

Wessen Kultur bewahren?

**Eine transethnische Perspektive auf Minderheitenpolitik am
Beispiel der Saamen in Nordnorwegen**

Lizenziatsarbeit bei Professor Meinhard Schuster, Ethnologisches Seminar, Universität Basel
Eingereicht von Lorenz Khazaleh am 14. August 2000

Online-Version: <http://www.lorenzk.com/lizarbeit/>

Vorwort

Diese Arbeit untersucht kritisch die ethnapolitische Bewegung der Saamen und Minderheitenpolitik in Norwegen. In ihr wird die These aufgestellt, dass ein Grossteil der Probleme zwischen Minderheit und Mehrheit auf einem wenig mit der Realität übereinstimmenden Denkmuster beruht: dem Denken über die Welt als eine Ansammlung verschiedener Kulturen mit je eigener Sprache, Geschichte und Tradition. Diese These wird anhand der nordnorwegischen Geschichte und aktuellen Debatten belegt. Im Anschluss wird versucht, alternative Denkmodelle für den Umgang mit Minderheiten zu entwickeln.

Das Material für diese Arbeit stammt zu einem Grossteil aus neueren ethnologischen Forschungen in Nordnorwegen und aus während mehreren Jahren gesammelten Zeitungsartikeln. Grundlage für die Bearbeitung dieses Themas ist mein Auslandsaufenthalt an der Universität Tromsø von August 1994 bis Juni 1995, wo ich wertvolle Eindrücke sammeln durfte.

Für die Durchsicht Teile der Arbeit in verschiedenen Phasen oder / und für angeregte Diskussionen inklusive konstruktivem Kopfzerbrechen danke ich herzlich Christina Gerber, Helena Hänninen, Thomas Khazaleh, Philipp Pfäfflin, Johannes Pic, Christiane und Ulf Siefker, Sari Valkonen. Für die Übernahme des Koreferats danke ich Unni Wikan.

Noch ein paar Hinweise:

- Einen Teil meiner Quellen habe ich mir vom Internet herunter geladen. Ich habe die Adresse immer angegeben. Manche Dokumente sind jedoch nur zeitweise im Netz, Adressen können ändern.
- Es gibt keine einheitliche Schreibweise für die *Saamen*. Früher wurden sie *Lappen* auf Deutsch oder *Lapps* auf Englisch genannt, diese Bezeichnung wird aber als Beleidigung aufgefasst. In der englisch sprachigen Literatur werden sie *Sami* oder *Saami* genannt. Selbst nennen sie sich *Sami* (Singular) und *Samit* (Plural). In Norwegen sind neben *sami*, *samer* teilweise noch Bezeichnungen wie *finn* verbreitet.
- Die Begriffe *Ethnologie* und (Sozial-/Kultur-) *Anthropologie* benutze ich trotz unterschiedlicher Bedeutung synonym.

INHALT

Kapitel 1

KULTUR (4)

Persönlicher Bezug und Problemstellung (4) - Der inflationäre Gebrauch von Kultur (8) - Die ethnologische Kritik am Kultur-Konzept (13) - Ethnizität und Kultur (18)

Kapitel 2

SAAMISCHE VIELFALT (26)

Historische Vielfalt (26) - Unterdrückung der Vielfalt (34) - Innersaamische Vielfalt (41)

Kapitel 3

SAAMISCHE DEBATTEN (57)

Ambivalenzen in der Geschichte der Saamenbewegung (58) - Aktuelle Debatten zur Förderung saamischer Sprache (67) - Landrechte für Saamen? (75) - Bilanz der Saamenpolitik (87)

-

Kapitel 4

DISKUSSION (92)

Rückblick und These (92) - Gründe für die Konflikte durch die Saamenpolitik (95) - Schlussfolgerungen (102)

BIBLIOGRAFIE (111)

Kapitel 1: KULTUR

1.1 Persönlicher Bezug und Problemstellung

Als ich an einem trüben Morgen im Frühjahr 1994 das Anmeldeformular für ein Auslandsstudium in Tromsø / Nordnorwegen abschickte, tat ich das vor allem aufgrund meines Interesses für die Saamen. Ich weiss gar nicht mehr, was es speziell war, das mich interessierte. Ich denke, es war das besonders bei Ethnologen verbreitete Interesse für das Andere, für das Exotische. Da lebt innerhalb Europas eine Bevölkerungsgruppe mit einer seminomadischen Rentierzuchtkultur, eigenwilligen Kehlkopf-Gesangsformen und einer Sprache, die sich völlig von allem, das ich kannte, unterschied. Nicht umsonst sind die Saamen die einzige ethnische Gruppe in Europa, die sich nach dem traditionellen Fachverständnis für einen Platz in der Ethnologie qualifiziert. Und das Institut an der Universität Tromsø hiess auch noch "Institutt for sosialantropologi og samiske studier" (Institut für Sozialanthropologie und saamische Studien).

Diese Arbeit ist ein Spätprodukt meines Aufenthaltes an der nördlichsten Universität der Welt. Sie handelt unter anderem von einem persönlichen Perspektivenwechsel. Während ich mich vor Tromsø mehr getreu der kulturanthropologischen Richtung im Fach für "exotische" kulturelle Phänomene wie Joik-Gesänge und Bärenzeremonie interessierte, war es danach eher die sozialanthropologisch orientierte Problematik Minderheit-Mehrheit. Das lag zum einen an der thematischen Ausrichtung des Instituts, zum anderen an den Debatten in der norwegischen Öffentlichkeit. Während der ganzen Zeit meines Aufenthalts wurde heftig diskutiert, ob die Saamen Anspruch auf Sonderrechte über Land und Wasser im nördlichsten Landesteil, der Finnmark, haben. Erst vor kurzem war ein saamisches Sprachgesetz verabschiedet worden, das die Position der saamischen Sprache stärken sollte und in sechs Gemeinden Zweisprachigkeit eingeführt hatte. Auch hier wurde heftig über das Für und Wider diskutiert. Ich war begeistert: Hier erlebte ich direkt mit, wovon ich bisher nur gelesen hatte.

Die Saamen gelten als Urbevölkerung in weiten Gebieten nördlich des Polarkreises in Norwegen, Schweden, Finnland und auf der Kola-Halbinsel in Nordwestrussland. Sie sind wie die Indianer, Maori oder Aborigines in der Vergangenheit von einer eingewanderten Gesellschaft kolonisiert, ihres Landes, ihrer Sprache und ihres Selbstwertgefühls beraubt

worden. In den letzten Jahrzehnten haben die Saamen ihr Selbstbewusstsein wieder gewonnen und erreicht, dass die jeweiligen Staaten Massnahmen in die Wege leiten, um das historische Unrecht wieder gut zu machen.

An der Uni und in der Stadt war das Saamische überall sichtbar. Vor 30 Jahren noch wäre das unmöglich gewesen. Um in das Hauptgebäude zu gelangen, musste ich erst ein Zelt im traditionellen Lavvo-Stil der Rentiersaamen passieren, in dem junge Saamen der saamischen Studentenorganisation, auf Rentierfellen sitzend traditionell über einer Feuerstelle gebrauten Kaffee servierten. Hinweisschilder in der Uni waren in Norwegisch und Saamisch angeschrieben. In der Buchhandlung stand ein grosses Regal mit Literatur über Saamen, darunter auch Sprachkurse und viele Bücher in saamischer Sprache. In Vorlesungen und Seminaren sass ich zusammen mit mehreren saamischen Studentinnen und Studenten. Auf ihren Mappen sah ich Aufkleber mit der saamischen Flagge, manche von ihnen trugen gar Pullis oder Schals in den saamischen Farben Blau, Gelb, Rot und Grün. Bei ihnen zu Hause sah ich manche in traditionellen Fellschuhen herum laufen und saamische Ornamentik von den Regalen hängen. Im CD-Laden konnte ich auf Entdeckungstour gehen, denn von saamischen Musikern gab es viele spannende Projekte, welche traditionelle Musik neu aufpeppten.

Wie auch andere hatte ich den Eindruck, dass die in der Uni politisch aktiven Saamen gerne unter sich bleiben, unter anderem auch an ihrem alldonnerstäglichen Stammtisch in der Beiz Prelaten. Kontakte zu knüpfen war nicht einfach. Allerdings hatte ich mit vielen zu tun, die Saamen waren, von denen ich es nicht wusste. Eine Mitstudentin z.B. hatte sich erst als Finnin vorgestellt und outete sich später als Saamin. Sechs Monate, nachdem ich eingezogen war, erfuhr ich, dass einer meiner WG-Mitbewohner ein Saame war.

Es war nicht schwierig zu spüren, dass das Verhältnis zwischen Norwegern und Saamen nicht das Beste ist. Da war dieses Abstandhalten. Da war dieses Desinteresse von norwegischer Seite, das uns ausländische Studierende so irritierte. Wir hatten den Eindruck, dass wir - von ein paar südnorwegischen Anthropologiestudenten abgesehen - die Einzigen waren, die sich für Saamen interessierten. Als einige von uns einen saamischen Sprachkurs organisierten, waren wir überrascht, dass sich auf unsere Aushänge hin kein einziger norwegischer Interessent meldete. Irritiert hat uns auch das Klima in der Ethnologie. Unter den Studenten forschten ausschliesslich Saamen über saamische Themen. Es hätte einem Tabubruch geglichen, hätte sich ein Norweger daran gewagt. Das saamische Milieu hatte genug von Norwegern, die über sie forschten. Sie wollten selber die Informationen über sich kontrollieren, wurde uns gesagt.

Ich wurde auch bekannt mit der finnisch sprechenden Minderheit, unter anderem in einem Kurs über finnische Landeskunde. Auch hier gab es keine Norweger und ich war - zusammen mit

einem skurrilen Norwegisch, Finnisch sowie Russisch sprechenden und Saamisch lernenden Amerikaner - der Einzige ohne finnischen Background. Einige der Studentinnen bezeichneten sich als Kvenen, als Angehörige einer eigenen Bevölkerungsgruppe. Kvenen sind Nachkommen von Finnen, die zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert in Nordnorwegen einwanderten. Manche von ihnen legten Wert darauf, nicht als Finnen bezeichnet zu werden, sondern als Mitglieder einer "eigenen Kultur". Anderen im Kurs war diese Identitätsfrage egal. Sie meinten "Wir sind alle eine Mischung" und verwiesen auf die Geschichte Nordnorwegens, auf "Det tre stammers møte", dem Treffen der drei Stämme der Norweger, Saamen und Finnen.

Ich begann mich näher für nordnorwegische Geschichte zu interessieren, besonders für die multikulturelle Vergangenheit, belegte einen Kurs, durchstöberte Bibliotheken und Buchhandlungen und besuchte Museen. Nach meiner Rückkehr in die Schweiz verfolgte ich dieses Interesse eine Zeit lang weiter, ebenso die Debatten über saamische Ethnopolitik, indem ich mir die Regionalzeitung *Nordlys* abonnierte und mich bei späteren Besuchen in Skandinavien mit der Literatur zum Thema up-to-date hielt.

Mein Thema "Wessen Kultur bewahren..." entspringt den Debatten um die Stellung des Saamischen in der norwegischen Gesellschaft. Immer mehr wurde mir klar, dass vieles nicht so eindeutig ist, wie es Ethnologen, Indigenen-Aktivist*innen und manche Medienleute darstellen. Ich will damit nicht sagen, dass die Forderungen der Ethnologen nicht berechtigt sind. Das Denken in kulturellen und ethnischen Kategorien ist es, das ich hinterfragen möchte.

Was heisst es zum Beispiel, wenn man das Selbstbestimmungsrecht für die Saamen fordert? Heisst das, sie sollen einen eigenen Staat gründen? Sollen sie ein autonomes Gebiet bekommen? Welches? Was ist mit den Norwegern und Kvenen, die dort seit Generationen wohnen? Wer ist oder wer darf Saame sein und wer nicht? Was ist mit den vielen Mischlingen, die eigentlich die Mehrheit sind? Wozu zählt man sie? Wer entscheidet das? Erstattet man nicht eine Ungerechtigkeit mit der anderen? Wird so ein Denken in ethnischen oder gar rassistischen Kategorien salonfähig? Welche Saamen wünschen sich das überhaupt?

Und was bedeutet die häufig geäusserte Forderung, die seit 1988 auch in der norwegischen Verfassung zu finden ist, die Saamen sollten ihre Kultur bewahren und entwickeln dürfen? Welche und wessen Kultur? Gehört saamischer Hip-Hop genauso dazu wie der traditionelle Joik-Gesang? Wer darf den Inhalt von saamischer Kultur definieren? Das ist nämlich längst nicht eindeutig. Unter den Saamen gibt es verschiedene Gruppen mit verschiedenen Interessen. Wie lassen sie sich unter einen Hut bringen? Ist "das Saamische" die richtige Einheit dafür?

Ich spürte grosse Verbitterung unter vielen Saamen, dass bei den Nicht-Saamen nur die Rentierzucht und die damit verbundene Lebensform als eigentlich saamisch angesehen werden.

Dabei sind nur etwa acht Prozent der Saamen in Norwegen mit der Rentierzucht beschäftigt. Meersaamen fühlten sich lange ausgeschlossen und meinten, die Diskussion um Sonderrechte drehe sich nur um die (wohlhabenderen) Rentiersaamen. Repräsentativ für die Pro-Rentier-Haltung war zum Beispiel ein Ethnologe einer Basler Nachbaruniversität, bei dem ich einen Semesterkurs mit dem Titel "Zirkumpolare Kulturen I: Die Saamen" besucht hatte. Nach seinen einführenden Dias, die ausschliesslich Saamen mit Rentieren zeigten, fragte ich ihn, weshalb er keine Dias von Saamen an der Küste zeige oder von Saamen in der Stadt, an der Universität. Er sagte: "Das sind keine richtigen Saamen mehr. Sie sind bereits akkulturiert."

Mari Boine ist die bekannteste saamische Musikerin und inzwischen weltweit beliebt. Sie hat viel Kritik aus eigenen Reihen ertragen müssen. Ihre Musik sei nicht mehr saamisch, sie sei zu modern, klinge teils indianisch. In einem Gespräch mit mir sagte sie, solche Äusserungen machten sie traurig. Wir lebten doch nicht mehr 18. Jahrhundert.

Ich wurde aufmerksam, wie konservativ viele indigenen Bewegungen eigentlich sind, wenn sie sich immer wieder auf alte Traditionen berufen. Wie statisch ihr Bild von der eigenen Gesellschaft ist, wenn sie sich so kritisch gegenüber Neuem und Innovativem äussern.

Mit der Zeit hatte ich zunehmend Vorbehalte gegenüber dieser ethno-nationalistischen Strategie und dem damit verbundenen Denkmuster, sich einen Platz in der norwegischen Gesellschaft zu erkämpfen.

In Gesprächen, Zeitungsartikeln und Monografien (u.a. Stordahl 1994) erfuhr ich, dass viele Saamen sich in der Rhetorik der Ethnopolitiker nicht wiederfinden. Sie stören sich an der scharfen Grenzziehung, betrachten die Aktivitäten für das Saamische "übertrieben", befürchten, es schade dem Zusammenleben mit Norwegern und Kvenern. Umso irritierter reagierte ich auf die scheinbar kritiklose Unterstützung, welche diese indigenen Bewegungen unter Ethnologen geniessen. Kurz nach meiner Rückkehr in die Schweiz hatte die IWGIA-Lokalgruppe Basel eine Vorlesungsreihe über indigene Völker organisiert. Was man da von Ethnologen und Vertretern von Solidaritätsorganisation zu hören bekam, erinnerte teilweise an Äusserungen wie "Deutschland den Deutschen", nur in umgekehrter Form ("Kurdistan den Kurden"). Auch den Organisatoren waren manche Vorträge peinlich.

Gleichzeitig kam ich mit viel anregender norwegischer anthropologischer Fachliteratur in Kontakt. Es waren besonders die Publikationen von Thomas Hylland Eriksen (1994), später von Fredrik Barth (1969, 1994) und Unni Wikan (1995), die mich durch ihre neuen (und teils provokativen) Perspektiven auf Kultur, Ethnizität und Nationalismus ansprachen.

In dieser Arbeit möchte ich das (vorläufige) Ergebnis eines Erkenntnisprozesses darstellen, der

zum Schluss führte, dass ein Grossteil der Probleme zwischen Minderheit und Mehrheit auf einem wenig mit der Realität übereinstimmenden Denkmuster beruht. Es ist das Denken über die Welt als eine Ansammlung verschiedener in sich geschlossener Kulturen mit je eigener Sprache, Geschichte und Tradition. Es ist das Denken, welche Menschen in erster Linie über ihre Herkunft definiert und sie als Träger und als Repräsentant ihrer Kultur ansieht, mit der wiederum gewisse Stereotypen verbunden sind. Ein Denken mit Wurzeln im Nationalismus und Imperialismus, das - und das ist das Zentrale - heutzutage beliebter ist denn je: in ethno-politischen Bewegungen, in der Ausländer- und Minderheitenpolitik vieler Staaten und im ausländer- und minderheitenfreundlichen Multi-Kulti-Milieu.

1.2 Der inflationäre Gebrauch von Kultur

Dieses soeben beschriebene Schubladen-Denken bringt viele problematische Einstellungen, Behauptungen und Forderungen hervor. Die zur Zeit populärsten Behauptungen sind, dass jede Kultur ihre Eigenart ("Kultur") bewahren sollte, sie sollte über sich selbst bestimmen können und für sich leben (oder den Kontakt mit anderen begrenzen). Kulturen werden dann mit ethnischen Gruppen oder Nationen gleich gesetzt: Kulturelle Einheiten stimmen dieser Perspektive zufolge mit ethnischen bzw. nationalen Einheiten überein und Individuen werden als Repräsentanten einer Kultur angesehen.

"Jede Kultur für sich: Nur keine Überfremdung"

So ähnlich denken interessanterweise sowohl positiv als auch negativ gegenüber Ausländern bzw. Minderheiten eingestellte Leute. Zum Beispiel wird damit die Ablehnung von Ausländern begründet. Die Schweiz werde kulturell überfremdet, man werde eine Minderheit im eigenen Land. So ähnlich wird die derzeit laufende Initiative um eine Begrenzung des Ausländeranteils auf 18% in der Schweiz begründet. Dieses Denken ist auch Teil der Staatsideologie in vielen Ecken der Welt: Nur Mitgliedern der eigenen "Kultur" werden Rechte zugesprochen wie das Recht auf Wohnsitznahme, auf Arbeit, auf politische Mitbestimmung. Doppelte Staatsbürgerschaft wurde in Deutschland, als deren Einführung 1999 diskutiert wurde, auch aus kulturellen Gründen abgelehnt. Einen guten ethnologischen Inside-View in das Denken von Menschen bieten Chat-Kanäle im Internet. In einem von diesen ist, während ich diese Zeilen tippe, die Diskussion im Politik-Forum neu aufgeflammt. Die meisten sprachen sich gegen die doppelte Staatsbürgerschaft aus.

Einer der für die Debatte charakteristischen Beiträge war dieser:

Nicht jeder, der hier einreist, benimmt sich wie ein Deutscher. Wenn z.B. ein türkischer Mann einen deutschen Pass haben möchte, dann soll er nach unseren Regeln leben. Ich meine, dass unsere Frauen gleichberechtigt sind und nicht Geburtsmaschinen, die ihren Kopf in ein Tuch hüllen müssen. Wer sich unserer Kultur anpasst, ist herzlich willkommen, der Rest sollte doch lieber in seinem Land bleiben

(www.gmx.net).

Auf einem Gegenbeitrag von mir, in dem ich das System der Staatsbürgerschaften als veraltet bezeichnete und mit dem Satz "Ich warte auf Europa" beendete, bekam ich als Antwort:

Ich hoffe, die Nationen behalten ihre kulturellen Eigenheiten und es kommt nicht zum grossen Europaeinheitsbrei. Es scheint vor allem in Deutschland viele zu geben, die ganz versessen darauf sind, ihre nationale Identität aufzugeben. In anderen europäischen Ländern gibt es viel weniger dieses gestörte Verhältnis zur eigenen Heimat

(www.gmx.net).

Ein(e) andere(r) schrieb:

Das Zusammenleben verschiedener Kulturen provoziert häufig Konflikte: Im Kulturengemisch am Balkan brachen der Erste Weltkrieg und der Kosovokrieg aus, der Vielvölkerstaat USA ist der Kriegsführer schlechthin. So etwas können wir nicht auch verkraften, die Eigenständigkeit der Kulturen muss doch irgendwie noch bewahrt bleiben, sonst gibt es bald auf der ganzen Welt überhaupt keine Abwechslung mehr und alle sind gleich

(www.gmx.net).

Diese Zitate zeigen die typische Verwendung von Kultur in der Öffentlichkeit. Hier sehen wir auch die typische Verquickung der Begriffe Kultur mit Nation und Identität bzw. Ethnizität und Nationalität. Konflikte werden gerne darauf zurück geführt, dass Ausländer eine "fremde Kultur" hätten. Die Betonung der Relevanz von Kultur zeigt sich in Wortneuschöpfungen. In Norwegen ist in den letzten Jahren der Begriff *fremmedkulturell* (fremdkulturell) ein Synonym für Ausländer aus Südeuropa, Afrika oder Asien geworden. Kreiert hatten ihn die Rechtspopulisten der *Fremskrittspartiet* (Fortschrittspartei).

Auf dem Konzept "Jede Kultur für sich" basieren die ethnopolitischen Bewegungen "indigener Völker" wie die der Indianer Nord- und Südamerikas, der Aborigines Australiens, der Maori Neuseelands, der Inuit Grönlands und Kanadas, der Saamen in Nordeuropa sowie die separatistischen Bewegungen in Osteuropa, die uns viele neue Staaten auf der Landkarte bescherten. Der "Höhepunkt" war der Krieg auf dem Balkan, wo u.a. Serbenführer Radovan Karadzic erklärte, es sei unmöglich für die Serben, mit anderen Völkern in einem Staat zu leben. Genauso argumentierten Ethnopolitiker der Kroaten, Bosnier und Mazedonier, die jeweils alle für sich in einem blutigen Krieg einen eigenen Staat erkämpft und inzwischen

"ethnisch gesäubert" haben - ein sprachliche Neuschöpfung der Nationalisten im Balkankrieg (siehe Hall 1994 zur Nationen-Bildung im Balkan).

"Jede Kultur für sich: Nur keine Verwestlichung"

Es ist erstaunlich, wie ähnlich Leute aus der politisch entgegen gesetzten Ecke argumentieren. Allerdings "Jede Kultur für sich" – damit verbindet man im Multi-Kulti-Milieu etwas anderes. Dort redet man auch von verschiedenen Kulturen, auf Festivals zur Völkerverständigung lässt man Ausländer "ihre Kultur" präsentieren, und man will, dass jede Kultur ihre so genannte Eigenart bewahrt. Menschen sieht man häufig auch dort als Repräsentanten ihrer Kultur an und nicht als eigenständige Individuen. Repräsentativ für diese Ansicht ist der Kulturjournalist Ulf Sverrevold. Einmal, während des Festivals "Verden i Tromsø" (Die Welt in Tromsø), zog er sich unzufrieden in eine Ecke und schrieb folgendes:

Ich vermisse etwas. Etwas, das es sonst immer gab. Ich denke an eine Seance, wo verschiedene Gruppen aus Tromsø Aspekte von ihrer Kultur zeigen. Eine Seance, wo Tamilen und Somalier, Indianer und viele andere etwas von ihrer Kultur zeigen wie Tanz, Musik, Theater und vieles mehr. Auf jeden Fall habe ich früher auf diese Weise entdeckt, welche kulturellen Ressourcen es unter den Menschen in Tromsø gibt, die nicht hier geboren sind

(in Nordlys 26.10.98).

Als ich das zum ersten Mal las, musste ich an eine ähnliche Veranstaltung an der Universität Tromsø denken. Wir ausländische Studierenden sollten uns den Norwegern an der Uni vorstellen und etwas aus unserem "Heimatland" präsentieren. Wir reagierten ablehnend. Wir wollten nicht in Schubladen gesteckt werden.

Kulturkontakt sehen "Multi-Kultis" auch gelegentlich als etwas Problematisches an. Sie drücken das nicht immer so deutlich aus wie Vertreter von Solidaritätsorganisationen oder wie manche Ethnologiestudierende. Immer wieder meinte ich heraushören zu können, dass "Kulturkontakt" für sie etwas ist, das tendenziell Schlechtes mit sich bringt. Eine Studentin zum Beispiel reagierte beinahe entsetzt, als sie in einem Seminar über die Saamen hörte, dass die Saamen sich munter mit anderen ethnischen Gruppen "vermischen". Vielleicht schwingt da eine romantische Sehnsucht mit nach dem Reinen, Authentischen, das wir noch bei den sogenannten "indigenen Völkern" oder "Naturvölkern" bewahrt hoffen. Wenn wir in unseren Hoffnungen enttäuscht werden, dann bezeichnen wir sie als "verwestlicht", und wir verlieren unser Interesse an ihnen wie dieser oben zitierte Ethnologe, der repräsentativ ist für eine einflussreiche Richtung im Fach. Als Ethnologe Eugene Roosens die Huron-Indianer studieren wollte, wurde ihm von seinen Kollegen davon abgeraten, da die Hurons keine "real Indians" mehr seien (Eriksen 1993b:131).

Ein anderes Beispiel für diese Haltung: In vielen Artikeln werden "indigene Völker" durchweg als Opfer und Verlierer beschrieben, wenn sie mit "der Modernität" konfrontiert werden - in ökonomischer und kultureller Hinsicht: Sie werden als unfähig angesehen, sich umzustellen, als unfähig, die Modernität für sich zu nutzen. Ethnologin Sabine Rogowski (1994) zum Beispiel beschreibt die Saamen schon in der Überschrift ihres Artikels als "Opfer unseres Lebensstandards" (Rogowski 1994:123) und prangert einige Seiten weiter den "Teufelskreis Modernisierung" (Rogowski 1994:136ff) an. Selbst den prosperierenden Tourismus, der für immer mehr Saamen eine wichtige Einkommensquelle darstellt, beurteilt sie negativ. Das Resultat ist für sie offensichtlich: "ihre Kultur" verschwinde und damit ihre Identität (Rogowski 1994:143).

Viele Ethnologen argumentieren ähnlich wie sie und fordern eigene Territorien für "indigene Völker", damit sie über sich selbst bestimmen dürfen und in Einklang mit ihrer Kultur leben können. Winfried Dallmann (1995), der als Spezialist für die Saamen am Norwegischen Polarinstitut in Oslo arbeitet, macht sich stark für "saamische Autonomie". Saamen und Norweger lebten nach unterschiedlichen Werten. Saamische Werte leiteten sich, so Dallmann, ab aus einem nahen Verhältnis zur Natur. Die "wachstumsorientierte Raubwirtschaft" nach der Kolonisierung saamischen Besiedlungsgebiets durch die Norweger hätte das Gleichgewicht aus den Fugen gebracht (Dallmann 1995:27). Die Ethnologen Heike Blum und Daniel Geiger (1991) begründen die Forderung nach Autonomie genauso. "Indigene Völker" würden sich in allen Bereichen erheblich von den Nationalstaats-Gesellschaften, die sie umgeben, unterscheiden. Zudem hätte Land "spirituelle und identitätsstiftende Aspekte" für "indigene Völker" (Blum und Geiger 1991:18-19).

Auch beim Thema Ausländer stößt man auf ein ähnliches Denken. Vor allem, wenn es um "Secundos" geht, also 2. Generations-Ausländer oder "Mischlinge". Immer wieder bekommt man zu lesen und zu hören, wie schlimm es sein soll, Secundo oder Mischling zu sein. Man sei nämlich hin- und hergerissen zwischen zwei Kulturen: der Kultur des Elternhauses und der Kultur der "Gast-Gesellschaft". Hier wird erneut ein Entweder-Oder-Denken deutlich. Die Botschaft dahinter: Am sichersten sei es, in "einer Kultur" verankert zu sein, wobei Kultur stets *nationale* Kultur bedeutet. Daher stammt auch die Forderung im Multi-Kulti-Milieu, Ausländer sollten ihre eigene Kultur bewahren dürfen. Das beuge Konflikten, die durch "Entwurzelung" entstünden, vor. Diese Argumentation erinnert an Diskussionen im Deutschland der 1930er-Jahre, wo behauptet wurde, Nachkommen von Eltern verschiedener Abstammung seien weniger widerstandsfähig und weniger kräftig als ihre Eltern. Boas hat dies engagiert widerlegt (Boas 1932:7ff).

Die Frage nach der Bedeutung des Wortes "Kultur" wird in der Regel nicht diskutiert. Kultur wird mit "traditioneller Kultur" gleichgesetzt und das ist in der Regel die Kultur der Eltern. Ein Beispiel ist eine Veranstaltung innerhalb der Reihe "Zwischen den Kulturen - türkisches Leben in Lörrach". Sie hiess "Türkische Vorspeisen - junge Türkinnen kochen". Ich ging hin und bediente mich erfreut an in Blätterteig gefülltem Gemüse und Fleisch und an anderen leckeren Snacks. Ich sprach die etwa 20jährigen Türkinnen hinter dem Essenstand an und fragte sie, ob sie das oft kochen. Die Antwort war ein kollektives Kopfschütteln. "Wir kochen das zum ersten Mal", sagten sie. "Am liebsten kochen wir italienisch oder chinesisches." Ein türkischer Konsul hatte bei einer Diskussion über türkische Schulen in Deutschland gesagt: "Die Jugendlichen sollen ihre Identität kennen lernen." Das scheint auch bei dieser Veranstaltung der Fall zu sein. Nicht wenige Jugendliche empfinden solche Denkweisen als Bevormundung und Einschränkung ihrer Freiheit, einige leiden unter ernsthaften persönlichen Konflikten. Sie wollen schliesslich ihr eigenes Ding machen.

Während meiner Feldforschung in der Hip-Hop-Szene Basels (Khazaleh 2000) bin ich auf mehrere "Secundos" gestossen. Einer hatte Texte und Gedichte über die "Zerrissenheit" geschrieben. Jetzt, mit fortgeschrittenem Alter, denkt er, dass das nur dummes Gerede war. Er findet seinen gemischten Hintergrund gut und nutzt ihn, indem er mit arabischen Buchstaben experimentiert und arabische Bilder in seine baseldeutschen Raptexte einbaut (Khazaleh 2000:58-59). Viele "Secundos" definieren sich gar nicht via Nationalität. Die Frage, ob er sich als Schweizer oder Türke fühle, hat ein anderer "Secundo" gar nicht gemocht. Sie setzte ihm Grenzen, sagte er: "Ich bin etwas undefinierbares" (Khazaleh 2000:26). Im Hip-Hop-Milieu ist es inzwischen "in", von gemischter Herkunft zu sein, und wer nur Schweizer ist, hat gelegentlich sogar Komplexe.

Nur auf ein Beispiel will ich noch kurz eingehen. Es gibt eine Reihe von puristischen Musikkritikern, die es gar nicht mögen, wenn man verschiedene Stile aus "verschiedenen Kulturen" mischt. Sie versuchen mit grossem Eifer, jeden Musiker einer Kultur zuzuordnen. Der Veranstalter eines World-Music-Festivals sagte einmal einen Musiker aus Reunion namens Danyel Waro an. Waro ist Sohn eines weissen Kolonialbeamten. Der Veranstalter sagte, Waro spiele Musik, die "nicht Teil seiner Kultur" sei. Eine abenteuerliche Aussage. Sie deutet folgendes an: Kultur sei genetisch bedingt, die Welten von Weissen und Schwarzen würden sich gegenseitig ausschliessen. Waro könne niemals, obwohl er auf Reunion aufwuchs und sein ganzes Leben dort gelebt hat, Teil der Kultur, die auf der Insel gepflegt wird, werden. Jeder, der seine Musik gehört hat, weiss, wie unrecht der Veranstalter hatte.

1.3 Die ethnologische Kritik am Kultur-Konzept

Diese Arbeit fügt sich ein in die Reihe kritischer Untersuchungen über die Verwendung des Begriffes Kultur in Ethnologie und Öffentlichkeit. Ich rekapituliere die kritischen Punkte: Ein kritischer Punkt sind die Generalisierungen, die mit der Verwendung des Begriffs in Wissenschaft, Politik und im öffentlichen Diskurs verbunden sind. Ein anderer, wichtigerer Aspekt ist die Verknüpfung von Kultur mit Volk und Identität: Man geht davon aus, dass es Völker gibt, welche aus Menschen mit gleicher Sprache und Kultur bestehen, dass sich Menschen in erster Linie mit diesen Grössen identifizieren und in Einklang mit ihrer Kultur leben. Stellvertretend für solche Ansichten ist die Definition von Kultur, die noch 1965 in einem führenden deutschsprachigen ethnologischen Wörterbuch zu finden war:

Kultur = die Summe der von einem Volk hervorgebrachten und tradierten geistigen, religiösen und künstlerischen Werte sowie seiner Kenntnisse und Handfertigkeiten, Verhaltensweisen, Sitten und Wertungen, Einrichtungen und Organisationen, die in ihrer strukturellen Verbundenheit als eine Art gewachsener Organismus den Lebensinhalt eines Volkes in einem bestimmten Zeitraum repräsentieren. Kultur kann aber auch kurz als Gruppenerscheinung einer völkischen Einheit angesprochen werden.

(Hirschberg (red) 1965:243).

Seit den 80er-Jahren wird der Kulturbegriff eifrig in der Ethnologie diskutiert. Inzwischen haben sich die meisten Ethnologen von der Vorstellung von homogenen, in sich geschlossenen Kulturen, die leicht von anderen Kulturen abgrenzbar sind, verabschiedet. Aussagen wie "Die So-und-So glauben dies und das" werden ebenso wie Abhandlungen über "Die Kultur der So-und-So" immer seltener (Eine Ausnahme sind Ethnologen, die sich politisch für "indigene Völker" engagieren und die Rhetorik von "indigenen" Ethnopolitikern übernehmen).

Exotisierung von Menschen

Die Ethnologen sind sich in den letzten 30 Jahren den problematischen Generalisierungen und Grenzziehungen bewusst geworden. Dies führte zu einer umfassenden Selbstkritik. Man erkannte, dass man in der Vergangenheit Unterschiede innerhalb einer "Kultur" unterkommuniziert und Unterschiede gegenüber anderen "Kulturen" überkommuniziert habe. Als "Kultur" hätte man bezeichnet, was die eine "Kultur" von der anderen "Kultur" unterschieden habe. Auf diese Weise, so eine der vehementesten Kritikerinnen, Lila Abu-Lughod, habe Ethnologie dazu beigetragen, "die Anderen" zu konstruieren – sie exotischer zu

machen als sie wirklich sind. Auf diese Weise entstünden verzerrte Bilder von der Wirklichkeit:

Culture is the essential tool for making others. As a professional discourse that elaborates on the meaning of culture in order to account for, explain, and understand cultural difference, anthropology also helps construct, produce, and maintain it

(Abu-Lughod 1991:143).

Abu-Lughod gehört zu den Ethnologinnen, die inzwischen davon sprechen, der Kulturbegriff werde wie der alte Rassenbegriff verwendet. Ethnologen würden die kulturellen Unterschiede zwischen Gruppen hervorheben. Die Unterschiede würden als selbstverständlich dargestellt, ebenso die Trennung der Gruppen voneinander, so die Begründung von Lila Abu-Lughod. Sie räumt jedoch ein, dass der Kulturbegriff im Gegensatz zum Rassenbegriff Verhalten als gesellschaftlich erlernt und nicht als biologisch vorbestimmt ansieht (Abu-Lughod 1991:143-144).

Thomas Hylland Eriksen (1993a:22ff) argumentiert ähnlich. Er spricht jedoch lieber von Kulturterrorismus – besonders wenn es um Kulturrelativismus geht. Unter Kulturrelativismus versteht man das von Herder und Boas stammende Postulat, alle Kulturen seien gleichwertig. Man solle versuchen, sie von ihrer eigenen Warte aus zu verstehen. Eriksen zitiert den dänischen Kultursoziologen Mehmet Uemit Necef (1992), der vorgeschlagen hat, zwischen zwei Formen von Rassismus zu unterscheiden. Die eine sei der rechtsorientierte, faschistische Rassismus, der alle Unterschiede zwischen Menschengruppen als angeborene Unter- oder Überlegenheit deute. Die andere sei die linkslastige, kulturrelativistische Haltung, die Entschuldigungen für alles finde, was Mitglieder "fremder Kulturen" auch machen. Alles werde mit der Begründung erklärt "So ist ihre Kultur", und die Leute würden nicht als moralische Personen ernst genommen.

Eriksen fährt fort mit der Aussage, die multikulturelle Ideologie sei zweischneidig. Auf der einen Seite erlaube sie Leuten verschieden zu sein. Auf der anderen Seite verunmögliche diese Ideologie Gleichbehandlung, da sie eindeutige Grenzen ziehe und Menschen als Repräsentanten ihrer Kultur ansehe:

Die multikulturelle Ideologie kreiert also ihren eigenen Kulturterrorismus: ihren eigenen beschwörenden Gebrauch von Kultur und ihre eigenen Varianten von Rufen nach Grenzen und Reinheit. Viele Mitglieder von Minderheiten würden vorziehen, nicht kontinuierlich als Minderheitenmitglieder umherzugehen. Aber in Gesellschaften, die von Kulturrelativismus und multikultureller Ideologie geprägt sind, bekommen sie ständig zu hören, dass sie eine Kultur und eine Tradition hätten – und dass sie doch bitteschön stolz auf sie sein sollten

(Eriksen 1993:24).

Unni Wikan (1995, 1999) kritisiert dieses Denken ebenfalls. Sie findet, dieses Denken baue Mauern zwischen Menschen. Ihr geht es um die Generalisierungen, die wir bei Ausländern vornehmen, nicht jedoch bei uns. Wir sähen uns als reflektierende Individualisten, Ausländer als von ihrer Kultur gesteuerte Kollektivisten. Ausländer würden nicht als Individuen respektiert, sondern immer im Zusammenhang mit ihrer Kultur. Diese Einstellung sei rassistisch:

For what is racism other than the degradation of persons on the basis of inborn or ethnic characteristics? A model of the human being that portrays the person as a *product* rather than an *agent* and as caught in the grip of culture is reductionist and hence racist

(Wikan 1999:58, Hervorhebung von mir).

