalen Rechtsprechung nicht erwartet werden, dass sich Minderheiten auf nationaler Ebene als homogene Ethnie darstellen und dies mit juristischen wie ökonomischen Zusagen verknüpfen. Samische Politiker machen sich auf lokaler Ebene mit homogenen Identitätskonzepten unglaublich und stoßen auf nationaler Ebene auf starken Widerstand der Bevölkerung, weil diese zum Teil im Kontrast zu gegenwärtigen Tendenzen globaler Entwicklung stehen. Es sollte jedoch rechtlich verankert und gesichert sein, dass Lokalbevölkerungen und Minderheiten in jeder Region der Welt ungehindert ihre Kultur bewahren und entwickeln können und sie gleichzeitig dabei unterstützen, da solche Bemühungen der Minderheiten lange Zeit unterdrückt wurden. Ein wichtiger Schritt in die richtige Richtung ist auf internationaler Ebene mit der ILO Konvention 169 vorhanden, welche von allen Staaten ratifiziert und auf nationaler Ebene umgesetzt werden muss.

Positive Diskriminierung

Damit wurde soeben ein Diskurs angesprochen, der direkt die Identitätspolitik einer jeden Nation betrifft, wie am Beispiel der norwegischen Politik gegenüber den Sami dargestellt

wurde. Ein Schuldbekenntnis und Akt der Sühne der norwegischen Regierung, aufgrund einstiger Diskriminierung der Sami durch norwegische Identitätspolitik, steht dabei spätestens seit dem Alta-Konflikt im Zentrum dieser Politik. Die positive Diskriminierung von nationalen Minderheiten ist in diesem Zusammenhang ein unausweichliches staatliches Instrument und Grundlage für demokratische Formen, da Minderheiten erst auf ein gleiches gesellschaftliches Niveau wie die Mehrheit angehoben werden müssen, um die Rechte der Mehrheitsbevölkerung auch auf vergleichbarer Weise nutzen zu können. Mit dem Recht auf Samisch in der Schule wurde erörtert, dass samische Kinder die Möglichkeit bekommen, die Sprache ihrer Gemeinschaft in der norwegischen Gesellschaft genauso zu lernen und umzusetzen, wie es mit den beiden norwegischen Sprachen Bokmål und Nynorsk der Fall ist. Um gesellschaftlichen Konflikten vorzubeugen, sollte diese Sonderstellung von Minderheiten jedoch darin begrenzt werden, die Mehrheitsbevölkerung nicht im großen Umfang in ihrer kulturellen Entwicklung einzuschränken und auch nicht den Anschein erwecken, eine neue rechtliche Ordnung aufzubauen. Die Unsicherheiten der norwegischen Bevölkerung in diesen Fragen konnten leider nur marginal behandelt werden, sind aber deutlich zu erkennen, wie am Beispiel neuer Landrechte mit dem Finnmarksloven beobachtet werden konnte.

Die Ergebnisse dieser Studie lassen auch erkennen, dass ein Eingriff der Politik des Nationalstaates in die kulturelle Entwicklung seiner Minderheiten eine Gefahr für den inneren Zusammenhalt von deren Gemeinschaften in sich birgt. Die Gefahr soziokultureller, aber auch sozialräumlicher Differenzierung, wie am Beispiel der inneren Vielfalt der Sami und den Konflikten darum dargestellt wurde. In gewisser Weise wird damit eine Zerrissenheit zwischen Tradition und Moderne innerhalb der samischen Gemeinschaft erkennbar.

Kritische Stimmen der nordnorwegischen Gesellschaft

Eine häufig wahrgenommene Kritik richtet sich gegen Akademiker und samische Politiker, die in der Wahrnehmungsebene sowohl norwegischer wie auch samischer Menschen etwas Künstliches schaffen. Inwiefern diese Kritik gerechtfertigt ist oder ob sich die kulturelle Entwicklung der samischen Gesellschaft, die in jedem Staat von vielen verschiedenen Akteuren aktiv beeinflusst wird, einfach nur zu schnell vollzieht und damit eine wenig authentische kulturelle Entwicklung wahrnehmbar macht, ist unklar. Ist diese rasante Geschwindigkeit hin zu einer industrialisierten und demokratischen Gesellschaft vielleicht sogar notwendig? Wie hoch ist die Gefahr der Assimilation der samischen Kultur in die norwegische, das Aussterben der samischen Sprache und des kulturellen samischen Gedächtnisses in der Gegenwart? Fragen, die mit dieser Studie nicht primär beantwortet werden sollten. Vermuten lässt sich mit den Ergebnissen jedoch, dass es vielleicht etwas länger dauert, bis aktuelle Vorbehalte gegen-

über der kulturellen Entwicklung der Sami verschwunden sind. Erst wenn die samische Gesellschaft diesen starken Wandel, wie ihn Odd Mathis Hætta in Kapitel 5.3.2 eindrucksvoll beschreibt, vollzogen hat und das moderne samische Identitätskonzept von allen Seiten als annähernd ‚authentisch‘, gleichwertig mit dem norwegischen Identitätskonzept wahrgenommen wird, dann werden vermutlich auch die kritischen Stimmen gegenüber der kulturellen Entwicklung der Sami in Norwegen leiser.

Konflikttreibende Akteure

In der Annahme, dass ein kultureller Konflikt künstlich aufgebaut wird – wer schürt diesen? Sind es die Medien oder samische Politiker? Diese Fragen erinnern wieder ein wenig an die Herangehensweise von Huntington, womit gezeigt wurde, dass Konflikte mit konkreten Identitätskonzepten auch künstlich aufgebaut werden können, indem durch die Konstruktion von Feindbildern das öffentliche Bewusstsein der Menschen stark beeinflusst wird. Das Sameting, samische wie norwegische Lokalpolitiker, samische Wissenschaftler und Organisationen, fallen neben Weiteren in das Betrachtungsfeld dieser Fragen. Nicht zufriedenstellend beantwortet werden konnte in diesem Zusammenhang die Bedeutung der politischen Akteure als konflikttreibende Faktoren. Es wurde jedoch dargelegt, dass bestimmten samischen Organisationen ein beachtlicher Einfluss auf die kulturelle Entwicklung und den gesellschaftlichen Diskursen zugesprochen werden kann. Menschen wie Ole Henrik Magga (NSR) sind seit Jahrzehnten aktiv an der Entwicklung samischer Rechte sowohl auf nationaler wie auch internationaler Ebene beteiligt. Die Organisation EDL wurde als einer der größten Widersacher samischer Gegenwarts politik im öffentlichen Diskurs beobachtet. Die Aktivisten von EDL lassen sich als Universalisten beschreiben, welche mit Hilfe der Medien, die nordnorwegische Gesellschaft und nationale Politik dazu auffordern unterschiedsblind zu sein und damit der norwegischen Politik eine diskriminierende Differenzierung der Gesellschaft vorwerfen.