Woher stammen solche stereotypen Bilder von Fremden? Unser Denken, unsere Vorstellungen über Fremde sind geprägt von der Kolonialzeit. Das war die Zeit, in der sich Ethnologie als wissenschaftliche Disziplin entwickelte. Viele Ethnologen standen im Dienst der Kolonialverwaltung. Die Beschreibungen fremder Völker waren oft eine Projektion der Persönlichkeit des Forschers auf die Fremden: eine Projektion seiner Überheblichkeit, seiner romantischen Vorstellungen oder seiner politischen Gesinnung. Edward Said (1978/94) hat dies am Beispiel unseres Bildes über den so genannten Orient aufgezeigt. Für ihn war der Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Politik offenbar. Seine These: Die Bewohner des Orients wurden von westlichen Gelehrten dargestellt, als seien sie unfähig, sich selbst zu verwalten, um so die Herrschaft über sie zu legitimieren. Mit der Stereotypisierung anderer Volksgruppen, zeigte Said, lassen sich Privilegien der eigenen Gesellschaft rechtfertigen.

Nichts eigne sich besser als jedem Volk eine eigene stereotypisierte Kultur zuzuschreiben im Sinne von "Die So-und-So sind so und so." Der Orient wurde von den westlichen Gelehrten gleich gesetzt mit Mystik, Romantik und Exotik, der Westen mit Rationalität. Der Westen beschloss, wie Osten zu sein hat, zu Wort kamen die Betroffenen nicht. "Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden", schrieb u.a. Marx in "The Eighteenth Brumair of Louis Bonaparte" (Said 1978/1994:32).

Dale Eickelman (1981) schrieb eine Übersicht über ethnologische Forschungen im Mittleren Osten ("Orient"). Auch er konnte eine bewusste Verfremdung der "Anderen" entdecken. Frühere koloniale Ethnografen sahen zum Beispiel das Wirrwarr an engen und verwinkelten Strassen nordafrikanischer Städte als eine räumliche Projektion der Mentalität der Bewohner: als unlogisch und ohne Ordnung. Dale Eickelmann behauptet, diese Auffassung sei immer noch nicht vom Korpus der Gelehrten verschwunden (Eickelman 1981:269).

Kultur und Macht

Hier spielt der Machtaspekt herein. Es geht um die Frage, wer die Macht hat zu definieren, was relevantes Wissen ist, was zum Beispiel typisch orientalistisch oder typisch saamisch ist. Darüber wird es nämlich immer viele Meinungen geben. Doch: Wessen Worte werden gehört? Lila Abu-Lughod (1991) betont das ungleiche Machtverhältnis zwischen Forschern und Erforschten. Letztere seien in der Regel Vertreter von marginalen gesellschaftlichen Gruppen:

Women, blacks, and people of most of the non-West have been historically constituted as others in the major political systems of difference on which the unequal world of capitalism has depended. (...) (B)eing studied by "white men" (...) turns into being spoken for by them. It becomes a sign and instrument of their power

(Abu-Lughod 1991:142-3).

Anders ausgedrückt: Als Ethnologe konnte man beinahe schreiben, was man wollte ohne eine Gegendarstellung der "Anderen" zu riskieren. Denn lange Zeit hatten die Erforschten keinen Einfluss auf das Bild, das *wir* über *sie* anfertigten. Sie hatten keinen Zugang zum wissenschaftlichen Diskurs. Heute können die früheren "Wilden" zwar lesen. Es gibt auch immer mehr einheimische Ethnologen. Das Machtverhältnis bleibe, so Abu-Lughod, bestehen. Denn nach wie vor, so beklagt sie, begegne man einheimischen Ethnologen mit Skepsis, da man laut ethnologischem Diktum "in fremden Kulturen" forschen sollte, weil einem in "eigenen Kulturen" die zur möglichst objektiven Forschung nötige Distanz fehle (Abu-Lughod 1991:140-142).

Seit Abu-Lughods Beitrag sind einige Jahre vergangen. Die Saamen haben sich inzwischen ein Forschungs-Monopol erarbeitet. In Skandinavien wird diskutiert, in welchem Rahmen Nicht-Saamen über saamische Verhältnisse überhaupt noch forschen dürfen – eine Entwicklung in die entgegen gesetzte Richtung, die auch Anlass zu Kritik gab (Thuen 1995:xi-xii). Ähnliche Prozesse sind bei den Maori abgelaufen (Hansson 1989).

Wie schwer es dennoch einheimische Ethnologen haben können, anerkannt zu werden, zeigt die Tatsache, dass Vigdis Stordahl (1994) das Bedürfnis verspürte, mehrere Seiten lang zu begründen, weshalb sie als Saamin eine Dissertation über eine saamische Gemeinschaft schreiben könne (siehe Stordahl 1994:8-27). Inger Altnern und Lisbeth Høltedahl (1995) schreiben über das Kamerun-Forschermilieu. Auf Konferenzen war viele Jahre lang Mohammadou Eldridge der einzige Forscher aus Kamerun unter den Teilnehmenden. Alle europäischen Forscher waren Experten für eine ethnische Gruppe und in ihren Monografien waren die Fulani die Bösen, welche *ihre* Gruppe, über die sie jeweils schrieben, unterdrückte. Eldridge ist selber Fulani und hatte grosse Probleme, mit seinen "idealistischen" europäischen

Kollegen zu diskutieren. In seinen Versuchen, die Fulani aus ihrer eigenen Perspektive heraus zu sehen, wurde er ständig von seinen europäischen Kollegen kritisiert. Er sei "blind", weil er selbst Fulani sei (Altern und Hortedahl 1995:7).

Die "Anderen" reproduzieren oft Stereotypen über sich im öffentlichen Diskurs. Diese Stereotypen dienen oft ihren eigenen Interessen, jedenfalls den Einflussreichen unter ihnen. Unni Wikan (1995, 1999) schreibt von mehreren Fällen, in denen muslimische Männer das Schlagen ihrer Frau legitimieren, indem sie sagen, das gehöre zu ihrer Kultur. Die Dichotomie Westen-Osten als sich gegenseitig ausschliessende Welten wird laut Rania Maktabi (1994) von politischen Machthabern im Orient noch heute gerne benutzt. Die Machthaber in vielen arabischen Ländern, schreibt Maktabi im Vorwort zur norwegischen Ausgabe von Saids "Orientalism", hätten Interesse daran, ihre Verschiedenheit zu unterstreichen, um ihre eigene autoritäre Führungsform zu legitimieren. Sie behaupten, diese Führungsform sei der Kultur ihres Landes angepasst. Sie weisen damit Forderungen der Opposition nach Demokratie zurück (Maktabi 1994:VIII).

Das Kultur-Konzept unterbindet kritisches Nachfragen:

(C)ultural systems as ideologies do serve (...) to "celestialize" human rules and roles, to render them cosmic and beyond question

(Keesing 1987:166).

Kultur und Repräsentativität

Die Machtverhältnisse spielen auch eine Rolle, wenn es um die Repräsentativität von Beschreibungen geht. Das ist eine Tatsache, die seit den 80er-Jahren diskutiert wird (siehe u.a. Clifford und Marcus (red) 1986). Clifford kommt zum Schluss, dass Ethnologen nur "partial truths" vermitteln können, da ihnen immer nur ein Ausschnitt aus der Lebenswelt zugänglich ist (Clifford 1986:7). Was man unter Repräsentativität versteht, ist auch abhängig vom Kulturverständnis der Forschenden. Lange Zeit sah man Kultur als etwas an, das von Generation zu Generation weiter gegeben wurde und ging davon aus, dass alle innerhalb dieser Kultur dieselbe Kultur "hätten". Die idealen Gesprächspartner waren da natürlich alte Männer (da gab es auch noch keinen Feminismus), die angeblichen Hüter des Wissens. Doch was wissen alte Männer schon über das Leben von jungen Leuten oder von Frauen? Wenn wir im Fernsehen oder in ethnologischen Büchern von "Kulturen" erfahren, die altertümlich und fremd wirken, dann liegt das an der grösseren Autorität der alten Männer, die gerne von alten Traditionen erzählen. Das ist auch ein Grund, weshalb Lebensformen junger Leute selten

behandelt werden und wenn, dann als von der Norm abweichend und nicht als etwas Eigenständiges (Wulff 1995:2-8, siehe auch Wikan 1995:22ff).

1.4 Ethnizität und Kultur

Wichtig bei der ethnologischen Kritik am Kulturkonzept ist der Bedeutungswandel des Wortes Kultur. Ursprünglich wurde es im landwirtschaftlichen Sinne von "kultivieren", "anbauen", "pflegen" und im Sinne von "Weizenkultur" oder "Gerstenkultur" benutzt. Erst im 18./19. Jahrhundert erlangte es die heutige Bedeutung und – ganz wichtig – wurde auch im Plural benutzt (Barnard und Spencer 1996:136ff). Die Idee, es gebe verschiedene Kulturen, die sich durch gemeinsame Sprache, Geschichte und Tradition auszeichnen, ist nicht älter als 250 Jahre. Sie ist ein Produkt des Nationalismus und Imperialismus. Dass jede Nation ihre für sich eigene Gesellschaft besitze, angetrieben von ihrem besonderen Geist oder von ihrer Kultur, diene dazu, Bemühungen zu legitimieren, einen eigenen Staat zu beanspruchen (Wolf 1982:387).

Herder (1744-1803) wird für gewöhnlich als geistiger Erfinder der ersten systematischen Theorie über "Kulturen" genannt. Er formulierte sie in einem ganz bestimmten historischen Zusammenhang. Er sah "die deutschen Völker" vom französischen Expansionsdrang bedroht und insistierte auf dem Recht der Deutschen, nicht französisch zu werden. Jedes Volk, meinte er, hätte seine eigene Kultur und das Recht, sie zu bewahren. Dieses Recht galt seiner Auffassung nach für alle Volksgruppen (Eriksen 1994:15).

Es war Franz Boas (1920, 1932), der diese Lehre in der Ethnologie verbreitete. Er benutzte sie, um gegen den Evolutionismus und Rassismus in den USA und in seinem Fach anzukämpfen. Er bestand darauf, alle Kulturen als einzigartig und gleichwertig zu betrachten. Man sollte versuchen, Kulturen aus ihrer eigenen Perspektive heraus zu verstehen. Das Ziel der Ethnologie sollte seiner Meinung nach nicht sein, Kulturen auf einer Entwicklungsachse zu rangieren, sondern die Eigenart jeder Kultur zu erfassen und darzustellen (siehe Eriksen 1994:16)

Barth: Ethnische korrespondieren nicht mit kulturellen Einheiten

Diese Sicht produziert jedoch eine Welt bestehend aus vielen einzelnen Kulturen, problemlos voneinander abgrenzbar, jeweils bestehend aus einer homogenen Menschengruppe. Hier setzte die Kritik in den 60er-Jahren an. Diese kritischen Studien befassten sich mit den Phänomen Ethnizität und Nationalismus.

Einer der ersten und sicher auch der bedeutendste Kritiker war Fredrik Barth (1969). In seiner vielzitierten Einleitung des Readers "Ethnic Groups and Boundaries" bemängelte er, dass praktisch die gesamte ethnologische Forschung auf der Prämisse beruhe, dass kulturelle Vielfalt diskontinuierlich sei, dass es Aggregate von Leuten gebe, die sich durch eine gemeinsame Kultur auszeichneten. Diese unterschieden sich von anderen ethnischen Gruppen. Ethnische Einheiten würden mit kulturellen Einheiten korrespondieren (Barth 1969:9). Barth bringt diese Auffassung nicht mit dem Nationalismus in Verbindung, obwohl die Parallelen offensichtlich sind. Laut der Ideologie des Nationalismus sollen politische Grenzen mit kulturellen Grenzen zusammen fallen und besteht eine Nation aus einem Volk mit gemeinsamer Kultur. Seine Kritik geht dennoch in diese Richtung. Er kritisiert, dass viele Ethnologen ethnische Gruppen quasi als gegeben ansähen, dass die Aufteilung von Menschen in ethnische Einheiten etwas Selbstverständliches sei und daher rühre, dass Menschen verschieden seien, dass sie "das Kulturelle" von vornherein als das entscheidende Moment in der Organisation der Menschheit heraus stellten (Barth 1969:11).

Barths Ansatz ist generativ: Alle Phänomene sind nicht einfach so da, sondern aufgrund irgendwelchen Gründen zu dem geworden, was sie sind. Sie sind ein gesellschaftliches Produkt. Ethnische Gruppen sind eine Form der sozialen Organisation und - das ist einer seiner Hauptpunkte - sie bilden sich nicht aufgrund von Isolation, sondern durch Kontakt. Sie entstehen in Abgrenzung zu anderen Gruppen. Was als gemeinsame Kultur angesehen wird, ist das Ergebnis solcher Abgrenzungsprozesse. Das zeigt er anhand einer Vielzahl von Beispielen. Jede ethnische Gruppe wählt Idiome aus, um ihre Unterschiede zu anderen Gruppen zu betonen. Sie wählt die Idiome, die, so Barth, "socially effective" seien: die Einheit nach innen und Abgrenzung nach aussen schaffen. Dass ethnische Grenzen keine natürlich vorgegebenen Grenzen sind, sondern gesellschaftliche, flexible noch dazu, zeigt er daran, dass es vielerorts üblich ist, ethnische Grenzen zu überqueren und ethnische Identitäten zu wechseln. Er zitiert unter anderem das Beispiel der Yao, die in jeder Generation 10% Nicht-Yao aufnehmen und Yao werden lassen. Die Landwirtschaft treibenden Fue nehmen die Identität der nomadisierenden Baggara-Araber an (Barth 1969:22-23).

Barths Theorie von der ethnischen Gruppe als flexible soziale Organisationsform (Barth 1969) wurde in vielen Studien weiter entwickelt. Diese Studien zeigten, wie wichtig es ist, kritisch zu sein, wenn von ethnischer Identität, ethnischen Gruppen, ethnischen Grenzen, ethnischen Konflikten usw. die Rede ist.

Ethnifizierung als Reaktion auf Globalisierung

Gerade in den letzten 10-15 Jahren haben wir einen Prozess der Ethnifizierung bemerken können. Ethnifizierung verstehen wir am besten als eine "Kommunizierung von kulturellen Unterschieden" (Eriksen 1996). Sie ist oft beschrieben worden als eine Gegenbewegung zur Globalisierung, die manche als kulturelle Vereinheitlichung oder Amerikanisierung erleben. Plötzlich wurde Folkmusik wieder populär, World Music tauchte als neuer Begriff auf. Rockbands wie Jellyfish Kiss mixten schweizerische Folkmusik in ihre Lieder, in Skandinavien tauchten Bands wie Värttinä auf, die finnisch-karelische Musik aufpeppten oder Hedningarna, die ähnliches mit mittelalterlicher skandinavischer Musik tun. Goran Bregovic wurde mit Balkan-Musik beliebt, die bisher nur einfache Leute hörten und von höheren Schichten verabscheut wurde, und Rapper legen Irish Folk oder Elemente klassischer arabischer Musik unter ihren Beat (näheres siehe Blokhus und Molde 1996:371ff).

Ethno-Tourismus wurde Mode, in Chiang Mai im Norden Thailands wurde ich 1992 auf Dutzende von Agenturen aufmerksam, die Touren zu "authentic hilltribes" anboten. Parallel dazu fanden ethnische Gruppen und Bewegungen international immer mehr Gehör, die ihre Verschiedenheit als Begründung lieferten, um ihre Lebensart auch in Nationalstaaten weiterführen zu dürfen, z.B. Indianer, Maori, Saamen.

Man bekam den Eindruck, Ethnizität sei etwas fundamental Wichtiges, etwas, das jemand zusammen wie "seine Kultur" ständig bei sich trägt. Wie Thomas Hylland Eriksen schreibt, wurde selbst die persönliche mit der ethnischen Identität vermischt und gleich gesetzt, so dass man denken muss, jeder Pakistani oder Norweger sei in erster Linie Pakistani oder Norweger. Zu seiner Studienzeit zu Beginn der 80er-Jahre sei das anders gewesen. Da bekam er in Vorlesungen zu hören, dass es nur zwei Typen von Menschen auf der Welt gebe: Unterdrücker und Unterdrückte (Eriksen 1996: www.uio.no/~geirtthe).

Hier wird ein Paradigmenwechsel offenbar: Konflikte wurden nicht mehr erklärt durch politische oder wirtschaftliche Aspekte, sondern durch ethnische. Es häuften sich solch simple Erklärungen, Kriege wie in Ruanda oder in Jugoslawien hätten ethnische oder kulturelle Gründe. Die Botschaft: Es ist problematisch, wenn verschiedene ethnische Gruppen zusammen wohnen. Die Idee, Probleme könnten sich lösen, wenn man Gebiete ethnisch teile, hat im ehemaligen Jugoslawien oder auch auf Zypern heute Hochkonjunktur (Weltwoche 27/2000).

Die Konstruktion von Ethnizität

Neuere Studien zeigen, dass solche Erklärungen mehr verschleiern als aufdecken. Ethnizität wird, ob in Ruanda oder im Balkan, von politischen Führern als Grund vorgeschoben, um Leute zu mobilisieren. Diese Studien belegen, dass man nicht als Serbe, Tutsi oder Norweger geboren wird. Man wird dazu gemacht: durch Erziehung, Ausbildung, den öffentlichen Diskurs. Viele heute allgemein gebräuchliche Namen wie "die Yorunda", "Tutsi" oder "Hutu" sind zudem von Kolonialbeamten, Missionaren und teilweise auch von Ethnologen erfunden worden, die ihr Gebiet sauber einteilen wollten, der Ordnung und Übersicht willen. Oft standen diese Einteilungen in krassem Widerspruch zu den lokalen Identifizierungen. Doch durch Behörden, Kirche und Wissenschaft bekamen sie einen offiziellen Status, und die Leute gewöhnten sich nach und nach daran (Roosens 1989:13, siehe auch Wolf 1982, Kuper 1988, Eriksen 1993b, Banks 1996).

Ethnizität hat nie eine so grosse Rolle gespielt wie heute. Man identifizierte sich primär mit seinem Dorf, der Verwandtschaftsgruppe oder seiner gesellschaftlichen Schicht. Die grössten kulturellen Unterschiede bestanden oft zwischen Oberschicht und Unterschicht. Das Verlangen, in ethnisch einheitlichen Gebieten oder Gesellschaften zu leben ist nicht älter als 100 bis 200 Jahre. Ethnisch homogene Bevölkerungen hat es nie gegeben. Die früheren Reiche waren multikulturell und es existierte eine grosse sprachliche und religiöse Vielfalt (Parsons 1975, Gellner 1995, Anderson 1996, Hobsbawm 1996).

In der gegenwärtigen Periode der Ethnifizierung wird das Eigene hervorgehoben und teils auch erfunden. Ethnizität beantwortet fundamentale Fragen nach Herkunft und Selbstidentifizierung und kann deshalb leicht von politisch einflussreichen Personen benutzt werden, um Leute im Kampf für bestimmte Zwecke zu mobilisieren. Holm Sundhaussen (1993) und Brian Hall (1994) zeigen, wie es politische Führer innerhalb kurzer Zeit schafften, Identität umzukodieren. Plötzlich war man Kroat und applaudierte nicht mehr dem jugoslawischen / serbischen Beitrag für den European Song Contest wie noch das Jahr zuvor. Öffentliche Plätze wurden umbenannt, Stereotypen werden hervor geholt, welche die eigene Kultur von der Kultur der Nachbargruppe unterscheiden sollen, plötzlich sprach man nicht mehr Serbokroatisch, sondern Serbisch *oder* Kroatisch. Der Diskurs wurde so lange in den Kategorien "Kroaten" gegen "Serben" geführt, bis einem diese Interpretation der Wirklichkeit als natürlich vorkam.

Dieselben Prozesse lassen sich bei indigenen Bewegungen beobachten. Ethnizität, darin enthalten eine Auffassung über die Eigenart ("Kultur") jeder einzelnen Gruppe, ist ein wichtiges politisches Mittel geworden. Es gibt viele mögliche Gründe: die Globalisierung und

Suche nach Halt in kleineren Identifikationseinheiten, der Zusammenbruch alter Autoritätsstrukturen und sozialer Einheiten wie Klasse (Bell 1975). Wichtig für diese Entwicklung ist eine Änderung des politischen Klimas nach dem Rassenterror des Naziregimes von Hitler. Dieser Wechsel äusserte sich durch Massnahmen gegen Rassismus und zum Schutz von Minderheiten in zahlreichen Ländern. Nach und nach entwickelte sich die Ideologie des Kulturrelativismus als Richtungsschnur für Politik und Moral. Auch die Dekolonialisierung Afrikas spielte eine Rolle in der Veränderung der Haltungen gegenüber Afrikanern (Roosens 1989:152).

Politisch motivierte Konstruktion von Verschiedenheit

Man kann sagen, es entwickelte sich ein Klima der Political Correctness im Umgang mit Fremden und Minderheiten, in dem es nicht mehr möglich war, Schwarze als "faule Neger" zu beschreiben und Minderheiten wie die Saamen im eigenen Land zu diskriminieren. Nicht unwichtig auf rechtlicher Ebene ist die Rolle der UNO. Viele Bewegungen, unter anderem die saamische, berufen sich auf Artikel 27 des Zivilpakts. Dieser schreibt die Pflicht von Nationalstaaten fest, das Recht ethnischer Minderheiten auf den Schutz ihrer Kultur zu respektieren:

In those states in which ethnic, religious or linguistic minorities exist, persons belonging to those minorities shall not be denied the right, in community with other members of their group, to enjoy their own culture, to profess and practice their own religion, or to use their own language
(aus Dreher 1995:21-22).

Von Bedeutung für indigene Bevölkerungen ist die Konvention 169 der International Labour Organisation. Ihr zufolge haben Urbevölkerungen das Recht darauf, Eigentums- und Nutzungsrechte zugesprochen zu bekommen über die Gebiete, über die sie verfügt haben, bevor sie von den Nationalstaaten kolonisiert wurden (NOU 1997,4:11ff).

Ein Grund für fortschreitende Ethnifizierung ist das Gewicht, das auf Andersartigkeit gelegt wird als Berechtigung für Rechte. Es lohnt sich, den Status als Urbevölkerung für sich zu reklamieren. Sich exotischer darzustellen als man ist oder sich auszugeben als bedrohtes Volk kann eine der wenigen Möglichkeiten sein, politisch Gehör zu bekommen. Thomas Hylland Eriksen nennt die Unruhen in Chiapas 1994 als Beispiel. Während den Protestaktionen wurde betont, dass die Aufständischen Indianer waren und nicht, dass sie arm und unterdrückt waren. Doch, so gibt Eriksen zu bedenken, machten sie Aufstand, weil sie Indianer waren oder weil sie arm und unterdrückt waren? (Eriksen 1994:18).

Rechtlich wird unterschieden zwischen Minderheit und Urbevölkerung. Letztere haben aufgrund ihres Erstgekommenen-Status mehr Rechte, z.B. wenn es um Landrechte geht oder um Förderung und Anerkennung ihrer Sprache. Die Unterscheidung ist jedoch nicht einfach und oft bleibt es eine politische Entscheidung, ein "symbolisches Gefecht zwischen Indigenen und Staaten" (Siebert 1997:90). Entsprechend heiss diskutiert werden die Definitionen von Indigenität. Als Illustration, welches Gewicht Andersartigkeit zugemessen wird, folgen die Definitionen der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) und den Vereinten Nationen (UNO).

Bei der ILO-Definition ist die Schlusspassage entscheidend. Indigene Völker sind für die ILO:

Völker in selbständigen Staaten, die als ursprünglich Ansässige angesehen werden, weil sie von Völkern stammen, die in dem Land oder in einer geografischen Region lebten, die einem Land angehörten, als Eroberung oder Kolonisierung stattfand oder als die jetzigen Staatsgrenzen festgelegt wurden *und die - unabhängig ihrer rechtlichen Position - einige ihrer eigenen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen oder politischen Institutionen bewahrt haben*
(aus NOU 1997,5:24, meine Hervorhebung).

Deutlich drückt die Bedingung von Verschiedenheit die Arbeitsdefinition der UNO aus:

Indigenous communities, peoples, and nations are those which, having a *historical continuity* with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories, consider themselves *distinct* from other sectors of the societies now prevailing in those territories, or parts of them. They form at present non-dominant sectors of society and are *determined to preserve*, develop and transmit to future generations their ancestral territories, and their *ethnic identity*, as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with *their own cultural patterns*, social institutions and legal systems.

(...)

On an individual basis, an indigenous person is one who belongs to these indigenous populations through self-identification as indigenous and is recognised and accepted by these populations as one of its members

(aus Dreher 1995:8,11, Hervorhebungen von mir).

Indigene Bewegungen, wollen sie etwas politisch erreichen, *müssen* sich quasi als völlig gegensätzlich zur Kultur der "Weissen" darstellen. Immer wieder hört man deshalb Aussagen wie diese von Buffalo-Tiger von den Miccosukee-Indianern:

Eure Lebensweise funktioniert nicht mehr, darum interessiert ihr euch für unsere Art. Aber wenn wir euch unsere Art lehren, dann wird sie vergiftet, wir werden keine Medizin haben und werden genauso vergiftet wie ihr

(aus Burger 1991:34).

Symbole eignen sich gut dafür, seine Identität darzustellen. Um Symbole kann man sich innen sammeln und sich nach aussen darstellen. Ob Indianer, Maori, Saami: Sie umgeben sich gerne

mit Symbolik aus der Natur. Die nordamerikanischen Spukcane-Indianer haben sich gar umbenannt in Spukanee, das heisst "Sonnenvolk" oder "Kinder der Sonne" (Ruby & Brown 1970:7-8). Die Sonne, Symbol für Naturnähe, ist in vielen andinen Gesellschaften wieder als Symbol beliebt geworden. Joanne Rappaport schreibt von den Cumbales. Sie hätten neue Symbolik entwickelt und 1986 in einer Broschüre veröffentlicht. Ein Wappen zum Beispiel zeigt die Sonne im Zentrum. "Laut unseren Vorfahren", schreiben sie da, "repräsentiert die Sonne unseren höchsten Gott. Auch heute ist die Sonne Zentrum unseres Lebens (Rappaport 1992: 210, 216).

Einige Studien zeigen, dass viele indigene Bevölkerungen sich eine neue Kultur schufen. Allan Hanson (1989) zum Beispiel beschreibt am Fall der Maori, wie traditionelle Kultur in Abgrenzung zu den Pekaha (den Weissen) kreiert wird. Eugene Roosens (1989) fand in seiner Forschung bei den Huron-Indianern Kanadas heraus, dass man sehr weit gehen kann in Interpretation ihrer Geschichte und Kultur, um eine kollektive Identität zu kreieren, um sich als "Gegenkultur" zur euro-kanadischen Kultur darzustellen zu können - und wie erfolgreich diese Strategie ist (Roosens 1989:45-73).

Man kann sicher behaupten, dass auch die neue saamische Kultur ein Konstrukt ist - dass sie konstruiert wurde, um sich neben den Norwegern behaupten zu können, sich selbst zu vermarkten. Jede Kultur ist ein Konstrukt, ein gesellschaftliches Produkt. Das ist eine der Grund-Auffassungen von Ethnologie (Schuster 1994). Doch die Betonung des Konstruierten an Kultur könne, so gibt Arild Hovland zu bedenken (Hovland 1999b), als ein weiterer Übergriff auf Urbevölkerungen interpretiert werden:

Anstatt militärisch und wirtschaftlich basierte Kolonien hat man text- oder diskursbasierten Neokolonialismus. Man nahm die alte Welt von ihnen, und nun versucht man auch noch die neue zu nehmen

(Hovland 1999b, w1.2223.telia.com/~u2223300437/).

Die möglichen Folgen können verhängnisvoll sein:

Rein politisch kann eine solche implizite oder explizite Ent-Authentifikation dazu führen, dass vom rechtmässigen Anspruch auf zum Beispiel Land oder Wasser abgewichen werden könnte - mit Referenz auf die Forschung. "Ihr habt ja keine echte Kultur zu bewahren, also was wollt ihr nun mit diesen Rechtsansprüchen?" Für so etwas gibt es Beispiele sowohl in Norwegen wie sonst in der Welt

(Hovland 1999b, www.w1.2223.telia.com/~u2223300437/)

Wie wir in diesem Kapitel gesehen haben, hat die Betonung der eigenen Kultur widersprüchliche Konsequenzen. Einerseits war die Betonung der eigenen Kultur für viele Angehörigen von Minderheiten zentral für die Wiedergewinnung ihres Selbstrespektes und für die Anerkennung durch die Mehrheitsgesellschaften. Es ist heutzutage eine der wenigen Möglichkeiten, sich Gehör zu verschaffen. Auf der anderen Seite ziehen Minderheiten auf diese Weise Gräben zwischen sich und den Anderen, nicht selten kommt Nationalismus und Ethnochauvinismus auf. All diese Aspekte lassen sich in den folgenden Kapiteln bei der ethnopolitischen Bewegung der Saamen entdecken - in der Geschichte der Bewegung (Kapitel 2) und in gegenwärtigen Debatten über Vorstösse zur Förderung saamischer Sprache und Kultur (Kapitel 3). Entsprechend ausführlich ist das abschliessende Kapitel 4 geworden, in dem ich versuche, alternative Denkmodelle in der Minderheitenpolitik zu entwerfen.

Kapitel 2: SAAMISCHE VIELFALT

Im vergangenen Kapitel habe ich dargelegt, dass man die Menschheit nicht problemlos in einzelne Kulturen einteilen kann. In diesem Kapitel werde ich meine Argumentation an einem konkreten Fall weiterführen. Nordnorwegen, und besonders die Finnmark ist ein Gebiet mit grosserer kultureller Vielfalt. Mit kultureller Vielfalt meine ich zum einen die heterogene Zusammensetzung der Bevölkerung: in Nordnorwegen leben seit Jahrhunderten mehrere Bevölkerungsgruppen zusammen: Saamen, Kvener, Norweger und einige andere. Mit kultureller Vielfalt meine ich auch die Vielzahl an unterschiedlichen Lebensformen innerhalb einer ethnischen Gruppe wie die der Saamen - historisch sowie gegenwärtig. Damit einher geht eine Vielfalt an Identifikationsmöglichkeiten. Sowohl die norwegische Politik wie die saamische Ethnopolitik basieren jedoch auf eindeutigen Grenzziehungen zwischen Saamen, Norwegern und Kvenen. Auch setzen sie die ethnische Identität gleich mit persönlicher Identität. Dass Grenzziehungen nicht so einfach sind und Identität nicht so einfach zu definieren ist, zeigt dieses Kapitel.

2.1. Historische Vielfalt

Seitdem Menschen leben, ist die Bevölkerung Finnmarks bunt zusammengemischt. Die Saamen wohnten nie alleine in diesem Landesteil. Die Saamen sind als Urbevölkerung anerkannt. Das liegt daran, dass sie von den heute in Nordnorwegen lebenden ethnischen Gruppen am längsten dort wohnen - mindestens seit 2000 Jahren. Die Kolonisation durch die Norweger fand erst nach 1000 n.Chr. statt.

Es ist nicht einfach, eine transethnische Geschichte Nordnorwegens zu schreiben. Die meisten Abhandlungen sehen Geschichte als Geschichte einer Nation an, und in ihnen finden andere Volksgruppen wenig Platz. Herkömmliche Werke behandeln "norwegische Geschichte", neuere "saamische Geschichte" oder "kvenische Geschichte". Eine Ausnahme ist das 1994 herausgekommene "Nordnorsk Kulturhistorie" (Nordnorwegische Kulturgeschichte). National und ethnisch zentrierte Geschichtsschreibungen sind weit verbreitet und dienen oft zur nationalen oder ethnischen Identitätsbildung.

Ich versuche, die wenigen Informationen aus verschiedenen Quellen zusammen zu tragen. Auf die frühere Geschichte werde ich nur skizzenhaft eingehen. Ausführlicher werde ich die Zeit ab dem 18. Jahrhundert behandeln, als ein Ereignis stattfand, auf das man sich heute immer wieder aus verschiedenen Gründen beruft: Det tre stammers møte - das Treffen der drei Stämme. Damit meint man die Norweger, Saamen und Kvener.

Frühere Geschichte

Einhart Lorenz (1981) hat ein kleines Büchlein über saamische Geschichte geschrieben, das heute als Standardwerk gilt. Er verweist auf den unklaren Ursprung der Saamen. Sicher ist, dass schon vor 2000 Jahren die Bevölkerung heterogen zusammengesetzt war. Lorenz schreibt, dass die ganze Zeit über Menschen in Bewegung waren und neue Gruppen einwanderten. Um 100 v. Chr. gab es einen starken Einfluss der finnisch-ugrischen Ananjinokultur aus der Region des heutigen Moskau. Zu Beginn des saamischen Eisenzeitalters um das Jahr 0 herum war ein Einfluss von sibirischen Kulturen spürbar. Daher hat man immer wieder behauptet, dass die Saamen nicht eingewandert sind, sondern dass "verschiedene Kulturen und verschiedene Völker sich verschmolzen" hätten (LORENZ 1981:22-23).

"Verschiedene Völker sind verschmolzen"

Der saamische Historiker Odd Mathis Hætta (1976) vertritt auch diese Auffassung. Zwischen den Gesellschaften in der Arktis gab es regen Austausch. Die arktischen Naturverhältnisse förderten solch einen Verkehr, besonders im Winter, wenn Flüsse und Seen zugefroren waren, Schnee und Eis die Natur leicht begehbare und befahrbar machten. Seit es Nationalstaaten mit festen Grenzen gibt, ist die Mobilität eingeschränkt. Hætta schreibt:

Die Saamen sind nicht eingewandert, sondern durch einen gut 4000 Jahre langen Prozess entstand im Land der Saamen eine Bevölkerung, die vor mehr als 2000 Jahren als die ersten Saamen galten (Hætta 1976: 4).

Die Historiker Randi Rønning Balsvik und Michael Drake (1994) vertreten eine ähnliche Theorie. Archäologen haben Spuren von Menschen aus dem Steinzeitalter (dauerte bis etwa 1800 v. Chr.), die offenbar von verschiedenen "Stämmen" stammen. Einige seien gekommen, andere wieder gegangen. Man weiss nicht, welche Sprache sie sprachen, ob sie Vorläufer von Saamen oder Norwegern waren. Man weiss auch nicht, wie viele es waren. Das Wissen über diese Zeit besteht zu einem grossen Teil aus Interpretationen von Spuren, welche die frühen Menschen hinterlassen hatten: Spuren von Wohnorten, Essensabfällen, Werkzeugen, Waffen,

Schmuck, Gräbern und Felszeichnungen. Es gibt nur wenige schriftliche Quellen. Balsvik und Drake schliessen:

Wir können uns denken, dass die Jäger- und Fischerkultur des Steinzeitalters sich nach und nach änderte, indem das Steinzeitalter-Volk sich mit anderen Völkern vermischte, die aus Russland, Finnland und Skandinavien kamen. Jede Gruppe trug zu der Ausformung saamischer und norwegischer Kultur bei

(Balsvik und Drake 1994:85).

... ähnlich wie die verschiedenen Einwanderer ihren Teil zur US-amerikanischen Kultur beitrugen, lässt sich hier anfügen. Oder wie jede "nationale Kultur" das Ergebnis verschiedenster Einflüsse ist, wie die in der Einleitung behandelte Nationalismus-Forschung zeigt.

Lassen sich heute Aussagen machen über die Identifizierungen von Menschen zu Beginn unserer Zeitrechnung? Das ist sicher ein schwieriges Unterfangen. Es gibt zumindest schriftliche Quellen, die von der Existenz der Saamen als Volksgruppe zeugen. Ottar, ein reicher nordnorwegischer Handelsmann, unternahm im Jahr 890 eine Reise durch Nordnorwegen und war der Erste, der von der Existenz einer saamischen Volksgruppe schrieb. Aus seinem Reisebericht an König Alfred von England lässt sich schliessen, dass verstreut in der ganzen Finnmark Saamen wohnten. Die Saamen trieben im Sommer Fischfang an der Küste und lebten auch im Binnenland und an den Fjorden in Nordland und Troms. Norweger wohnten nicht nördlicher als in Nord-Troms (Balsvik und Drake 1994:87).

Traditionelle Mobilität

Ob von Ost, West oder Süd - immer wieder kamen in den Jahrhunderten nach dem Jahrtausendwechsel neue Gruppen von Menschen. Die Bevölkerungszahl im Norden Norwegens war während den vergangenen tausend Jahren grösseren Schwankungen ausgesetzt als im Süden Norwegens. Sie war unter anderem abhängig von der Verfügbarkeit von Ressourcen im Meer oder im Binnenland. Das Meer lockte Leute aus Russland, Schweden, Finnland (Balsvik und Drake 1994:84). Manche blieben, manche gingen. Manche blieben unfreiwillig. Es gibt Orte in der Gegend westlich und östlich des Nordkapps, die von spanischen Schiffsbrüchigen gegründet wurden, wie ich im örtlichen Museum in Gamvik erfuhr. Ressourcenmanagement in diesen Breitengraden setzt saisonale Wanderungen von Gruppen und Individuen voraus. Dadurch haben Saamen immer Kontakt mit anderen kulturellen Gruppen (Anderson 1978:182ff).

Internationale Handelskultur

Viele Auswärtige führte der Handel in den Norden. Im Mittelalter waren die Saamen fest eingebunden ins europäische Handelssystem. Die Saamen im Binnenland trieben Pelzhandel ostwärts, mit der Kola-Halbinsel sowie mit dem Baltikum. Saamen an der Küste nahmen am Handelssystem der Hanse teil, einem Zusammenschluss norddeutscher Handelsstädte, der sich in Bergen um 1250 etabliert hatte. An der Küste entwickelte sich schnell eine lebendige internationale Küstenkultur. Es ist gut dokumentiert, dass die nordnorwegische Küste die folgenden 500 Jahre lang, also bis ins Jahr 1800, an die europäische Marktwirtschaft angeschlossen war. Den kulturellen Einfluss konnte man unter anderem an der Saamenkleidung erkennen, die Elemente der europäischen Trachtenmode übernahm.

Ab dem 13. Jahrhundert kann man sagen, dass Nordnorwegen "vollständig in den europäischen Kulturkreis eingetreten ist" (Bratrein und Niemi 1994:160-166, Bjørklund 1983:777). Die ersten Steuerlisten (die älteste ist von 1520) zeugen davon, dass Leute aus Schweden, Dänemark, Deutschland, Holland, von den britischen Inseln, den Færøern und Island im nördlichsten Landesteil wohnten. Nebenbei bemerkt: Alle Bewohner unabhängig ihrer Herkunft (von den Saamen abgesehen) zählten als Norweger (Niemi 1994: 121).

Russen, Schweden, Finnen und Norweger konkurrieren um Finnmark

Die Grenzen zwischen Norwegen, Schweden, Finnland und Russland existierten bis ins 18. Jahrhundert nicht. Während des grössten Teils des Mittelalters lag die Finnmark ausserhalb dessen, was man als "das Reich" (*riket*) auffasste und wurde von verschiedenen Reichen verwaltet. Die Saamen mussten teilweise an mehrere Herrscher Steuern zahlen: an norwegische Häuptlinge bzw. den König, zeitweise an Leute aus Karelien für das Fürstentum in Novgorod. Die Schweden und die Kvenen am finnischen Meerbusen forderten ebenfalls ihren Anteil (Lorenz 1981:24-25).

Erst ab dem 16./17. Jahrhundert, als sich in Europa Staaten zu bilden begannen, wuchs das Interesse, die Finnmark ins "Reich" zu integrieren. Die Kontrolle über die Finnmark wurde auch aus wirtschaftlichen Gründen wichtig. Die Küste Finnmarks sollte Ausgangspunkt für die Kontrolle der Handelswege nach Russland und den Fernen Osten dienen (der Traum von der Nordostpassage). Man erhoffte, von der Finnmarksküste einen Weg dorthin zu finden, es sollte aber erst 1878/79 durch Adolf Erik Nordenskiöld glücken.

Im 16./17. Jahrhundert wurde die Finnmark immer interessanter, Russland, Schweden und

Dänemark-Norwegen rivalisierten um Territorien. Im Grossen Nordischen Krieg (1611-1613) musste Schweden seine Träume um die Kontrolle der Küste begraben. Nun begann die Kolonisierung saamischer Gebiete in Finnmark durch Norweger (Lorenz 1981:32, Bratrein und Niemi 1994:169-172).

Ab dem 19. Jahrhundert ging es dann darum, eine eigene norwegische Nation aufzubauen. 1814 wurde Norwegen unabhängig von Dänemark. 1826 waren alle Staatsgrenzen vertraglich festgelegt. Jetzt ging es nicht mehr nur darum, "das Reich" möglichst effektiv zu verwalten. Jetzt war die Ideologie so, dass es für die Wahrung der Interessen des Staates ein zusammen geschweisstes und homogenes *Volk* brauchte. Diese Versuche der staatlichen Zentralbehörden zur Vereinheitlichung und Nationalisierung der Bevölkerung schlugen jedoch immer wieder fehl. Die Gegenkräfte waren stärker als angenommen. Das lag daran, dass die Bevölkerung wie geschildert bei weitem nicht homogen war. Für die staatlichen Behörden war die Bevölkerung (auch die ethnisch norwegische) faktisch *fremd*. Sie hatte "eine andere kulturelle und ethnische Verankerung als die Mehrheitsbevölkerung" weiter südlich (Bratrein und Niemi 1994:168).

"Das Treffen der drei Stämme"

Es ist merkwürdig, dass man in diesem Landstrich im äussersten Lappland nicht weniger als sieben oder acht verschiedene Sprachen hören kann. Die Einheimischen gehören zu drei verschiedenen Volksgruppen, und die Schiffsfahrt führt Menschen aus fünf Nationen hierher
(in Brantenberg, Hauan, Knutsen 1994:406).

Diese Aussage stammt vom Geologen B.M. Keilhau. Im Jahr 1827 war er auf einer Reise durch die Finnmark und gerade in Hammerfest angekommen. Keilhau beschreibt hier etwas, das Auswärtige immer wieder verblüffte, für die Einheimischen jedoch etwas Selbstverständliches war: die Internationalität. Nicht nur das. Auch die Vielsprachigkeit der Einheimischen. Etwas später in Varanger im Osten war er beeindruckt davon, dass die einheimischen Fischer bis zu vier Sprachen beherrschten (Brantenberg, Hauan, Knutsen 1994:406-407).

Seit dem 18. Jahrhundert besteht die konstante Wohnbevölkerung zum grössten Teil aus drei ethnischen Gruppen: Norwegern, Saamen und Kvenern. "Det tre stammers møte" wird das Treffen der drei Stämme auf Norwegisch genannt. Einwanderer aus Finnland gab es zwar schon seit Jahrhunderten. Im 18. Jahrhundert startete eine finnische Einwanderung grösseren Ausmasses. Das 18. Jahrhundert war das Jahrzehnt der Einwanderung in Nordnorwegen *und* das der Auswanderung norwegenweit. Es war eine Zeit grosser Umwälzungen, u.a. durch die industrielle Revolution. Überall waren Menschen in Bewegung. In Norwegen und sonst in

Europa packten Familien ihre Koffer, um ihr Glück in Amerika zu suchen. Auch innerhalb Europas verliessen Familien ihre Heimat. In Nordeuropa suchten Finnen Arbeit in Mittelschweden und in den russischen Städten an der Ostseeküste (Niemi 1994:122).

Orte mit finnischer Mehrheit

Zu der Zeit wanderten vermehrt Finnen und Südnorweger nach Nordnorwegen ein. Die reichen Fischgründe lockten, ebenso Arbeitsplätze in den Kupferwerken Kåfjord, Alta und Kvænangen und überhaupt ein wirtschaftlicher Aufschwung. Viele Finnen liessen sich als Landwirte nieder. Das freute die dänisch-norwegischen Behörden. Sie waren daran interessiert, dass die Finnmark von fleissigen kundigen Bauern bewohnt und bearbeitet wurde. In der Ost-Finnmark verteilten die Behörden bis 1863 gratis Land. Es gab auch eine "Kinder-Einwanderung". Arme finnische Familien schickten ihre Kinder mit Rentier-Saamen auf ihre Wanderung an die Küste, damit sie dort bei Norwegern aufwuchsen, die sie ernähren konnten. Die Folge war, dass in Städten wie Vadsø 1845 bereits jeder dritte Einwohner Finne war, 40 Jahre später waren 62% Finnen. In ganz Finnmark waren nach offizieller Statistik 1875 24,2% Finnen. Saamen stellten 33,5% und Norweger 42,3%. Die Masseneinwanderung endete gegen Ende des 19. Jahrhunderts, als es eng wurde mit Platz und die Fischschwärme ausblieben. Amerika avancierte zum Auswanderungsziel Nummer Eins (Niemi 1994: 125, Balsvik und Drake 1994: 104).

Dreisprachigkeit und Wechsel von Identität

Die Grenzen zwischen den drei Gruppen waren nicht absolut. Es gab zwar einzelne finnische, saamische oder norwegische Ghettos in den Städten. Es gab aber auch viele Heiraten zwischen Kvenen und Saamen und zwischen Kvenen und Norwegern. Anfangs wurden viele Kvenen zu Saamen, trugen saamische Trachten und lernten die saamische Sprache (Niemi 1994:124).

Mehrsprachigkeit war verbreitet. Laut einer Untersuchung von J.A. Friis anno 1861 waren 80% der Familien in der Küstengemeinde Kvænangen dreisprachig: 29 von 57 norwegischen Familien, 54 von 58 kvenischen Familien und 98 von 111 saamischen Familien (Bull und Gaski 1994:247).

Der bereits oben zitierte Geologe B.M. Keilhau schildert 1831 ein Erlebnis von seiner Expedition an den Varangerfjord, bei der er von drei Kvenen im Boot mitgenommen wurde...

... bei dem besonders der eine, ausser seiner Muttersprache Finnisch, auch Saamisch, Norwegisch und Russisch verstand und redete. Er war ein ganz einfacher Mann, der diese Sprachkenntnisse allein durch den Kontakt mit den vier zusammen treffenden Nationen erworben hatte
(in Bull und Gaski 1994:246).

Keilhau schreibt, dass in der östlichsten Region Nordnorwegens Mehrsprachigkeit verbreitet ist. Eine dieser Vielsprachigen porträtiert Tove Bull und Harald Gaski (1994). Es ist eine alte Meersaamin namens Anna. Nach ihrer Schulzeit reiste sie von Norwegen mit einem Kaufmann nach Joensuu in Finnland. Sie hatten sich auf einem der regelmässig stattfindenden Märkte in der Finnmark getroffen, wo Händler aus vielen Ländern zusammen kamen. Aber das Verhältnis hielt nicht ewig. Anna reiste weiter nach Helsinki. Finnisch hatte sie zu Hause gelernt. In dem kleinen Ort, wo sie aufgewachsen war, erzählt sie, sprachen die Einwohner vier Sprachen: saamisch, norwegisch, finnisch und russisch. Manche konnten auch noch einige Worte englisch oder deutsch, die sie von Handelsreisenden aufgeschnappt hatten. Anna kann sich gut erinnern, wie beeindruckt "Obrigkeitspersonen aus dem Süden" über die Sprachkenntnisse im Norden waren und wie erstaunt Lehrer darüber waren, wie schnell die Kinder sich neue Sprachen aneigneten (Bull und Gaski 1994: 248-249).

Es gab ausserdem genug Norweger, Kvenen und Saamen, die Freundschaften, Beziehungen und Ehen mit Angehörigen anderer ethnischer Gruppen eingingen. An der Küste, fand Trond Thuen heraus, stieg die Anzahl der gemischten Heiraten trotz beginnender Norwegisierung markant an. So fiel die Rate von Heiraten zwischen Leuten gleicher Herkunft in einer Gemeinde von 90% im Jahr 1865 auf 40% in 1930. Die Rate von Heiraten zwischen Partnern, bei denen eine(r) der Beiden gemischter Herkunft ist, stieg in der Periode von 0 auf 50%. Der Anteil von Heiraten zwischen Norwegern, Saamen und Kvenen stieg zwischen 1865 und 1875 von 10 auf 20% und stabilisierte sich dann bei 10%. Heiraten zwischen Norwegern und Saamen waren weniger üblich als zwischen Saamen und Kvenen (Thuen 1989:60).

Randi Rønning Balsvik und Michael Drake stellen folgendes Muster auf:

- Finnen haben saamische Frauen den norwegischen Frauen vorgezogen
- Finninen wollten am liebsten norwegische Männer
- Norweger wählten finnische Frauen lieber als saamische Frauen.

(Balsvik und Drake 1994:107).

Standesschranken bedeutender als ethnische

Diese obigen Daten sind wie alle Statistiken mit Vorsicht zu gebrauchen. Die behördlichen Konzepte von Ethnizität und Nationalität, so gibt Trond Thuen zu bedenken, müssen nicht

dieselben sein wie die der "einfachen Leute". Seine Daten belegen einmal mehr, welche flexible Einheiten ethnische Gruppen sind und dass Mitgliedschaft in einer ethnischen Gruppe nur selten allein von der Abstammung abhängt. Er schreibt in Bezug auf Heiratspartner:

In most cases, when an individual exhibits a willingness to be treated according to the rules of conduct laid down by a particular ethnic group which is not his or her own by birth, he or she may be regarded as an acceptable marriage partner to a group member (...)

(Thuen 1989:56).

Thuen hat die Registrierungen einzelner Leute einer Küstengemeinde von 1865 bis 1930 im Abstand von etwa zehn Jahren miteinander verglichen und stiess auf einen flexiblen Umgang mit Gruppenzugehörigkeit. Er fand heraus, dass die Selbst-Identifikation einiger Leute von "rein" zu "gemischt" wechselte. Für viele Leute war diese Unterscheidung persönlich gar nicht so wichtig. Für die Einheimischen war die wichtigste Unterscheidung zu der Zeit die zwischen der normalen lokalen Bevölkerung und der kleinen norwegischen Elite von Kaufleuten und Lehrern, die auch die wichtigen politischen Ämter inne hatten (Thuen 1989:61).

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verschlechterte sich das Verhältnis der Norweger zu den Kvenen. Das hatte laut Einar Niemi (1994) mit der Konkurrenzsituation auf dem Arbeitsmarkt zu tun wie auch mit dem beginnenden Norwegen-Nationalismus. Die Kvenen wurden als nationales Sicherheitsproblem gesehen. In der Perspektive der staatlichen Behörden ballten sich die Kvenen in Grenzregionen und hatten Wurzeln in einem Land, dem Grossherzogtum Finnland, das an Russland angeschlossen war und offenbar Grossmachtambitionen hatte. Die Behörden begannen von einer "finnischen Gefahr" zu reden und versuchten alles, um die Eigenheiten in Sprache und Kultur zu eliminieren (Niemi 1994:125).

Das Wesentliche: In Nordnorwegen hat das Überschreiten von sogenannten ethnischen Grenzen Tradition. Aufgrund wirtschaftlicher Ursachen und persönlicher Neugier und Zuneigung wurde der Landesteil ein buntes Gemisch aus (mindestens) "drei Stämmen", die sich immer wieder vermischten. Sympathie für "die Andere" und "den Anderen" war in vielen Fällen gewichtiger als die nationalistische Propaganda von staatlicher Seite, welche sich um die Loyalität Sorgen machte und versuchte, die Bewohner zu homogenisieren und Vorurteile über "Andere" verbreitete.

2.2 Unterdrückung der Vielfalt

Der Vielfalt an Lebensformen und Identifikationsmöglichkeiten stehen die Bemühungen des Staates zur Vereinheitlichung gegenüber. Diese Bemühungen beginnen Anfang des 19. Jahrhunderts mit der Unabhängigkeit Norwegens. Der junge Nationalstaat bemühte sich darum, aus dem Bewohnern Norwegens ein Volk und eine Nation zu machen. Ihren "Höhepunkt" erreicht die Norwegisierung, als sie sich mit Ideen des Sozialdarwinismus, Nationalchauvinismus und Rassismus zur Jahrhundertwende koppelte.

Nationalismus

1814 ist Norwegen von Dänemark unabhängig geworden. Von 1814 bis 1940 war das Schaffen einer Nation übergeordnetes Ziel norwegischer Politik. Also ein Nationalgefühl bei allen Einwohnern aufzubauen - unabhängig von Wohnort und persönlichem Hintergrund. Nationalismus ist im Laufe des 19. Jahrhunderts fester Bestandteil der Politik vieler europäischer Staaten geworden. Diese Ideologie misstraut jeder Vielfalt wie der in Nordnorwegen. Nationalismus setzt die Interessen der Nation an erster Stelle. Und in einer Nation sind die Mitglieder *eines* Volkes mit *derselben* Kultur vereinigt. Nationalismus ist eine Geisteshaltung, die davon ausgeht, dass jede Nation in ihrem eigenem Staat lebt. Politische Grenzen sollen mit "ethnischen" und "kulturellen" Grenzen zusammen fallen (Gellner 1995:9).

Konstruktion einer Nationalkultur als Mittel zum Zweck

Diese Ideologie war um die Jahrhundertwende so wichtig, weil zu der Zeit die Mächtigen die ersten Nationalstaaten gründeten. Für die Machthaber war es wichtig, loyale Staatsbürger zu haben. Sie mussten also den Leuten beibringen, dass sie eine Einheit sind - *das norwegische Volk*. Ob aus dem Norden oder Süden, es spielt keine Rolle, ob Bauer, Arbeiter, Pfarrer oder Arzt - egal. Was sie auszeichnet ist, sie sind ein Volk mit "gemeinsamer Kultur", d.h. gemeinsamer Geschichte, Tradition, Sprache und mit gemeinsamen Wertvorstellungen. Um diese Idee kann sich das künftige Volk sammeln und sich von anderen abgrenzen, die nicht dazu gehören, z.B Schweden oder Dänen. Wie Ernest Gellner (1995) schreibt:

Der moderne Mensch ist nicht loyal gegenüber einem Monarchen oder einem Land oder einem Glauben, was immer er selbst sagen mag, sondern gegenüber einer Kultur

(Gellner 1995:59).

Gemeinsame Kultur wurde auch für Politik und Wirtschaft notwendig. Wie Ernest Gellner (1995) betont, war Nationalismus zu Beginn "weder eine ideologische Verirrung noch eine Frucht emotionaler Exzesse". Diese Ideologie sei damals zweckmässig gewesen, eine Anforderung der neuen Industriegesellschaft, die Kommunikation über grössere Entfernungen verlangte als bisher. Der Staat hatte für diese Vereinheitlichung zu sorgen. Kultur, Staat und Volk wurden nun erstmals in der Geschichte eins (siehe Gellner 1983/96:57-61).

Nun stellt Gellner Nationalismus als etwas Unausweichliches dar, als automatische Reaktion auf gegenwärtige gesellschaftliche Anforderungen. Aber es gab auch Gegenbewegungen wie den Skandinavismus. Es ist lediglich eine Frage von Macht, welche Gruppe sich mit welcher Ideologie durchsetzt. Aber selbst wenn sich eine Gruppe wie die norwegischen Nationalisten durchgesetzt hat, heisst das nicht, dass die "Unterlegenen" ihre Art zu denken aufgeben haben. Wie ich oben schon angetönt habe, erlebten die Nationalisten immer wieder herbe Rückschläge.

Den Erbauern der norwegischen Nation machte die heterogene Bevölkerungszusammensetzung Nordnorwegens Bauchschmerzen. "Unnationale Elemente" wie die Saamen und Kvenen erlebten an einigen Orten eine grosse Bevölkerungszunahme - und zwar gerade in Grenzgebieten zu Finnland und Russland. Gruppen von Saamen überquerten regelmässig die Grenzen. Die Rentiersaamen wanderten zwischen den Winterweideplätzen im Binnenland und der Küste, die Skolten im Nordosten zwischen dem Winterland auf der finnischen oder russischen Seite und dem Sommerland im nordöstlichen Nordnorwegen.

Die Nationalisten stellten die nationale Gesinnung von Bewohnern in Gebieten mit heterogener Bevölkerung in Frage. Die staatlichen Behörden sahen mit Bekümmernung darauf, dass viele Norweger Sprache, Kleidung und Wohnformen "dieser fremden Nationalitäten" annahmen (Bratrein und Niemi 1994:184).

Sozialdarwinismus

Der Nationalismus hatte anfangs keine negativen Einflüsse auf die Meinung über Saamen oder Kvenen vor Ort. Priester, Missionare und Staatsbeamte hatten die Saamen als tüchtige und fleissige Menschen charakterisiert. Das änderte sich schlagartig in den Jahren nach 1870, als der Sozialdarwinismus als Ideologie in Skandinavien Fuss fasste (Lorenz 1981:77-81).

Legitimation für restriktive Minderheitenpolitik

Diese Ideologie geht davon aus, dass es höher und tiefer stehende Kulturen gibt. Erfolgreiche Kulturen, so die Argumentation, könnten noch höhere Niveaus von Zivilisation erreichen, während die tiefer stehenden Kulturen untergehen müssten. Charles Darwin hatte das Vordringen der so genannten "arischen Rasse" in Europa als Bestätigung seiner Theorie angesehen. Einhart Lorenz (1981) deutet das so, dass Darwin damit die Basis gelegt habe für "eine rassistische Interpretation der Evolutionslehre". Die politisch Mächtigen benutzten den Sozialdarwinismus gegen die Arbeiterschicht und kolonisierte Völker. In Skandinavien waren der Soziologe Herbert Spencer und der Biologe Ernst Haeckel von grosser Bedeutung. Spencer argumentierte dafür, dass es falsch sei, schwachen Gruppen mit staatlichen Mitteln zu helfen. So würde man deren schlechte Eigenschaften auf kommende Generationen übertragen. Haeckel meinte, die "nordeuropäische Rasse" stünde höher als andere "Rassen", weil deren Gehirn weiter entwickelt sei (Lorenz 1981:77).

In fast ganz Europa vereinigten sich Nationalismus und Rassismus. Menschliche Eigenschaften wurden plötzlich als "angeboren" und "gottgegeben" angesehen. Der darwinistische Evolutionismus lieferte dem Rassismus "eine Anzahl scheinbar höchst triftiger 'wissenschaftlicher' Begründungen dafür, sich gegenüber Fremden abzuschliessen oder sie, wie sich dann zeigte, sogar zu vertreiben und umzubringen" (Hobsbawm 1996:128-129).

Im damaligen Standardwerk "Norges land og folk" (Land und Leute Norwegens) aus dem Jahr 1906 unterteilt man die Menschen getreu dem sozialdarwinistischen Schema. Die küstensaamische Bevölkerung wird ganz unten auf der Entwicklungsskala angesiedelt. Sie scheinen, so erfährt man in dem Werk, "nach Aussagen von Ärzten, Offizieren und Priestern tief zu stehen und degenerierend zu sein". Die Kvenen stünden über ihnen. Sie hätten Tugenden wie Geduld und Zähigkeit (*tålmodighet og seighet*) vorzuweisen "sowohl körperlich wie auch geistig". Charakteristisch für solche Ideen ist der Ethnozentrismus - die Verfechter dieser Ideologien begründen ihre angeblich herausragende Stellung durch die Abwertung Anderer. Die Autoren schreiben:

Es erscheint uns als sicher, dass die Norweger im Norden (...) die allerbesten Eigenschaften der germanischen Rasse besitzen: grosser und starker Knochenbau, kräftige Muskulatur, gut geformte Hände und Füsse und scharf entwickelte Sinne; auch im geistigen Sinne scheint die norwegische Bevölkerung hoch begabt zu sein; davon zeugt ihr kluger, wacher Blick und ihre schnelle Auffassungsgabe

(in Brantenberg, Hauan, Knutsen 1994:413).

Sowohl Gegner wie Unterstützer der Saamen benutzten sozialdarwinistische Argumente. P.P. Waldenström, schwedischer Kirchenführer und Ausschussmitglied für Rentierzucht, sagte 1883, Gott hätte die "Naturordnung" zum Besten der Menschheit eingerichtet:

Wenn der nomadisierende Volksstamm seine Mission als solche erfüllt hat und nicht zu einer anderen Daseinsform übergehen kann, muss er aussterben

(in Lorenz 1981:79).

Der Prozess könne nicht mit Gesetzen aufgehalten werden. Nils Henrik Vult von Steyern unterstützte die Saamen und argumentierte auch sozialdarwinistisch: Nur die Saamen und die Rentiere wären imstande, sich im Gebirge zu ernähren. Das läge daran, dass sie Nomaden seien. Weil nur Nomaden für den Kampf ums Dasein im Gebirge die nötigen Voraussetzungen hätten, müsse es im Interesse des Staates sein, Rechte der Saamen zu schützen. Dies wurde die offizielle Haltung in Schweden: Der Untergang der Nomadenkultur solle nicht mit Gesetzen beschleunigt werden, sondern solle in einem "freien historischen Prozess" ablaufen (Lorenz 1981:79-80).

Der Gemeindepfarrer in Varanger will den Saamen offenbar auch nichts Böses - im Gegenteil, wie er seinem Bischof anno 1886 schrieb:

Das Lappenvolk ist ein Kindervolk in vielerlei Hinsicht. Sie stehen auf der unmittelbaren, naiven, unentwickelten Stufe des Kindes. Es ist das Ziel der Norwegisierung, das Volk zur Reife eines Mannes zu bringen - wenn es überhaupt möglich ist

(in Bull und Gaski 1994:250)

Der Staat setzte nun alles daran, die Saamen zu "zivilisieren". Einen Weg zur Zivilisation beschrieb der damalige norwegische Regierungschef Johan Sverdrup: "Die einzige Art, die Lappen zu retten, ist, sie in die norwegische Nation zu absorbieren" (Salvesen 1995:134). Saamen sollten schnellstmöglich zu Norwegern gemacht werden. Die wichtigsten Instrumente waren die Schule, die öffentliche Verwaltung und die Kirchenadministration (Lorenz 1981:79-80).

Norwegisierung und Zentralisierung

Besonders ab etwa 1880 wurden Saamen und Kvenen als "unnationales Element" diskriminiert, sprachlich und kulturell unterdrückt. Ihre Kultur, so das Ziel der norwegischen Politik, sollte verschwinden. Diese Phase dauert bis in die 1960er-Jahre an.

Zentralisierte Wissensvermittlung

Eine Schlüsselrolle fällt der Schule zu. Sie gibt Wissen an die jüngere Generation weiter. Es war vor allem Wissen über "die norwegische Nation", zentriert um das südostnorwegische

Hauptstadtgebiet, das verbreitet wurde. Dieses Wissen sollte aus Saamen, Kvenen und Nordnorwegern richtige Norweger machen. Dazu gehörte die Diskriminierung lokalen Wissens, besonders saamischen Wissens. Viele Saamen lernten, ihre Kenntnisse zu verbergen (Jernsletten 1986:56). Lokale, saamisch sprechende Lehrer wurden bewusst in den Süden geschickt, und national gesinnte Lehrer aus dem Süden in den Norden versetzt. Um die Jahrhundertwende herum wurde die Schulausbildung zentralisiert. Dorfschulen wurden geschlossen und durch grosse zentralisierte Internate ersetzt (Lorenz 1981:80-81, Bull und Gaski 1994:253).

Sprachpolitik ist Machtpolitik

Eine der wichtigsten Massnahmen der Norwegisierung war das Verbot saamischer und kvenischer Sprache im Jahr 1880. Sprachpolitik war und ist Machtpolitik. Tove Bull und Harald Gaski (1994: 256) schreiben: "Wünscht man sich passive und ruhige Untergebene, dann muss man ihnen die Sprache nehmen". Mit einer Standardsprache kann man die Einwohner eines Landes homogenisieren und fremdsprachige Minderheiten von der Teilnahme am Diskurs ausschliessen.

Bull und Gaski illustrieren ihre These mit dem Portrait einer Saamenfrau, dessen Selbstwertgefühl durch die norwegische Schule zerstört wurde. Sie war eine der zahlreichen Saamen, die ihre Schulzeit in einem abseits von ihrem Zuhause gelegenen Internat verbringen musste. Mit dem Internatssystem wollte der Staat saamische Kinder am Kontakt mit Leuten hindern, die ihnen saamische Sprache und Kultur näher bringen könnten. Das ist eine Massnahme, die Nationalstaaten bei Urbevölkerungen rund um den Globus anwenden. "Die Internate", so Bull und Gaski, "sollten wie ein verfeinertes Apartheid-System funktionieren." Die Saamin, die das alles mitgemacht hatte, erinnert sich:

Ich habe mich nie so hilflos gefühlt wie an meinen ersten Schultagen. Ich verstand nichts davon, was der Lehrer sagte. (...) Um seine Macht zu demonstrieren, zog er mich am Ohr und zerrte mich mit Gewalt an die Tafel. (...) Ich spüre noch seine Spucke an meinem Gesicht. (...) Im Internat waren wir viele Meersaamen-Kinder. Aber wir durften nie unsere Sprache sprechen. (...) Wir konnten nie über unsere schlimmen Erlebnisse sprechen. Wir waren alleine mit unseren Gedanken, unseren Sorgen. (...) Wir wurden abgestumpfte Menschen. Wir lernten nicht, unseren Mitschülern Offenheit zu zeigen. (...) So wurden wir die verlorene Generation, oder vielmehr die gebrochene (*knekket*) Generation, Kinder, die geistig verkrüppelt wurden, weil die Kultur eines ganzen Volkes sterben sollte

(in Bull und Gaski 1994:254-255).

Weitere Vernorwegisierungsmassnahmen waren Strassenbau, Agrarkolonisierung und Gesetzesgebung. Gegen 1870 begann der Strassenbau in saamischen und kvenischen Gebieten mit dem ausdrücklichen Ziel, die Isolation von Saamen und Kvenen zu sprengen. Gleichzeitig lockte man norwegische Siedler in den Norden - so wollte man den Anteil von Norwegern

erhöhen, die Finnmark norwegisch machen. Nordskandinavien wurde zu einer "frontier area" wie Nordamerika. 1902 beschloss der norwegische Staat, dass Land nur noch an Leute abgegeben werden könne, die "norwegisch reden, lesen und schreiben können". Denn nur so könne man, so die Begründung des Staates, eine "anständige" (*skikkelig*) Bevölkerung in der Region bekommen (Bratrein und Niemi 1994:186).

Wenn Identität ein Stigma wird

Ethnische Identität wurde ein Stigma. So drückte es Harald Eidheim (1971: 50ff) in seiner klassischen Aufsatzsammlung aus. Saamische Identität wurde etwas, das man sich nur "hinter der Küchentür" zu zeigen getraut. Das trifft besonders für die Küstengebiete zu, wo mehr Norweger lebten als im Inneren der Finnmark. Eidheim forschte in einem Küstendorf in den 50er- und 60er-Jahren, lange bevor es die ersten starken saamischen Bewegungen gab. Ihm gegenüber, einem (noch) Unbekannten, hoben die Einheimischen ihr Norwegischsein hervor. Stolz zeigten sie ihm, wie modern sie seien, präsentierten ihm ihre moderne Hauseinrichtung, betonten ihr Wissen über moderne Fischereitechnik, erzählten von Reisen. Auffallend empfand er ihren "craze of cleanliness". Denn Saamen gelten nach örtlichen Stereotypen als dreckig, faul und rückständig. Selbstverständlich redeten sie mit ihm in ihrem örtlichen norwegischen Dialekt (Eidheim 1971:52-53). Erst später offenbarten sie ihm, dass sie "a kind of Lapp" seien und unter dem Stigma litten, das mit Samischsein verbunden sei (Eidheim 1971:55). Ein Stigma, das sie ihren Kindern vorenthalten wollen - unter anderem dadurch, dass sie ihnen kein Saamisch beibringen. "They shall not have the same handicap as we had" (in Eidheim 1971:57).

Doch nicht nur Saamen, Kvenen und Mischlinge wurden von den norwegischen Zentralinstanzen diskriminiert. Die Norwegisierung war auch an die ethnischen (Nord-) Norweger gerichtet. Sie galten aus der Hauptstadtperspektive als unnational eingestellt, ausserdem in Relation zu den Südnorwegern als faul und rückständig.

Norwegisierung der ethnischen Nordnorweger

Unter diesem Image haben die Nordnorweger lange leiden müssen, auch sie mussten ihre Sprache verstecken, wenn sie mit Norwegern aus dem Süden zu tun hatten. Erst in den 70er-Jahren formierte sich ein nordnorwegisches Selbstbewusstsein und man begann mit der Aufarbeitung der eigenen Geschichte, stärkte den Dialekt mit Theaterstücken in nordnorwegischer Sprache etc (Bull und Gaski 1994:256-257).

Reidar Nielsen (1986) schreibt, ganz Finnmark leide unter einem Minderwertigkeitskomplex.

Dieser zeige sich darin, dass viele damit beschäftigt seien, ihre Ebenbürdigkeit gegenüber den Südnorwegern zu betonen. Sie bringen immer wieder zum Ausdruck, dass sie mit dem Standard im Süden hinsichtlich Lebensstil, Interessen und Konsum mithalten können (ein Phänomen, das an das Verhalten der Saamen gegenüber Eidheim erinnert). Nielsen schreibt:

Einer Generation nach der anderen wurde beigebracht, dass alles Gute mit der Hurtigrute (Linienschiff) aus dem Süden kam. Mit anderen Worten: Alle wichtigen Kulturimpulse wurden importiert. (...) Jeder Bewohner Finnmarks wurde mit einem grundlegenden Minderwertigkeitskomplex geboren

(Nielsen 1986 in Eidheim 1993:11, Auslassung von Eidheim).

Frøydis Eidheim (1993) machte für ihre Lizenziatsarbeit in Ethnologie Feldforschung in Hammerfest an der Finnmarksküste. Sie erwähnt Situationen, die den Schluss zulassen, dass sich die Einwohner hauptsächlich in Abgrenzung zu den Südnorwegern definieren - und zwar positiv. Das ist eine Reaktion auf das negative Bild, das die Südnorweger über sie in den Medien und Schulbüchern verbreitet haben, Nordnorwegen sei ein unlohnender Landesteil, der nur durch Subventionen überlebt. In Schulbüchern wurde Nordnorwegen lange Zeit nicht erwähnt. Bis in die 60er-Jahre gab es Bücher, wo die Karte Norwegens etwas nördlich von Trondheim in der Mitte des Landes aufhörte. Viele Bewohner der Finnmark fühlen sich ferngesteuert vom Süden, reden von Bevormundung. Immer wieder hört man vom Koloniestatus, den Finnmark innerhalb Norwegens inne hätte und dass dieses Verhältnis eine lange historische Kontinuität aufweise (Eidheim 1993:9ff).

Eine Untersuchung über die Darstellung Nordnorwegens in Schulbüchern von 1948 bis 1997 zeigt deutlich, wie bewusst diese Nord-Süd-Dichotomie gepflegt wurde. Håkon Rune Folkenborg (1999) hat in einer Lizenziatsarbeit (*hovedoppgave*) in Geschichte den Zusammenhang von Lehrbüchern und Identität untersucht. Folkenborg entdeckte eine implizierte Wertung in vielen Büchern. Nordnorweger im allgemeinen und Saamen ganz besonders werden in der Entwicklung Norwegens zu einem modernen Staat als hinterwäldlerisch dargestellt. Als "Herren der Entwicklung" dürfen sich diejenige bezeichnen, die sich mit den "ostnorwegischen ethnischen Norwegern" (aus der Hauptstadt-Gegend) identifizieren. Die sich mit peripheren Regionen wie Nordnorwegen identifizieren, werden ausgeschlossen von einem positiven nationalen Selbstbild (Folkenborg in Dagbladet 1.11.99).

Erik Oddvar Eriksen (1994) schreibt, Nordnorweger hätten ein schizofrenes Bild vom Staat: Auf der einen Seite existiert das Bild vom Staat als Unterdrücker, der die nordnorwegische Subsistenzwirtschaft in der Phase der Nationalisierung untergraben hatte. Auf der anderen Seite weiss man, dass der Staat für soziale Sicherheit und einen höheren Lebensstandard gesorgt hat. Beide Sichtweisen, so Eriksen, führen zu einem Gefühl von Unterlegenheit (Eriksen 1994:328).

Seit den 70er-Jahren ist sowohl das nordnorwegische Selbstbewusstsein als auch das saamische gewachsen. Im dritten Kapitel werde ich auf die Saamenbewegung eingehen. Jetzt möchte ich mich mit der Vielfalt innerhalb der saamischen Gesellschaft befassen.

2.4. Innersaamische Vielfalt

Innerhalb der saamischen Gesellschaft gibt es seit jeher eine Vielzahl von Lebensformen. Historisch gesehen unterscheidet sich das Leben der Meersaamen und der Saamen im Binnenland am meisten. Es gibt eine Vielzahl von Dialekten oder Sprachen. Die Saamen verteilten sich über ein riesiges Gebiet mit grosser Variation, von den Küsten und Fjorden Nordnorwegens, bis ins Innere Skandinaviens, wo es weite Hochebenen gibt, Flusstäler und 1000 bis 2000 Meter hohe Berge. Einige Saamen wohnen auch im nordwestlichen Teil Russlands, auf der Kola-Halbinsel. Sie bewohnen ein Gebiet, das seit dem 19. Jahrhundert durch drei Staatsgrenzen getrennt wird und davor von verschiedenen Mächten kontrolliert wurde.

Saamische Sprache(n)

In dem riesigen Gebiet, in dem Saamen leben, haben sich viele verschiedene Dialekte herausgebildet. Saamisch gehört zur finnisch-ugrischen Sprachgruppe und hat - von Lehnwörtern abgesehen - nichts mit den übrigen skandinavischen Sprachen gemeinsam, ausser mit dem Finnischen. Es gibt - je nach Einteilung - zwischen sieben und neun Dialekte, die sich teils stärker voneinander unterscheiden als Dänisch, Norwegisch und Schwedisch untereinander. Die Unterschiede zwischen Nord- und Südsaamisch werden oft verglichen mit den Unterschieden zwischen Norwegisch und Deutsch. Allein in Norwegen haben drei saamische Sprachen eine offizielle Rechtschreibung: Nordsaamisch (Finnmark, Troms, Nord-Nordland), Lulesaamisch (Tysfjord/Hamarøy) und Südsaamisch (Gebiete südlich von Nord-Nordland). Von ihnen wird Nordsaamisch am meisten benutzt (www.museumsnett.no). Genauso gross wie zwischen Nord und Süd sind die Unterschiede zwischen den östlichen und den westlichen Sprachformen. Das östliche Kildin-Saamisch wurde bisher mit kyrillischen Buchstaben geschrieben. Bis es der Saamischen Sprachkommission in den 80er-Jahren gelungen war, die Orthografien im Nord-, Süd- und Lule-Saamischen zu vereinheitlichen, existierten in jedem Land verschiedene

Schreibweisen (Rikkinen 1998:192-193).

Im Standard-Saamisch-Lehrbuch, das in ganz Skandinavien verwendet wird (Davvin), gibt es in fast jedem Kapitel Hinweise auf Dialektunterschiede. Zu Beginn bemerken sie:

Beachtet, dass Dialektgrenzen quer über die Ländergrenzen verlaufen - auf dieselbe Weise wie Volkstrachten und Duodji-(Kunsthandwerks-) Traditionen. (...) Ein Nordsaame und ein Südsaame werden sich normalerweise nicht verstehen können. Aber der geografische Abstand muss nicht so gross sein, damit die Unterschiede so gross sind, dass man den Nachbardialekt nicht mehr verstehen kann

(Guttorm, Jernsletten und Nickel 1992 I:34-35).

In späteren Kapiteln werden unter anderem folgende Unterschiede genannt:

- "reden" heisst in westlichen Dialekten "hupma", im Osten "hallat"
- "Montag" heisst in westlichen Dialekten "mannodat", im Osten "vuosarga, Dienstag im Westen "distat", im Osten "mannebarga".