Auch eine falsche Diagnose der Ursachen kann eine erhellende Untersuchung anstoßen, was zur Überwindung der ernstesten Probleme, die es zweifellos gibt, geschehen muß. (Sen 2007, 131)

Sicherlich ist es nicht möglich in diesen komplexen gesellschaftlichen Verflechtungen von Ursache und Wirkung über „falsche“ Urteile zu sprechen. Die Vorgehensweise von EDL erscheint vielleicht einigen Menschen unsachlich und in gewissen Zügen überspitzt. Sie liefert dennoch eine wichtige Grundlage für die demokratischen Strukturen einer Gesellschaft. Zweifel bewahrt die Gesellschaft nicht nur vor Irrtümern, sondern kann auch einen Prozess in Gang bringen, welcher der Bevölkerung zu einem besseren Verständnis der samischen Situation in Norwegen verhilft. An dieser Stelle kann letztendlich festgehalten werden, dass die besonders

kritische Reaktionsweise einzelner samischer Akteure gegenüber den Aussagen von EDL genauso kritisch betrachtet werden sollte, wie bestimmte Aussagen von EDL.

Wie an verschiedenen Stellen dargestellt wurde, kommen in den Medien⁸¹ immer wieder kritische Stimmen zur aktuellen kulturellen Entwicklung der Sami in der norwegischen Gesellschaft zu Wort. Medien neigen jedoch auch zu polarisieren, treiben damit zum Teil Konflikte künstlich an und tendieren dahin „eher die Abweichung zur Norm“ zu formen (Appelt 2007, 114; vgl. Aarseth 2006, 577f). Es wäre spannend zu beobachten, welche Rolle Kommunikationsmedien in diesen gesellschaftlichen Diskursen einnehmen. Dies war nicht Gegenstand dieser Arbeit, wurde aber in Auszügen thematisiert.

Konsultationen, Kompromisse und Transparenz

Im Rahmen dieser Studie nur in Ansätzen darstellbar war die Bedeutung eines gesamtgesellschaftlichen Diskurses in wichtigen politischen Entscheidungsprozessen. Bleiben Fragen unbeantwortet und politische Vorgänge wenig transparent, entsteht Missstimmung seitens eines bestimmten Kollektivs in der Gesellschaft. Dies gilt es von vornherein zu vermeiden, indem ein Kompromiss gefunden wird, der für alle Gruppierungen tragbar ist, egal wie viel Bedeutung dieser Gemeinschaft in der Gesellschaft zugesprochen wird. Allein der Versuch, einen Kompromiss zu finden, gilt dabei als fortschrittlich, denn jedem Akteur wird bewusst sein, dass absolute Einigkeit selten zu erreichen ist. Transparenz von staatlichen Vorhaben und permanentes konsultieren und aushandeln von Interessen, die direkt oder indirekt die kulturelle Entwicklung der Bevölkerung und bestimmter Gemeinschaften innerhalb der Gesellschaft betreffen, sind Maßnahmen, die sowohl im vorliegenden Untersuchungsgebiet, wie auch in allen anderen Nationen dieser Welt verstärkt umgesetzt werden müssen.

Mit dieser Betrachtungsweise kann, bezogen auf die Ergebnisse der Studie, die Hypothese aufgestellt werden, dass sich viele Menschen der nordnorwegischen Gesellschaft zu wenig beteiligt fühlen an aktuellen Prozessen um Landrechte, wie in einigen Absätzen mit Diskursen um das Finnmarksloven dargestellt wurde. In diesen Worten fast schon unbedeutend wirkend, liefert dies jedoch die vermutlich wichtigste Erkenntnis aus allen bis hierher aufgeführten Ergebnissen dieser Studie. Es ist für politische Entscheidungen im Kontext einer kulturellen Entwicklung wesentlich, alle Akteure von Anfang an stark zu beteiligen. Mit dem Finnmarksloven wurden Gespräche zwischen Staat und Sami (direkte Konsultationen) geführt, dies aber auch nur in letzter Instanz, nachdem keine der beiden Seiten einen ersten Vorschlag des Anderen akzeptiert hat. Vor den Konsultationen legten alle Akteure lediglich ihre Position, ein ‚richtiges‘ Bild der Situation und Rechtslage dar und wollten ihren Weg durchbringen.

⁸¹ Wie die Reiseschilderung von Strøksnes (2006) und Zeitungsartikel beispielhaft dargestellt haben.

Sowohl samische Aktivisten wie auch die Lokalbevölkerung der Finnmark sind in der Ausarbeitung des Finnmarksloven durch die norwegische Regierung scheinbar weder genügend, wenn überhaupt konsultiert worden. Die Menschen in der Finnmark fühlen sich wenig beteiligt an der kulturellen Entwicklung ihrer Gesellschaft, wofür die Interessenorganisation EDL ein ausdrucksvoller Indikator ist oder wie am Beispiel des Konfliktes um die Anzahl zugelassener Rentiere in der Finnmark in Kapitel 5.2.2 angesprochen wurde. Es ist wichtig, dass Konflikte sowohl Meinungen und Ansichten öffentlich ausgetragen werden. Geschieht dies nicht, verhärtet sich der Konflikt und die Gruppen trennen sich immer weiter voneinander, wie mit der gesellschaftlichen Trennung von sesshaften Sami und Rentiersami in den letzten Jahrzehnten zu beobachten ist.

Wandel der Gesellschaft

Entgegen der viel umschriebenen These von Samuel Huntington konnte am Beispiel der kulturellen Entwicklung der Sami in Norwegen belegt werden, dass es kein Kampf der Kulturen, sondern vielmehr ein Dialog ist, welcher den zukünftigen Weg indigener Gemeinschaften weltweit beschreiben wird. Die Politik sollte dabei eine Rolle lokaler wie nationaler Annäherung, Kommunikation und Versöhnung einnehmen.