(Guttorm, Jernsletten und Nickel 1992 I:96,142)

Wie wir weiter unten am Beispiel der Herausgabe eines meersaamischen Lesebuchs sehen werden, ist die Etablierung einer Standard-Saamisch-Hochsprache nicht problemlos. Davvin baut auf Nordsaamisch auf. Ihr Kapitel über saamische Dialekte schliessen sie mit dem Hinweis:

Mach gerne den Dialekt in deinem Distrikt nach. Denn kein Dialekt, auch nicht der (im Lehrbuch verwendete) Kautokeino-Dialekt ist "richtiger" als die anderen

(Guttorm, Jernsletten und Nickel 1992 I:35).

Vielfalt an saamischen Wirtschaftsgruppen

Die Ausnutzung der Ressourcen erforderte schon immer Flexibilität und Mobilität. Entsprechend egalitär war die saamische Gesellschaft organisiert. Siidas waren die grösste Einheit. Siidas sind Zusammenschlüsse von mehreren Familien (bis zu 30), die zusammen wirtschaften (Jagd, Fischfang, Rentierzucht etc). Auch sie waren egalitär organisiert, sie waren darauf angewiesen, dass jeder selbstständig handelt und Initiative ergreift (Anderson 1978:188) - eine für im hohen Norden nomadisierende Gruppen charakteristische Organisationsform (Henriksen 1973).

Im Frühjahr zogen sie in kleinen Gruppen auf die Inseln an der Küste, auf Vogelklippen im Meer, fingen Fische. Im Herbst zogen sie aus, um wilde Rens zu fangen. Im Winter hatte die Siida einen gemeinsamen Wohnplatz im Wald oder in geschützten Tälern. Der Winter war die Zeit, um Schneehühner zu fangen. Auch damals gab es Siidas, die sich mehr in Richtung Meer orientierten und andere, die sich mehr im Binnenland aufhielten. Die damaligen Meersaamen handelten mit Produkten aus Meeressäugtieren und Vogelfedern (Daunen). Am wichtigsten waren für sie und den Saamen im Binnenland der Pelztierhandel (Aarseth 1986:2).

Unter den Siidas gab es nur begrenzt Kontakt. Über gemeinsame politische Institutionen oder Symbole verfügten sie nicht. Das einzig Verbindende ist das Wort "Sapmi" (Land der Saamen), das in allen Dialekten vorkommt. Als Einheit sind sie nur von Nicht-Saamen aufgefasst worden (Magga 1995 auf www.uit.no).

Beginnende Spezialisierung

Ab etwa dem 16. Jahrhundert haben die Saamen begonnen sich zu spezialisieren. Zu der Zeit entwickelte sich eine eigene Kultur je nach Lebensform, besonders die Rentier- und Meersaamenkultur. Die Ursachen für die Spezialisierung waren ökonomischer und ökologischer Art. Im 16. und 17. Jahrhundert gab es grosse Veränderungen. Plötzlich ging der Pelzhandel markant zurück, es gab immer weniger wilde Rentiere, der Biberbestand ging gegen Null. Die Saamen bekamen Änderungen im Welthandelssystem zu spüren. Sie konnten ihre Pelze nicht mehr in Europa absetzen, weil die Europäer begannen, die Waren lieber aus Sibirien und Nordamerika zu beziehen. Neue Waffen (Feuerwaffen) kamen auf den Markt. Sie ermunterten zu individueller Jagd und schwächten die Siida-Gemeinschaften (Aarseth 1986:3)

Meersaamen

Die Meersaamenkultur basierte auf Fischfang in den Fjorden und auf dem Halten von Kühen, Schweinen und Schafen. Die Mehrzahl der Saamen lebte schon immer an der Küste und an den Flusstälern von Fischfang und Landwirtschaft - also auf ähnliche Weise wie die Norweger. Nach allen älteren Quellen siedelten die Meersaamen ursprünglich im Innern der grossen Fjorde. Von ihren festen Wohnsitzen aus gingen sie im Gebirge und in den Wäldern auf Jagd und im Meer oder auf den Binnenseen auf Fischfang. Bis ins 20. Jahrhundert hinein wechselten sie je nach Jahreszeit ihren Wohnsitz (Manker 1961:15-16). Auch hier waren einige Gruppen sesshaft. Diese passten auf Rentiere der nomadisierenden Rentiersaamen auf und bekamen dafür Salzfisch, Milch oder Geld (Hætta 1976, Eidheim 1971). Bis zur russischen Revolution

handelten die Meersaamen mit Russland (Pomorhandel). Sie tauschten unter anderem Fische gegen Mehl.

Die Meersaamen hatten schon immer viel Kontakt mit anderen ethnischen Gruppen. Sie hatten am meisten Kontakt mit den Norwegern und bekamen zur Zeit der Nationalisierung am härtesten Vorurteile und Stigmatisierung zu spüren. Sie lernten, ihre Identifikation den Norwegern über zu verbergen. Viele von ihnen wurden 1944 und 1945, nachdem ihre Häuser von den Nazis nieder gebrannt worden waren, in den Süden evakuiert worden. Als sie nach Monaten oder Jahren im Süden in den Norden zurück kehrten, hatten sie eine ganz andere Perspektive entwickelt und orientierten sich am modernen norwegischen Standard und wiesen das Saamische zurück (Hovland 1996b auf w1.2223.telia.com).

Erst im Laufe der 1980er-Jahre wuchs das Selbstbewusstsein - besonders bei jungen Saamen, die sich bei den saamischen Organisationen beklagten, man hätte die Meersaamen vergessen (Jernsletten 1986:60).

Wald- und Flusssaamen

Wald- und Flusssaamen siedelten in tiefer gelegenen Waldgebieten in Nordschweden und Nordfinnland. Sie betrieben Ackerbau und Viehzucht, hielten Rinder, Ziegen und auch ein paar Rentiere als Transporttier. Letztere benutzten sie erst später als Fleisch- und Felllieferant (Vorren und Manker 1967:17).

Rentiersaamen

Ein Teil der Saamen reagierte auf den Rückgang im Wildren-Bestand durch das Halten und Züchten zahmer Rens. Da die Rentiere wandern mussten, um sich ernähren zu können, entwickelten diese Saamen eine nomadisierende Rentierzuchtkultur (Aarseth 1986:4, siehe auch Lorenz 1981:40). Für das Rennomadentum sind Küstengebiet und Hochgebirge genauso wichtig wie die Bereiche an der Waldgrenze. Die Rentier-Herden ziehen im Sommer zur Küste hinunter oder hinauf ins Gebirge.

In späteren Jahrhunderten erschwerten geschlossene Landesgrenzen die Wanderungen (Vorren und Manker 1961:16-17). Die Grenze zwischen Norwegen und Finnland (das da noch zu Russland gehörte) wurde 1852 für jeden Durchgang zahmer Rentiere gesperrt. Die Rentier-Saamen waren von ihrer Winterweide abgesperrt. Einige wanderten nach Schweden. Doch da wurde es eng an Platz, und neue Probleme traten auf mit der Sperrung der Grenze zwischen Schweden und Finnland/Russland im Jahr 1889 (Lorenz 1981:58-59).

Immer mehr mischte sich der Staat in die Rentierwirtschaft ein. 1883 wurde das *Felleslappeloven* beschlossen. Dieses Gesetz teilte das Weidegebiet in einzelne Rentierzucht-Distrikte auf und sprach dem Staat das Recht zu, Saamen den Zugang zum Weiderecht zu entziehen, wenn Rentierzucht ein Hindernis für die Landwirtschaft darstellte (Lorenz 1981:71). Der Bau von Strassen, der Bergbau, Flussregulierungen und die Forstwirtschaft behinderten zunehmend Wanderwege der Herden und waren ein Störfaktor für die ganze Rentierzucht (Lorenz 1981:73). Immer wieder entstehen auch heute Konflikte durch staatliche Bestimmungen und Regulierungen, die wenig mit der Realität vor Ort harmonieren und in Widerspruch zu lokalem Wissen stehen. Dies ist besonders seit der Einführung des *Reindrifstloven* (Rentierzucht-Gesetz) im Jahre 1978 der Fall. Die Saamen verloren die Kontrolle über ihre Wirtschaftsform. Während bisher die Saamen die natürlichen Ressourcen verwalteten, taten dies von nun an norwegische politische Organe. Man musste sich unter anderem erst eine Konzession besorgen, um Rentierzucht zu betreiben. Das Gesetz setzte eine obere Grenze fest für die Anzahl an Rentieren in jedem Distrikt (Bjørklund und Brantenberg 1986, Bjørklund, Drivenes und Gerrard 1994:341ff).

Skoltsaamen

Die Skolt- oder Ostsaamen waren mehr oder weniger die tonangebende Gesellschaft in der Ecke Nordost-Skandinaviens, wo im Laufe des 19. Jahrhunderts die Grenzen zwischen Norwegen, Finnland und Russland gezogen wurden. In Norwegen lebt eine Gruppe von ihnen in Süd-Varanger, einige weitere wohnen in Finnland um den Inari-See. Bis zum Weltkrieg lebten Skolt-Saamen im Petsamo-Gebiet, das heute zu Russland gehört (Vorren und Manker 1961:17). Einar Niemi (1999) beschreibt sie als "Grenzkultur", die "ständig mit anderen Völkern zusammen gelebt" hat. Seit dem Spätmittelalter waren die Skoltsaamen russisch-orthodoxen Glaubens. Von Anfang an waren sie ins europäische Handelssystem integriert. Sie trieben Handel mit Engländern und Holländern, unter anderem mit Lachs. Basis ihrer Ökonomie war Fischfang, Jagd und Rentierzucht (Niemi 1999:97-100).

Aufgrund dieser speziellen geografischen Lage nehmen die Skolt-Saamen eine Sonderstellung innerhalb der saamischen Gesellschaft ein. Steinar Wikan (1996) betrachtet in seinem Buch über die Gemeinde Neiden die Skolten als Minderheit innerhalb der Minderheit (der Saamen). Er sieht sie gar als Ureinwohner - auch gegenüber anderen Saamen. Die Skolten seien von Nordsaamen, dann von den Finnen und Norwegern bedrängt worden. Die Skolten hätten sich von allen Gruppen stark beeinflussen lassen, erzählt er in einem Interview mit der Zeitung *Nordlys*.

Die Ostsamen (Skolten) waren zuerst hier. Sie wurden in die nordsaamische Bevölkerung assimiliert, die am Ende des 18. Jahrhunderts in ihr Gebiet drang. Um 1840 kamen die Finnen in so grosser Anzahl, dass die ostsamische Bevölkerung zum Schluss nur noch ein Zehntel der Bevölkerung ausmachte. Sie wurden so in die finnische Kultur aufgesaugt, so dass sie am Ende des vergangenen Jahrhunderts fast nur finnisch redeten

(in Nordlys, 11.1.96)

Dass sie in einem geopolitisch kritischem Grenzgebiet siedelten, stellte die Skolten immer wieder vor Probleme. 1826 wurde die Grenze zwischen Russland und Norwegen vertraglich fest gelegt. Zwei Siidas wurden davon direkt betroffen. Sie mussten wählen, welche Staatsbürgerschaft sie wollten. Die Saamen in Pasvik wurden Russen, die Saamen in Neiden wurden Norweger. Ihr Gebiet wurde jedoch durch die Grenze in zwei geteilt (Niemi 1999:103). Der Zweite Weltkrieg traf besonders die russischen Siidas hart. Sie wurden umgesiedelt, als Soldaten ausgeschrieben. Die Fronten wurden quer durch alte Siida-Territorien gebildet. Die Friedensverträge verunmöglichten es, zurück zu kehren und wieder so zu leben wie vor dem Krieg. Die Grenzen teilten ihr Gebiet, und die alten Siidas waren aufgelöst (Niemi 1999:110).

Eine Zeitlang sah es aus, als seien die Skolten aus der Geschichte verschwunden - bis 1965 ein Artikel in der Lokalzeitung in Vadsø über Ostsamen in Neiden erschien und Aufsehen erregte. In ihm ging es um einen alten Konflikt über die Nutzung des Tanaflusses zum Lachsfang. 1848 schlug das Gericht (im Text wird nicht erwähnt, was für ein Gericht es war) fest, dass die Skoltsaamen keine Sonderrechte hätten. Alle Einwohner hätten gleichen Zugang, auch die neu eingewanderten Kvener. Vorwürfe wurden im Artikel artikuliert, den Ostsamen seien sämtliche Rechte genommen worden. Dieser Artikel war der Startschuss für ethnopolitische Arbeit mit Kontinuität bis heute (Niemi 1999:110-111).

Die mächtigen Rentiersaamen: Eine Minderheit gegen den Rest?

Auch wenn sie teils überholt und allzu schematisch sind (Lorenz 1981:18) und unter Ethnopolitikern nicht gern gehört (Maggä 1995 auf www.uit.no), werden heute noch diese Bezeichnungen für die verschiedenen saamischen Wirtschaftsgruppen benutzt. Dazu kommt eine neuere Differenzierung interessen-, berufs- und altersmässig. Saamen haben heute dieselben Jobs wie Norweger, und auch bei den Saamen gibt es z.B. ein aktives Housemusik-Milieu.

Auffallend sind Gegensätze zwischen Rentiersaamen "und dem Rest", den übrigen 90 Prozent. Das liegt an dem höheren Status, den Rentierzucht innerhalb saamischer Kultur geniesst. Die Kultur einer ethnischen oder nationalen Gruppe definiert man meist in Abgrenzung zu einer anderen *relevanten* Kultur, in der Regel zu benachbarten Gruppen (Barth 1969). Diese

relevante Kultur ist im Fall der Saamen die Kultur der Norweger (Schweden, Finnen). Um sich als eigene Kultur neben den Norwegern behaupten zu können, müssen sie Kulturelemente finden, die sie von den Norwegern unterscheiden. Das wichtigste Kulturelement ist die Rentierzucht und die damit verbundene seminomadische Lebensform. Rentiere werden in Norwegen und Schweden ausschliesslich von Saamen gezüchtet. Dieser Alleinanspruch ist in Norwegen und Schweden sogar gesetzlich verankert. Entsprechend hoch ist der symbolische Wert dieser Wirtschaftsform. Die Folge ist, dass saamische Kultur oft mit Rentierzucht und Nomadismus gleich gesetzt wird. Jedenfalls von vielen Vertretern der ethnopolitischen Bewegung, von den Medien - und von Ethnologen.

Die Ethnologen interessieren sich so gut wie ausschliesslich für die Rentiersaamen – den für sie ursprünglichen Saamen. Ein repräsentatives Beispiel ist Ethnologe Ernst Manker. Er sagt, nachdem er kurz die verschiedenen Gruppen von Saamen (oder Sameh, wie er sie nennt) vorgestellt hat:

Es sind die Bergsameh, die weitreisenden Nomaden, die vor allem Interesse erregt, den Romantiker entzückt und den Forscher zu mühsamen Wanderungen herausgelockt haben
(Manker 1964:58).

Er ist keine Ausnahme. Die folgenden 150 Seiten leitet er mit folgenden Worten ein:

(...) hier wollen wir dem alten Fahrtenpfad folgen - ausgetrampelt von Rentierhufen und strohgestopften Bandschuhen seit unbekannter Vorzeit
(Manker 1964:58).

Rentiersaamen haben das Image der "Reichen", des Adels. Eine grosse Rentierherde ist ein Statussymbol. Es gibt viele Saami ohne Rentiere. Romane können einen guten Inside-View in gesellschaftliche Verhältnisse geben. Eine Illustration des Verhältnisses zwischen Rentiersaamen und Saamen ohne Rentiere in den 60er- und 70er-Jahren ist "Katja", ein Roman von Ellen Marie Vars. Die saamische Autorin beschreibt das Schicksal eines Mädchens namens Katja, das im Alter von sechs Jahren in ein Internat ziehen muss. Schon am ersten Tag wird sie wird von anderen Saamen gehänselt.

"Wie heisst du, woher kommst du?", fragten sie. Katja antwortete eifrig und erzählte von zu Hause und von ihrer Grossmutter. "Habt ihr Rentiere?" fragten die Mädchen. "Nein, wir haben keine Rentiere. Wir haben Kühe und Schafe", antwortete Katja leise. Die Mädchen begannen hämisch zu grinsen. Eine von ihnen versetzte Katja einen Tritt und sagte: "Warum gehst du denn mit der Tracht herum? Du bist keine Saamin, du hast keine Rentiere. Alle Saamenkinder haben Rentiere"
(in Vars 1988:17).

Die Kinder von Rentiersaamen ärgerten Katja die ganze Zeit. "Du bist eine arme Maus. Alle,

die keine Rentiere haben, sind elende Arschlöcher (*noen fattige jævler*) (in Vars 1988:18)." In der Schule erfuhr Katja, dass sie anscheinend auch nicht norwegisch war - ihrer Kleidung und ihrer Sprache wegen: Norwegisch konnte sie nicht so gut (in Vars 1988:24). Wieder zu Hause an Weihnachten diskutierte sie mit ihrer Grossmutter. Katja fragte sie:

"Hatte dein Vater Rentiere? Wart Ihr richtige Saamen?" "Nein, wir hatten nicht gerade so grosse Rentierherden wie die Saamen heute haben. Aber zu der Zeit war es üblich, dass alle Sesshafte auf jeden Fall gute Rentiere zum Transport (*kjørerein*) hatten. Sie hatten sie bei den nomadisierenden Saamen. Damals war das Verhältnis zwischen uns und den nomadisierenden Saamen gut. Sehr nahe und gut..."

"Wir sind also keine richtigen Saamen, Grossmutter?"

"Hm... Ich weiss gar nicht richtig was wir sind. Alle Rechte sind von uns genommen worden. Wir haben alles verloren. Was nicht die nomadisierenden Saamen nehmen, das nehmen die mächtigen Norweger." (...)

Katja wusste nicht, was sie sagen sollte. Es war so schwierig. Sie verstand endlich, dass sie keine Saamen waren, obwohl sie saamisch sprachen und immer mit Kofte gingen. (...)

(aus Vars 1988:28-29).

Dieser Auszug zeigt die Definitionsmacht auf, die Rentiersaamen offenbar über "das Saamische" haben und wie Ausgrenzungen sich psychisch auswirken.

Ausgrenzung haben die Meersaamen zu spüren bekommen. Ihr Lebensstil unterscheidet sich kaum von dem der Norweger. Nur wenige sprechen Saamisch. Die ethnopolitische Bewegung der Saamen hat sich seit den 50er-Jahren auf einem Paradigma entwickelt, das vom Inneren der Finnmark als dem "saamischen Kerngebiet" (*det samiske kjerneområdet*) ausgeht. Für die Ethnopolitiker war die Küste norwegisiert und akkulturiert. Die "wirklichen Saamen" wohnten im Inneren von Finnmark und betrieben Rentierzucht und sprachen Saamisch. Viele Ethnologen haben diese Argumentation übernommen. Meersaamische Kultur galt als verschwunden.

Meersaamen, denen etwas an ihrer saamischen Identifikation lag, begannen sich als Saamen 2. Klasse zu fühlen. In den 90er-Jahren erhoben die Meersaamen ihre Stimme, warben um Anerkennung für ihre Art, saamisch zu sein. Sie begannen, ihre eigene Geschichte zu schreiben. Es entstanden eigene Museen für meersaamische Kultur, 1996 ist das erste Schulbuch für Meersaamen heraus gekommen. Autor Harald O. Lindbach betonte in einem Interview mit der Zeitung *Nordlys* die Gegensätze zwischen Rentier- und Meersaamen:

-Als wir mit dem Saamischunterricht in Nordreisa begannen, war es nicht das Problem, Lehrbücher auf Saamisch zu bekommen. Das, was in den Büchern stand, war das Problem: Die standardisierte Schriftsprache in den Lehrbüchern stimmte nicht überein damit, was jüngere Schüler mit meersaamischem Hintergrund kannten. Die Dialektunterschiede waren gross. Ausserdem handelten die Lehrbücher von einer Wirklichkeit, welche die Meersaamen nicht kannten - vom Leben auf der Vidda. Nichts stand drin über das Meer, den Fischfang

(in Nordlys, 14.03.96).

Die Dichotomie Meersaamen - Rentiersaamen taucht immer wieder auf. Sie ist ein Standardthema im gegenwärtigen saamischen Diskurs.

1995 ist die erste landesweite saamische Jugendorganisation, Davvi Nuorra, gegründet worden. Anthropologe Arild Hovland hat die Gründungsveranstaltung besucht. Ihm fielen zwei Lager unter den Jugendlichen auf: das der Rentier- und das der Meersaamen, das der Pragmatiker und das der Visionäre. Er identifizierte Unsicherheit, Sehnsüchte, Visionen *und Verbalisierung* der saamischen Selbstidentifikation bei Jugendlichen aus periferen Gebieten und Sicherheit *ohne Verbalisierung*, Pragmatismus und Bewusstsein auf Rechtsansprüche bei Jugendlichen aus dem Inneren der Finnmark (Hovland 1996:118).

Jugendliche aus Gebieten ausserhalb des "saamischen Kerngebietes" gaben den Ton an. Sie redeten von "Geist" und "Tradition" und vom "Kampf für ein gemeinsames Ziel". Sie kamen ihm vor wie Intellektuelle, Denker oder Visionäre, die für eine Identität kämpften, die sie sich mühsam erarbeitet haben. Eine Identität, die an der Küste lange diskriminiert wurde und teils heute noch wird. Einige von ihnen trugen die Kofte (Tracht). Für sie war der Höhepunkt des Treffens eine etwas mystische Versammlung um ein Feuer herum. Alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer bildeten einen Ring, mehrere begannen zu joiken (saamische Gesänge). Die Saamin, die das Feuer organisiert hat, sagte: "Hört dem Feuer zu". Nach einer Minute sagt sie: "Hört auf den Schnee, der unter dem Feuer schmilzt. Hört auf euer Herz."

Die Saamen aus dem Kerngebiet äusserten sich selten im Plenum. Nicht alle konnten etwas mit dem Händehalten ums Feuer anfangen. Sie trugen mit einer Ausnahme keine Kofte. "Wir brauchen keine Kofte", sagte einer von ihnen zu Hovland. "Wir wissen, dass wir Saamen sind." Ihre "Identität" ist nicht erkämpft. Im Inneren der Finnmark ist "Saamischsein" etwas Selbstverständliches. Bewohner des "Kerngebietes" beherrschen den Joik (traditionelle Gesänge), sie beherrschen die saamische Sprache von Anfang an. Sie haben andere Ziele. Sie sind praktisch orientiert. Sie nehmen nicht solche Abstraktionen wie "Identität", "Tradition" oder "Geist der Vorväter" in den Mund. Für sie war die Organisation da, um etwas Konkretes zu erreichen, eine Art Interessensvertretung für Rentierzüchter (Hovland 1996:124-127).

Konkret äusserte sich die Spaltung bei der Zusammenstellung des Vereinsvorstandes. Ein Mädchen vom Inneren der Finnmark erhob das Wort:

Auf diesem Treffen haben wir nicht viel von der Rentierzucht und jungen Rentiersaamen gehört. Es sollte jemand von der Rentierzucht im Vorstand sitzen. Es gibt auf eine Weise zweierlei Art Saamen: die mit Rentieren und die von der Küste.

Es wird unruhig im Saal. Ein Mädchen, das Hovland schon früher am Tag mit klaren Meinungen aufgefallen war, sagt: "Da haben wir das, worüber wir geredet haben. Soll dieser Unterschied rein, müssen alle anderen Unterschiede rein." Hovland hat den Eindruck, dass das Mädchen auf diese Konfrontation nur gewartet hat, auf die Betonung der Gegensätze innerhalb der Saamen. Nach längerem Hin und Her äussern zwei junge Männer ihre Besorgnis über eine beginnende Spaltung in ihrer Organisation. Schliesslich wird der Vorschlag einer Vertretung des Rentiermilieus zurückgezogen und man einigt sich, dass jedes Gebiet durch Vorstandsmitglieder vertreten sein soll (Hovland 1996:120-122).

Jung und Alt

Alter ist ein universelles Kriterium gesellschaftlicher Schichtung. In vielen Gesellschaften ist hohes Alter etwas, das Ansehen und Prestige verleiht. In den Köpfen alter Menschen hat sich im Laufe ihres langen Lebens ein grosses Repertoire an Wissen und Erfahrung angesammelt, das sie nach und nach der jüngeren Generation weiter geben. Erwachsene erwarten von jungen Leuten, ihr Kulturerbe weiter zu führen. Junge Leute empfinden die von den Älteren vorgegebenen Strukturen oft als ein Hindernis. Sie sind neu in der Gesellschaft und stellen Fragen wie: "Muss das so sein?" "Geht es nicht anders?"

Die unsichtbare Jugend

In Präsentationen, ob nun in Ethnologiebüchern oder in Touristenbroschüren, ist von dieser Auseinandersetzung nicht viel zu lesen. Das Bild vom Jugendlichen als noch nicht mündig und als vorübergehender Status auf der Entwicklung zum Erwachsenen herrscht vor. Junge Ausdrucksformen werden nicht ernst genommen, lediglich als Protest und von der Norm abweichend betrachtet.

Viele Forscher interessieren sich für "das Traditionelle". Jugendkultur ist dafür zu jung. Im klassischen Werk "Samekulturen", zu deutsch "Die Kultur der Lappen" aus den 60er-Jahren erfährt man über Kinder und Jugendliche nur im Abschnitt "Spiele". Ansonsten pflegen die Autoren Ernst Manker und Ørnulf Vorren ein einheitliches Bild der "Saamenkultur", basierend auf einer nationalromantischen Vorstellung der Saamen als Volk mit Feststellungen wie diesen:

Abgesehen von diesen verschiedenen Kultureinflüssen offenbart die lappische Ornamentik eine sehr hohe Fähigkeit der Einfühlung, eine üppige Phantasie und eine starke Schöpferkraft. Diese hat tiefe Wurzeln in der *Volksseele* und ihrer Entstehungszeit

(Vorren und Manker 1967:99, Hervorhebung von mir).

Genauso wenig über Jugendliche erfährt man im älteren Werk "The Lapps" von Björn Collinder (1949). Er schreibt etwas über das Schulsystem, Spiele und Heiraten in einem Kapitel "From the cradle to the grave" (Collinder 1949: 125-135). Saamische Ethnologen und Autoren, welche die ethnopolitische Arbeit von "Indigenen" unterstützen, haben oft eine ähnliche Vorliebe für "Tradition" wie diese älteren Ethnologen und sind kritisch gegenüber Neuem (siehe u.a. Rogowski 1994).

Innovation contra Tradition

Die Formung saamischer Identität enthält Elemente von Macht. Alle sind sich klar über die Vielfalt, die es in der saamischen Gesellschaft gibt. Aber nicht alles wird als mit saamischer Kultur konform akzeptiert. Ein Beispiel sind Äusserungen des saamischen Sprachforschers Harald Gaski. Er macht sich Sorgen über den Fortbestand so genannter traditioneller Kultur. Er sieht sie als "Opfer von Technifizierung". Besonders stört ihn, dass es kein enges Verhältnis von Produkt und Künstler mehr gebe und nur noch das Resultat zähle:

Wie der Joik, der auf der Bühne vorgeführt wird, hat das Kunsthandwerk sich einen oder mehrere Schritte von der ursprünglichen Situation entfernt, wo das intime Verhältnis zwischen dem Schaffenden und dem Benutzer und der Gebrauchssituation nicht mehr so intim ist und von Motiven gesteuert wird wie vom Geschmack anderer Leute oder von der Schönheit des Produktes
(Gaski 1994:244).

Neuere kulturelle Stilformen in Kunst und Musik kritisiert Harald Gaski so:

Wenn reiche ausländische Touristen wichtigere Käufer von saamischem Kunsthandwerk werden als die Saamen selbst und wenn einige der neueren Joiks sich mehr wie indianische Chantings anhören als wie das traditionelle Luhti, dann kann ja gleich ein Indianer zu joiken anfangen. So wird alles eins, ein gemeinsamer Nenner von internationaler Urbevölkerungskultur. Aber ist es das, was wir wollen?
(Gaski 1994:245).

Mari Boine ist eine dieser Künstlerinnen, die den saamischen Joik erneuerte. An sie war die Kritik, der Joik höre sich indianisch an, gerichtet. Sie hat diese Kritik von einigen Saamen zu hören bekommen. Das mache sie traurig, sagte sie in einem Gespräch mit mir. Sie glaube nicht an das Authentische.

Einflüsse von aussen haben wir nicht nur in der heutigen Zeit. Kulturen haben sich auch früher getroffen. Ich glaube nicht an das Authentische. Das ist eine tote Kultur. Das ist nur ein Kopieren. Kultur ist etwas Lebendiges. Ich kann doch nicht so tun, als sei ich eine Saamin aus dem 18. Jahrhundert und den Joik nur so vorführen wie man es damals gemacht hat
(Boine 1995, persönliche Kommunikation).

Sie mag nicht die Grenzziehung der saamenpolitischen Bewegung, die Grenzziehung zwischen

Saamen und Vertretern "anderer Kulturen". Sie betont im Gespräch immer wieder die Gemeinsamkeiten der Saamen mit Menschen aus aller Welt. In ihrer Band spielen Norweger mit und ein Südamerikaner. Mari Boine spielt auf einer afrikanischen Trommel. Sie weigerte sich, bei der Eröffnung der Olympischen Winterspiele in Lillehammer 1994 aufzutreten. "Da wäre ich nur ein exotischer Farbtupfer gewesen", sagt sie. Ihre Musik bezeichnet sie als "universelle menschliche Musik, die zum Herzen spricht" und "einer saamischen Wirklichkeit entsprungen" ist. Weil sie keine Grenzen mag, zieht sie keine Saamentracht auf der Bühne an - etwas, das ihr auch Kritik eingebracht hat. Darauf erwidert sie:

Wenn du in einer Tracht erscheinst, erzeugst du einen Abstand zum Publikum. Ich will wie ein normaler Mensch für das Publikum sein. Ich will, dass das, was ich singe, einen Widerklang bei den Leuten erzeugt, dass sie denken, vielleicht ist sie ja doch nicht so anders
(Boine 1995, persönliche Kommunikation).

Ihre Ansichten sind typisch für innovative oder junge Leute. Vigdis Stordahl (1994) und Arild Hovland (1996, 1999) zeigen in ihren Studien auf, dass junge Saamen viel flexibler mit ihrer saamischen Identität umgehen. Viele sehen Saamisch und Norwegisch nicht als absolute Gegensätze an. Viele fühlen sich selbst als Mischling. Arild Hovland (1996) bekam von einem Mädchen zu hören, sie sei norwegisch und saamisch, eine Mischung. "Das sind sie ja alle", sagte sie. Ein anderes Mädchen das aktiv in der Saamenbewegung ist, sagte ihm, sie wolle nicht das eine zu Lasten des anderen wählen: "Man muss zu beiden Seiten kritisch sein. Das, glaube ich, ist das Wichtigste - offen zu sein" (Hovland 1996:82-86).

Arild Hovland und Vigdis Stordahl zeigen auch den Widerstand und die Ablehnung auf, die sie von der Erwachsenenwelt, besonders von den ethnopolitisch Aktiven, erfahren, wenn sie so "offen" sind. Sie erleben die etablierten saamischen Organisationen als geschlossen für Initiativen von Jugendlichen. Sie können sich nicht mit den Formulierungen der Erwachsenen identifizieren und sind frustriert über die fehlenden Einflussmöglichkeiten. Noch haben die alten Akteure die Kontrolle über zentrale saamische Institutionen (Hovland 1996:122-123).

Zum Beispiel verurteilen Erwachsene der CSV-Generation (den ethnopolitisch besonders Aktiven, siehe Kap. 3) das "Vermischen von Sachen", z.B. wenn junge Saamen Heavy Metal hören und sich stolz als "Heavy Lapps" bezeichnen, wenn sie sich für Motorsport oder Mode interessieren. Die jungen Leute erleben, das alles, was sie spannend und interessant finden, von den Erwachsenen als "nicht saamisch" und als "norwegisiert" bezeichnet wird. "Wieso macht Ihr nicht saamische Musik anstatt fremde Musik zu importieren?" Viele Junge wollen nicht mit den Symbolen der CSV-Generation identifiziert werden. CSV-Leute, sagen sie leicht abfällig, erkenne man an den Kleidern und Schuhen und an der Saamenflagge als Aufkleber (Stordahl 1994:233-235).

Diese Ablehnung der Sprache der erwachsenen Saamen und Saamen-Aktivisten habe nichts mit einer Norwegisierung der Jugend zu tun, betont Vigdis Stordahl (1994). Die jungen Leute haben ihre eigene Art, saamisch zu sein. Die Elterngeneration ist unter ganz anderen Verhältnissen aufgewachsen. In den 70er-Jahren galt es, ein eigenes saamisches Selbstbild aufzubauen, das ausschliesslich auf saamischen Traditionen und Werten basierte. Die damaligen Jugendlichen opponierten gegen die Auffassung ihrer Eltern, dass nur das Norwegisch-Werden der einzige gangbare Weg in die Zukunft sei.

Die Jugendlichen der 90er-Jahre dagegen, oft Kinder von Saamen-Aktivisten, stehen vor einer ganz anderen Situation. Saamisch-Sein ist akzeptiert. Sie sind die erste Generation, die die ganze Schulzeit über saamische Sprache und Geschichte behandelt hat. Für sie sind "Saamisch" und "Norwegisch" keine eindeutigen Gegensätze mehr. Sprachlich sind sie mit Norwegisch, Englisch und Saamisch vertraut. Diese Fertigkeiten eröffnen ihnen Möglichkeiten, mit denen die wenigsten der Elterngeneration vertraut waren.

Die Erwachsenen möchten gerne, dass die Jungen das Kulturerbe weiter führen. Vigdis Stordahl hatte den Eindruck, dass dies die Jugendlichen auch gerne tun wollen. Nur wollen sie selber ein Wort mitreden können. Sie erleben jedoch, dass ihre Meinung nicht zählt. Daher meint Stordahl, dass das "Jugendproblem" eher ein Kommunikations- und Generationsproblem ist (Stordahl 1994:248-251).

Junge Leute: Eine eigene Art, saamisch zu sein

Deutlich werden die unterschiedlichen Ansichten von Jung und Alt in der Arbeit der Organisation Davvi Nuorra ("Jugend im Norden"), der landesweiten saamischen Jugendorganisation, die im Oktober 1995 in Storfjord gegründet wurde. Den Sinn der neuen Organisation drückte die Einladung aus:

Der Hintergrund für diese Initiative ist der Bedarf an einer saamischen Jugendorganisation, welche die Anliegen der Jungen nach aussen vertritt. Jugendliche werden selten gehört, wenn es um die Zukunft der saamischen Gesellschaft und um Jugendfragen geht

(in Hovland 1996:113).

Arild Hovland nahm an der Gründungssitzung teil. Er sieht die Gründung von Davvi Nuora als Ausdruck eines Generationswechsels in der saamischen Welt. Es gab Gruppenarbeit. Eine der Gruppen befasste sich mit der Präambel. Sie diskutierte die Frage "Warum eine saamische Jugendorganisation?" Der Vorschlag vom Interimsvorsitz lautete:

Wir, die saamischen Jugendlichen, gehen in den Fussspuren unserer Vorfahren in die Zukunft. (...) Wir arbeiten dafür, unsere saamische Identität zu stärken und weiter zu entwickeln. Wir helfen

einander herauszufinden, wie wir das Erbe unserer Vorfahren weiter führen können. (...) Wir arbeiten dafür, dass saamische Jugendliche das Recht haben, selber unsere traditionellen Gebiete, unsere Umwelt, unsere Wirtschaftszweige, Sprache und Kultur bewahren. Wir tun das im Geiste unserer Vorfahren (...)

(in Hovland 1996:115-116)

Es ist auffallend, dass diese Aussage genauso gut von erwachsenen Saamen hätte kommen können - oder auch von nicht-saamischen Indigenen-Aktivisten sonstwo in Europa. Dieser Vorschlag spricht eine Sprache, welche das Alte, Traditionelle wertschätzt, welche die Rolle der Jugendlichen lediglich darin sieht, das Erbe ihrer Grossväter weiter zu führen.

Es ist wenig verwunderlich, dass die wenigsten sich mit dieser Formulierung abfinden konnten. Ein paar Mädchen vom Inneren der Finnmark lachen vor sich her. Das mit dem "Geist der Vorväter", das höre sich einfach merkwürdig an, erklären sie. Eine von ihnen sagt: "Wenn wir in ihre Fussstapfen treten, sollen wir da auch ihre Fehler machen?"

In der Diskussion einigen sie sich, unter anderem den Satz mit "Fussstapfen" zu streichen. Ein Junge fragt: "Reicht es nicht, dass wir auf das Erbe aufpassen, müssen wir auch den Geist haben?" Ein anderer sagt darauf: "Ich glaube, unsere Vorfahren dachten ganz anders als wir."

Später im Plenum, werden die Formulierungen über "Geist" und "Fussspuren der Vorväter" verworfen (Hovland 1996:115-116).

Junge Leute haben ihre eigene Art saamisch zu sein. Musik ist Hauptinteresse junger Leute. Es ist für sie kein Widerspruch, saamischen Joik mit Techno- oder Rockelementen zu verbinden, wie dies Magnus Filander Utsi, Petter Forss, Håkan Niemi und Per-Josef Idivuoma, alle Studenten in Kiruna auf ihrer neuen CD "Techno-Joik" tun (siehe Salomonsson-Juuso 1999 auf www.samefolket.se). Sie wenden sich gegen die Kriterien der Erwachsenen wie Saara Åhren der schwedischen Zeitschrift *Samefolket* gegenüber betont:

I'm as much Sami even though I don't happen to be so interested in reindeerherding, native crafts or the language. It isn't what I do or where I work that matters. To be Sami, that's something I feel I am, and that's it!

(in Thomasson 1999 auf www.samefolket.se).

Saamische Vielfalt

Ich denke, es ist klar geworden, wie vielfältig saamische Wirklichkeit ist und dass Begriffe wie "saamisch" oder "norwegisch" komplexer und widersprüchlicher sind als auf den ersten Blick. Am besten drückt diese Komplexität und scheinbare Widersprüchlichkeit ein Gedicht von Inga Ravna Eira aus. Ich übersetze es behelfsmässig vom saamischen Original via die norwegische Übersetzung als Abschluss dieses Kapitels.

Saamische Frauen

Anne sagt sie sei ein nomadisierendes Saamenmädchen
aber sie geht zur Schule
und saamische Schuhe (*skaller*) kann sie auch nicht nähen

Biret ist eine nomadisierende Saamenfrau
aber sie hat keine Söhne

Ristin ist auch eine nomadisierende Saamenfrau
aber jetzt arbeitet sie im Supermarkt
und wer näht da ihrem Mann die Schuhe?

Elle ist auch eine nomadisierende Saamenfrau
Zwei erwachsene Söhne hat sie
aber da ist sie ohne Hilfe zum Nähen

Tone ist auch eine nomadisierende Saamenfrau
aber sie ist ja norwegisch
geschickt mit den Händen, aber die Sprache kann sie nicht

Sara sagt sie sei Saamin
und saamisch spricht sie
aber sie ist ja mit einem Norweger verheiratet

Alehtta sagt auch, dass sie Saamin sei
aber sie wohnt ja weit vom Saamenland entfernt

Inga sieht sich auch als Saamin
die Kofte trägt sie jedoch nie

Gutnil möchte gerne eine Saamin sein
aber sie spricht nicht saamisch
Du weisst schon, ihre Mutter ist norwegisch.

Gadja sagt, sie sei Saamin
aber den richtigen Dialekt kann sie nicht

Marja sieht sich als Saamin
aber führt sich nicht so auf
wie es Saamen sollten

Und ich frage mich
welche nun die echte Saamenfrau ist?

Kapitel 3: SAAMISCHE DEBATTEN

Im vergangenen Kapitel habe ich die kulturelle Vielfalt Nordnorwegens beschrieben. Ich habe gezeigt, wie seit Jahrhunderten Norweger, Saamen, Kvenen und Menschen anderer Herkunft zusammen diesen Landesteil bewohnt haben. Als Gegenpol konnte ich die Bemühungen des Staates mit politischem Zentrum im Süden ausmachen, der verschiedene Massnahmen durchsetzte, um ein "einiges Volk" aus seinen Bewohnern zu machen.

Seit den ersten Versuchen, saamische Sprache und Kultur zu unterdrücken, gab es eine Gegenbewegung von saamischer Seite. Sie kämpfte darum, weiter saamisch reden zu dürfen, kämpfte gegen Diskriminierung und für die politische Vertretung saamischer Interessen. Ich werde im ersten Teil dieses Kapitels die Saamenbewegung näher darstellen und zeigen, wie ambivalent ihre für unsere Zeit charakteristische Strategie ist, sich auf eine eigene, kollektive Kultur und Identität zu berufen, um Rechte als Minderheit oder Urbevölkerung einzufordern. Im zweiten und dritten Teil werde ich je einen aktuellen Streitfall darstellen: die Einführung des saamischen Sprachgesetzes zur Stärkung saamischer Sprache in sechs ausgewählten Gemeinden und die Debatten um die künftige Verwaltung von Land und Wasser. Diese Beispiele werfen die Frage auf, ob die Saamen Anspruch auf Sonderrechte haben.

Bei der folgenden Darstellung geht es mir um folgende drei Punkte:

- (1) um den Einfluss der staatlichen Politik der Nationalisierung auf das Selbstbild der Saamen und auf das Bild der Norweger von den Saamen
- (2) um das Verhältnis zwischen nordnorwegischer und innersaamischer Vielfalt und dem Bild einer klar abgrenzbaren saamischen Kultur, von dem die Saamenbewegung ausgeht
- (3) um die Frage, ob ethnische Einheiten die sinnvollsten Einheiten sind, um für kollektive Rechte zu kämpfen

3.1. Ambivalenzen in der Geschichte der Saamenbewegung

Saamen-Organisationen gab es schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Aufgrund des gesellschaftlichen Klimas (Norwegen-Nationalismus, Sozialdarwinismus) konnten ihre Initiativen nicht überdauern. Der Durchbruch für saamische Organisationen kam erst in den 50er-Jahren (Stordahl 1994:80).

Der erste Widerstand

Die ersten Saamen, die sich Anfang des 20. Jahrhunderts gegen die Diskriminierung durch die Norweger öffentlich wehrten, waren Lehrer (Eidheim 1971). Sie hatten durch ihre Ausbildung Einblick in die Denkweise der Norweger gewonnen und erkannten die Ungerechtigkeit in der Ablehnung saamischer Identität. Diese Lehrer stiessen auf harten Widerstand: Von Norwegern wurden sie als gefährliche Zeitgenossen für die nationale Integrität angesehen. Norweger hielten Abmachungen zu Treffen mit ihnen nicht ein und übersahen sie im Berufsalltag. Auch in den eigenen Reihen waren die ersten Saamenaktivisten nicht akzeptiert. Viele Saamen verurteilten pro-saamische Aktivitäten. Für die meisten Saamen war die norwegische Identität die erstrebenswerte und der Schlüssel zur Zukunft. Sie befürchteten Sanktionen von Norwegern (Eidheim 1971:42).

Nach dem Zweiten Weltkrieg änderte sich mit dem politischen Klima auch die Einstellung gegenüber Minderheiten. Harald Eidheim (1971) macht zwei Faktoren dafür verantwortlich:

- (1) Ende der 40er-Jahre begann eine Phase starken wirtschaftlichen Wachstums. Diese weitete die Kluft zwischen den peripheren Gebieten (in denen die Saamen wohnten) und den zentralen Gebieten im Süden. Für Saamen und Norweger wurde immer deutlicher, dass die Saamen schlechte Voraussetzungen hatten, um von dieser Entwicklung zu profitieren.
- (2) In der Bevölkerung machte sich nach dem Zweiten Weltkrieg eine liberale Einstellung gegenüber Minderheiten breit. Bei den Vereinten Nationen war Norwegen aktiv in der Formulierung der Erklärung der Menschenrechte. Norwegen verpflichtete sich somit zu Prinzipien, die in der eigenen Gesellschaft noch nicht verwirklicht waren.

Einigen Saamen wurde ihre Situation als Minderheit immer mehr bewusst, während sich gleichzeitig die Haltungen mancher Norweger gegenüber Saamen milderte. Das führte zu einem

Dialog zwischen einigen (höher qualifizierten) Saamen mit einflussreichen Norwegern (Universitätsprofessoren, Lehrern, linken Sozialisten, Beamtenkreisen), die ihre Argumentation unterstützten. Sie alle machten sich stark für den Fortbestand der Saamen als "kulturelle Einheit". Sie forderten, dass die Saamen Rechte erhalten müssten, die ihrer kulturellen Besonderheit Rechnung tragen (Eidheim 1971:43).

Erste saamische Organisationen stiessen auf Ablehnung

Saamen begannen sich zu organisieren. 1953 veranstalteten Saamen die erste skandinavische Saamenkonferenz im schwedischen Jokkmokk. Die nächste Konferenz folgte drei Jahre später in Karasjok. An dieser Konferenz wurde der Nordische Saamenrat *Nordisk Sameråd* gegründet, um die Stellung der Saamen skandinavienweit zu stärken. Den Initiatoren - sie stammten grösstenteils aus dem Inneren Finnmarks - ging es um die Bewältigung der "wirtschaftlichen und kulturellen Krise" in dieser "neuen Zeit". Von den nordischen Ländern forderten sie die "Sicherung der Möglichkeiten, die Naturressourcen in ihren Gebieten auszunützen". Nun waren die Saamen in Norwegen, Schweden und Finnland zum ersten Mal in einer gemeinsamen ethnopolitischen Bewegung vereint (Stordahl 1994:82-86).

Doch die Saamenbewegung fand bei vielen Saamen nur geringe Resonanz, wie Eidheim (1971) scheidt. Die Ablehnung saamischer Identität vor Ort sei dieselbe wie zuvor. Die meisten Saamen verhielten sich passiv, die gesellschaftlichen Kosten (Diskriminierung), würde man seine saamische Identität gegenüber Norwegern ausdrücken, seien immer noch zu hoch (Eidheim 1971:45)

Die Einrichtung eines staatlichen Saamenkomitees

Zu dieser Zeit befasste sich auch der Staat erstmals mit Saamenpolitik und setzte ein Komitee ein, welches die Situation der Saamen evaluieren und Vorschläge machen sollte, damit sich Saamen in der norwegischen Gesellschaft entfalten können. Die Errichtung eines solchen Komitees wurde von vielen Saamen kritisch beurteilt. Auf einem Treffen wurde folgende Erklärung abgegeben:

(...) Die Errichtung des sogenannten Saamenkomitees wurzelt nicht in einem Wunsch oder in einer Forderung der Mehrheit des saamischen Volkes. Wir fühlen uns eins mit der übrigen Bevölkerung des Landes, und wir haben weder darum gebeten noch wünschen wir Sonderrechte und Sonderverpflichtungen gegenüber den übrigen Einwohnern Norwegens. (...) Wir werden uns daher mit allen Mitteln jeder Massnahme widersetzen, welche den Zweck verfolgt, die saamische Bevölkerung in einer eigenen Gesellschaft im Inneren Finnmarks zu organisieren. (...) Wir

protestieren gegen alle Massnahmen, die die Errichtung besonderer Organe für die Saamen notwendig machen

(in Drivenes und Jernsletten 1994:262-263).

Mehrzahl der Saamen für Modernisierung, und gegen Sonderrechte

Die 1959 vorgebrachten Vorschläge des Komitees zur Modernisierung periferer Gebiete wurden alle gut geheissen. Doch die Schaffung eines "saamischen Kulturgebietes" im Inneren Finnmarks, um das "Überleben saamischer Kultur" zu sichern, erntete viel Protest. In der Ostererklärung 1960 (*påskeresolusjonen*) wurde dieser Vorschlag mit der Reservatspolitik in den USA und mit der Apartheid-Politik in Südafrika verglichen. Ein Verfasser der Erklärung begründete dies so:

Mit der Apartheid-Politik meine ich, dass eine oder mehrere Gruppen Rechte haben, die andere nicht haben. Solch eine Politik wollen die Aktivisten ja durchführen

(in Drivenes und Jernsletten 1994:263).

1962 wurden die Forderungen des Saamenkomitees im Parlament diskutiert. Umgesetzt wurden Forderungen wie die Errichtung einer Sekundarschule in einer saamischen Gemeinde oder die Subventionierung der Produktion saamischen Kunsthandwerks. Der Nordische Rat sponserte ein Nordic Saami Institute für die Erforschung der Situation der Saamen (Thuen 1995: 40). Abgelehnt wurden jedoch die Errichtung einer eigenen Anwaltschaft und eines eigenen Polizeidistrikts sowie die Bevorzugung von Saamen bei öffentlichen Anstellungen (Stordahl 1994:92-93). Dies wurde als Sonderbehandlung gesehen und deshalb abgelehnt. Saamen waren nach Parlamentsmeinung "saamisch sprechende Norweger" und hatten keinen Anspruch auf Sonderrechte. Die saamische Kultur betrachtete man als kulturelle Variante innerhalb des Nationalstaates Norwegen und als eine Bereicherung für die Nation als solche (Stordahl 1994:95).

Um zu verstehen, weshalb viele Forderungen ethnopolitisch aktiver Saamen abgelehnt wurden, müssen wir neben der jahrzehntelangen Diskriminierung der Saamen auch die politischen Verhältnisse in Norwegen in den ersten beiden Jahrzehnten nach dem Weltkrieg im Kopf behalten.

In Norwegen herrschte eine Einheitsideologie vor, die wenig Platz für kulturelle Andersartigkeit liess. Nach dem Weltkrieg prägten die Sozialdemokraten (*Arbeiderpartiet*) die Politik. In Regierungsposition versuchten sie, sämtliche gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Unterschiede in der Bevölkerung zu beseitigen. Sie redeten von "Gemeinschaftssolidarität und nationalem Zusammenhalt" (*samfunnssolidaritet og nasjonalt samhold*). Diese nationale Gemeinschaft mit ihrer dominierenden Staatskirche, einem standardisierten und einheitlichen

Schulwesen sowie einem regulierten Verhältnis zwischen Kapitalmacht und Arbeitnehmern bot wenig Raum für Minderheiten wie Saamen oder Einwanderern (Drivenes und Jernsletten 1994:260-261).

Verschiedene Auffassungen von Gleichstellung

Wie Vigdis Stordahl (1994) betont, wollten sowohl das Saamenkomitee als auch das norwegische Parlament die Gleichstellung von Saamen und Norwegern erreichen. Es gab jedoch zwei verschiedene Vorstellungen von Gleichstellung. Das Saamenkomitee wollte dieses Ziel durch die Vergabe von Sonderrechten an Saamen auf der Grundlage ihrer ethnischen Eigenart erreichen. Doch diese Vorstellung von Gleichstellung war unvereinbar mit dem norwegischen sozialdemokratischen Denken. Gleichstellung bedeutete für sie, dass allen - unabhängig von Religion, ethnischer Herkunft, Geschlecht und Region - identische Rechte zustehen. Bevorzugung der Saamen, z.B. bei Anstellungen, hätte sozialdemokratischen Prinzipien widersprochen (Stordahl 1994:94).

Radikalisierung und Spaltung der Saamenbewegung

Bis in die 60er-Jahre galten Saamenaktivisten als Träumer und Idealisten (Drivenes und Jernsletten 1994). Das änderte sich schlagartig, als im Anschluss an die Debatten um das Papier des Saamenkomitees eine pro-saamische Bewegung heranwuchs.

NSR: Von Träumern zu Extremisten

1968 wurde von diesen Aktivisten der NSR (Norgga Samiid Riikasearvi / Norske Saamers Riksforbund), der nationale Verband norwegischer Saamen, gegründet. Ressourcenmanagement und Landrechtsfragen setzte der NSR auf seine Tagesordnung. 1969 stellten sie eine eigene Liste zur Parlamentswahl auf. Von dieser Zeit an galten sie als "Extremisten". In den 70er-Jahren intensivierten sie die nordische und internationale Zusammenarbeit und arbeiteten mit bei der Gründung des Weltrates für Urbevölkerungen (WCIP). Das war das Jahrzehnt, wo Saamenaktivisten "das Verlorene" zurückerobern wollten: Sprache, Kultur, Land, Selbstrespekt.

In der Lokalpresse im Norden, besonders in der Finnmark, beobachtete man diese Entwicklung mit Misstrauen. Nachdem Forderungen laut geworden waren nach eigenen saamischen Symbolen wie eigener Flagge, Nationalhymne und Nationalfeiertag fragten die kritischsten Zeitungen: Wollen sich NSR und der Nordische Saamenrat von den Nationalstaaten losreißen

und ein eigenes Saamenland gründen? Die Debatte wurde immer emotionsgeladener (Drivenes og Jernsletten 1994:265-266).

CSV: "Zeig, dass du Saame bist"

Das berühmte Fass zum Überlaufen brachten Pläne der Regierung, den Alta-Fluss unweit von Kautokeino zu stauen. Das Projekt, welches nach den ursprünglichen Plänen ein ganzes von Saamen bewohntes Dorf und Wanderrouten der Rentiere unter Wasser setzen sollte, war die ganzen 70er-Jahre hindurch heisses Diskussionsthema und spaltete die Saamenbewegung. Zu dieser Zeit entstand in Karasjok CSV als Begriff und Symbol. Darunter sammelten sich die Gegner des Projektes. CSV entwickelte sich nach und nach wie "Red Power" oder "Black Power" zu einem Begriff für all die Saamen, die den Status der Saamen als Unterdrückte verändern wollten. CSV-Anhänger kennzeichneten sich deutlich nach aussen durch saamische Embleme. Der Zusammenhalt unter Saamen im Inneren der Finnmark wuchs. Für viele war das Engagement in den ethnopolitischen Organisationen befreiend, wie Synnøve Persen (1986) es für sich formuliert:

Unsere Gedanken flogen aus geschlossenen Käfigen. Eine Bewegung entstand. CSV. Wir wollten unser Land zurück, unsere Sprache, unseren Eigenwert, unsere Kultur, unser Eigentum.
(Persen 1986 in Stordahl 1994:140).

CSV, das war die Abkürzung für: Zeig, dass du Saame bist. Eine der Aufforderungen der CSV-Anhänger lautete:

Wenn du als Saame an die Tür eines anderen Saamen kommst, soll das CSV-Zeichen dir entgegen leuchten und du sollst sofort merken, dass hier ein Saame wohnt oder einer, der mit saamischen Belangen arbeitet
(in Stordahl 1994:139).

Die Saamen organisierten sich immer besser. Sie wurden auch radikaler in ihren Protestformen. Der Protest gegen das Staudammprojekt ging so weit, dass der NSR sich weigerte, an dem Essen anlässlich des 75. Geburtstages des norwegischen Königs Olav teil zu nehmen - ein Skandal! Junge Saamen erregten ein Jahr später (1979) mit einem Hungerstreik vor dem Parlamentsgebäude in Oslo internationales Aufsehen.

SLF: Loyal gegenüber Norwegen

Diese Aktionsform ging jedoch vielen Saamen zu weit. Vor allem störte sie der Loyalitätsbruch mit dem König. Ihn sahen sie als König für Norweger und Saamen an. Viele von ihnen traten

aus dem NSR aus, den sie zu radikal fanden. Sie gründeten den SLF (Sami Eadnansarvi / Samenes Landsforbund, Landesverband der Saamen (Thuen 1995:109-110). Dessen Ziel war:

nach den Prinzipien des norwegischen Grundgesetzes zu arbeiten und Respekt und Achtung gegenüber dem König und seiner Regierung und anderen öffentlichen Behörden zu zeigen, auch wenn man in einzelnen Punkten anderer Meinung ist

(in Lorenz 1981:101).

SLF-Anhänger betonten, dass sie Saamen *und* Norweger seien. Auch als Saamen seien sie norwegische Staatsbürger. Einfluss könnten sie wie Norweger über die üblichen Institutionen des politischen Systems nehmen. Obwohl sie sich als Saamen fühlten, würden sie sich nicht ausschliesslich als Saamen identifizieren. Eine feste Grenze zu den Norwegern zu ziehen, wie es die Saamenaktivisten im NSR tun, könnten sie nicht. Norweger haben sie dermassen beeinflusst, dass sie sich mehr von den Rentiersaamen als von gewöhnlichen Nordnorwegern unterschieden. Ihnen sei ein gutes Verhältnis zu den Nordnorwegern wichtiger als eine einseitige Saamenpolitik, welche Saamen positiv diskriminiere und so nur Ressentiments schüre. Sie fanden, Saamen sollten als marginal im geografischem Sinne angesehen werden wie es die anderen Nordnorweger auch seien (Thuen 1995:110).

Der SLF konzentrierte sich auf wirtschaftliche Fragen. Besonders Saamen aus den Küstengebieten schlossen sich dem SLF an - auch um ihre Opposition gegenüber den Rentiersaamen auszudrücken (Thuen 1995:43).

Der Alta-Konflikt - oder Was ist saamisch?

Wie wir eben gesehen haben, zeigte der Alta-Konflikt deutlich die unterschiedlichen Werte und Interessen innerhalb der Saamen auf. Offenbar war die Aussage der Projekt-Gegner, der Staudamm bedrohe den Fortbestand saamischer Kultur, nicht repräsentativ für die saamische Gesellschaft, sondern nur für die Rentiersaamen. Kann es sogar sein, dass der Konflikt gar kein ethnischer Konflikt, kein Konflikt zwischen saamischen und norwegischen Werten und Welten war? Anthropologe Odd Terje Brantenberg (1985) zeigt, wie der Konflikt beide Gesellschaften spaltete - nicht nur die Norweger, sondern auch die Saamen, wie an der Gründung der Konkurrenzorganisation SLF deutlich wird.

Erst ging es um Ökologie, dann um Ethnopolitik

Brantenberg betont die Wendungen in der Widerstandsbewegung. Viele Norweger und Saamen hatten am Anfang gegen das Projekt protestiert. Doch dann fand man einen Kompromiss, den

die nationale Organisation der Rentierzüchter (NSR) und führende saamische Persönlichkeiten befürworteten. Der Staat wollte ein kleineres Kraftwerk bauen und vorerst keine weiteren Projekte dieser Art durchziehen. Die einzigen, die noch gegen den Staudamm protestierten, waren Umweltschützer und ein paar Einheimische, Saamen waren kaum darunter. Letztlich ging es um Ökologie, nicht um Ethnopolitik. Die entscheidene Wendung trat ein, als einige junge Saamen in die 2000 Kilometer entfernte Hauptstadt Oslo reisten, vor dem Parlamentsgebäude ein Saamen-Zelt (*lavvo*) aufschlugen und mit einem Hungerstreik begannen. Erst der Hungerstreik und eine Serie ähnlich dramatischer Aktionen wie die Besetzung des Büros der norwegischen Staatsministerin und die Entsendung einer Delegation zum Papst wandelten die Bedeutung des Konflikts von einem Konflikt zwischen Ökologie und Ökonomie zu einem Konflikt zwischen Norwegern und Saamen (Brantenberg 1985:28).

Der Alta-Konflikt spaltete Norweger und Saamen

Der Konflikt zeigte nicht nur Dilemmas in der Politik des norwegischen Staates gegenüber der Saamen. Er offenbarte, dass es auch unter den Saamen unterschiedliche Meinungen zum Staudamm-Projekt gibt. Deutlich machen dies die folgenden internen saamischen Debatten über "saamische Kultur": Was ist saamisch? Wer repräsentiert die Saamen? Und: Sind Rentiersaamen die "authentischeren" Saamen als die Meersaamen?

Für die jungen Hungerstreikenden war Rentierzucht von symbolischer Bedeutung für saamische Kultur. Der Staudamm war für sie ein Angriff auf die kollektiven Interessen aller Saamen. Sie beanspruchten für sich, für alle Saamen zu sprechen. In einer späteren Gerichtsverhandlung konnten sie sich auf das staatliche Rentierzuchtgesetz von 1978 (*Lov om reindrift*) berufen. Dort war Rentierzucht definiert als "zentrale Basis saamischer Kultur".

Viele der (älteren) Rentierzüchter dachten weniger ideell als materiell. Für sie ging es um die Bedrohung ihrer Lebensgrundlage, wenn plötzlich ihre Wanderwege unpassierbar werden sollten. Die Organisationen NSR und NSL unterstützten die Hungerstreikenden, waren jedoch uneinig, was die Art des Protestes anbelangte (Brantenberg 1985:31-32).

(T)he debate was not only a debate on *who* was representing the Saami, but also an argument as to *what* represents Saami interests

(Brantenberg 1985:32).

Auf der anderen Seite standen die Meersaamen. Der Fokus auf Rentierzucht als "zentrale Basis der saamischen Kultur" missfiel ihnen. Mit Rentierzucht konnten sie sich nicht identifizieren. Das Verhältnis zu den Rentierzüchtern war in letzter Zeit spannungsgeladen. In den vergangenen Jahrzehnten hatten Auseinandersetzungen über Landnutzungsrechte zwischen den beiden Gruppen zugenommen. Die Meersaamen waren abhängig von der Nutzung des Landes

für Landwirtschaft, die Rentiersaamen brauchten es als Weideland für ihre wandernden Herden. In einigen Gebieten empfanden Meersaamen die Rentiersaamen als "Ärgernis" und "Haupthindernis" für die Durchsetzung ihrer Interessen. Viele Meersaamen fürchteten, die Rentiersaamen würden einen alleinigen Rechtsanspruch auf das Land durchsetzen wollen. Was die Rentiersaamen politisch betrieben, sei nicht repräsentativ für die Saamen. Es wurde auch der Vorwurf laut, den Rentiersaamen ginge es nicht um saamische Kultur, sondern um persönliche wirtschaftliche Interessen. Einige Meersaamen fürchteten daher einen Sieg der Alta-Projekt-Gegner (Brantenberg 1985:34).

Die Assoziation von saamischer Kultur und Rentierzucht hat das Dilemma der Meersaamen in Bezug auf ihre Selbstidentifikation vertieft. Die Meersaamen entwickelten eine gleichgültige bis feindliche Haltung gegenüber Rentiersaamen. Manche meinten in Bezug auf die Rentiersaamen: "Wenn das Saamen sind, sind wir keine Saamen mehr." Daraus resultierten Ressentiments gegenüber saamischer Ethnopolitik (Brantenberg 1985:34-35).

Der SLF sagte dann auch, dass nicht Rentierzucht, sondern die moderne Marktwirtschaft am wichtigsten für die meisten Saamen sei. Das Kraftwerk am Alta-Kautokeino-Wasserweg liefere billige Energie als Basis für wirtschaftlichen Fortschritt (Brantenberg 1985:37).

Brantenberg schliesst mit der Feststellung, der Konflikt habe zu zwei entgegen gesetzten Ergebnissen geführt: (1) er verstärkte die bereits bestehenden Differenzen zwischen Rentier- und Meersaamen und (2) er schuf die Möglichkeit, dass sich die ethnopolitische Bewegung künftig auf der Basis von innersaamischer Vielfalt organisierte. Bisher war sie von den Rentiersaamen dominiert (Brantenberg 1985:39ff).

Die Untersuchung saamischer Rechtsansprüche

Durch den Alta-Konflikt wurde auch den Norwegern im Süden bewusst, dass es in ihrem Land eine saamische Minderheit gibt. Viele Leute begannen sich für saamische Fragen zu interessieren. Darunter waren auch viele Ethnologen. Die Auseinandersetzung um den Staudamm führte auch dazu, dass sich die nationalen Parteien Fragen bezüglich Landrecht und Status der Saamen als Urbevölkerung stellen mussten. Er gab auch Auftrieb für die Forderung nach einem eigenen saamischen Parlament (Thuen 1995:46).

1980 setzte die Regierung das sogenannte Saamenrechtskomitee (*samerettsutvalget*) ein. Es sollte herausfinden, welche Verpflichtungen der norwegische Staat den Saamen gegenüber hat. Zusammengesetzt war das Komitee aus einem Rechtsprofessor (Carsten Smith) als Leiter sowie

15 Mitgliedern: Repräsentanten von saamischen Organisationen, Gemeinden, der Industrie und der akademischen Welt. Juristische Grundlage war Internationales Recht für Minderheiten, besonders Artikel 27 des Zivilpaktes der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1966. Dieser verpflichtet Nationalstaaten, "die Kultur ihrer Minderheiten zu respektieren". Urbewölkerungen wird das Recht auf "positive Diskriminierung" zugestanden, um kulturell und wirtschaftlich einen ähnlichen Stand wie die Mehrheitsgesellschaft zu erreichen. Mit "Kultur" meinte das Komitee in seiner Interpretation nicht nur Sprache, Kunsthandwerk, Kunst und Zeitungen, sondern auch "die materielle Basis": Lebensgrundlage und Naturressourcen (Thuen 1995:47-48).

Saamenparlament: Wer ist wahlberechtigt?

In den meisten Fragen war das Komitee gespalten, so zum Beispiel beim Thema Saamenparlament. Einige, wenn auch die Minderheit, fanden es unnötig in einem demokratischen politischen System eine eigene Vertretung für Saamen einzurichten. Skepsis herrschte sowohl im Komitee als auch in der Öffentlichkeit vor, ein Saamenregister auf quasi "rassischer Grundlage" zu erstellen. Dieses sollte die Stimmberechtigten erfassen. In öffentlichen Debatten wurde gar ein Vergleich mit dem Schicksal der Juden gezogen. Vielen Leuten missfiel, sich öffentlich zu einer Identität zu bekennen, wenn deren bevorzugter Status der einer gemischten Persönlichkeit ist. Die Erstellung eines Saamenregisters wurde jedoch beschlossen. Anfangs gab es die Aufnahmebedingung, dass man entweder selber, ein Elternteil oder eine(r) der Grosseltern Saamisch sprach und man sich selbst als Saame fühlte (Thuen 1995:49).

Die Frage, wer sich in das Register einschreiben darf, ist ein Streitpunkt. Am 20. September 1995 kündigte ein Artikel in der Zeitung *Nordlys* an: "Flere kan bli samer" - Mehr Leute können Saame werden. Das Saamenparlament hatte beschlossen, dass es nun reicht, Ureltern zu haben, die Saamisch sprechen, um wählen zu dürfen. Die Sozialdemokraten (*Arbeiderpartiet*) im Saamenparlament wollten das subjektive Kriterium abschaffen, also die Selbstidentifikation als Saame. Diese Bedingung, so die Begründung, habe einige davon abgehalten sich einzuschreiben. Besonders an der Küste würden sich Leute fragen, was es heisse, Saame zu sein. Dieses Kriterium sei auch schwierig nachzuprüfen (*Nordlys* 20.9.95).

Im Internet kann man sich das aktuelle Formular zur Registrierung als Saame anschauen. Jetzt muss man erklären, dass man

1. sich selbst als Saame auffasst
2. Saamisch als "Haussprache" (*hjemmespråk*) hat oder, dass mindestens einer der Eltern,

Grosseltern oder Urgrosseltern Saamisch als Haussprache hat oder hatte (Zusatz: Falls während des Aufwachsens mehrere Sprachen benutzt wurden, muss Saamisch eine von ihnen (gewesen) sein)

oder

dass man Kind einer Person ist, die bereits als Saame registriert ist

(www.samediggi.no/skjema.htm).

Zur letzten Wahl 1997 haben sich 8668 Saamen registrieren lassen. 1993 waren es 7236 und 1989 5497 (www.samediggi.no/Om_Sametinget.htm).

Das Saamenparlament hat nur eine ratgebende Funktion. Öffentliche Organe sollten dem Saamenparlament Gelegenheit einräumen, Stellungnahmen abzugeben, bevor sie Entscheidungen treffen, die das Arbeitsgebiet des Sametings betreffen. Es hat derzeit ein Budget von über 83,4 Millionen norwegischen Kronen (16,4 Mio CHF), die es jedes Jahr für "verschiedene saamische Kultur-, Wirtschafts-, Sprach- und Ausbildungszwecke" vergibt (www.samediggi.no/indexn.htm).

3.2 Aktuelle Debatten zur Förderung saamischer Sprache

Nach der Errichtung des Saamen-Parlaments 1989 folgten in den 90er-Jahren mehrere Massnahmen, die dafür sorgen sollen, dass "die saamische Volksgruppe ihre Sprache, Kultur und Gesellschaftsleben sichern und entwickeln kann", wie es ein Zusatz im norwegischen Grundgesetz seit 1988 fordert (Hovland 1996:54-55). Wie wir sehen werden, widerspiegeln diese Debatten die multiethnische Realität Nordnorwegens, die Vielfalt innerhalb der Saamen und die ambivalente Rolle des Staates in der nordnorwegischen Vergangenheit und Gegenwart (siehe meine drei Punkte zu Beginn dieses Kapitels).

Gesetzliche Grundlagen

Bevor ich in die Debatten um die Einführung des Saamischen Sprachgesetzes (samisk språklov) einsteige, möchte ich kurz einige in diesem Zusammenhang wichtige Gesetze nennen (nach Hovland 1996:54-56 und Kulturdepartementet 1992).

- Im "Saamen-Gesetz" (*Sameloven*) wurde 1990 ein eigenes "Verwaltungsgebiet für saamische Sprache" definiert. In diesem Gebiet sollen besondere Regeln gelten für den Gebrauch saamischer Sprache in der öffentlichen Verwaltung. Nach Beschluss von 1990 umfasst dieses Gebiet die Gemeinden Karasjok, Kautokeino, Nesseby, Tana, Porsanger und Kåfjord.
- Am 18. Mai 1990 beschloss das Parlament das Ortsnamengesetz (*Stadnamnlova*). Von nun an sollen saamische (oder finnische) Namen anstatt der norwegischen benutzt werden, wenn die Einheimischen es ohnehin tun. Wenn sowohl saamische als auch norwegische Namen für einen Ort benutzt werden, soll der saamische Name an die erste Stelle gesetzt werden (z.B. Gaivuotna/Kåfjord). Das Gesetz betrifft alle öffentlichen Organe (Behörden, Schulen, Krankenhäuser) und gilt auch für die Beschilderung öffentlicher Wege.
- Am 21. Dezember 1990 beschloss das Parlament die Sprachregeln des Saamengesetzes (*Samelovens språkregler*): Saamisch und Norwegisch sind nun offiziell gleich berechtigte Sprachen in Norwegen.
Wer innerhalb des Verwaltungsgebietes für saamische Sprache zur Polizei, ins Finanzamt oder vor Gericht geht, soll die Möglichkeit haben, sein Anliegen auf Saamisch vortragen und eine Antwort auf Saamisch zu bekommen. Auch Patienten in einem öffentlichen Krankenhaus sollen erwarten dürfen, dass man sie auf Saamisch versteht. Angestellte der Gemeinde, die Saamisch für ihren Beruf beherrschen müssen, sollen bezahlte Freistellung von ihrer Arbeit bekommen, um die Sprache zu erlernen. Die Finanzierung soll vom Staat gedeckt werden (Hovland 1996:54-56).
- Gleichzeitig sind Änderungen im Primarschulgesetz (*Grunnskoleloven*) vorgenommen worden. Unter anderem haben alle Primarschülerinnen und Primarschüler in diesen Gemeinden Recht auf Unterricht in Saamisch. Der Gemeinderat kann veranlassen, dass Saamisch für alle Schüler der Gemeinde - ob nun Saamen oder Norweger - von der ersten bis zur neunten Klasse obligatorisch ist.

Die Einführung des saamischen Sprachgesetzes

Ich werde im folgenden die Einführung und Umsetzung des saamischen Sprachgesetzes am Beispiel der Gemeinde Kåfjord schildern. Ich werde besonders die Studie von Arild Hovland (1996) zitieren. Ergänzen werde ich seine Daten mit Leserbriefen aus der Zeitung *Nordlys*.

Kåfjord ist eine der sechs Gemeinden, in denen das neue Sprachgesetz gilt. Sie liegt zwischen Tromsø und Alta in einem traditionell von Meersaamen besiedelten Gebiet. Die Gemeinde Kåfjord ist auch Zentrum des "Tre stammers møte", des Aufeinandertreffens dreier "Stämme": der Norweger, Saamen und Kvenen.

Eifrige Umsetzung

Gleich nach der Einführung des Sprachgesetzes begann die Gemeinde, ihre Angestellten in der saamischen Sprache zu schulen. Neue zweisprachige Ortsschilder wurden aufgestellt. Im Telefonbuch rutschte Kåfjord ein paar Buchstaben nach vorne, da es zuerst Gaivuotna heisst. In der Gemeinde wurde ein saamenpolitischer Ausschuss gebildet, der sich um die Umsetzung des Gesetzes kümmern sollte. Gleichzeitig beschloss die Gemeinde, eine Stelle als Sprachbeauftragter zu schaffen. Saamisch-Unterricht in der Schule wurde ausgebaut und 1994 bedeutend verbessert. Die Sprachbeauftragten riefen ein so genanntes Sprachzentrum ins Leben. Ihr Unterricht sollte sich der Sprache praktisch nähern und sich an lokalen Verhältnisse ausrichten. Die Sprache sollte Spass machen und ihre Beherrschung ein Privileg darstellen.

Im August 1994 standen für die kommenden Monate unter anderem folgende Aktivitäten auf dem Plan: Lavvo-Tour im September (lavvo ist das traditionelle Zelt), Schafscheren, Gerben, Spinnen und Färben im Oktober, Schafschlachten im November, saamischer Gottesdienst mit Übersetzung im Dezember, Kochen mit Fisch im Januar, Arbeit im Ziegenstall und auf der Alm im Februar, Fischen im März, Lavvotour, traditionelle Kleidung und Ski fahren im April, Arbeit im Kuhstall und Melken im Mai, Heuen mit Pferden, Pflügen und Kartoffeln setzen im Juni (Hovland 1996:65-66).

Mehrheit in der Bevölkerung gegen das Sprachgesetz

Das Sprachgesetz war von Anfang an umstritten. Wie sich herausstellte, war die Mehrheit gegen das Gesetz. Es teilte die Bevölkerung in zwei Lager. Die eine Seite begrüßte es, dass die Gemeinde nun die "historische Chance" hatte, "der nachfolgenden Generation ein positiveres Bild über saamische Kultur zu vermitteln" (in Hovland 1996:58). Die andere Seite sprach von "erneuter Norwegisierung": Wieder werde der Bevölkerung eine Sprache aufgezwungen, dazu noch eine Sprache, für die man keine Verwendung hätte. Auch Saamen sagten, niemanden solle eine Sprache aufgezwungen werden, da dies mehr schade als nutze. Der Einbezug Kåfjords in das Verwaltungsgebiet für saamische Sprache sei gegen den Willen der Bevölkerung geschehen (in Hovland 1996:59-60, 84).

Arild Hovland behandelt den Widerstand gegen die Einführung zweisprachiger Ortsschilder

besonders ausführlich. Der Widerstand gegen mehr Saamisch in der Schule hielt sich seiner Darstellung zufolge in Grenzen. Saamisch war zu der Zeit nur ein Wahlfach. Die Bedeutung des Saamischen änderte sich mit der Einführung des saamischen Lehrplans 1997 - entsprechend grösser wurden die Proteste. Zuerst werde ich auf die Ortsschilder eingehen.

Übermalte und zerschossene saamische Ortsschilder

Jeder würde protestieren, würde man den Namen seines Wohnortes ändern. Man hat sich an den Namen gewöhnt. Er steht für etwas: Saamische Ortsnamen widerspiegeln Naturgegebenheiten und die menschliche Nutzung der Natur. Und was am wichtigsten ist: Ein saamischer Ortsname symbolisiert eine saamische Vergangenheit. Doch nur wenige dieser Namen sind in Kåfjord noch in Gebrauch. Fast nur noch alte Leute kennen sie. Sie geben sie nicht mehr weiter, da junge Leute nichts mehr mit ihnen verbinden. Saamische Namen waren während des Prozesses der Norwegisierung durch norwegische ersetzt worden oder werden norwegisch ausgesprochen oder norwegisiert geschrieben (Hovland 1996:69-70).

Aufgrund des Symbolgehaltes waren in vielen "norwegisierten" Gegenden in der Saamenbewegung aktive Leute damit beschäftigt, nach Hinweisen auf frühere saamische Ortsnamen zu suchen. Mit diesen Namen sind viele Emotionen verbunden, weshalb die Saamenvereinigung Kåfjord, als sie 1977 unter Mitgliederschwund zu leiden hatte, das Suchen nach saamischen Ortsnamen zum Thema machte. Ihre Strategie ging auf: Die Beschäftigung mit Ortsnamen war für viele der Einstieg in die ethnopolitische Arbeit (Hovland 1996:70-71).