Mit dem Beobachtungsschema aus dem theoretischen Konzept dieser Studie, welches in der empirischen Forschungsphase Anwendung fand, wurde in Kapitel 5.3.1 dargestellt, dass Sami eine große Vielfalt an Interessen innerhalb ihrer Gemeinschaft betonen. Für viele Norweger scheint dieser Spagat, der inneren Vielfalt und der äußeren homogenen und geschlossenen Gesellschaft, wie in Kapitel 5.2 beobachtet wurde, nicht nachvollziehbar. Genau diesen Aspekt der Akzeptanz, die eine gesamte Gesellschaft jeder Gruppierung entgegenbringen muss, sprach Reetta Toivanen (2005, 203f) als einen entscheidenden Beitrag für eine gerechte kulturelle Entwicklung von Minderheiten an. Wenn die Mehrheit die speziellen Bedürfnisse einer Minderheit versteht und weiß, dass diese weiter existiert, auch wenn deren Mitglieder längst am gesellschaftlichen Leben teilnehmen, wenn alle Menschen verstehen, dass eine einzigartige kulturelle Identität nicht existiert, dieses permanente vergleichen und abgrenzen, ich und der Andere, diese imaginierte Singularität nach Samuel Huntington, wenn diese alten Gebilde in den Köpfen der Menschen schwinden, dann besteht eine Hoffnung, dass auch Minderheiten sich in der Gesellschaft so präsentieren können, wie sich ein jeder Einzelne von ihnen selber wahrnehmen und darstellen will.

We need to accept and even celebrate differences, but at the same time we need to recognise that we are all one global family. (Stavenhagen 2006)

6 Fazit und Ausblick

In der Gegenwart, in der sich die Grenzen der Nationalstaaten immer weiter auflösen und von vielen Seiten eine multikulturelle Gesellschaft proklamiert wird, scheint es zunächst paradox, wenn Menschen beginnen ihre kollektive Identität (neu) wahrzunehmen und in diesem Rahmen nationale Kulturformen konstruieren. Mit dieser Studie wurde deutlich, dass diese kulturelle Entwicklung indigener Gemeinschaften begründeten Notwendigkeiten und konkreten Zwängen unterliegt, homogene Konzepte kultureller Identität aufzubauen. Es wurde in diesem Zusammenhang nicht negativ wahrgenommen, dass Sami besondere Minderheitenrechte für ihre Gemeinschaft einfordern und vom Staat zugestanden bekommen. Die Ursachen kultureller Konflikte, die gegenwärtig trotzdem zu beobachten sind, liegen viel mehr in der Art und Weise sowie in der Geschwindigkeit, wie diese Rechte in den letzten Jahren durchgesetzt wurden. In der persönlichen Wahrnehmung wurden Diskurse über die kulturelle Entwicklung der samischen Gesellschaft sowie Landrechten im Speziellen von samischen Aktivisten zu sehr auf politischer und juristischer und zu wenig auf einer gesellschaftlichen Ebene geführt. Kritische Stimmen der norwegischen Gesellschaft und starke Abgrenzungsprozesse zwischen der norwegischen und samischen, wie auch innerhalb der samischen Gemeinschaft, wurden als Resultat dieser Vorgehensweise beobachtet.

Eine starke Betonung samischer Politik auf den Bereich der Rentierwirtschaft, wie mit dem Rentierwirtschaftsgesetz von 1978 oder dem Finnmarksloven angesprochen wurde, verstärkte die Differenzen innerhalb der samischen Gemeinschaft. Das Ziel der samischen Politik, welche eindeutig auf Integration in den norwegischen Nationalstaat bedacht ist, kann mit diesen Ergebnissen nicht in Frage gestellt, lediglich die Umsetzung dieser Politik in einigen Aspekten kritisiert werden.

Mit dieser Studie wurde aber auch gezeigt, dass der Weg, den die samische Politik seit dem Alta-Konflikt beschritten hat, ein überaus erfolgversprechender ist, auch wenn die Umstände und die kritischen Abschnitte dieser Studie dies nicht sofort erkennen lassen. Der samische Weg war letztendlich immer von Gewaltlosigkeit und Gesprächen gekennzeichnet, was im Kontrast steht zu vielen anderen kulturellen Konflikten innerhalb von Nationalstaaten weltweit. Dies wirkt wie eine neue Stufe kultureller Entwicklung indigener Völker, die sowohl ihre Kultur in dem Umfang bewahren wollen, wie sie es selbst für angemessen betrachten, gleichzeitig aber auch nur ein Puzzlestück wie jede andere Gemeinschaft im Konstrukt einer Nation sind. Dabei ist es natürlich von äußerster Priorität, dass der Staat seinen Angehörigen diese Möglichkeit der freien Entfaltung bereitstellt, wofür sich Norwegen in der Gegenwart als ein politisches Vorbild auf internationaler Ebene präsentiert. Es gibt sicherlich

noch viele Anpassungen vorzunehmen, wie die Verankerung der Fischereirechte in Salzwasser im Finnmarksloven oder eine verbesserte Transparenz in politischen und wirtschaftlichen Aspekten allgemein, um mehr Glaubwürdigkeit der Lokalbevölkerung zu erhalten. Norwegen hat aber unter anderem mit dem Finnmarksloven und dem Konsultationsabkommen international kaum vergleichbare Grundlagen gelegt, die es den Sami zukünftig erleichtern, ihre Vorstellungen von kultureller Homogenität innerhalb der norwegischen Nation umzusetzen.

In der Übertragung der Vorgehensweise norwegischer Politik auf andere Länder und andere kulturelle Konflikte sollten immer die lokalen und regionalen Besonderheiten mit einbezogen werden. Wichtig ist immer alle Akteure zu konsultieren, was diese Arbeit zum Ausdruck gebracht hat. Erst wenn alle Akteure mit einer gemeinsamen Lösung leben können und ein für alle tragbarer Kompromiss gefunden wurde, erst dann kann das gesellschaftliche Zusammenleben im Sinne einer nachhaltigen kulturellen Entwicklung positiv gestaltet werden.

Abschließend sollte auch kritisch bedacht werden, dass der theoretische Ansatz dieser Studie, mit der freien Wahl des Individuums seiner kulturellen Zugehörigkeiten, in der Realität schwer umzusetzen ist. Eine zufriedenstellende Antwort darauf, wie dieses Konzept im Bewusstsein der Menschen mehr Anwendung finden kann, wurde nicht gefunden, war aber auch nicht Ziel dieser Studie.

Es wurde außerdem klar herausgestellt, dass der Ansatz einer imaginierten Singularität und ein unausweichlicher kultureller Kampf der Kulturen, wie ihn Huntington nahelegt, ein rein theoretisches Konzept darstellt, welches in der Realität auf unterschiedliche und weit komplexere Verhältnisse trifft.