Das Ortsnamengesetz von 1990 ermunterte nun erstmals offiziell dazu, saamische oder finnische Namen zu benutzen. 1994 stellte die Gemeinde Kåfjord die ersten zweisprachigen Schilder auf und beschloss, den Postort Samuelsen durch den saamisch-norwegischen Namen Olmmaivaggi / Mandalen zu ersetzen.

Die Reaktionen blieben nicht aus. Kurz nach der Aufstellung wurden die Schilder übermalt, entfernt oder gar zerschossen. Auch verstärkte Schilder verschwanden 1997 innerhalb von 14 Tagen. Das selbe Schicksal ereilte dem Schild, das im Herbst 1998 aufgestellt wurde (Nordlys, 25.1.99).

In Samuelsen startete die damals 77jährige Agnes Eriksen eine Unterschriftenaktion gegen den saamischen Namen. Daraufhin sandte die Gemeinde an jeden Haushalt einen Fragebogen. Das Resultat: 270 Stimmen waren für den norwegischen, 246 für den norwegisch-saamischen Namen.

Bürgermeister Åge Pedersen war erregt. Zur Zeitung *Nordlys* sagte er

Die Gegner des neuen Namens treten ihre eigene Kultur mit Füßen. Es ist erschreckend, dass der Norwegisierungsprozess so weit gekommen ist, dass diese Menschen nicht ihren Stolz auf ihre Vorfahren und auf ihre Sprache zu zeigen trauen

(in *Nordlys*, 13. 3. 95)

Darauf erwidert Agnes Eriksen im selben Bericht:

Unsinn, das hat damit nichts zu tun. Wir wollen nur den Namen Samuelsberg behalten, sonst nichts. (...) Über 50 Prozent der Bevölkerung wollen den Namen Samuelsberg behalten. Darauf müssen die Politiker Rücksicht nehmen

(in *Nordlys*, 13.3.95).

Auf beiden Seiten sind Emotionen im Spiel. Die Ablehnung der saamischen Namen wird von den Befürwortern als eine Ablehnung der saamischen Vergangenheit der Gemeinde gedeutet. Schliesslich sei Olmmaivaggi der älteste Name des Dorfes (Hovland 1996:72-73). Arild Hovland meint, manche würden die saamischen Namen aus purer Nostalgie ablehnen, andere aufgrund von Gefühlen, die mit ihrer Selbstidentifikation zusammenhängen. Wer den Namen verändere, definiere auch die Bewohner neu. Viele Leute, besonders an der Küste, würden nicht zugeben wollen, dass sie saamische Vorfahren haben, weil Saamen lange Zeit diskriminiert worden seien. Sie würden ihre Vergangenheit verleugnen (Hovland 1999:176).

"Wir sind nicht gefragt worden"

Die Gegner sahen das anders. Ihnen ging es in ihrer Argumentation um fehlende Mitbestimmung - ein Aspekt, der im Zitat der Unterschriftensammlerin Agnes Eriksen deutlich wird. Dies unterstrich auch ein anderer Einheimischer im Gespräch mit *Nordlys*. Agnar Johansen, 62 Jahre alt, betonte, dass Kåfjord nur auf Wunsch der Politiker unter das Sprachgesetz gekommen sei:

Die Leute sind nicht gefragt worden. Und wenn sie jetzt anfangen, das Alte wieder auszugraben und dem Postort einen neuen Namen geben wollen, dann geht es zu weit

(in *Nordlys*, 13.3.95).

Die Gegner verwiesen auf eine Tradition des Protestes gegen "die da oben". Es sei Tradition in Kåfjord, sich gegen "die Macht im Rathaus" aufzulehnen. "Wir sind nicht gefragt worden" ist eine der häufigsten Äusserungen in der Debatte in den Medien. Hovland schreibt, dass die Einwohner alte Zeitungsausschnitte mit Überschriften wie "Bürgerkrieg in Lyngen. Steuereintreiber sorgt für Unruhe in der Bevölkerung" aus dem Jahr 1923 mit einem Lächeln

hervorholen. Auf einem Treffen der konservativen christlichen Volkspartei (KrF) sagte der örtliche Vorsitzende:

Wir sehen mit Unruhe und Wehmut auf den Namensstreit in Manndalen. Es hat sich in der Vergangenheit gezeigt, dass diese Form von Zwang und Diktatur in dieser Gemeinde zu nichts geführt hat (*zählt Beispiele auf*). Das zeigte, dass die Einwohner viel gemeinsam haben und dass sie ein zusammengeschweisstes Volk sind

(in Hovland 1996:73).

Hovland sieht zwei Arten von Verfremdung in diesem Prozess. Ein politischer Sieg der einen Seite löste einen Verfremdungsprozess bei der anderen Seite aus. Die Befürworter erlebten, dass ihre persönliche Identifikation, die saamische, abgewiesen wurde. Die Gegner merkten, dass sie Anhaltspunkte für ihr Alltagsleben verloren. Bekannte Orte bekamen neue befremdliche Namen-. Was für den einen eine Quelle zur Selbstbestätigung war, ist für den anderen eine Quelle zum Verlust seines Selbst (Hovland 1996:74).

Diese Probleme hängen laut Hovland auch mit der administrativen Einheit und der Geschichte der Gemeinde zusammen. Dieses Gebiet decke sich nicht mit den persönlichen Loyalitäts- und Zusammengehörigkeitsgefühlen der Bevölkerung. Kåfjord sei nicht ein Ort, sondern viele, von denen jeder seine Eigenart habe. Diese Lokalisierung, diese Verbundenheit mit einem Ort sei für die Leute wichtig (Hovland 1996:76). Und auch innerhalb eines Ortes gebe es aufgrund der Vergangenheit Variation. Manndalen sei saamisch für manche, multikulturell für andere und norwegisch für noch andere (Hovland 1999:182).

Die Einführung des saamischen Lehrplans

Im Schuljahr 1997/98 wurde der saamische Lehrplan (*samisk læreplan*) eingeführt. Er gilt wie das Sprachgesetz in den Gemeinden des saamischen Verwaltungsgebietes. Von nun an können Schülerinnen und Schüler aus fünf Sprachangeboten wählen:

- Saamisch als erste Sprache und eine norwegische Sprache als zweite Sprache
- Saamisch als zweite Sprache und eine norwegische Sprache als erste Sprache
- Saamische Sprache und Kultur und beide norwegische Sprachen als Hauptsprache
- Norwegisch als erste und Finnisch als zweite Sprache
- nur beide norwegische Sprachen

Der Lehrplan, so betont eine Informationsschrift des Kirchen- und Unterrichtsministeriums, "nimmt Ausgangspunkt in der Eigenart und in den Bedürfnissen der saamischen Gesellschaft"

und soll eine "positive Identitätsentwicklung" und Zweisprachigkeit der Kinder sichern. Immer wieder wird betont, dass der Lehrplan sowohl "Träger der saamischen wie auch norwegischen und internationalen Wissenskultur" sei. Die saamische Schule sei Teil einer multikulturellen Gesellschaft und solle für die Gleichstellung von Schülern mit unterschiedlichem Hintergrund sorgen (www.sor.no/planer/prinsipper1.doc).

Auch diese pro-saamische Massnahme spaltete die Bevölkerung. Wie Arild Hovland schreibt, drehte sich der Konflikt um das Verhältnis zwischen Wissen und Identität. Saamische Kinder sollten ein positives Verhältnis zur Identität als Saame gewinnen. Auch den Anderen würde Wissen über die Saamen nicht schaden (Hovland 1999:166). Eine Befürworterin ist Lisbet Robertsen. Sie schreibt in einem Leserbrief über Saamisch-Unterricht in Kindergärten in Kåfjord:

Kåfjord sollte stolz darauf sein, dass die Kinder eine andere Kultur und eine andere Sprache erlernen dürfen. In welcher glücklicher Lage sind die Kinder, die das in jungem Alter lernen dürfen, so dass sie im Schulalter zweisprachig sein können. Es ist nicht lange her, dass die Saamen in die Schule kamen und die Lehrbücher nur auf Norwegisch waren, während sie kein Wort norwegisch konnten. (...) Ich meine, Saamisch soll in der Schule obligatorisch sein. Die Saamen sind ja auch Norweger - wie wir. Wir lernen Englisch in der Primarschule, Deutsch in der weiterführenden Schule, also warum nicht auch Saamisch, damit wir miteinander reden können
(in Nordlys 13.2.1999).

Eltern organisieren Schulstreik

Die Gegner protestierten, sie sagten, ihre Kinder sollen keine Saamen werden. In Kåfjord z.B. wollen viele Eltern, dass die Schüler dem norwegischen Lehrplan folgen. Ebenso in Tana, wo Eltern aktionierten mit Plakaten wie "Wir sind norwegische Staatsbürger. Norwegisch ist unsere Muttersprache" und ihre Kinder einige Tage von der Schule fern hielten. Eltern von etwa 80 Kindern schrieben einen Protestbrief an die Gemeinde Tana. Sie gründeten die Aktion "Nei til Sameland" (Nein zum Saamen-Land) (Nordlys 29.8.97).

Es gibt verschiedene Gründe für die Ablehnung. Tone Orvik, eine der aktiven Mütter betont, dass die Eltern nicht dagegen seien, dass saamische Kinder Unterricht nach dem saamischen Lehrplan bekommen:

Es ist ein Menschenrecht sowohl für Saamen wie für Norweger, dass sie bestimmen können, was für einen Unterricht die eigenen Kinder in der öffentlichen Schule bekommen. Die es wollen, sollen dem saamischen Lehrplan folgen. Die es nicht wollen, sollten dem norwegischen Lehrplan folgen können
(in Nordlys 29.8.97).

Eine andere Mutter kritisiert den Inhalt des saamischen Lehrplans. Er sei zu sehr traditionsbasiert, er orientiere sich nicht an der modernen Gesellschaft und verschlechtere somit die Berufschancen der Kinder:

Die Schüler müssen sehr einfache Handwerkzeuge benutzen anstatt moderne Maschinen und Geräte. Mein Sohn wird vielleicht Handwerker und da braucht er einen Unterricht, der der Zeit, in der wir leben, angepasst ist

(in Nordlys 29.8.97).

Einige Eltern bemängeln, sie seien von den Behörden nicht einbezogen worden. Der Elternbeirat der Olderdalen-Schule in Kåfjord schreibt in einem Leserbrief:

Alle Eltern fühlen sich übergangen (*overkjørt*) vom Departement. Wir haben uns zu keinem Zeitpunkt aussprechen können - weder über den saamischen Lehrplan noch über dessen Einführung. Wir stellen fest, dass Staatsrat Sandal von verschiedenen Seiten Rat eingeholt hat. Es ist merkwürdig, dass er keinen Rat von uns eingeholt hat, für die der Lehrplan gelten soll. Dass er auf die Meinung des Saamenparlaments Wert gelegt hat, finden wir noch merkwürdiger. Das Saamenparlament ist kein demokratisches Organ für uns. Nur eine Minderheit der Stimmberechtigten stimmen in Kåfjord bei der Saamenparlaments-Wahl

(in Nordlys 22.9.97).

Sie beenden den Brief mit folgender Bemerkung:

Das Departement darf in seinem Eifer, die Übergriffe gegen den saamischen Teil der Bevölkerung wieder gut zu machen, nicht einen neuen Übergriff gegen den norwegischen Teil der Bevölkerung machen

(in Nordlys 22.9.97).

Nicht nur Norweger dagegen

Saamen gegen Norwegen? Ist das so? Arild Hovland schreibt, auf den ersten Blick sehe es tatsächlich danach aus. So klar seien die Frontlinien aber nicht. Einige der Eltern, die sich für den norwegischen Lehrplan stark machen, hätten einen saamischen Hintergrund - oder einen gemischten. Tana, so Hovland, sei ein ethnisches Grenzgebiet. Teile der Gemeinde können als saamisch, andere als norwegisch bezeichnet werden. Die ethnischen Grenzen gingen mitten durch Familien. In Tana wohnten auch einige Kvenen. Es gebe viele Mischlinge (Hovland 1999:166).

Einer dieser Mischlinge, die gegen den saamischen Lehrplan protestierte, sagte gegenüber der Zeitung *Nordlys*, am meisten belaste sie die Betonung des Saamischen. Ihre Mutter sei Saamin, ihr Vater Finne und ihr Mann Norweger. Ihre Aussage verdeutlicht den Status des Norwegischen als quasi neutrale Verkehrssprache in einer gemischt zusammen gesetzten Bevölkerung. Das Saamische dagegen wird aufgefasst, als nehme es Partei für eine Seite:

Ich fühle mich in zwei gespalten - so wie noch nie. Wir, die wir im unteren Tana aufwuchsen, lernten norwegisch, und auf diese Weise konnten sowohl Saamen, Norweger und Finnen miteinander reden. (...) Jetzt werde ich beschuldigt, meine saamische Herkunft zu verleugnen, wenn ich nicht meinen Sohn zwingen, Saamisch zu lernen. Unterstütze ich die saamischen Aktivisten, verleugne ich meinen Vater und das, was schon immer meine Identität war

(Nordlys 29.8.1997).

Einige Monate später schlugen Asbjørg Skåden vom NSR und die momentane Präsidentin des Saamenparlamentes, Ragnhild Nystad, vor, der saamische Lehrplan solle für ganz Nordnorwegen gelten. Er repräsentiere besser nordnorwegische Wirklichkeit, so Skåden:

In dem saamischen Lehrplan ist die nordnorwegische Geschichte besser als in dem üblichen Lehrplan untergebracht. Der saamische Lehrplan richtet sich viel mehr danach, was in Nordskandinavien (*Nordkalotten*) passiert ist

(Nordlys 2.9.1999).

Skåden meint, man solle Bescheid wissen über andere Kulturen und versteht nicht, dass sich der Unterricht nur an einer Kultur ausrichten soll:

Ich selber mag die norwegische Sprache und die norwegische Geschichte, aber das bedeutet nicht, dass wir etwas anderes auslassen. Es ist etwas grundsätzlich Verkehrtes, wenn es etwas Selbstverständliches ist, dass ich deine Geschichte gelernt habe, du aber nicht meine. (...) Es ist nicht ungewöhnlich, dass Länder mehrere Sprachen und Kulturen haben, mit denen man sich auseinander zu setzen hat

(in Nordlys 2.9.99).

Kurz bevor Skåden ihren Vorschlag vorbrachte, sind in Tana zu Beginn des Schuljahres 1999/2000 zwei private Montessori-Schulen errichtet worden - um so dem Saamischen Lehrplan zu entgehen. Die Folgen für die Gemeinde Tana sind nach den Worten der Unterrichts-Verantwortlichen Kirstin Biti-Johansen "dramatisch". Der staatliche Zuschuss würde aufgrund geringer Schülerzahl für das Schuljahr um eine Million norwegischer Kronen (200'000 CHF) reduziert. Vier Lehrerstellen seien gestrichen worden (Klassekampen 3.6.99).

3.3. Landrechte für Saamen?

Ich komme nun zum heikelsten Thema, das derzeit in Nordnorwegen diskutiert wird: Wie sollen Grund und Boden sowie die Ressourcen in Finnmark künftig verwaltet werden? Gegenwärtig verwaltet der Staat über 95 % des Landes in der Finnmark. Die Saamen sind als Urbevölkerung Nordskandinaviens anerkannt. In der Wissenschaft ist man sich grösstenteils darüber einig, dass die Saamen vor den Norwegern die nördlichen Landesteile besiedelt haben und später durch die Norweger von ihrem Land verdrängt worden waren. Stehen deshalb heute den Saamen Sonderrechte auf Land und Wasser gegenüber den Norwegern zu? Soll man ihnen ihr Land zurückgeben? Und wenn ja, wie? Gibt es andere Lösungen? Wir werden sehen, dass diese Fragen - so eindeutig die Rechtslage zu sein scheint - so einfach nicht zu beantworten, geschweige denn umzusetzen sind.

Die historische Ausgangslage

Werfen wir zuerst einen Blick auf den historischen Hintergrund der Landrechtsfrage. Das Rechtsverständnis über die Eigentumsfrage war bis vor wenigen Jahren ein ganz anderes als heute. Dies zu wissen ist notwendig, um die gegenwärtige Auseinandersetzung zu verstehen.

Finnmark als "terra nullius"

Der Staat mit seinen Institutionen hat sich lange Zeit als alleiniger Eigentümer des Landes bezeichnet, ob in Heimatliedern oder in neueren Broschüren der Forstwirtschaft. Überall wird Finnmark als seit Urzeiten herrenloses Land dargestellt. Oft wird zur Begründung dieser Position auf eine offizielle Beurteilung aus dem Jahr 1848 zurück gegriffen, schreibt Historiker Steinar Pedersen (1999). Sie lautet:

Die eigentliche Finnmark ist (...) seit alters her betrachtet worden als dem König oder dem Staate zugehörig, weil sie ursprünglich nur von einem Nomadenvolk, den Lappen, ohne feste Wohnungen bewohnt worden war

(aus Pedersen 1999:17).

Norwegen, so Pedersen weiter, habe Finnmark wie England in den 1770er-Jahren Australien als eine "terra nullius" betrachtet, als ein herrenloses Gebiet. Historische Untersuchungen zeigen dagegen, dass das Eigentumsrecht des Königs oder Staates auf Teile oder weite Gebiete Finnmarks relativ neueren Datums ist. Der dänisch-norwegische Staat hatte vor 1613 keinerlei

Gebietshoheit (*enejurisdiksjon*) in der Finnmark. Das Innere Finnmarks lag bis 1751 ausserhalb von Norwegens Grenzen. Die heutige Finnmark hat ihre endgültige Form erst 1826 bekommen, als Norwegen das ostsaamische Gebiet Sør-Varangers zugesprochen bekam (Pedersen 1999:15).

Menschen wohnten in der Finnmark seit über 10 000 Jahren. Es besteht trotz einiger Unsicherheiten Einigkeit unter Historikern und Archäologen, dass es die Saamen sind, welche als erste ihre Geschichte mit der Region verknüpfen können. Diese sei mindestens 2000 Jahre alt. Es sei nicht zufällig, dass das Gebiet Finnmark heisse - es bedeute schliesslich "Land der Saamen".

Saamische Souveränität bis ins 18. Jahrhundert

Erst vom Ende des 13. Jahrhunderts oder vom Anfang des 14. Jahrhunderts an begann eine permanente Besiedlung durch Norweger. Sie waren Fischer und liessen sich an der Küste nieder. Zu dieser Zeit war Finnmark ein von Saamen dominiertes Gebiet. Man weiss, dass Saamen bis ins frühe 17. Jahrhundert hinein Pacht von norwegischen Bauern verlangten, wenn sie sich in saamischen Gebieten ansiedelten. Es ist dokumentiert, dass im Tana des 17. Jahrhunderts Saamen die Rechte über die Lachsfischerei hatten. Norweger, die in die Fjordgebiete zogen, mussten erst mit den Saamen verhandeln (Pedersen 1999:19-21).

In den ersten Jahrhunderten norwegischer Besiedlung gab es mehrere Konflikte über die Herrschaft über Nordskandinavien. Es war also nicht so, dass Finnmark dem norwegischem König oder Staat unterstellt war. Die norwegische Kolonisierung kollidierte mit den Interessen des Reiches von Novgorod im Osten. Mehrmals im 13. und 14. Jahrhundert wurden nordnorwegische Fischerdörfer von den Novgorodern angegriffen. Trotz eines Friedensabkommens im Jahre 1326 setzten sich die gegenseitigen Plünder- und Kriegszüge über die nächsten 150 Jahre fort (Pedersen 1999:19-20). Es ist aus dieser Perspektive mehr oder weniger ein historischer Zufall, dass Finnmark heute Teil Norwegens ist.

Von 1611 bis 1612 führten Dänemark-Norwegen und Schweden Krieg um die Herrschaft über Nordskandinavien. Dänemark-Norwegen gewann und bekam die Alleinherrschaft über die nordnorwegische Küste nördlich von Tysfjord zugesprochen. Erst dann wurden die Saamen in Teilen Finnmarks dem König in Kopenhagen unterstellt. Weite saamische Gebiete wie das Innere der Finnmark und das ostsaamische Gebiet blieben ausserhalb der Grenzen Dänemark-Norwegens. Das Innere Finnmarks unterstand schwedischer Gerichtsbarkeit (*jurisdiksjon*). Die Saamen mussten dennoch an Dänemark / Norwegen Steuern zahlen. Steinar Pedersen, Mitglied

des Saamenrechtsausschuss, deutet die Quellen so, dass die Saamen in diesem Gebiet bis zur endgültigen Grenzziehung 1751 mehr oder weniger autonom ohne grosse Einmischung von schwedischer Seite lebten (Pedersen 1999:23-24).

Doch selbst nach der Einverleibung des Inneren der Finnmark in das dänisch-norwegische Staatsgebiet änderte sich nicht viel an dem autonomen Status der Saamen. Zum Grenzvertrag gehörte ein Anhang zur rechtlichen Stellung der Saamen (*Lappekodisill*), dessen Ziel es war, dass "die lappische Nation" weiter bestand. Die Saamen durften unter anderem weiterhin die Grenzen auf der Jagd oder bei ihren Wanderungen mit den Rentieren überqueren. Pedersen hat Verwaltungsdokumente aus den 1750er- und 1760er-Jahren hinsichtlich Eigentumsfragen studiert. Daraus, so Pedersen, gehe hervor, dass der König sich nicht als Eigentümer des Gebietes auffasste. Der Grenzvertrag wollte lediglich die Grenzen zwischen den Ländern endgültig festlegen (Pedersen 1999:25-27).

Die Kolonisierung von Süden her

Die Politik gegenüber Saamen änderte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts mit dem Aufkommen nationalistischer und sozialdarwinistischer Ideologien (siehe Kap.2). Dann begann die Kolonisierung Nordnorwegens durch den Staat vom Süden her. Die Kolonisierung äusserte sich in verschiedenen Eingriffen rechtlicher Art wie die zitierte Feststellung von 1848, welche die saamische Bevölkerung quasi rechtlos machte. Das norwegisch-schwedische Lappengesetz von 1883 (*Felleslappeloven*), teilte das Gebiet der Saamen in Distrikte ein und ermöglichte es den Staaten, den Saamen dort das Weiderecht zu entziehen, wo die Rentierzucht ein Hindernis für die Landwirtschaft war (Lorenz 1981:71). Der "Höhepunkt" war ein Gesetz aus dem Jahr 1902, welches den Verkauf von Land nur an Leute erlaubte, "die Norwegisch zum täglichen Gebrauch reden, lesen und sprechen können" (Lorenz 1981:76, Pedersen 1999:37).

Im Laufe des 19. Jahrhunderts begann sich das Grosskapital, gefördert vom Staat, für Nordnorwegen zu interessieren. Im Landesinneren auf norwegischer und schwedischer Seite gibt es grosse Eisenerzvorkommen. 1826 begann eine englische Gesellschaft mit dem Bergbau in Kåfjord bei Alta, 1887 startete der Probetrieb in der Grube von Sulitjema, die schnell einer der grössten Arbeitsplätze in ganz Norwegen wurde. 1883 wurde die Eisenbahn zwischen Narvik und Kiruna gebaut, ab 1903 war die Grube bei Kiruna in vollem Betrieb. Zu dieser Zeit begann man auch mit dem Abbau von Nickel im ostsaaamischen Gebiet um Petsjenga (Lorenz 1981:73-74).

Aktuelle politische Ausgangslage

Ich habe erwähnt, dass sich der norwegische Staat erst durch die Proteste gegen den Dammbau am Alta-Kautokeino-Fluss genötigt sah, seine Politik gegenüber den Saamen zu überdenken. Die Regierung ernannte ein Komitee, welches die rechtlichen Ansprüche der Saamen untersuchen sollte.

NOU 1984:18: Für Sonderbehandlung, gegen Autonomie

Eine Teilgruppe veröffentlichte 1984 den Bericht "Om Samenes Rettstilling" (NOU 1984:18, Über die rechtliche Stellung der Saamen). Darin wurde vor allem die Bedeutung des Zivilpaktes der Vereinten Nationen diskutiert. Man kam zum Schluss, dass Artikel 27 durchaus eine positive Sonderbehandlung der Saamen vorschreibe, zum Beispiel ökonomische Unterstützung, damit die Saamen "ihre Kultur pflegen" können (NOU 1997,5:16-17). Der Forderung nach Selbstbestimmung für die Saamen als Volk erteilten sie jedoch eine Absage. Das Recht des Nationalstaates, seine territoriale Integrität zu sichern, habe Priorität gegenüber dem Selbstbestimmungsrecht jedes Teils der Bevölkerung. Deren Rechte seien durch den Artikel 27 des Zivilpakts der UNO geschützt (Thuen 1995:228).

NOU 1993:34: Saamen haben keinen Anspruch auf Land

1993 folgte der nächste Bericht (NOU 1993:34). Die Rechtsgruppe hatte ihn erarbeitet zur Frage, wessen Recht, das saamische oder das norwegische, gelten sollte hinsichtlich der Landrechte. Die Mehrzahl fand, dass die völkerrechtliche Entwicklung, welche dem Staat Pflichten gegenüber den Saamen auferlegt, nur für Massnahmen in der Zukunft von Bedeutung sei und nicht für die Festlegung des heutigen Rechtes. Zudem sei der Staat als rechtlicher Besitzer des Grundes in Finnmark über Jahrhunderte aufgetreten und habe Rechte erworben vor der Entwicklung des Völkerrechtes. Sie zweifelten auch daran, dass wie NOU 1984:18 meinte, der Artikel 27 den Staat verpflichte, Minderheitenkulturen aktiv zu unterstützen (NOU 1997,5:18-19).

Die Perspektive dieses Berichtes ist viel kritisiert worden. Besonders wurde bemängelt, dass die saamischen Rechtsauffassungen nicht untersucht worden seien. Auf Drängen des Saamenparlaments hat das Justizdepartment beschlossen, ein Forschungsprojekt über saamische Rechtsauffassungen in Gang zu setzen (NOU 1997:5:16-19).

NOU 1997:4: Für Gleichbehandlung, für Sicherung saamischer Interessen

Am 30. Januar 1997 ist der lang erwartete Bericht des Saamenrechtskomitees über die "Naturgrundlage für saamische Kultur" erschienen (NOU 1997:4). Monate, teils Jahre vor der Fertigstellung sind Entwürfe in der Öffentlichkeit diskutiert worden. In dem Bericht ist auch ein Regelwerk über die künftige Verwaltung von Land und Ressourcen in Finnmark enthalten. Das Komitee schlägt Massnahmen vor, die alle Einwohner eines Gebietes gleich behandeln sollen. Finnmark, schreiben sie, habe eine gemischte Bevölkerungsstruktur. Saamische Interessen müssten gegenüber denen anderer Volksgruppen abgewogen werden. Mit dem Prinzip der Gleichbehandlung aller Einwohner sollten mögliche Konflikte, beispielsweise der Landnutzung, gedämpft werden.

Der Ausschuss sieht es als notwendig an, Instrumente und Regeln einzuführen, die saamischen Einfluss sicher stellen. Deshalb wird die Errichtung eines neuen Organes zur Verwaltung der Finnmark und eine stärkere lokale Steuerung der Verwaltung vorgeschlagen. Die Mehrheit des Ausschusses befürwortet, ein Organ namens *Finnmark grunnforvaltning* (Finnmark Grundverwaltung) zu schaffen, bestehend aus acht Mitgliedern, wovon vier von der Finnmark-Bezirksverwaltung (*fylkesting*), vier vom Saamenparlament ernannt werden. Die Verwaltung der erneuerbaren Ressourcen (Fischfang, Jagd, Multebeeren) sollen die Gemeinden übernehmen. Das Komitee schlägt auch eigene Regeln vor, um die saamische Naturgrundlage vor Eingriffen zu schützen (nach NOU 1997,4, auf www.odin.dep.no/nou/1997-4 und www.odin.dep.no/jd/prm/1997/k1/970130.html).

Unterzeichnung der ILO 169: Verpflichtung Norwegens den Saamen gegenüber

Relevant für die Rechte von Saamen ist die Unterzeichnung der Konvention 169 der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) durch Norwegen. Auf sie wird immer wieder Bezug genommen, auch in den Untersuchungen des Saamenrechtskomitees. Diese sogenannte Urbevölkerungskonvention spricht Urbevölkerungen das Eigentumsrecht auf das Land zu, über das sie einmal geherrscht hatten. Das heisst, sie müssen dort permanent gewohnt haben. Das Land in dem Gebiet muss hauptsächlich von ihnen genutzt worden sein. Über Gebiete, über die sie nicht geherrscht, das sie aber traditionell genutzt hatten, wird ihnen das Nutzungsrecht zugestanden. Norwegen ist durch die Unterzeichnung politisch und völkerrechtlich verpflichtet, den Saamen die Rechte zu geben, auf die sie Anspruch haben (nach Skoghøy 1999:79,93).

Die Bedeutung der Konvention ist jedoch umstritten. Anthropologe Thrond Thuen (1995) findet sie zu schwammig, da ihre Umsetzung zu sehr vom "Goodwill" der Regierung abhängig

sei, auch von NSR wurde sie als "nicht weit genug gehend" kritisiert (Thuen 1995:234). Da sich die Saamenrechtsgruppe immer wieder auf ihn beruft als Grundlage für Entscheidungen, hier der Wortlaut des Artikels 4, der die Rechte indigener Völker definiert:

1. The rights of ownership and possession of the peoples concerned over the lands which they traditionally occupy shall be recognised. In addition, measures shall be taken in appropriate cases to safeguard the right of the peoples concerned to use lands not exclusively occupied by them, but to which they have traditionally access for their subsistence and traditional activities. Particular attention shall be paid to the situation of nomadic peoples and shifting cultivators in this respect.
2. Governments shall take steps as necessary to identify the lands which the peoples concerned traditionally occupy, and to guarantee effective protection of their rights of ownerships and possession.
3. Adequate procedures shall be established within the national legal system to resolve land claims by the peoples concerned

(aus Thuen 1995:231).

Die öffentliche Debatte: Theorie und Praxis

Auf dem Papier ist die Sache eindeutig. Saamen haben Anspruch auf Sonderbehandlung. Artikel 26 des Zivilpaktes legitimiert positive Diskriminierung. Auch aus philosophischer Sicht ist das vertretbar (Oksal 1999). Die Realität ist komplexer. Die Frage, wie diese Ansprüche umgesetzt werden sollen, spaltet Parteien - norwegische wie saamische.

Ich werde nun einige Statements auflisten und mich dabei auf Positionen von Saamen, Kvenen und Mischlingen konzentrieren. Diese Debatte ist weniger übersichtlich wie die über Sprachgesetz oder Lehrplan. Es geht nicht um Ja oder Nein, sondern um das Wie. Es steht fest, dass sich in der Verwaltung von Land und Wasser in Teilen Nordnorwegens etwas ändern wird. Bei den norwegischen Parteien sind es nur die konservative *Høyre* und die rechtspopulistische *Fremskrittspartiet*, die beim letzten Wahlkampf im Herbst 1999 alles beim Alten belassen wollten. Die anderen Parteien treten für Änderungen ein, haben keine Stellung bezogen oder sind gespalten. Die einen legen mehr Wert auf eine stärker lokale, kommunale Verwaltung von Grund und Boden, andere debattieren über die ethnische Zusammensetzung des neuen Verwaltungsorgans der Finnmark: Sollen gleich viel Norweger wie Saamen vertreten sein, oder vielleicht doch mehr Norweger - oder mehr Saamen? Die Hauptfrage ist: Wie verteile ich Rechte am gerechtesten in einer traditionell gemischt zusammen gesetzten Bevölkerung, die zur Zeit der Nationalisierung vom Staat kolonisiert wurde?

In einem Punkt sind sich die meisten Parteien und Verbände - ob nun saamisch oder

norwegisch - einig: Es darf keine Rechteverteilung auf ethnischer Grundlage geben. Diese Diskussionen in der Bevölkerung sind kaum wissenschaftlich untersucht, ein Grossteil meines Materials sind Zeitungsartikel.

Saamen: Realos und Fundos

Bei den Saamen kann man ähnliche Lager wie bei der Grünen Partei unterscheiden: Fundamentalisten (Fundis) und Realisten (Realos). Erstere gehören zu der Minderheit, die durchaus Politik nach ethnischen Kriterien führen möchte. Beispielhaft für die Auseinandersetzung zwischen den saamischen Lagern ist eine Krisensitzung im NSR.

Mitte Juni 1999 stellte Saamenparlaments-Präsident Sven Roald Nystø die Vertrauensfrage. Das geschah, während der nationale Verband der Saamen (NSR), wo Nystø Mitglied ist, die Landrechtsfrage debattierte. NSR war kurz davor, sich aufzuspalten. Nystø konnte die Forderung nach saamischem Besitz- und Nutzungsrecht über die gesamte Finnmark nicht gut heissen. Der NSR-Vorsitzende Janos Trosten hatte gefordert:

Ganz Finnmark ist saamisches Eigentum. Der Staat muss die Verwaltung (*sjøtet*) der Land- und Wassergebiete dem Saamenparlament zurück geben. Es muss eine saamische Landverwaltung errichtet werden, wo das Saamenparlament die Mehrheit hat

(aus Nordlys, 21.06.99)

Die Mehrheit des Rechtsausschusses des NSR stand hinter Trosten. Nystø und der Grossteil der NSR-Fraktion im Saamenparlament unterstützen Nystø, der erwiderte:

Wir müssen daran denken, dass nicht nur Saamen in Finnmark wohnen, und dass die anderen Gruppen auch Rechte haben. Deshalb ist es zu einfach zu sagen, dass ganz Finnmark ein saamisches Gebiet ist

(aus Nordlys, 21.06.99).

Der Streit zwischen Fundis und Realos ist nicht neu. Es ist ein Streit, der sich um Gesetze und deren Auslegung dreht, um das eigene Bild von Nordnorwegens Geschichte und um persönliche Selbstidentifizierung. Die folgenden "Realos" finden, die Forderungen der Fundis seien zu abstrakt und nicht auf die multikulturelle Gegenwart Finnmarks übertragbar. Einmal diskutierte man im Saamenparlament die von der Urbevölkerungsgruppe der Vereinten Nationen in Genf verwendeten Begriffe "Recht auf Selbstbestimmung" und "Eigentumsrecht über traditionelle Gebiete", die der Saamenrat in einer Erklärung übernehmen wollte. Steinar Pedersen gab folgendes zu bedenken:

Hier finden wir Worte und Ausdrücke, vor denen wir seit Jahren gewarnt haben. Was bedeutet es zum Beispiel, wenn der Saamenrat schreibt, die Saamen hätten das Recht, über ihre eigenen

Gebiete zu bestimmen? (...) Die Forderungen, die sie aufstellen, sind wenig realistisch, zweideutig und geeignet, Konflikte zu schaffen

(Nordlys 27.02.98).

Nystø stimmte ihm inhaltlich zu:

Es ist heute nicht möglich, eine Karte zu zeichnen und zu sagen, was saamische Gebiete sind

(Nordlys 27.02.98).

Das, so Nystø weiter, sei eine politische Aufgabe, welche die Behörden zu leisten hätten.

Für Politiker und Saamischlehrer Kjell Ballari basierte vieles, was unter Saamenpolitik lief, auf fragwürdigen Grundannahmen und leeren Phrasen. Auf einer Konferenz über Saamenpolitik sagte er:

Für mich ist die Debatte voll mit abgenutzten Phrasen. Begriffe und Aussagen wie "die saamische Gesellschaft", "Rehabilitierung von saamischer Kultur", "Sicherung der Identität", "gleiche Rechte für die ganze Bevölkerung Finnmarks", "Nein zu saamischen Sonderrechten" und "Rechte auf ethnischer Grundlage" sind sehr problematisch und erklären absolut nichts in der politischen Argumentation. (...) Viele sehen zum Beispiel die Modernisierung und die wirtschaftliche Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg einseitig als einen negativen Faktor in Bezug auf saamische Identität und Kultur an, vergessen aber, dass sie eine Voraussetzung waren für die Exponierung dieser Kultur und Identität im modernen Norwegen. (...)

Ich vermisse eine genauere Analyse des komplexen Phänomens Identität. Ausserdem vermisse ich Hinweise auf die Probleme, die man in der Praxis (mit Saamenpolitik) hat (...)

(apwww.mogul.no/internett/org/sentraleorg/saamepol/2014).

In einem Leserbrief zur Arbeit des Saamenparlaments vertritt Per-Ivar Henriksen, "norwegischer Saame aus Kokelv", wie er sich nannte, eine ähnlich kritische Meinung. Er deutet einen Generationenkonflikt an:

Wir jungen Saamen sollten zu "den Alten" im Saamenting sagen, dass sie an unsere Zukunft und nicht an ihre Vergangenheit denken sollen. Wir leben ja im Land Norwegen, als Minderheitenvolk zusammen mit den "Norwegern". Deshalb sollte das übergeordnete Ziel sein, dass wir Saamen über unseren Distrikt und unser Land zusammen mit den "Norwegern" bestimmen können

(aus Nordlys 08.03.2000).

Als veraltet bezeichnet auch der Jurist Ande Somby das Ziel mancher Saamenaktivisten, ethnisch basierte Politik zu führen, in einem Zeitungsinterview:

Staatsbildung auf ethnischer Grundlage ist etwas, das der Vergangenheit angehört. Das war einmal Grundlage für die europäischen Staaten. Sie sind aber nicht mehr sogenannte "ethnisch reine" Gebiete. Weshalb sollten wir Saamen Zeit und Kraft für etwas aufwenden, das vollständig passé ist? Einen saamischen Staat auf ethnischer Grundlage zu bilden wäre absurd. Alle Gesellschaften, auch die saamische, müssen in der Zukunft multikulturell sein

(www.jus.uit.no/ansatte/somby/jussjoik.html).

Bei diesem Streit geht es viel um Paragrafen und deren Deutung, um Prinzipien, auch um Identität. Es geht aber auch um Macht - und um die Bewahrung der eigenen Lebensgrundlage. Man denke an die unterschiedlichen Ansichten unter Rentier- und Meersaamen im Alta-Konflikt. Ragnhild Enoksen, Journalistin bei Nordlys und Saamin, analysiert wie folgt:

Kurz zusammengefasst haben in Finnmark alle vor allen Angst. Die, die sich selbst als norwegisch auffassen, haben Angst davor, dass die, die im Saamenregister stehen, zu viel Macht bekommen könnten. Die Rentierzüchter haben Angst davor, dass die Saamen an der Küste die Kontrolle über das Weideland der Rentierherden übernehmen, während die Meersaamen sich davor fürchten, dass die Rentierbesitzer und das Innere der Finnmark dominieren. Alle unterstützen Verwaltungsmodelle, die verhindern sollen, dass es so läuft, wie sie es fürchten

(Nordlys 5.3.99)

Konkurrenz zwischen Kvenen und Saamen

In der öffentlichen Debatte (und in der Wissenschaft) gehen die kritischen Stimmen der Kvenen oft unter. Sie fühlen sich in der Rechtsdebatte völlig ignoriert. "Die Kvenen - eine vergessene Minderheit", so oder ähnlich lauten inzwischen zahlreiche Überschriften von Zeitungsartikeln, Tagungen oder ersten wissenschaftlichen Berichten. Warum vergessen? In einer Stellungnahme des Norwegischen Verbandes der Kvenen (*Norske Kveners Forbund, NKF*) zum jüngsten Bericht der Saamenrechtskommission beklagen sie, dass *einer* ethnischen Gruppe ein grösserer Einfluss zugestanden werde als anderen:

Der NKF sieht Finnmark an als ein Gemeinschaftsgebiet für Kvenen, Saamen und Norweger. Die Geschichte Finnmarks ist eine Geschichte des Zusammentreffens dreier Stämme: Kvenen, Norweger und Saamen. Den Untersuchungen, die bisher gemacht worden sind, fehlt der Aspekt, wie Finnmark als Gemeinschaftsgebiet verschiedenster Volksgruppen in der Region während über 1000 Jahren genutzt worden ist

(aus Nordlys, 28.1.99).

Der Verband betont in diesem Leserbrief weiter, dass den Kvenen als nationaler Minderheit in Norwegen auch Rechte zustünden. Sie kritisieren, dass deren Situation, obwohl dies vom Saamenrechtskomitee in NOU 1984:3 empfohlen und vom Verband immer wieder angemahnt worden war, nicht analysiert worden sei. Manche Vertreter der Kvenen gehen so weit, den Urvolkstatus für sich zu reklamieren. In manchen Gebieten seien sie die Ersten gewesen, welche sich ansiedelten. Sie würden genauso lang in Nordskandinavien umher ziehen wie die Saamen, so Egil Sunderlin (Nordlys, 21.12.95). In den letzten Jahren ist eine Konkurrenzsituation zwischen saamischen und kvenischen Interessenorganisationen entstanden. Das ist eine neue Situation. Ragnhild Enoksen rollt die Geschichte auf (Nordlys 8.1.96):

Von Ende des 19. Jahrhunderts bis in die 1950er-Jahre gab es keine Kluft zwischen Saamen und Kvenen. Sie sassen im selben Boot, die Regierung führte dieselbe Politik gegen sie: sie sollten norwegisiert werden. Anfang der 60er-Jahre begann die norwegische Politik, Saamen und Kvenen zu unterscheiden: Langsam nahm man von der Norwegisierungspolitik Abstand. In den 1980er-Jahren sind die Saamen schliesslich als Urvolk anerkannt worden. Dass es in Nordnorwegen noch eine finnischsprechende Bevölkerung gab, wurde plötzlich nicht mehr wahrgenommen. Die ersten kvenischen Organisationen sind von den Behörden als Einwanderer wie Pakistani und Somali angesehen und behandelt worden. Erst Mitte 1995 hat der damalige Kommunalminister Gunnar Berge beschlossen, dass das Büro für saamische Angelegenheiten auch eine Abteilung für die Finnischsprachigen einrichten soll. Kurze Zeit später beschloss die Regierung, dass Finnisch in der Schule eine Zweitsprache (*sidemål*) sein kann.

Das entfachte einen ersten Streit zwischen saamischen und kvenischen Verbänden: Werden nun Schüler Finnisch statt Saamisch wählen? Schwächt die neue Wahlmöglichkeit saamische Sprache und Kultur? Die Konkurrenz drehte sich auch um Geld, schreibt die saamische Journalistin. Eine Person saamischer-kvenischer Herkunft, die sich als Saame ausgibt, ist ein Kven weniger. Ein Budgetposten für mehrsprachigen Unterricht, der plötzlich auch für Finnisch benutzt wird, kann weniger Geld für Saamisch bedeuten. Und wenn kvenische Führungspersonen wie Sunderlin auf saamische Ansprüche auf Land und Wasser losgehen, beginnt es gar um die Lebensgrundlage zu gehen.

Ragnhild Enoksen selber kann nicht der Position des NKF und Sunderlins zustimmen. Saamen und Kvenen hätten nicht dieselben Bedürfnisse und niemandem diene es, wenn sie der norwegische Staat gleich behandle. Die Saamen stünden schwächer da als die Kvenen, welche vom nur wenige Kilometer entfernten finnischen Staat Hilfe holen können, seien es Finnischlehrer, Journalisten, Fernsehprogramme, Lehrbücher. Saamen hätten keinen Staat, auf den sie sich stützen könnten. Die meisten Saamen wohnen in Norwegen. Deshalb habe Norwegen eine besondere Verantwortung, saamische Sprache und Kultur zu bewahren (Nordlys, 22.12.95 und 8.1.96).

Die zwischen die Kategorien fallen

Lange Zeit nicht beachtet wurde das Faktum, dass es Unterschiede gibt zwischen offiziellen und persönlichen Identitätskategorien. Die offiziellen sind norwegisch, saamisch *oder* kvenisch. Doch viele Leute in Finnmark sehen sich als ethnisch gemischt und identifizieren sich ungerne nur mit einer der offiziellen Identitätskategorien.

Dies sorgt für manches persönliches Dilemma in der Debatte um Landrechte, wie die Untersuchung von Britt Kramvig (1999) zeigt. Wie soll ich mit einer Identität umgehen, die Fragmente von der saamischen, kvenischen und norwegischen Welt beinhaltet? Dies, so Britt Kramvig, sei für viele Bewohner der Küste und der Fjorde die zentrale Frage. Das Dilemma für viele Leute in der gegenwärtigen Debatte um Landrechte ist, dass es keine offizielle kulturelle Kategorie gibt, die den Erfahrungen der Leute vor Ort entspricht (Kramvig 1999:119). Denn in der Debatte geht es um *die* Saamen, *die* Kvenen und *die* Norweger - aber nicht um Finnmarkinger - so wie sich manche eher fühlen. Sie forschte in einem der vielen ethnisch gemischt zusammen gesetzten Dorf an der Küste West-Finnmarks. Für die meisten Einwohner war die Identifizierung mit ihrem Dorf der Identifizierung mit einer ethnischen Gruppe übergeordnet (Kramvig 1999: 119-124).

In den Diskussionen während ihrer Feldforschung hörte Kramvig eine klar abweisende Haltung gegenüber saamischen und norwegischen Politikern heraus. Die wichtigsten kulturellen Werte vor Ort, die Kramvig ausmachte, waren Gleichheit zwischen Leuten und Freiheit, über sich selbst bestimmen zu können. Die politischen Prozesse, die das Saamische als kulturelle Kategorie etablierten, haben offenbar nicht viel von den Erfahrungen der Leute an der Küste einbezogen. Die Landrechtsdebatte sei etwas, was sie deshalb "nichts angeht". Während die Medien die Landrechtsdebatte zum Top-Thema im Wahlkampf 1997 hochspielten, interessierte es die Bewohner an der Küste viel mehr, ob ihre Dorfgemeinschaften im gegenwärtigen politischen Klima der Zentralisierung überleben können oder nicht, ob Post und Schulhaus weiter im Ort bleiben (Kramvig 1999:128-132).

Eine ähnlich abweisende Haltung hat Arild Hovland für eine andere Gemeinde (Kåfjord) heraus bekommen. Viele Leute hielten sich bei der Debatte über Landrechte heraus. Die wenigsten könnten sich für die eine oder andere Lösung erwärmen. Es drehe sich eigentlich für sie, schreibt er, gar nicht um Landrechte als Grundlage für saamische Kultur. Die Fronten liefen woanders und ihr Verlauf zeige, dass Identität mehr sei als nur Ethnizität: Der Streit in der Bevölkerung, so Hovland, handle vom Recht, über sich selbst bestimmen zu dürfen, vom Recht auf Vielfalt versus das Recht auf Eindeutigkeit: Die einen betonen die Vielfalt innerhalb saamischer/nordnorwegischer Kultur und widersetzen sich Festschreibungen von innen oder aussen. Die anderen legen Wert auf einheitliche nationale Konventionen: sie betonen die Gegensätzlichkeit von Saamisch-Sein und Norwegisch-Sein (Hovland 1999:184).

3.4. Bilanz der Saamenpolitik

Was hat die saamenpolitische Bewegung gebracht? Wie wir auf den vergangenen Seiten gesehen haben, ist das Bild zwiespältig.

Rehabilitierung saamischer Identität

Auf der einen Seite hat die Bewegung zu einer Rehabilitierung saamischer Identität geführt. Saamisch-Sein ist nicht mehr in dem Masse ein Stigma, wie es früher mal war. In manchen Gebieten ist es gar "in". Man kann sagen, die Saamen hätten ein neues Modell für saamisches Selbstverständnis geschaffen, ein neues positives Verständnis von sich als Saamen, das auch die Norweger übernommen haben (Eidheim 1992:4). Das positivere Bild von saamischer Identität haben nicht nur die Saamen, sondern mittlerweile auch die Norweger. Saamen haben sich ihren Platz in der Gesellschaft erkämpft. Man kann jetzt Saamisch in der Schule lernen. Bis 1968 war es verboten, Saamisch in der Schule zu sprechen. Saamen haben eine gut ausgebildete Elite. In der Universität Tromsø zum Beispiel werden sämtliche Fächer aus nordnorwegischer und saamischer Perspektive gelehrt, ob nun Geschichte, Ethnologie oder Recht: So hat Ande Somby 1999 seine Dissertation über saamische Rechtstraditionen abgeliefert. Im Universitäts-Krankenhaus haben gar saamische Schamanen (sie werden "Healer" genannt) Einzug gehalten. Wer hätte das vor 30, 40 Jahren für möglich gehalten? Seit 1980 werden die rechtlichen Ansprüche der Saamen untersucht und debattiert, und wie wir gesehen haben, ist der Staat zu Zugeständnissen bereit.

Es ist viel passiert - auch wenn es für manche der besonders engagierten Aktivisten viel zu wenig ist, so hat sich doch die Grundeinstellung zu Minderheiten und Urbevölkerung zum Positiven verändert. Und das ist viel.

Spaltung der Gesellschaft

Auf der anderen Seite hat die Saamenpolitik das Verhältnis der Norweger, Kvenen und Saamen untereinander verkompliziert. Saamenpolitik hat das Denken in ethnischen oder nationalen Kategorien verstärkt, die Bevölkerung polarisiert, Mauern gebaut. Das ist es, was viele Leute stört, und man hört oft Aussagen wie: "Die Saamenpolitik hat die Bevölkerung gespalten." Die persönliche Identität ist politisiert, die Leute haben das Gefühl, ständig Stellung beziehen müssen.

Dies ist ein charakteristisches Dilemma von ethnischen Bewegungen. Eindeutige Grenzen zu ziehen ist zwangsläufig ein Teil der Arbeit von ethnopolitischen (wie nationalistischen) Bewegungen. Saamenaktivisten müssen ein Wir-Gefühl erzeugen, und das schafft man eher, wenn man das betont, was einem von "den anderen", den Norwegern unterscheidet. Notwendig sind bei dieser Arbeit Idiome nach innen und nach aussen, um die sich die Saamen sammeln und die sie von den Norwegern abgrenzen. Idiome sind Zeichen, Symbole und Kategorisierungen für die "Identitätsverwaltung". Die Schaffung solcher Idiome geschah durch eine "Umkodierung saamischer Kultur". Bestimmte Merkmale wurden ausgewählt und mit einer symbolischen Bedeutung für die Gemeinschaft versehen: Saamische Sprache zum Beispiel wurde nicht mehr als eine aussterbende Sprache angesehen, sondern wurde zur Muttersprache. Die Kofte (Saamen-Tracht) war nicht mehr das stigmatisierende Kleidungsstück, sondern Nationaltracht. Der Joik (saamische Gesangsform) wandelte sich von einem minderwertigen Gesang zu einem Hauptbestandteil der Volksmusik (Eidheim 1971:76-79). Entsprechend richtete sich die Politik aus auf die Saamen als eine eigenständige Gruppe oder Kategorie. Zuvor waren sie nur als Variante in der norwegischen Kultur angesehen.

Eheschliessung mit Norwegern ein "ethnischer Verrat"

Vigdis Stordahl (1994) zeigt den Zwiespalt dieses Prozesses der ethnischen Grenzziehung am Beispiel der Gemeinde Karasjok auf. CSV-Anhänger dominierten den Diskurs. Für sie gab es keinen Raum für Zweifel, wer Saame war und wer nicht. Man war *entweder* Saame *oder* Norweger. Der Unterschied wurde als eindeutig dargestellt. Alte Mythen und Stereotypen, so Stordahl, wurden hervor geholt und neue wurden produziert. Den Abstand sahen CSV-Anhänger als so gross an, dass Eheschliessung mit Norwegern als "ethnischer Verrat" angesehen wurde (Stordahl 1994:154-155).

Der Diskurs drehte sich in den 70er- und frühen 80er-Jahren nicht mehr wie in den 50er- und 60er-Jahren um die Frage: Ist es möglich, Saame zu sein? Jetzt hiess die Frage: *Wer* ist Saame? Diese Grenzziehung verstärkte sich in den folgenden Jahrzehnten mit der Etablierung des Saamenparlaments (Wer darf sich in das Saamenregister einschreiben?) und der Diskussion um eventuell obligatorischem Saamischunterricht und Landrechte für Saamen. Die Probleme, die viele Leute mit der Grenzziehung hatten, wurden ignoriert, ebenso das Faktum, dass fast alle von ihnen Norweger, Saamen und Kvenen unter ihren Vorfahren haben. Stellvertretend für viele sagte Signe, Mitte 30 und Norwegerin, die ihr ganzes Leben in Karasjok verbrachte, zu Vigdis Stordahl:

Schaue ich auf die letzten 15 Jahre zurück, muss ich zum Schluss kommen, dass die Leute damals mehr Kontakt miteinander hatten. Das war, bevor diese Saamenpolitik in Gang kam. Sie hat die Bevölkerung geteilt. (...) Als ich aufwuchs, empfand ich nicht, dass es eine Grenze (*skille*) gab. Ich hatte Freunde, die Saamen waren, aber dachte nicht darüber nach, dass sie Saamen waren und dass zwischen uns eine Grenze gab. (...)

(aus Stordahl 1994:29-30).

Vigdis Stordahl fragt sie, ob sie sich vorstellen könne, hier zu bleiben. Signe antwortet:

Nein, jetzt nicht mehr. Früher hatte ich eine starke Bindung zum Ort, wegen Freunden, dem Milieu - weil ich mich als Teil der Gemeinschaft fühlte, aber es geht mir nicht mehr so, weil die Gemeinschaft sich so aufgesplittet hat. Ich habe Kinder und reagiere darauf, dass es eine Unterscheidung geben soll zwischen norwegisch sprechenden und saamisch sprechenden Kindern. (...)

(aus Stordahl 1994:30).

Auf die Frage, was sich ändern solle, sagt Signe:

Eine ganz andere Kommunikation zwischen den Menschen. Wir müssen Schluss machen mit der Unterscheidung, du bist norwegisch, du bist saamisch. (...)

(aus Stordahl 1994:31).

Eine eigene Tracht?

Diese Aufspaltung der Bevölkerung wird von vielen Leuten beklagt. Arild Hovland (1996, 1999) ist dies während seiner Feldforschung unter jungen Saamen aufgefallen. Als er mit der Forschung 1994 begann, war eine hitzige Diskussion über das Projekt, eine eigene Tracht (*kofte*) für ihre Region (Lyngen) zu kreieren, in Gang. In der Bevölkerung war das ein kontroverses Thema. In Lyngen hatte man seit den 1880er-Jahren keine Kofte getragen. Nun war die Frage der Tracht zu einer wichtigen symbolischen Angelegenheit geworden. Rolf, Anne, Tone und Hilde diskutieren. Anne meint: Ist eine eigene saamische Kofte nicht unnötig? Kann man nicht eine Tracht für Kåfjord machen, die keine Grenzen zwischen den Leuten zieht? Selber wolle sie nie Kofte tragen. Sie sei als Norwegerin aufgewachsen.

Rolf erwidert etwas genervt, dass, jedesmal wenn man über etwas Saamisches rede, die Behauptung aufgestellt würde, man wolle Grenzen zwischen den Leuten ziehen. Niemand rede über die Grenzen, welche die norwegische Kultur ziehe (Hovland 1999:171-173).

Die Musikerin Mari Boine äusserte mir gegenüber ähnliche Bedenken hinsichtlich der saamenpolitischen Bewegung. Wir diskutierten über den Kultur-Begriff und Thomas Hylland Eriksens Version. Für ihn ist gemeinsame Kultur von der Situation und von einzelnen Individuen abhängig. Sie ist da, wenn man miteinander kommunizieren kann. Dann gibt es keine (kulturelle) Grenze zwischen den Menschen. Darauf sagte sie:

Ja, das ist interessant. Das mit den Rassen ist ja immer so überbetont worden. Oft wurde ich von Saamen gefragt, warum ich nicht in Saamentracht auftrete. Ich dachte darüber nach. Ich will den Abstand nicht. Mit einer Tracht schafft man einen grossen Abstand
(Mari Boine 1995, persönliche Kommunikation).

Eine saamische Wohnsiedlung?

Wie weit werden saamische Extremisten gehen? Gelegentlich hört man von Stimmen, die einen eigenen saamischen Staat fordern. Man muss nicht so weit gehen. Vigdis Stordahl (1994) berichtet von einer Initiative in Karasjok. Dort wollten einige Saamen eine eigene Wohnsiedlung für Saamischsprechende errichten. Sie begründeten dies damit, dass sie ihren Kindern "ein lebendiges und aktives Sprach- und Kulturmilieu" schaffen wollen. Ihre Erfahrung sei, "norwegische Kinder könnten nicht Saamisch, während saamische Kinder mehr oder weniger Norwegisch können. Die Spielsprache wird somit Norwegisch und Saamisch wird ins häusliche Milieu verdrängt." Dadurch, dass sie das Spielmilieu gegenüber norwegisch sprechenden Kinder abschirmten, wollten sie das umgehen. Die Lokalzeitung stellte in teils grossen Lettern fest: "Die Gemeinde Karasjok errichtet SAAMISCHE GHETTOS". Kurze Zeit später wurde die Gemeinde angezeigt wegen Rassendiskriminierung, indem sie vorschrieb, dass die Bedingung für den Grundstückerwerb sei, dass die Bewerber saamisch sprechend sein müssen (Stordahl 1994:173-176).

Viele Leute, ob nun Saamen oder Norweger, äussern die Befürchtung, wenn eine Gruppe Vorrechte gegenüber einer anderen bekomme, berge dies Stoff für Konflikte. Unterschiedliche Behandlung ist etwas, was die meisten Leute ablehnen. Noch immer ist beispielsweise das Saamenparlament umstritten. Nur Saamen dürfen ihre Stimme abgeben, Norweger nicht. Bei der norwegischen Wahl dürfen Norweger *und* Saamen votieren. Wo bleibe da die Gerechtigkeit, fragen sich manche. Dasselbe ist der Fall in der Landrechts-Debatte. Quer durch alle Lager ist man sich einig, dass Rechte nicht auf ethnischer Grundlage verteilt werden dürfen. Für viele Leute ist die Saamenpolitik deshalb widersprüchlich: Wie lässt sich der Anspruch auf Gleichbehandlung mit dem Postulat nach positiver Diskriminierung vereinbaren?

Vigdis Stordahl zieht eine kritische Bilanz. Durch die scharfe Grenzziehung zu den Norwegern hätte die Saamenbewegung das Recht auf Selbstdefinition eingeschränkt:

Die Sprache des Nationalismus ist die Sprache der Kontraste und der Dichotomien. Die Gefahr daran, ständig auf einer norwegisch-saamischen Dichotomie zu bestehen, ist, dass man den Identitätsbildungsprozess mehr und mehr ins Verhältnis "zum Norwegischen" definiert. Die Gelegenheiten sich im Verhältnis zu eigenen (=saamischen) Kategorien und Bedeutungsrahmen auszudrücken werden weniger. So nimmt man daran Teil, den Raum für Identitätsbestätigungen zwischen Saamen einzuschränken und saamische Kultur zu reifizieren. Und das ist es ja, was man

"die Anderen" beschuldigt hat, die ganze Zeit zu tun.

(Stordahl 1994:163).

Ethnopolitisch aktive Leute in der Saamenbewegung hätten sich ausserdem zu sehr an ihre Prinzipien geklammert. Die Bewegung habe es nicht geschafft, Selbstkritik zu üben und die Perspektive von früher auszuweiten, als es darum ging, Grenzen zu den Norwegern zu ziehen:

Sie (die Saamenbewegung) hat es nicht geschafft, die lokalen Diskurse zur Kenntnis zu nehmen, die die Probleme aufzeigen, mit denen saamische Individuen im saamischen Alltag der 1980er- und 1990er-Jahre konfrontiert sind. Deshalb konnte sie auch nicht die Rolle des Wegweisers in der internen saamischen Problematik spielen, wofür sie das Potenzial gehabt hätte

(Stordahl 1994:161-162).

Ausblick: Ein Generationswechsel

Wie die Arbeit gezeigt hat, besteht die Saamenbewegung aus verschiedenen Gruppierungen mit unterschiedlichen Interessen. Mittlerweile steht auch ein Generationswechsel an. Die Aktivisten, von denen Stordahl spricht, werden zunehmend von den Jüngeren heraus gefordert. Für die Jungen sind die Grenzen nicht so absolut. Sie gehen flexibler damit um und vernetzen sich international. Wenn sie ein saamisches Musikfestival wie Riddu Riddu in Kåfjord auf die Beine stellen, sind auch Didgeridoo-Musiker von den australischen Aborigines oder Kehlkopfsänger aus Sibirien mit von der Partie, gerne unterlegt mit elektronischem Sound. Ein neues Verständnis von saamischer Kultur und Identität entwickelt sich. So sagte eine in der Saamenbewegung engagierte junge Frau Anfang 20 zu Arild Hovland über das Verhältnis zwischen Norwegischem und Saamischem:

Man muss in beide Richtungen kritisch sein. Das, glaube ich, ist das Wichtigste: offen zu sein

(Hovland 1996:86).

Kapitel 4: DISKUSSION

4.1 Rückblick und These

In der vorliegenden Arbeit besprach ich anhand des Beispiels der Situation der Saamen in Nordnorwegen die Probleme bei der Umsetzung einer Minderheitenpolitik, die auf dem Konzept basiert, die Menschheit bestünde aus einer Ansammlung verschiedener Kulturen mit eigener Geschichte, Sprache und Tradition, die es zu schützen gilt.

Nach einem Kapitel über den Gebrauch des Kulturkonzeptes in Öffentlichkeit und Politik in Kapitel 1 wurde in Kapitel 2 der gemischtkulturelle Hintergrund der Finnmark aufgezeigt: Quer durch die Geschichte gab es einen lebhaften Austausch verschiedener ethnischer Gruppen. Die Saamen haben nie alleine das riesige Gebiet bewohnt. Ich ging auf die innersaamische Vielfalt ein, auf die Unterschiede, basierend auf der Wirtschaftsweise (Rentier- und Meersaamen) sowie auf den Wohnorten (Stadt- und Land, Nord- und Süd). Diese Vielfalt schlägt sich auch in der Sprache nieder: die nord- und südsaamischen Sprachen verfügen über einen anderen Wortschatz, so dass Verständigung nur schwer oder gar nicht möglich ist. Ein weiterer spaltender Aspekt ist das Alter. Jung und Alt haben ganz unterschiedliche Vorstellungen vom guten Leben. Entsprechend unterschiedlich sind die Vorstellungen über das Wesen saamischer Kultur und die Ziele der Saamenpolitik.

Eine Folge dieser kulturellen Vielfalt in Nordnorwegen ist, dass schon immer Angehörige verschiedener Volksgruppen engen Kontakt miteinander hatten und z.B. auch untereinander heirateten. Die meisten Leute waren zwei-, drei- oder gar viersprachig. Einige wechselten die ethnische Identifikation, viele fühlen sich zu mehreren ethnischen Gruppen gleichzeitig zugehörig. Ich habe die zentrale Bedeutung des Begriffes "Det tre stammers møte" ("Treffen der drei Stämme") aufgezeigt, welcher auf das jahrhundertelange Zusammenleben von Saamen, Norwegern und Kvenen hinspielt. Viele fühlen sich als "Produkt" dieses Zusammentreffens; so gut wie alle Bewohner Nordnorwegens können Vorfahren von saamischer, kvenischer und norwegischer Herkunft in ihrem Stammbaum finden.

Im 3. Kapitel behandelte ich die ethnopolitische Mobilisierung der Saamen - den Kampf, das Verlorene wieder zurück zu bekommen: das Land, das der Staat an sich gerissen hatte, die saamische Sprache, die bis in die 60er-Jahre in der Schule verboten war. Mit Berufung auf die Ideologien des Nationalismus und Sozialdarwinismus sollte seit Ende des 19. Jahrhunderts alles Saamische eliminiert werden. In den 50er-Jahren organisierten sich die ersten Saamen. Durch die landesweiten Proteste gegen die Errichtung eines Staudamms am Alta-Kautokeino-Fluss Ende der 70er und Anfang der 80er-Jahre wuchs die Saamenbewegung an und gewann auch die Sympathien vieler Norweger. Gleichzeitig begann sich die Bewegung zu spalten. Es erwies sich als schwierig, eine so vielfältige Gruppe von Menschen zu einen. Gross waren die Differenzen zwischen Rentiersaamen und Meersaamen über die Definition saamischer Kultur. Eine Frage stand im Raum: Sind Rentiersaamen die authentischeren Saamen?

Ausführlich diskutierte ich die praktischen Probleme bei der Umsetzung von Massnahmen, welche "saamische Sprache und Kultur" fördern und begangenes Unrecht wieder gut machen sollten. Die Einführung des Sprachgesetzes und die künftige Verwaltung von Land und Wasser in Finnmark spaltete die Bevölkerung. Saamische Ortsschilder wurden zerschossen, Eltern holten ihre Kinder aus dem Saamischunterricht. Unter den Saamen gibt es gegensätzliche Positionen: Die einen kämpfen für die alleinige Verwaltung von ganz Finnmark durch die Saamen, andern ist es wichtiger, mit Norwegern und Kvenen zusammen zu leben und lehnen Sonderrechte für Saamen ab. Immer wieder hört man Stimmen von Bewohnern Nordnorwegens, die dagegen sind, Grenzen zwischen Norwegern, Kvenern und Saamen zu ziehen. Sie sagen, sie seien selbst "Mischlinge" und fänden die Unterscheidung künstlich oder aufgezwungen.

Das Material dieser Arbeit zeigt folgendes:

- Die Saamen sind keine kulturelle Einheit. Unter ihnen gibt es viele verschiedene Gruppen mit unterschiedlichen Interessen.
- Die Saamen sind keine Gruppe von Menschen, die sich problemlos von anderen Gruppen abgrenzen lässt. Wer Saame ist und wer nicht, diese Definitionsfrage ist nicht nur für die Behörden ein Problem, sondern auch für jeden Einzelnen. Einige Saamen weigern sich, sich nur mit einer ethnischen Gruppe zu identifizieren. Oft wird eine Diskrepanz deutlich zwischen offiziellen und persönlichen Identitätskategorien.

- Man kann nicht erwarten, dass Massnahmen, welche die saamische Sprache und Kultur stärken sollen, von allen Saamen gut geheissen werden. Vielen ist ein gutes Zusammenleben mit ihren norwegischen oder kvenischen Nachbarn wichtiger als eine Sonderbehandlung auf ethnischer Grundlage.

Auf einer mehr theoretischen Ebene lassen sich folgende Schlüsse ziehen:

- Die von der klassischen Ethnologie postulierte einheitliche und leicht nach aussen abgrenzbare Kultur gibt es nur als Vorstellung oder Abstraktion. Die Realität ist komplexer, wie das Beispiel der Saamen zeigt.
- Kultur ist im Kampf um kollektive Rechte eine wichtige Ressource: sowohl nach innen (Aufbau einer Gruppenidentität) wie nach aussen (positive Selbstdarstellung, Wiedergewinnung des Selbstwertgefühls, Abgrenzung von anderen Gruppen).
- Menschen können sich mit mehreren ethnischen oder nationalen Einheiten identifizieren. Sie sind keine Repräsentanten einer "Kultur".
- Für viele Menschen ist die ethnische oder nationale Identität nicht die wichtigste, in vielen Fällen ist u.a. die Identifizierung mit einem Ort oder einer Region wichtiger.

Folgende These ergibt sich daraus:

Gegenwärtige Minderheitenpolitik basiert auf einer stark vereinfachten und nicht realen Vorstellung von den Begriffen Kultur und Identität.

Viele Probleme zwischen Mehrheit und Minderheit liessen sich lösen oder zumindest in ihrer Intensität mindern durch:

- *eine realistischere Sichtweise auf die Konzepte Nation, Kultur, und Identität welche Vielfalt, Gegensätze und Individualität zulässt und thematisiert*
- *Basisdemokratie und Regionalismus als Alternativen zu staatlichem Zentralismus*

4.2. Gründe für die Konflikte durch die Saamenpolitik

Grundübel der geschilderten Konflikte sind Nationalismus und Zentralismus.

Nationalismus sehe ich hier im Sinne von Øyvind Østerud als

...eine Ideologie, die nationale Bindungen als besonders wichtige, ja vielleicht allen anderen Loyalitäten übergeordnete ansieht. Nationalismus ist ein Programm für nationale Selbstbehauptung oder für nationale Befreiung mit starker Betonung auf Einheit der Aussenwelt gegenüber. Nationalismus kann ausgedrückt werden als ein bestimmtes politisches Programm - internationale Selbstbehauptung oder Selbstverteidigung, staatliche Loslösung, territoriale Expansion. Es kann auch eher ein kulturelles, künstlerisches oder filologisches Suchen sein, wie es die Nationalromantik hauptsächlich gewesen ist
(Østerud 1984:33-34 in Stordahl 1994:151).

Mit dem Nationalismus verbunden sind Auffassungen über Nation und Kultur.

Nation wird synonym mit Kultur benutzt und verstanden als

Gesamtheit von Personen, welche dieselbe ethnische Herkunft aufweisen und im allgemeinen dieselbe Sprache sprechen und eine gemeinsame Tradition besitzen.
(Hobsbawm 1996:25).

Politisches Diktum ist, dass ethnische oder kulturelle Grenzen mit politischen Grenzen zusammenfallen (Gellner 1995:8-9). Im Idealfall sollte jede ethnische Gruppe über ihr eigenes Territorium verfügen und darauf über sich selbst bestimmen und gemäss ihren Traditionen leben können.

Solche Haltungen sind die Grundlage für

- (1) die staatliche Politik der Norwegisierung von Ende des 19. Jahrhunderts bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein
- (2) die Politik der Saamenbewegung ab den 1950er-Jahren
- (3) die Staatsideologie Norwegens bis in die letzten Jahre, darunter auch die jüngere Ideologie des Multikulturalismus

Wie komme ich darauf? Und was ist daran problematisch?

Nationalismus und Sozialdarwinismus in der Vergangenheit

Norwegen hat seinen Nationalstaat aufgebaut und die Saamen als "unnationales Element" diskriminiert, sprachlich und kulturell unterdrückt, von ihrem Land vertrieben. Saamische Kultur, so das Ziel der norwegischen Politik, sollte eliminiert werden. Dies rechtfertigte man mit sozialdarwinistischen und rassistischen Argumenten, wonach norwegische Kultur saamischer Kultur überlegen sei. Nationalismus erwies sich hier als Ideologie, die fundamentale Menschenrechte verletzt, u.a. das Recht auf individuelle Selbstbestimmung. Die Folge ist, dass heute saamische Identität teilweise immer noch mit Stigmas verbunden ist - von norwegischer wie auch von saamischer Seite (siehe Kap. 2).

Nationalismus in der Saamenbewegung

Auch die ethno-politische Bewegung der Saamen ist eine nationalistische Bewegung. Sie basiert auf der Vorstellung, die Saamen seien eine Nation, ein eigenes Volk mit eigener Geschichte und Kultur, wie es das saamenpolitische Programm anno 1980 formuliert hatte. Die Bewegung entspricht dem, was Østerud (1984) "Programm für nationale Selbstbehauptung" genannt hat.

Politisch erzwungener Nationalismus?

Ob nun beim Schaffen einer norwegischen oder saamischen Nation - es sind dieselben Prozesse zu beobachten. Man formt eine Gemeinschaft und baut eine Gruppenidentität auf, um sich von der Unterdrückergesellschaft zu lösen. Man muss Idiome finden, um Einheit innerhalb der Gruppe herzustellen. Diese Idiome müssen die eigene Gruppe von anderen relevanten Gruppen abgrenzen können. Alte Mythen und Stereotypen wurden hervor gekramt und neu produziert, um den Unterschied zwischen Saamen und Norwegern als eindeutig erscheinen zu lassen. Währenddessen wurde die eigene Geschichte aufgearbeitet, eine eigene Flagge kreiert, ein Nationalfeiertag ins Leben gerufen, neue Lehrbücher in saamischer Sprache geschrieben, alte Volksmusik aufgelebt, Trachten wieder entdeckt und neu kreiert, eigene Museen aufgebaut.

Die eigene Kultur dient als Legitimation für Sonderbehandlung, zur Legitimation von Massnahmen zur Förderung der saamischen Sprache, zur Bewahrung traditionellen

Wissens und traditioneller Wirtschaftsformen sowie des Anspruchs auf Land- und Wasserrechte, die den Saamen während der Bildung des Nationalstaates Norwegens genommen worden waren. Die eigene Kultur zu betonen ist teilweise auch ein Sachzwang. Nur dann, wenn sich die Saamen eindeutig von der Mehrheitsbevölkerung abgrenzen lassen, haben sie das Recht, von der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) oder den Vereinten Nationen (UNO) als schützenswerte Urbevölkerung anerkannt zu werden (siehe Kap. 1).

Wer ist Saame? Das Dilemma der Mischlinge

Das ist auf den ersten Blick fraglos eine legitime Sache. Der norwegische Staat hat Unrecht begangen und muss dies wieder gut machen. Die Herrschaft über Nordnorwegen hat er widerrechtlich an sich gerissen. Daran zweifelt inzwischen kaum ein Jurist mehr. Doch Nationalismus baut auf der Vorstellung auf, die Welt liesse sich in verschiedene voneinander abgrenzbare Kulturen aufteilen. Diese Arbeit sollte deutlich gemacht haben, dass dies im heterogen zusammen gesetzten Nordnorwegen nicht so ist. Entsprechend schwierig ist es zu definieren, wer nun zum Beispiel in den Genuss von Sonderrechten auf Land und Wasser kommen sollte. Es ist fraglich, ob es jemals gerechte Kriterien geben kann, die jemanden als Saamen auszeichnen und andere nicht. Auf dieser Basis lässt sich nur schwer zukunftsfähige Politik machen und Rechte verteilen.

In jedem Land, das Urbevölkerungen beherbergt, gibt es andere Definitionen und das zeigt schon die latenten Ungerechtigkeiten im System. Jemand, der in Norwegen als Saame Stimmrecht bekommen würde, kann in Finnland davon ausgeschlossen sein. Jemand, der vor zehn Jahren beantragt hatte, Saame zu werden, hat grössere Chancen zugelassen zu werden, wenn er es jetzt probiert.

Die Definitionsfrage ist immer schwierig, und immer hängt immer ein Stückchen staatliche Willkür mit drin. Vor allem "Mischlinge" haben darunter zu leiden. Sally Weaver (1985) zeigt dies anhand von Beispielen aus Canada und Australien auf. Australien hatte lange Zeit Aborigines quasi mathematisch definiert: Es ging um den Prozentsatz an Aboriginal-Blut. Die Behörden unterschieden zwischen "Full-Bloods" und "Half-Castes" (Mischlinge). Letzteren wurde der Status als Aborigine abgesprochen, unabhängig davon, welcher Gruppe sich der- oder diejenige zugehörig fühlte. Erst 1968 hat sich die Definition geändert. Von da an wurden Eigen- und Fremdzuschreibung gleichermaßen einbezogen. In Canada beruft man sich immer noch auf die Einteilung der britischen Krone und auf die Listen der Regierung von 1876. Es gibt "Status-

Indians", die das Recht haben, im Reservat zu siedeln und "Non-Status-Indians", die dieses Recht nicht haben. Nachkommen von indianischen Müttern und weissen Vätern haben keine Rechte (Weaver 1985). In Finnland hat eine neue Definition für rechtliche Zwiste gesorgt. Mehrere solcher Fälle sind bis an den Obersten Gerichtshof getragen worden. Unter anderem hat Finnland vor, die Rentierzucht nur noch für Saamen zuzulassen. Es entstehen ungerechte Situationen, wenn z.B. Angehörige saamischer Familien, die seit Generationen Rentierwirtschaft betreiben, plötzlich das Recht verlieren, weil Angehörige anderer ethnischer Gruppen in ihrem Stammbaum sind.