Gleichzeitig muss kritisch angemerkt werden, dass das theoretische Konzept dieser Studie nicht vollends ausgereift ist um die Realität der Thematik optimal erklären zu können. Das damit konstruierte Beobachtungsschema liefert letztendlich ein Teilergebnis, welches mit weiteren Studien und ganz unterschiedlichen theoretischen Ansätzen ergänzt werden muss. Jürgen Habermas könnte mit seiner Theorie des kommunikativen Handelns einen weiteren Ansatz liefern, die Diskurse um die kulturelle Entwicklung der Sami in Norwegen intensiver zu betrachten. Interessant wird es auch, die hier erbrachten Ergebnisse mit denen einer größer angelegten Studie des Leibniz-Instituts für Länderkunde (IfL) in Leipzig über die Sami zu vergleichen, welche jedoch erst im Juni 2012 zum Abschluss kommen wird.⁸²

Sicher ist die Realität der nordnorwegischen Gesellschaft auch nicht so schwarz-weiß, so dichotom, wie an einigen Stellen dargestellt wurde. Jedoch müssen auch im Rahmen dieser Studie Grenzen abgesteckt und angesichts der komplexen Realität Vereinfachungen in Kauf

⁸² Judith Miggelbrink (2009): Machttechnologisches Raumproduktionen. Territorialität und Indigenität der Sámi.

genommen werden. Es war bei weitem nicht möglich endgültige Antworten auf Wissenschaftsfelder wie Identität und kulturelle Entwicklung zu liefern, was natürlich auch nicht möglich ist. Damit werden Fragen aufgeworfen, mit denen sich viele kluge Köpfe schon seit Jahrhunderten beschäftigen, die aber auch durch die jeweils aktuellen gesellschaftlichen Strukturen einem permanenten Wandel unterworfen sind. Genau an diesem Punkt setzt die Arbeit von Anthropogeographen an, die verstehen wollen, welche Gesetzmäßigkeiten hinter den komplexen Verhältnissen und Veränderungsprozessen in Umwelt und Gesellschaft liegen. Ich hoffe mit dieser Studie einen interessanten Beitrag zum näheren Verständnis der Thematik geliefert zu haben.

7 Literatur

AARSETH, Bjørn (2006): Norsk samepolitikk 1945-1990. Målsetting, virkemidler og resultater. Samiske Samlinger, Bind 19, Norsk Folkemuseum, Forlaget Vett & Vitten, Nesbru / Oslo.

APPELT, Dieter (2007): Kultur und Entwicklung. In: Engelhard, Karl [Hrsg.]: Welt im Wandel. S. 112-115, Omnia Verlag, Stuttgart.

ASP-POULSEN, Henning (2004): Samerne – et urfolk i nord. Brudstykker af samernes fortid og nutid. Forlaget Bellis, Aalborg.

ASSMANN, Aleida (2008): Einführung in die Kulturwissenschaften. Grundbegriffe, Themen, Fragestellung. 2. Aufl., Erich Schmidt Verlag, Berlin.

BAKR, Salwa / Basem Ezbidi / Dato´ Mohammed Jawhar Hassan / Fikret Karcic / Hanan Kasab-Hassan / Mazhar Zaidi (2003): Die muslimische Welt und der Westen. In: Der Islam. Aus Politik und Zeitgeschichte, B 37, Seite 6-14, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn.

BARTH, Fredrik [Hrsg.] (1969): Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference. Scandinavian university books, Universitetsforlaget, Bergen.

BENZ, Wolfgang (2004): Was ist Antisemitismus? Beck, München.

BERLAND, Jodi (1999): Das Wetter und wir. Wie Natur und Kultur sich miteinander verschränken. In: Hörning, Karl H. und Rainer Winter [Hrsg.]: Widerspenstige Kulturen. Seite 544-567, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

BHABHA, Homi K. (2007): Die Verortung der Kultur. Unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 2000, Stauffenburg Verlag, Tübingen.

BIELEFELDT, Heiner und Jörg Lüer [Hrsg.] (2004): Rechte nationaler Minderheiten. Ethische Begründung, rechtliche Verankerung und historische Erfahrung. Transcript Verlag, Bielefeld.

BIELEFELDT, Heiner (2007): Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus. Transcript Verlag, Bielefeld.

BJØRKLUND, Ivar (2000): Sápmi: eine Nation entsteht. Die Entwicklung der nationalen Gemeinschaft der Samen. Samisk etnografisk fagenhet, Tromsø museum, Tromsø.

BORGOS, Johan I. (1992): Urbefolkningen i Barentsregionen. Samarbeid og Samarbeidsmuligheter. Nordisk Samisk Institutt, Kautokeino.

BRODERSTAD, Else Grete (1995): Samepolitikk – interessemaksimering eller identitetsskaping? NORUT samfunnsforskning, Tromsø.

DIAMOND, Jared (2006): Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen. 8. Aufl., Fischer, Frankfurt am Main.

DUDEN (1994): Das große Wörterbuch der deutschen Sprache. Unter Leitung von Günther Drosdowski, Band 4, 2. Aufl., Dudenverlag, Mannheim [u.a.].

- EAGLETON, Terry (2001): Was ist Kultur? Eine Einführung. Beck, München.
- EIDHEIM, Harald und Dikka Storm [Red.] (2000): En nasjon blir til. Ottar, Tromsø museum og Universitetet i Tromsø, nr. 232, Tromsø.
- FLICK, Uwe (2009): Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. 2. Aufl., Rowohlt Verlag, Hamburg.
- GEBHARDT, Hans / Annika Mattissek / Paul Reuber / Günter Wolkersdorfer (2007): Neue Kulturgeographie? Perspektiven, Potentiale und Probleme. In: Geographische Rundschau 59, Heft 7/8, Seite 12-19, Westermann, Braunschweig.
- GRANENG, Bjørn und Renate Jakobsen (2005): Finnmarksloven – en velsignelse eller en forbannelse for Finnmarks befolkning? Projektbericht, Høgskolen i Finnmark, Alta.
- GROSSBERG, Lawrence (1999): Was sind Cultural Studies? In: Hörning, Karl H. und Rainer Winter [Hrsg.]: Widerspenstige Kulturen. Seite 43-83, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- GUTTORMSEN, Anders (2000): ČSV – Ja mii daina oaivilduvvu. In: Ottar. En nasjon blir til. Populærvitenskapelig Tidsskrift fra Tromsø Museum – Universitetsmuseet, Nr. 232, Seite 24-26, Tromsø.
- HALL, Stuart (1977): Über die Arbeit des Centre for Contemporary Cultural Studies (Birmingham). In: Haug, Wolfgang Fritz [Hrsg.]: Gulliver. Deutsch-englische Jahrbücher. German-English Yearbook. Band 2, Seite 54-67, Argument-Verlag, Berlin.
- HALL, Stuart (1994): Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Argument-Verlag, Hamburg.
- HALL, Stuart (1999): Die zwei Paradigmen der Cultural Studies. In: Hörning, Karl H. und Rainer Winter [Hrsg.]: Widerspenstige Kulturen. Seite 13-42, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- HAUFF, Volker [Hrsg.] (1987): Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung. Eggenkamp Verlag, Greven.
- HEEGER, Carsten (1998): Die Erfindung der Ethnien in der Kolonialzeit: Am Anfang stand das Wort. In: Harding, Leonhard [Hrsg.]: Ruanda – der Weg zum Völkermord. Seite 21-37, Lit Verlag, Hamburg.
- HENRIKSEN, John Bernhard [Red.] (2008a): ILO-konvensjon nr. 169 om urfolk og stammefolk, 1989: Håndbok. Program for fremme av ILOs politikk for urfolk og stammefolk. Gáldu, Kautokeino.
- HENRIKSEN, John Bernhard [Red.] (2008b): Samisk Selvbestemmelse: Innhold og gjennomføring. Tidsskrift for urfolks rettigheter Nr. 2/2008, Gáldu, Kautokeino.
- HIGGINS, John [Hrsg.] (2001): The Raymond Williams reader. Blackwell, Oxford [u.a.].
- HJORTHOL, Lars Martin (2006): Alta. Kraftkampen som utfordret statens makt. Gyldendahl, Oslo.

- HÖRNING, Karl H. und Rainer Winter (1999): Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- HUNTINGTON, Samuel Phillips (1998): Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. Europa-Verlag, München [u.a.].
- HÆTTA, Odd Mathis (2002): Samene. Nordkalottens urfolk. Høyskoleforlaget AS, Kristiansand.
- HÆTTA, Odd Mathis (2006): Samiske tradisjoner og skikker. Temaer fra Kautokeino. Davvi girji, Karasjok.
- JEHOSCHUA, Abraham B. (1986): Exil der Juden. Eine neurotische Lösung? Röhrig, Sankt Ingbert.
- KELLE, Udo und Susann Kluge (1999): Vom Einzelfall zum Typus. Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung. Leske und Budrich, Opladen.
- KLUGE, Friedrich (1999): Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 23. erw. Aufl., de Gruyter, Berlin.
- KRAPPMANN, Lothar (1993): Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen. 8. Aufl., Klett-Cotta, Stuttgart.
- KROEBER, Alfred L. und Clyde Kluckhohn (1952): Culture. A critical review of concepts and definitions. Peabody Museum, Cambridge, MA.
- KULONEN, Ulla-Maija [Hrsg.] (2005): The Saami. A cultural Encyclopaedia. Suomalaisen kirjallisuuden Seura, Vammala.
- LUHMANN, Niklas (1995): Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 4. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- LÜDERS, Christian (2006): Teilnehmende Beobachtung. In: Bohnsack, Ralf / Winfried Marotzki / Michael Meuser [Hrsg.]: Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung. 2. Aufl., Seite 151-153, Budrich, Opladen.
- MASSEY, Doreen (2003): Spaces of Politics – Raum und Politik. In: Gebhardt, Hans / Paul Reuber / Günter Wolkerdorfer [Hrsg.]: Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen. Seite 31-46, Spektrum, Heidelberg.
- MAYRING, Philipp (2008): Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. 10. Aufl., Beltz Verlag, Weinheim und Basel.
- MEAD, George Herbert (1998): Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. 11. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- MEYER, Thomas (1998): Identitäts-Wahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds. 2. Aufl., Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin.
- MÜLLER-FUNK, Wolfgang (2006): Kulturtheorie. Einführung in Schlüsseltexte der Kulturwissenschaft. UTB, Francke, Tübingen.

- NIEMI, Einar (2008): Hvem er kvenene? In: Ottar: Kvenene i går og i dag. Populærvitenskapelig Tidskrift fra Tromsø Museum – Universitetsmuseet, Nr. 269, Seite 3-10, Tromsø.
- PAINE, Robert (1984): Norwegians and Saami: Nation-State and Fourth World. In: Gold, Gerald L. [Hrsg.]: Minorities and Mother Country Imagery. Seite 211-248, Institute of Social and Economic Research, St. John's Memorial University of Newfoundland.
- PAN, Christoph und Beate Sibylle Pfeil (2006): Minderheitenrechte in Europa. Handbuch der europäischen Volksgruppen. Band 2, Springer Verlag, Wien.
- POTT, Andreas (2005): Kulturgeographie beobachtet. Probleme und Potentiale der geographischen Beobachtung von Kultur. In: Erdkunde. Band 59, Heft 2, Seite 89-101, Geographisches Institut, Bonn.
- POTT, Andreas (2007): Identität und Raum. Perspektiven nach dem Cultural Turn. In: Berndt, Christian und Robert Pütz [Hrsg.]: Kulturelle Geographien. Zur Beschäftigung mit Raum und Ort nach den Cultural Turn. Seite 27-52, Transcript Verlag, Bielefeld.
- ROLFES, Manfred (2002): (Vor-)Wissen, Hypothesen und Kategorien in qualitativen Forschungsprozessen. In: Kanwischer, Detlef und Tilman Rhode-Jüchtern [Hrsg.]: Qualitative Forschungsmethoden in der Geographiedidaktik. Seite 53-72, Hochschulverband für Geographie und ihre Didaktik, Nürnberg.
- SAHR, Wolf-Dietrich (2005): Neues vom Fliegenden Holländer. In: Berichte zur deutschen Landeskunde. Band 79 (2005), Heft 4, Seite 501-514, Selbstverlag der deutschen Akademie für Landeskunde, Flensburg.
- SALVESEN, Helge (1980): Tendenser i den historiske sameforskning. In: Scandia. Tidskrift för historisk forskning 46, Seite 21-52, Lund.
- SARTRE, Jean-Paul (1994): Überlegungen zur Judenfrage. Deutsch von Vincent von Wroblewsky. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.
- SEN, Amartya (2007): Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn.
- SMITH, Peter Lorenz (1938): Kautokeino og Kautokeino-Lappene. En historisk og ergologisk regionalstudie. Mit deutschem Resumé. Institutet for sammenlignende kulturforskning, Serie B: Skrifter, XXXIV, Aschehoug, Oslo.
- STRØKSNES, Morten Andreas (2006): Hva skjer i Nord-Norge. Kagge Forlag, Oslo.
- THOMSEN, Bernd (2004): Rechte indigener Völker im Rahmen der Vereinten Nationen. In: Bielefeldt, Heiner und Jörg Lür [Hrsg.]: Rechte nationaler Minderheiten. Ethische Begründung, rechtliche Verankerung und historische Erfahrung. Seite 91-99, transcript Verlag, Bielefeld.
- TOIVANEN, Reetta (2001): Minderheitenrechte als Identitätsressource? Die Sorben in Deutschland und die Saamen in Finnland. Dissertation. Zeithorizonte Band 6, Lit-Verlag, Hamburg.

TOIVANEN, Reetta (2004): The development of Sami civil societies. In: Kusmenko, Jurij [Hrsg.]: The Sámi and the Scandinavians. Aspects of 2000 years of contact. Seite 129-139, Kovač, Hamburg.

TOIVANEN, Reetta (2005): Das Paradox der Minderheitenrechte in Europa. In: SWS-Rundschau, Heft 2/2005, Seite 185-207, Wien.

TROJANOW, Ilija und Ranjit Hoskoté (2007): Kampfabsage. Kulturen bekämpfen sich nicht, sie fließen zusammen. Blessing, München.

TYLOR, Edward Burnett (2005): Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1873. Erster Band, Georg Olms Verlag, Hildesheim.

WAHRIG, Gerhard und Renate Wahrig-Burfeind [Hrsg.] (2002): Deutsches Wörterbuch. 7. Aufl., Wissen-Media-Verlag, Gütersloh [u.a.].

WEBER MÜLLER-WILLE, Linna (2004): Translator's note. In: Lehtola, Veli-Pekka: The Sámi people. Traditions in transition. Seite 6, University of Alaska Press, Fairbanks.

WILDE, Oscar (1909): De Profundis. Sunflower edition, Lamb, New York.

WILLIAMS, Raymond (1959): Culture and Society: 1780-1950. Chatto and Windus, London.

WILLIAMS, Raymond (1989): Resources of Hope. Culture, Democracy, Socialism. Verso, London [u.a.].

WINKLER, Eberhard (2002): Samisch. Dialekte und Schriftsprache. In: Milos Okuka / Gerald Krenn (Hg.), Wieser Enzyklopädie des Ostens. Band 10, Seite 693 – 700, Klagenfurt u.a.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1984): Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

ZORGDRAGER, Nellejet (1997): De rettferdige strid. Kautokeino 1852. Samisk motstand mot norsk kolonialisme. Doktorarbeit von 1989. Vett & Viten, Nesbru / Oslo.

Graue Literatur / Internetverzeichnis / Zeitungsartikel

ALTAPOSTEN (2009a): Et land for folket. Claus Jørstad, Debatt, 02.04.2009, Alta.

BMZ (2006): Entwicklungszusammenarbeit mit indigenen Völkern in Lateinamerika und der Karibik. BMZ Konzepte 139. Im Internet:
<http://www.bmz.de/de/service/infothek/fach/konzepte/Konzept139.pdf> (10.11.2009)

CLIFFORD, James (1989): Notes on travel and theory. In: Traveling Theories, Traveling Theorists. Center for Cultural Studies, Inscriptions, Volume 5, Santa Cruz. Im Internet:
http://www2.ucsc.edu/culturalstudies/PUBS/Inscriptions/vol_5/v5_top.html (07.07.2009)

DRAKULIĆ, Slavenka (2006): Slavenka Drakulic über multiple Identität. In: Eurotopics, Bundeszentrale für politische Bildung. Im Internet:
http://www.eurotopics.net/de/presseschau/medienindex/media_articles/?frommedia=2537 (29.06.2009)

EUROPARAT [Hrsg.] (1995): Rahmenübereinkommen zum Schutz nationaler Minderheiten. Straßburg. Im Internet: <http://conventions.coe.int/Treaty/ger/Treaties/Html/157.htm> (15.08.2009)

GÁLDU [Hrsg.] (2007): Master in our own house. Kurzfilm zum Finnmarksloven. Im Internet:
<http://www.galdy.org/web/index.php?artihkkal=335&giella1=eng> (23.10.2009)

GFBV [Hrsg.] (2006): Indigene Völker – ausgegrenzt und diskriminiert. Menschenrechtsreport Nr. 43 der Gesellschaft für bedrohte Völker. Selbstverlag, Göttingen.

HENDERSON, Wade (1995): Was kann Minderheitenförderung? In: NZZ Folio. Im Internet:
<http://www.nzzfolio.ch/www/d80bd71b-b264-4db4-afd0-277884b93470/showarticle/1e5623f3-5e1e-49fa-9e28-9d31b0dae121.aspx> (19.08.2009)

HETTA, Odd Mathis (1982): Samer. Originalopslag fra pax Leksikon (1978-82). Im Internet:
<http://www.leksikon.org/art.php?n=2220> (02.11.2009)

ILO [Hrsg.] (1989): Übereinkommen über eingeborene und in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Ländern. Im Internet: <http://www.ilo.org/ilolex/german/docs/gc169.htm> (09.11.2009)

IWGIA [Hrsg.] (2007): The Indigenous world 2007. Copenhagen. Im Internet:
<http://www.iwgia.org/sw29940.asp> (12.11.2009)

IWGIA [Hrsg.] (2008): The Indigenous world 2008. Copenhagen. Im Internet:
<http://www.iwgia.org/sw29940.asp> (12.11.2009)

KANT, Immanuel (1784): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Im Internet: http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=1365&kapitel=1#gb_found (03.06.2009)

LAURIER, Eric (2002): Book Review: Cultural turns/geographical turns. In: Progress in Human Geography, Band 26 (2), S. 264f. Im Internet:
<http://phg.sagepub.com/cgi/reprint/26/2/264> (08.07.2009)

LÄTSCH, Angelika (2009): Von Kåfjord zu Gaivuotna? Norwegische Minderheitenpolitik in einer peripheren samischen Küstengemeinde in Norwegen. Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern, Arbeitsblatt Nr. 48 2009. Im Internet: http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e1765/e1766/e4339/e4341/e4342/files4343/ab48_ger.pdf (04.08.2009)

MABE, Jacob Emmanuel (2005): Multikulturelle Gesellschaften. In: Dossier Afrika, Bundeszentrale für politische Bildung. Im Internet: http://www.bpb.de/themen/QLDFBC,0,0,Multikulturelle_Gesellschaften.html (19.08.2009)

MAGGA, Ole Henrik (2005): Alta-aksjonen. In: Drømmen om Norge, NRK. Im Internet: http://www.nrk.no/programmer/tv_arkiv/drommen_om_norge/4752584.html (21.07.2009)

MIGGELBRINK, Judith [Projektleitung] (2009): Machttechnologische Raumproduktionen. Territorialität und Indigenität der Sámi. Im Internet: <http://www.ifl-leipzig.com/1262.0.html> (25.11.2009)

MINKMAR, Nils (2006): Du bist Mohammed. Karikaturen-Streit. Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 05.02.2006, Seite 28. Im Internet: <http://www.faz.net/s/Rub117C535CDF414415BB243B181B8B60AE/Doc~ECC649803FDB4487CB8010F574B5B6F62~ATpl~Ecommon~Scontent.html> (09.11.2009)

MRZ [Hrsg.] (2009): Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte. Menschen-RechtsZentrum der Universität Potsdam. Im Internet: <http://www.uni-potsdam.de/u/mrz/un/int-bill/ipbprde.htm> (12.08.2009)

NORDLYS [Hrsg.] (1994): Kåfjord samisk... . In: Nordlys morgen, 02.05.1994, Seite 4, Tromsø.

NORDLYS [Hrsg.] (1995): Hetsing av. In: Nordlys morgen, 17.11.1995, Seite 45, Tromsø.

NORWEGISCHE REGIERUNG [Hrsg.] (1994): NOU 1994: 21. Bruk av land og vann i Finnmark i historisk perspektiv. Justiz- und Polizeiministerium. Im Internet: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/jd/dok/nouer/1994/nou-1994-21/11.html?id=374621> (12.08.2009)

NORWEGISCHE REGIERUNG [Hrsg.] (2001): NOU 2001: 34. Samsiske Sedvaner og rettsoppfatninger. Justiz- und Polizeiministerium. Im Internet: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/jd/dok/nouer/2001/nou-2001-34/35/6/1.html?id=379787> (21.07.2009)

NORWEGISCHE REGIERUNG [Hrsg.] (2005a): LOV 2005-06-17 nr 85: Lov om rettsforhold og forvaltning av grunn og naturressurser i Finnmark fylke (Finnmarksloven). Justiz- und Polizeiministerium. Im Internet: <http://www.lovdato.no/all/hl-20050617-085.html#2> (05.08.2009)

NORWEGISCHE REGIERUNG [Hrsg.] (2005b): Finnmarksloven – en orientering. Informationsbroschüre des Justiz- und Polizeiministeriums und des Kommunal- und Regionalministeriums. Im Internet: <http://www.regjeringen.no/upload/JD/Vedlegg/finnmarksloven.pdf> (12.08.2009)

- NORWEGISCHE REGIERUNG [Hrsg.] (2007a): Lov om reindrift (reindriftsloven). Im Internet: http://www.lovdato.no/cgi-wift/wiftldles?doc=/usr/www/lovdata/all/nl-20070615-040.html&emne=reindrift*&& (05.08.2009)
- NORWEGISCHE REGIERUNG [Hrsg.] (2007b): NOU 2007: 13. Den nye sameretten. Justiz- und Polizeiministerium. Im Internet: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/jd/dok/nouer/2007/nou-2007-13/9/3/3.html?id=492029> (05.08.2009)
- OBAMA, Barack Hussein (2009): The Full Text of Barack Obama's Speech. In: Spiegel Online International, 04.06.2009. Im Internet: <http://www.spiegel.de/international/world/0,1518,628538,00.html> (24.06.2009)
- RATHGEBER, Theodor (2004a): Warum die Bundesregierung die ILO-Konvention Nr. 169 zum Schutz indigener und in Stämmen lebender Völker ratifizieren soll. Im Internet: <http://www.ilo169.de/index.php?option=content&task=view&id=19&Itemid=30> (09.11.2009)
- RATHGEBER, Theodor (2004b): Indigene Völker und Landrechte. In: GTZ [Hrsg.]: Indigene Völker in Lateinamerika und Entwicklungszusammenarbeit. Seite 61-76. Im Internet: http://www.gtz.de/de/dokumente/de-Reader_Indigene_Voelker_und_Landrechte.pdf (10.11.2009)
- RATHGEBER, Theodor (2009): Stärkung indigener Organisationen in Lateinamerika: Potenziale für eine stärkere Vernetzung mit indigenen Organisationen außerhalb Lateinamerikas. Im Internet: http://www.gtz.de/de/dokumente/dt_Indigene_Voelker_weltweit.pdf (10.11.2009)
- RIEßLER, Michael (2007): Kola Saami Documentation Project (KSDP): Linguistic and ethnographic documentation of the endangered Kola-Saami languages. Im Internet: <http://www2.hu-berlin.de/ksdp/> (13.11.2009)
- RUTHNER, Clemens (2008): Schlüsselbegriff Kultur. Facetten eines viel sagenden Wortes. In: Medienimpulse, Heft 63, Seite 10-14. Publikation des BMUKK Österreich. Im Internet: <http://www2.mediamanual.at/pdf/ikd/Ruthner-Schlüsselbegriff-Kultur.pdf> (08.06.2009)
- SMITH, Carsten (2005a): Ny rett for ett folk i tre land. Im Internet: <http://www.galdu.org/web/index.php?artihkkal=267&giella1=nor> (04.08.2009)
- SMITH, Carsten (2005b): Rett og urett omkring finnmarksloven. Im Internet: <http://www.galdu.org/web/index.php?artihkkal=244&giella1=nor> (30.10.2009)
- SOS RASISME (2005): Heis sameflagget på 17. mai! Im Internet: <http://www.sos-rasisme.no/sentralt/view/203> (19.08.2009)
- SAMETING [Hrsg.] (2003): 10 grunnlegende mangler ved Finnmarksloven. Im Internet: <http://www.galdu.org/web/index.php?artihkkal=121&giella1=nor> (28.10.2009)
- SAMETING [Hrsg.] (2009a): Registrering i Sametingets valgmanntall. Im Internet: [http://www.samediggi.no/kunde/filer/Sametinget_A5_Nordsamisk\(1\).pdf](http://www.samediggi.no/kunde/filer/Sametinget_A5_Nordsamisk(1).pdf) (16.10.2009)
- SAMETING [Hrsg.] (2009b): Sametingets valgmanntall – foreløpig oversikt. Im Internet: <http://www.samediggi.no/artikkel.aspx?MIId1=269&AIId=2962&back=1> (23.10.2009)

SAMETING [Hrsg.] (2009c): Konsultationsabkommen zwischen norwegischer Regierung und Sameting. Im Internet: <http://samediggi.no/kunde/filer/Avtale%20om%20konsultasjoner.pdf> (28.10.2009)

STATISTISCHES ZENTRALBÜRO NORWEGEN [Hrsg.] (2009a): Figures on Alta Municipality. Im Internet: <http://www.ssb.no/english/municipalities/2012> (12.11.2009)

STATISTISCHES ZENTRALBÜRO NORWEGEN [Hrsg.] (2009b): Figures on Guovdageaidnu Kautokeino Municipality. Im Internet: <http://www.ssb.no/english/municipalities/2011> (04.08.2009)

STATISTISCHES ZENTRALBÜRO NORWEGEN [Hrsg.] (2009c): Minifakta om Norge 2009. Kapitel 3, Befolkning, helse og kriminalitet. Im Internet: <http://www.ssb.no/vis/emner/00/minifakta/no/main.html> (04.08.2009)

STATISTISCHES ZENTRALBÜRO NORWEGEN [Hrsg.] (2009d): Folkemengde 1. april 2009 og endringene i 1. kvartal 2009. Fylkesoversikt. Im Internet: <http://www.ssb.no/emner/02/02/folkendrkv/2009k1/kvart00.html> (04.08.2009)

STATISTISCHES ZENTRALBÜRO NORWEGEN (2009e): 1940 Gaivuotna - Kåfjord. Folkemengde 1. januar og endringer i året. 1951-. Im Internet: <http://www.ssb.no/emner/02/02/folkendrhst/tabeller/tab/1940.html> (30.10.2009)

STAVENHAGEN, RODOLFO (2006): Rede bei seiner Verleihung des Ehrendokortitels an der Universität von Tromsø. Im Internet: <http://www.galdu.org/web/index.php?odas=1056&giella1=eng> (26.11.2009)

STIEN, Laila (1979): Skolegutt. Im Internet: http://www.acm5.com/vgs/2_norsk/Ordforklaringer/0_Tekster%20pdf/Skolegutt.pdf (27.10.2009)

TIBI, Bassam (2006): Warum ich gehe. Bittere Bilanz nach 44 Jahren Deutschland: Dieses Land gibt Zugewanderten keine Identität. In: Der Tagesspiegel, 07.10.2006. Im Internet: <http://www.tagesspiegel.de/meinung/kommentare/art141,1973020> (16.07.2009)

TIBI, Bassam (2008): Die Gesellschaft gibt Türken keine Identität. Interview mit Marie Sagenschneider, Deutschlandradio Kultur. Im Internet: <http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/thema/739201/>

TROMSØ MUSEUM [Hrsg.] (2009): Becoming a nation. Ausstellung des Universitätsmuseum von Tromsø über die Sami. Im Internet: <http://sapmi.uit.no/> (23.10.2009)

UNDP [Hrsg.] (2008): United Nations Development Group Guidelines on Indigenous Peoples Issues. Im Internet: http://www.undp.org/partners/civil_society/publications/indigenous/UNDG_guidelines_on_Indigenous_Peoples_Issues_2008.pdf (10.11.2009)

UNEP/GRID-ARENDAL (2004): Nordic countries, Arctic indigenous population. Population Distribution in Fennoscandia. Philippe Rekacewicz. Im Internet: <http://maps.grida.no/go/graphic/nordic-countries-arctic-indigenous-population> (12.11.2009)

VEREINTE NATIONEN [Hrsg.] (2007): UN-Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. Im Internet: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/drip.html> (17.08.2009)

WICKE, Peter (1992): Populäre Musik als theoretisches Konzept. Im Internet: <http://www2.hu-berlin.de/fpm/texte/popkonz.htm> (15.07.2009)

ZINGGL, Wolfgang (2002): Was ist eine Kulturnation? In: Der Standard, Album, 13.04.2002, Wien. Im Internet: <http://derstandard.at/fs/922325> (10.06.2009)

Annex

Sprache	Anzahl der Sprecher	Verbreitung (sortiert nach Zahl der Sprecher)
<u>Westsamische Sprachen</u>		
Nordsamisch	15.000 - 30.000	Norwegen, Schweden, Finnland
Lulesamisch	1.500 - 3.000	Schweden, Norwegen
Südsamisch	300 - 500	Norwegen, Schweden
Pitesamisch	< 20	Schweden
Umesamisch	< 20	Schweden
<u>Ostsamische Sprachen</u>		
Kildinsamisch	300 - 700	Russland
Inarisamisch	300 - 500	Finnland
Skoltsamisch	200 - 500	Finnland, Russland
Tersamisch	< 20	Russland
Akkalasamisch	Ausgestorben 2003 (?)	Russland
Kemisamisch	Ausgestorben	Finnland, Russland

Quelle: Rießler (2007); Winkler (2002, 694)

Die samischen Sprachen

PROSEDYRER FOR KONSULTASJONER MELLOM STATLIGE MYNDIGHETER OG SAMETINGET

Som urfolk har samene rett til å bli konsultert i saker som kan få direkte betydning for dem. For å sikre at arbeidet med saker som kan påvirke samene direkte gjennomføres på en tilfredsstillende måte, er regjeringen og Sametinget enige om å legge vedlagte retningsgivende prosedyrer til grunn ved konsultasjoner mellom statlige myndigheter og Sametinget.

Oslo, 11. mai 2005

**Erna Solberg
kommunal- og regionalminister**

**Sven-Roald Nystø
sametingspresident**

Quelle: Sameting (2009c)

Konsultationsabkommen zwischen norwegischer Regierung und Sameting

Interviewter (Alter)	Beruf / Expertenstatus	Dauer	Datum	Ort
(I3) 2 Bewohnerinnen aus Alta (-)	Krankenschwestern, anonym	26min	07.12.2008	Alta
(I5) Sara Victoria Andersen (27)	Journalist Ávvir, samische Tageszeitung	55min	03.01.2009	Kautokeino
(I6) Bewohnerin aus Kautokeino (-)	- anonym -	46min	06.01.2009	Kautokeino
(I8) Johan Klemet H. Kalstad (63)	Samische Hochschule, früher Leiter NSI, SRU?	1h 37min	08.01.2009	Kautokeino
(I9) Ellen Cecilie Triumf (28)	Dr. in Ernährungswiss., Tochter vom Besitzer einer Rentierschlachtere	1h 09min	08.01.2009	Kautokeino
(I10) Ole Henrik J. Magga (62)	Präsident NSR (1980-1985), 1. Präsident Sameting (1989-1997), Vorsitz UNPFII (2002), Professor	1h 37min	09.01.2009	Kautokeino
(I13) Isak Mathis Triumf (44)	aktiver Rentierbesitzer	55min	15.01.2009	Kautokeino
(I16) Per Andersen Bæhr (65)	Kautokeino Rentiersamelieste (politisch), FeFo	1h 03min	21.01.2009	Kautokeino
(I17) Magne Ove Varsi (50)	Leiter Gáldu	58min	23.01.2009	Kautokeino
(I19) Marianne Balto (54)	Vize-Sametingspräsidentin	53min	27.01.2009	Karasjok
(I20) Odd Mathis Hætta (69)	Historiker, schrieb viele Bücher über die Sami	2h 20min	29.01.2009	Alta
(I21) Turid M. Bjørnstrøm (54), Lars J. Hapalahti (58)	Leiterin und Stellv. Leiter von EDL	2h 05min	30.01.2009	Alta
(I22) Bernhard Hienerwadel (46)	Deutscher Sozialarbeiter	2h 25min	30.01.2009	Alta
(I23) Láilá Susanne Vars (33)	Doktorarbeit (Jura); Seit 2009 Vize-Präsidentin des Sameting	1h 23min	09.02.2009	Tromsø

8 Interviews in Kautokeino, 4 in Alta, 1 in Karasjok und 1 in Tromsø = 8 Frauen / 8 Männer

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Magisterarbeit selbstständig angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Die Arbeit wurde bisher weder in gleicher noch in ähnlicher Form einer andern Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Potsdam, den 27. November 2009