Nationalismus schränkt Recht auf Selbstbestimmung ein

Urbevölkerungen stehen vor den selben Problemen wie Nationalstaaten. Auch sie haben das "Problem", dass innerhalb ihrer Grenzen mehrere Angehörige "ethnischer" oder "nationaler" Gruppen und jede Menge "Mischlinge" wohnen. Nirgendwo auf der Welt gibt es "ethnisch reine" Gebiete und genauso wenig kulturell einheitliche Gebiete. Und wenn doch, dann steht ein langer Prozess der Nationalisierung durch den Staat dahinter. Nationalismus definiert Menschen nach ihrer Herkunft, d.h. nach ihrer Herkunftskultur und nicht nach ihrer individuellen Erscheinung. Das sieht man bei der Diskussion des Themas Doppelte Staatsbürgerschaft: Welchen Staat sind Mischlinge oder 2.Generations-Ausländer zuzuordnen? Sind sie Einheimische? Sie sind ja hier aufgewachsen? Stattdessen kommt ein nationalistischer Diskurs auf, der die Identität der Kinder und Jugendlichen über ihre Eltern definiert und sie in Rollen presst, die ihnen nicht entsprechen und die ihnen die Freiheit auf Selbstbestimmung nehmen. Das betrifft junge Ausländer (siehe Kap. 1) genauso wie junge Saamen (siehe Kap. 2). In diesem Sinne meinte der saamische Jurist Ande Somby, dass Staatsbildung auf ethnischer Grundlage der Vergangenheit angehört. Alle Gesellschaften, auch die saamische sollten multikulturell sein (Kap. 3).

Der Saamen-Nationalismus hat sowohl unter den Saamen wie auch unter den Norwegern zu einer Reaktion geführt im Sinne von "Jetzt übertreibt man es mit dem Saamischen ein wenig". Menschen reagieren oft skeptisch auf Neuerungen und viele tun sich schwer mit den Änderungen, u.a. damit, dass die Saamen jetzt mehr Macht haben. Kurz nachdem der saamische Lehrplan eingeführt worden war, kamen Initiativen zum obligatorischen Saamisch-Unterricht für Kindergartenkinder auf und machte sich eine Saamenpolitikerin dafür stark, den saamischen Lehrplan in ganz Nordnorwegen einzuführen. Es ist nachvollziehbar, dass kritische Reaktionen nicht ausblieben und sich nach und nach eine ablehnende Haltung gegenüber allem "Saamischen" breit gemacht hat. Ähnliche

Reaktionen waren abzusehen, als man in Karasjok eigene saamische Quartiere schaffen wollte. Damit wollte man Kindern den Kontakt mit anderen saamisch sprechenden Altersgenossen erleichtern (Kap. 3). Immer wieder hört man von Leuten, die sich für die Errichtung eines eigenen saamischen Staates stark machen. Das sind zwar nur Einzelkämpfer, die im saamischen Milieu nicht ernst genommen werden, doch eine negative Stimmung unter Norwegern und Kvenen gegen Saamen erzeugen.

Wenn sich heute viele Leute darüber beklagen, dass Identität politisiert wird und ganze Dörfer und Städte gespalten sind, dann liegt das am saamischen Nationalismus, der auf einer eindeutigen Grenzziehung beharrt. Er zieht Grenzen nicht nur nach aussen, sondern auch nach innen. Es gibt nur ein begrenztes Reservoir an Merkmalen, die als saamisch anerkannt werden, wie wir am Beispiel der Auseinandersetzungen zwischen Jung und Alt gesehen haben.

Nationalismus und Zentralismus als norwegische Staatsideologie

Nationalismus ist Staatsideologie Norwegens. Damit meine ich explizit nicht nur den frühen Nationalismus zur Zeit der Norwegisierung der Saamen, sondern auch die heutige Staatsideologie, die sich unter anderem im staatlichen Bildungssystem wie auch im öffentlichen Diskurs und in pro-saamischen Massnahmen offenbart. Den Norwegen-Nationalismus sehe ich als Hauptursache für die Ablehnung des Saamischen als Teil der norwegischen Gesellschaft. Diese teils fundamentalistische Ablehnung ist eines der auffallendsten Züge in den Debatten um den saamischen Lehrplan und um saamische Ortsschilder. Eine Ablehnung, die verblüfft, wenn man an die multikulturelle Geschichte des Landesteiles denkt.

Hier ist ein Blick auf Ideologien- und Wahrnehmungskonstruktion nützlich. Denn es kommt nicht von ungefähr, dass das gesellschaftliche Klima so ist, wie es Rechtsphilosoph Nils Oksal beschreibt:

Norwegische Ethnokultur wird als die selbstverständliche Kultur betrachtet und ethno-norwegische Identität als die allgemein-menschliche Identität. Norwegische Sprache ist die offizielle Sprache in ganz Norwegen und wird mit grösster Selbstverständlichkeit als obligatorische Sprache für alle Bürger betrachtet. In manchen Bereichen wird Saamisch als offizielle Sprache dagegen als ein ethnisches Recht betrachtet, das zu Lasten von Mitgliedern anderer ethnischen Gruppen eingeräumt wird

(Oksal 1999:161).

Wenn sich jetzt prozentual mehr Leute als früher als "richtige Norweger" bekennen, dann steht da ein langer Prozess der "Kolonialisierung des Geistes" durch den norwegischen Staat dahinter, der immer noch andauert. Wie man auch von anderen Ecken der Welt weiss, spielt beim Prozess der Nationalisierung die Bildung durch staatliche Institutionen eine zentrale Rolle. Die bisher lokal ausgerichtete Wissensvermittlung wurde in den neuen Nationalstaaten ersetzt durch ein zentralisiertes, nationales Ausbildungssystem. Besonders wirkungsvoll sind Schriften über "unser Volk" und "unsere Kultur". Durch sie lernt man, welcher Gruppe man angehört und was "die eigene Kultur" ausmacht.

Dies wussten auch die Nationenerbauer Norwegens. Wie in Nordamerika wurden Kinder der Ureinwohner in Internate gesteckt, um sie zu nationalisieren. Auch die Nicht-Saamen bekamen die Nationalisierung zu spüren - durch einen Unterricht, der sich hauptsächlich um das "nationalere" Hauptstadtgebiet in Südostnorwegen drehte.

Erziehung zu "richtigen" Norwegern

Håkon Rune Folkenborg (1999) hat in einer Lizenziatsarbeit (*hovedoppgave*) diesen Zusammenhang von Lehrbüchern und Identität untersucht. Er findet es offensichtlich, dass Schüler mit diesen Büchern zu Norwegern erzogen werden sollten - und zwar zu ganz bestimmten Norwegern. Folkenborg entdeckte eine implizite Wertung in vielen Büchern. Nordnorweger im allgemeinen und Saamen ganz besonders werden in der Entwicklung Norwegens zu einem modernen Staat als hinterwäldlerisch dargestellt. Als "Herren der Entwicklung" dürfen sich diejenige bezeichnen, die sich mit den "ostnorwegischen ethnischen Norwegern" (aus der Hauptstadt-Gegend) identifizieren.

Diese Haltung lasse sich durch die implizite Auffassung über "das Norwegische" erklären, schreibt er in einem Beitrag für die Zeitung *Dagbladet*:

Im überwiegenden Masse ist gemeinsame Abstammung, Kultur und Sprache gleich bedeutend mit "dem Norwegischen" in den ausgewählten Lehrbüchern. Dies geht zu Lasten eines Verständnisses vom "Norwegischen" als etwas Offenem für diejenigen, die unsere demokratischen Institutionen und Rechtsregeln akzeptieren. Diese ethnische Abgrenzung des "Norwegischen" schliesst Saamen, Kvenen, Fahrende und 2./3.-Generations-Ausländer aus

(Folkenborg in *Dagbladet*, 1.11.99).

Die Auffassungen über das "Wir" hätte sich während der Nachkriegszeit stabil gehalten, schreibt er. Sie hätten Folgen für unser Denken über "Andere":

Wenn die Entwicklung der norwegischen Nation und hier besonders das Ausgleichen politischer Rechte und die Beseitigung gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Unterschiede als Schwerpunkt gewählt werden, schafft man gleichzeitig den Eindruck von Hinterwäldlern

und von regional und ethnisch begrenzenden Triebkräften in der Geschichte. Im schlimmsten Fall kann das zu diskriminierenden Einstellungen gegenüber ganzen Gruppen von Menschen beitragen

(Folkenborg in *Dagbladet* 1.11.99).

Nordnorwegen wurde auch im öffentlichen Diskurs und in der Politik als unmoderner, abseits liegender Landesteil angesehen, der nur dank grosszügiger Subventionen bestehen konnte. Nordnorweger bekamen in den 60er-Jahren Prämien, wenn sie von periferen Gebieten in zentralere Gebiete zogen. Viele Nordnorweger wuchsen mit Minderwertigkeitskomplexen auf.

Diese nationalistische und zentralistische Perspektive, die Folkenborg noch in Büchern von Anfang der 90er-Jahre ausmachen konnte, hat auch mit der relativ starken Position des Staates im norwegischen Ausbildungssystem zu tun. Nationalismus-Forscher Peter Normann Waage vergleicht in seiner Analyse des Lehrplan-Streites in Tana in der Zeitung *Dagbladet* das norwegische mit dem dänischen System. Als das dänische Gesetz für Privatschulen Ende der 1940er-Jahre beschlossen wurde, begründete das der damalige dänische Unterrichtsminister so: Das Land brauche private Schulen, um die Macht des Staates zu begrenzen. In Norwegen, so Normann Waage, sei es umgekehrt: Der Staat sollte, um die Einheit der Nation zu fördern, möglichst viel Macht haben und die Schulen so weit wie möglich vereinheitlichen. Der Konflikt um die Einführung des saamischen Lehrplans deutet er als "Resultat des traditionellen norwegischen Einheits-Schule-Gedankens" (in *Dagbladet* 27.8.97).

Es ist kein Wunder, wenn Leute, die mit einer solchen zentralistischen nationalistischen Ideologie gross geworden sind, Mühe haben, wenn sie plötzlich etwas schätzen sollen, was vor einer Generation noch diskriminiert wurde: die Identität als Saame oder auch die Identität als Nordnorweger. Immer noch gibt es viele Saamen, die sich nicht trauen, sich als Saame zu outen, besonders in den Fjord- und Küstengebieten. Saamen sind für einige Nordnorweger immer noch ein unnationales Element. So lässt sich meiner Meinung nach die Ablehnung des saamischen Lehrplans und zweisprachiger Ortsschilder ein Stück weit erklären.

4.3. Schlussfolgerungen

Welche Folgerungen ergeben sich aus dem Material für Minderheitenpolitik? Diese Frage werde ich in zwei Teilen beantworten. Im ersten Teil werde ich anhand ethnologischer Literatur und aufbauend auf den Erkenntnissen dieser Arbeit Prämissen einer anderen Minderheitenpolitik vorschlagen. Im zweiten Teil diskutiere ich Basisdemokratie und Regionalismus als möglichen Ausweg für fest gefahrene Debatten über Sprachgesetz, Lehrplan und Landrechte.

Eine transethnische Perspektive auf Kultur und Identität

Wenn wir von "Kultur" oder "Kulturen" reden, dann können wir von folgenden Prämissen ausgehen. Sie sind Teil einer transethnischen, einer über das Ethnische hinaus gehenden Perspektive auf Kultur und Identität.

Ein Resultat von Prozessen

Was sich vor unseren Augen abspielt, die Gedanken, die gedacht werden, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Menschen, die wir vorfinden, sind das Resultat von Prozessen. Nichts ist natürlich, nichts ist "einfach so" da. Alles hat eine Geschichte. Alles hätte ganz anders kommen können. Vor 150 Jahren war "norwegische Ethnokultur" (Oksal 1999) nicht so selbstverständlich wie heute. Die Selbstverständlichkeit ist das Resultat politischer Prozesse. Es besteht wie Barth sagt, die Aufgabe, "so naturgetreu wie möglich (naturalistisch), die Prozesse, die wir entdecken, zu modellieren und zu zeigen, welche Auswirkungen sie haben" (Barth 1994:13).

Mehrere kulturelle Ströme in einer Gesellschaft

Jede Gesellschaft, ob nun die schweizerische, norwegische oder saamische, besteht aus mehreren kulturellen Traditionen oder Strömen. Zwischen ihnen wird ständig ausgehandelt, was als "gemeinsame Kultur" gilt. Ich lehne mich hier an Fredrik Barths Perspektive auf kulturellen Pluralismus (1983, 1989, 1994b) nach Studien im Mittleren Osten und auf Bali.

In der saamischen Gesellschaft haben wir unzählige kulturelle Ströme - auch historisch

gesehen: die der Rentier-Saamen und die der Meer-Saamen sowie der von Jung und Alt, Stadt und Land zum Beispiel. Doch nicht jede Stimme ist gleich einflussreich im öffentlichen Diskurs. Hier ist es wichtig, auf den Machtaspekt aufmerksam zu sein und viele gleich berechnigte Stimmen zuzulassen. Das ist das, was in der postmodernen Ethnologie als "Polyphonie" oder "Vielstimmigkeit" von Texten genannt wird (u.a. Clifford 1986:13-15).

Ein Diskurs über Kultur

Nützlich ist deshalb der Diskurs-Begriff, den Foucault in Umlauf gebracht und den Arild Hovland (1996) auf saamische Kultur anwandte. Hovland redet nicht von saamischer Kultur, sondern von einem *Diskurs* über saamische Kultur und darüber, was saamische Kultur sein soll. Ein Diskurs, schreibt er, werde vorangetrieben von Informationen und Eindrücken aus verschiedenen soziokulturellen Niveaus, die miteinander konkurrieren. Daher sei der Begriff nützlicher als der Einheitlichkeit suggerierende, schwammigere Begriff "Kultur":

Der Gebrauch des Diskursbegriffes ermöglicht es, Leute mit stark unterschiedlichen Standpunkten und Interessen in die Analyse mit einzubeziehen - in dem Fall sowohl Norweger, Kvener und Saamen. Sie sind alle Teilnehmer in dem nordnorwegischen Diskurs über ethnische Zugehörigkeit - obgleich sie nicht unbedingt "Kultur" miteinander teilen müssen. (...) Die Saamen betreffend können wir zusätzlich über einen saamischen Diskurs reden, den sie allein verwalten und aus einer langen Reihe von Aussagen besteht zum Thema, was es sei, Saame zu sein und was dies für das Individuum und die Gemeinschaft zu bedeuten habe

(Hovland 1996:40).

Zum Diskurs gehören verbale Äusserungen genauso wie individuelle Handlungen. Dieser Diskurs formt das was Harald Eidheim (1992) das "Master Paradigm" nennt: eine Ansammlung von Ideen, wie Saamen sowie die saamische Gesellschaft sind und sein sollten.

Alle Gedanken werden von Individuen gedacht

Solch eine Perspektive muss zwangsweise näher am Individuum ausgerichtet sein und die Gesellschaft als ein Zusammenspiel vieler individueller Handlungen ansehen. Denn alle Gedanken werden von Individuen gedacht und alle Handlungen werden von Individuen getätigt. Jeder hat seine eigenen Gründe, weshalb er dies oder jenes macht und jeder erlebt ein Ereignis auf seine eigene Weise. Dies zeigten die Debatten um

Sprachgesetz, Lehrplan und Landrechte deutlich. Mit einer Perspektive auf individuelle Wahrnehmung und Handlung lassen sich gesellschaftliche Phänomene besser erklären.

Viele Ethnologen sehen eine "Perspektive von unten" als Alternative zum allzu generalisierenden Analysieren ganzer Kulturen. So bevorzugt Lila Abu-Lughod (1991) "Ethnographies of the Particular": Anstatt zu generalisieren studiert sie lieber einzelne Phänomene, kleine Ausschnitte einer Gesellschaft aus der Perspektive von Individuen. Anstatt Behauptungen wie "Die Bongo-Bonge sind polygam" von sich zu geben könnte man der Frage nachgehen, wie ein Mann mit seinen drei Frauen diese Institution der Polygamie lebt:

By focusing closely on particular individuals and their changing relationships, one would necessarily subvert the most problematic connotations of culture: homogeneity, coherence, and timelessness

(Abu-Lughod 1991:154).

Sie will sich damit nicht von den "larger forces" auf der Mikro-Ebene zurückziehen:

Yet because these "forces" are only embodied in the actions of individuals living in time and place, ethnographies of the particular capture them best

(Abu-Lughod 1991:156).

Unni Wikans Buch über Armut in Kairo (Wikan 1996) besteht zum grössten Teil aus dem Portrait einer Frau und ihrer Familie. Wikan sieht den Fokus auf das Individuum auch als Alternative zu einem zweifelhaftem Kulturrelativismus. Nicht Respekt vor anderen Kulturen sollte man predigen, sondern das Recht von Individuen auf eine eigene kulturelle Identität (Wikan 1993, 1996, 1999).

Thomas Hylland Eriksen (1991, 1993a, 1993b, 1994) individualisiert Kultur am radikalsten:

Es sollte an jedem Einzelnen liegen zu entscheiden, ob er oder sie sich "einer Kultur" anschliesst oder es bleiben lässt, und es ist höchste Zeit, dass sich die Politik von Vorstellungen über kulturelle Gemeinschaften (*felleskap*) befreit

(Eriksen 1993a:59).

Kultur betrachtet er losgelöst von kollektiven Einheiten, losgelöst von Geschichte, Territorium und Tradition. Kultur, findet er, hänge von dir und mir ab. Verstehen sich zwei Menschen, dann haben sie gemeinsame Kultur. Kultur ist das, was Kommunikation möglich macht (Eriksen 1994:32).

Multiidentität und situationelle Identifikationen

Die persönliche Identität besteht nicht nur aus der ethnischen Identität. Sowohl Arild Hovland als auch Britt Kramvig betonen, dass für viele Leute die Identifikation mit einem Ort wichtiger ist. Ausserdem können Menschen mehreren kulturellen Strömen angehören, auch zu mehreren Gesellschaften oder "Kulturen" - je nach Situation: Die Identität kann wechseln, an Bedeutung gewinnen und verlieren. Menschen haben viele Identitäten - sie identifizieren sich mit ihrem Wohnort oder ihrer Region, mit ihrem Freundeskreis, ihrem Beruf oder ihren Berufskollegen, ihrer Religion oder ihrer Religionsgemeinschaft oder mit sonstigen Gleichgesinnten. Ethnische oder nationale Identifikationen sind nur eine von vielen Identitäten, eine inzwischen umfangreiche Literatur weist darauf hin (siehe Okamura 1981, Eriksen 1993b). Forscher müssen daher jedes Mal von neuem herausfinden, welche dieser Identitäten in dieser oder jenen Situation die wichtigste ist. Es kann also sein, dass saamische Techno-Freaks mehr gemeinsame Kultur mit schweizerischen Technofreaks empfinden als mit einem saamischen Rentierhirten - zumindest auf der Zürcher Love Parade.

Eine Welt voller Verbindungen

Jedes Individuum ist in einer Vielzahl von Gruppen heimisch, zu der es die verschiedensten Beziehungen pflegt. Nichts zeigt dies deutlicher als die nordnorwegische Geschichte. Eric Wolf (1982) wies anhand der Geschichte der letzten 600 Jahre nach, dass auch angeblich abgeschieden lebende Gesellschaften in vielfältigen Beziehungen mit der Aussenwelt standen. Auf die zunehmenden transnationalen Verbindungen von Leuten, Medien, kulturellen Formen und Waren machen immer mehr Studien aufmerksam (u.a. Appadurai 1991, Eriksen 1994, Kuper 1994, Basch, Schiller und Blanc 1994, Kearney 1995, Hannerz 1996, 1998).

Verbindungen aufzeigen heisst auch, Gemeinsamkeiten zwischen Menschen aufzuzeigen, etwas, das Unni Wikan (1999) und Adam Kuper (1999) betonen. Kuper sagt:

Good ethnographers are often struck by the continuities between the most exotic field setting and their own home towns. At some point they may stop worrying that cross-cultural understanding is beyond their grasp

(Kuper 1999:244-5).

Menschen mit je unterschiedlichem Background

Vielleicht sollte man einfach nur von Menschen mit jeweils unterschiedlichem Background reden. Zum Background gehören die persönliche Lebensgeschichte, die Erfahrungen, die man in einem bestimmten Umfeld oder in mehreren machte – und natürlich die überlieferten Denkmuster, Traditionen und Normen. Was am meisten prägte, muss man in der individuellen Biografie suchen. Dieser Background kann Menschen in der selben ethnischen oder nationalen Gruppe gleichen, muss aber nicht.

Basisdemokratie und Regionalismus

Zeitgemässer als eine Politik, die sich speziell an einzelne Kulturen richtet, ist eine Kombination von Transethnizismus, Basisdemokratie und Regionalismus. Ich werde das in Bezug auf Landrechtskonflikte und den saamischen Lehrplan kurz erklären.

Politik sollte sich zum Beispiel zuerst auf die Suche nach den relevanten Einheiten machen: Welche Parteien und Gruppen sind involviert? Wer steht in Konflikt mit wem? Politik sollte mehr an den lokalen Verhältnissen orientiert sein. Mit dieser Herangehensweise wird man zum Schluss kommen, dass es sich bei vielen Konflikten, vor allem bei den Landrechtskonflikten, um einen Konflikt zwischen verschiedenen politischen und ökonomischen Ebenen handelt, um ungleiche Machtverteilung zwischen Zentrum und Peripherie, Staatsapparat und Lokalbevölkerung. Deutlich wird dies, wenn man sich die Rolle des Staates vergegenwärtigt, der von Süden kommend, den nördlichen Landesteil kolonisierte und in das Leben der Menschen eingriff, unter anderem durch die Regulierung der Rentierzucht (Kap. 2). Es geht auch um einen Staat, der saamische und nordnorwegische Geschichte unsichtbar machte und sich mit einer nationalen Staatsideologie selbst ins Zentrum stellte.

Weshalb es mehr Mitbestimmung braucht

Immer wieder hat man von Gegnern der Einführung des saamischen Lehrplans und des saamischen Sprachgesetzes gehört, diese Gesetze seien über ihre Köpfe hinweg entschieden worden. In Manndalen wurde eine Volksabstimmung durchgesetzt, bei der sich tatsächlich eine Mehrheit gegen den neuen saamischen Ortsnamen ausgesprochen hat. In Kåfjord scheint man Zentralismus gewohnt zu sein. Hovland (1996) schrieb, es sei Tradition, sich gegen die Macht von oben aufzulehnen. Wie sich die Möglichkeit auf Mitbestimmung ändern wird, wenn, wie sich abzeichnet, immer mehr Gemeinden zu Grossgemeinden zusammengeschlossen werden, lässt sich zwar nicht voraus bestimmen, doch erahnen.

Dass Landrechtskonflikte ein Kampf zwischen lokalen Gruppen und Staat oder Grosskapital sind, zeigen Fälle wie der folgende (Nordlys, 16.5.95). In der Finnmark gibt es offenbar grössere Vorkommen von Diamanten und anderen wertvollen Mineralien. Immer wieder müssen die Behörden Gesuche auf Probebohrungen und auf Diamantensuche behandeln. Der Entscheid im Mai 1995 sah wie folgt aus: An der Basis wurden die Gesuche deutlich abgelehnt. Sowohl der Gemeinderat von Karasjok und Kautokeino sagten einstimmig nein. Die Gebiete, in denen gebohrt werden sollte, seien für die Einwohner von grossem Wert hinsichtlich Landnutzung, Naturschutz und Erholung, so die Begründung. Weiter oben in der Verwaltung, im Fylkesting (=Kanton), ist man anderer Meinung und sieht keine Bedenken, dieser Firma die Bohrerlaubnis zu erteilen. Im Zeitungsartikel finden wir einen Kommentar vom damaligen Präsidenten des Saamenparlamants, Ole Henrik Magga:

Ich habe nichts anderes erwartet, als dass das Fylkesting sein Ja zur weiteren Diamantensuche geben wird. Das Fylkesting hat nie Wert gelegt auf saamische Interessen und saamische Sichtweisen. Das ist einer der Gründe, weshalb wir das Saamenparlament aufbauen mussten.

(in Nordlys 16.5.95).

Wir sehen, dass das Fylkesting andere Interessen und eine andere Wahrnehmung von Problemen hat als die Lokalbevölkerung. Es gibt daher viele Stimmen, die sich dafür einsetzen, der Bevölkerung vor Ort mehr Mitbestimmungsrechte zu verleihen - unabhängig von offizieller ethnischer Zugehörigkeit. Stärkung der Lokaldemokratie war in den letzten Wahlkämpfen ein prominentes Thema. So ist die saamische Politikerin Johanne Gaup davon überzeugt, dass eine lokale Verwaltung mit mehr Entscheidungsvollmacht saamischen Einfluss über die Ressourcen sicher stelle:

Ich glaube nicht, dass die Fronten in dem Konflikt zwischen Saamen und anderen verlaufen würden, sondern zwischen Lokalbevölkerung und Grosskapital. Deshalb glaube ich, dass allen mit grösserer lokaler Kontrolle über die Naturressourcen gedient sein würde

(in Nordlys, 24.1.96).

Nun gibt es hier kritische Stimmen, unter anderem aus dem saamischen Lager, die befürchten, nicht genügend gehört zu werden, wenn wie in manchen Gemeinden der Fall, Saamen nur 20 Prozent oder weniger der wahlberechtigten Bevölkerung stellen. Hier wird abzuwägen sein, inwiefern Sonderregelungen im Rahmen des Minderheitenschutzes berechtigt sind.

Für die Regionalisierung der Politik spricht, dass sie eine Alternative zu problematischen

ethnischen Fixierungen darstellt. Die Regionalisierung trägt auch der Selbstidentifizierung eher Rechnung, die sich in vielen Fällen nach Orten und Regionen richtet anstatt an eine ethnische Gruppe. In diese Richtung, erinnern wir uns, gehen auch die Vorschläge des Saamenrechts-Ausschusses (NOU 1997:4). Dieser will den Kommunen mehr Macht in der Verwaltung der Naturressourcen zusprechen und sicher stellen, dass alle Bewohner gleich behandelt werden.

In Kautokeino gab es bereits einen Versuch mit einer "Freikommune" (*frikommune*). Eine "Freikommune" verfügt über mehr Kompetenzen als eine gewöhnliche Gemeinde. Kautokeino konnte z.B. selbst über die Verwaltung eines Teils der Naturressourcen bestimmen. Offenbar hat die Bevölkerung den Versuch gut entgegen genommen, unter anderem mit einem grösseren Engagement in der Gemeindepolitik (Nordlys 23.3.95). Ob der 1995 abgeschlossene Versuch weiter verfolgt werden soll oder als Modell für eine künftige Umsetzung der Vorschläge des Berichtes der Saamenrechtskomitees (NOU 1997:4) gehandelt wird, darüber habe ich leider keine Daten.

Eine transethnische und lokale Perspektive in der Schule

In Kapitel 2 und 3 wurde dargelegt, wie wichtig Ideologien sind im Umgang mit Anderen und was für eine bedeutende Rolle das staatliche Ausbildungssystem spielt. Transethnizismus und Regionalismus im staatlichen Bildungssystem könnte zu mehr "Open Mindedness" beitragen.

Ein Beispiel stammt von einer Feldforschung einer Ethnologin im deutsch-französischen Grenzgebiet (Lask 1993). Seit 1815 verläuft die deutsch-französische Grenze mitten durch das Dorf. Bis zum Zweiten Weltkrieg fanden die Dorfbewohner immer Wege, die Grenze zu ignorieren. Das mussten sie auch. Nur auf der deutschen Seite gab es eine Schule und eine Kirche. Durch die beiden Weltkriege begann eine getrennte Entwicklung beider Ortsteile. In der Zwischenkriegszeit beschloss die französische Regierung, auf der französischen Seite eine eigene Kirche und eine eigene Schule zu bauen. Der Grenzübergang wurde erschwert.

Während ihrer Forschung mit einer deutschen und einer französischen Schulklasse fiel Tomke Lask auf, wie sehr sich die Wahrnehmung der Grenze geändert hat. Die Schüler sahen die Grenze quer durch das Dorf als etwas Natürliches an. Als Lask die Schüler für einen gemeinsamen Workshop zusammenbrachte, blieben Deutsche und Franzosen unter sich. Der Umgang war geprägt durch stereotype Vorstellungen über die "Anderen".

Schnell kam Streit auf. Deutsche beschimpften Franzosen als "Baguette-Kopf", Franzosen nannten Deutsche verächtlich "Stahlhelm", Steine flogen. Was der Ethnologin noch auffiel, waren die Verständigungsschwierigkeiten. Weder sprachen die Franzosen Deutsch noch die Deutschen Französisch. Der einst gemeinsame Dialekt wird kaum noch gesprochen, da er, so Lask, nicht mit der staatlich legitimierten Hochsprache korrespondiert.

Ein Workshop, der das Verbindende zwischen den beiden Dörfern über die Grenze hinweg aufzeigte, konnte die Vorurteile und Ressentiments beseitigen. Für die Schüler war es zum Beispiel spannend, heraus zu bekommen, dass - wie ein Friedhofsbesuch zeigte - die Familiennamen auf beiden Seiten der Grenze häufig die selben sind. Sie bekamen nun die Aufgabe, die Genealogie ihrer Familie aufzustellen. Die Entdeckung, dass die meisten Familien aus Angehörigen mehrerer Nationalitäten bestehen, war neu und aufregend für sie. Sie merkten, dass sie Verbindungen zu Leuten mit anderer Nationalität haben. Nach dem Workshop hörten die Streitereien auf. Tomke Lask schreibt:

Once they realised that a general judgement made about a whole group of people defined in terms of culture would also include their German or French grandparents, sometimes even their own mother or father, they became a little more open-minded

(Lask 1993:67).

Ein lokal ausgerichteter Lehrplan, der die Geschichte und Gegenwart nicht nur aus der Perspektive des Nationalstaats behandelt, sondern das Verbindende der verschiedenen Bevölkerungsgruppen aufzeigt, die Flexibilität ethnischer Grenzen und die Vielfalt an Lebensformen, hat das Potenzial, Menschen "a little bit open-minded" machen. Dieser Meinung ist auch Historiker Håkon Rune Folkenborg (1999), der nach seiner Analyse von norwegischen Schulbüchern zum Schluss kommt, dass es eine weiter gesteckte Auffassung über das "Wir" braucht, das im Schulunterricht verwendet wird. Man sollte den "Wir-Begriff" auflösen, der das Nationale als eine abgegrenzte und ewigwährende Einheit ansieht. Und zwar, indem man die Vielfalt und die Veränderlichkeit des Norwegischen zeigt und so auch Angehörige ethnischer Minderheiten als Teil des "Wirs" betrachtet. Dazu zählt er auch die neuen Einwanderer:

Man sollte auch eine breitere kulturhistorische Perspektive auf die norwegische Geschichte anwenden, um so besser die Handlungen einzelner Menschen in der Vergangenheit in ihrem Zusammenhang zu verstehen. So könnten wir zeigen, dass es regionale wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Unterschiede nicht deshalb gibt, weil die Gruppen von dem quantitativ typischen Muster abwichen oder nicht ihr Bestes wussten, sondern weil sie ihr Leben den Umständen entsprechend vernünftig einrichteten.

(Folkenborg in Dagbladet, 1.11.99).

Es ist eigentlich in diese Richtung, in die sich der Saamische Lehrplan vorsichtig bewegt. Er will die Kinder zur "funktionellen Zweisprachigkeit" erziehen und anerkennt die Realität einer immer mehr internationalisierten Welt an, will die Kommunikation zwischen "verschiedenen Kulturen" erleichtern und gleichzeitig die Lokalkultur stärker einziehen. Deshalb soll die Schule "Träger einer national saamischen und norwegischen Kultur sowie einer internationalen Wissenskultur" sein.

Schlusswort

Kultur ist eines der zwei oder drei kompliziertesten Worte der Sprache, schreibt der Ideologie-Kritiker Raymond Williams (nach Eriksen 1993a:13). Jetzt weiss ich warum. Ich hoffe, die Ambivalenz dieses Begriffes, wird er in politischen Zusammenhängen benutzt, ist klar geworden. Persönlich finde ich, sollte man wo es geht abstrakte Begriffe (Kultur) durch konkrete (Musik, Geschichte etc) ersetzen, grundsätzlich kritisch gegenüber Verallgemeinerungen sein und grundsätzlich erst einmal nach den relevanten Kategorien suchen - ganz im Sinne des Nihilismus des norwegischen Schriftstellers Jens Bjørneboe:

eine philosophische Richtung, die sich weigert, vererbte, weiter gegebene und konventionelle Wahrheiten anzuerkennen, bevor man nicht selbst deren Wahrheitsgehalt untersucht hat

(Bjørneboe 1971/89:157).

BIBLIOGRAFIE

1. Benutzte Quellen:

Aarnes, Sigurd:

- 1980: Nasjonen finner seg selv. In: *Norges kulturhistorie IV*: Semmingsen et al (red): Det gjenfødte Norge. Oslo: Aschehoug.

Aarseth, Bjørn:

- 1986: *Samene igår og idag*. Tromsø: Universitetet i Tromsø og Tromsø Museum.

Abu-Lughod, Lila:

- 1991: Writing against culture. In: Fox (red): *Recapturing Anthropology*. School of American Research Press.

Altern, Inger und Holtedahl, Lisbet:

- 1995: Kunnskap om oss og andre. In: *Norsk antropologisk tidsskrift 1/95*

Anderson, Benedict:

- 1996: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Erweiterte Neuauflage. Frankfurt/New York: Campus (Original: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso 1991).

Anderson, Myrdene:

- 1978: Mobility and Bilingualism in North Norway. In: *Ethnos 43 (3-4)*.

Appadurai, Arjun:

- 1991: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In: Fox (red): *Recapturing Anthropology*. Santa Fee: School of American Research Press.

Balsvik, Randi R. und Drake, Michael:

- 1994: Menneskene i Nord-Norge. Fra istid til nåtid - fra vugge til grav. In: Drivenes, Hauan, Wold (red): *Nordnorsk Kulturhistorie I*. Oslo: Gyldendal norsk forlag.

Banks, Marcus:

- 1996: *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London/New York: Routledge.

Barnard, Alan und Spencer, Jonathan (red):

- 1996: *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London / New York: Routledge.

Barth, Fredrik:

- 1966/1994: Modeller av sosial organisasjon. In: Barth (1994a): *Manifestasjon og prosess*. Oslo: Universitetsforlaget (Original: *Models of Social Organisation*. London: Royal Anthropological Institute, Occasional Papers Nr 23)
- 1969: Introduction. In: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Difference*. Oslo: Universitetsforlaget
- 1994a (red): *Manifestasjon og prosess*. Oslo: Universitetsforlaget
- 1994b: Innledning. In: *Manifestasjon og prosess*. Oslo: Universitetsforlaget
- 1994c: Nye og evige temaer i studiet av etnisitet. In: Barth (red): *Manifestasjon og prosess*. Oslo: Universitetsforlaget
- 1994d: Analysen av kultur i komplekse samfunn. In: Barth (red): *Manifestasjon og prosess*. Oslo: Universitetsforlaget (Original: *Analysis of culture in complex societies*. In: *Ethnos 54(3-4)*, 1989.

Basch, Linda und Schiller, Nina Glick und Blanc, Cristina Szanton:

- 1994: *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Gordon and Breach Publishers.

Bell, Daniel:

- 1975: Ethnicity and Social Change. In: Glazer und Moynihan (red): *Ethnicity: Theory and Experience*.

Bjørklund, Ivar und Brantenberg, Terje:

- 1986: Samisk reindrift og norsk forståelse. In: Høgmo und Erke (red): *Identitet og livsutfoldelse*. Oslo: Universitetsforlaget.

Bjørklund, Ivar und Drivenes, Einar-Arne und Gerrard, Siri:

- 1994: På vei til det moderne. Om jordbruk, fiske, reindrift og industri 1890-1990. In: Drivenes, Hauan, Wold (red): *Nordnorsk kulturhistorie I*. Oslo: Gyldendal norsk forlag.

Bjørneboe, Jens:

- 1971/88: Utvalgte essays. Oslo: Gyldendahl.

Blokkhus, Yngve und Molde, Audun:

- 1996: *Wow! Populærmusikkens historie*. Oslo: Universitetsforlaget.

Blum, Heike und Geiger, Daniel:

- 1991: Entrechtet, verdrängt und vergessen. In: Grieb (red): *Wer ihr Land nimmt, zerstört ihr Leben. Menschenrechtsverletzungen an Ureinwohnern*. Hamburg: Waysabahn.

Boas, Franz:

- 1920: The Methods of Ethnology. In: *American Anthropologist* 22 (4): 311-321, wiederveröffentlicht in Bohannan und Glazer 1988: *High Points in Anthropology*. New York: McGraw-Hill.
- 1932: *Rasse und Kultur. Rede gehalten am 3ten Juli 1931 in der Aula der Christian-Albrecht-Universität in Kiel bei Gelegenheit des 50jährigen Doktorjubiläums des Verfassers*. Jena: Gustav Fischer.

Boine, Mari:

- 1995: persönliche Kommunikation.

Brantenberg, Odd Terje:

- 1985: The Alta-Kautokeino-Conflict, Saami Reindeer Herding and Ethno-Politics. in Brøsted et al (red): *Native Power. The Quest for Autonomy and Nationhood of Indigenous Peoples*. Bergen: Universitetsforlaget.

Brantenberg, Terje und Hauan, Marit Anne und Knutsen, Nils Magne:

- 1994: Myter om Nord-Norge og nordlendingen gjennom tidene. In: Drivenes, Hauan und Wold (red): *Nordnorsk kulturhistorie I*. Oslo: Gyldendal norsk forlag.

Bratrein, Håvard Dahl und Niemi, Einar:

- 1994: Inn i riket. Politisk og økonomisk integrasjon gjennom tusen år. In: Drivenes, Hauan und Wold (red): *Nordnorsk kulturhistorie I*. Oslo: Gyldendal norsk forlag.

Bull, Tove und Gaski, Harald:

- 1994: Fornorskningsspolitikk og språkundertrykking. In: *Nordnorsk kulturhistorie II*. Oslo: Universitetsforlaget.

Burger, Julian:

- 1991: *Die Wächter der Erde. Vom Leben sterbender Völker*. Hamburg: Rowohlt.

Clifford, James:

- 1986: Introduction: Partial Truths. In: Clifford und Marcus (red): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Clifford, James und Marcus, George:

- 1986 (red): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Anthony P.:

- 1994: *Self Consciousness. An alternative anthropology of Identity*. London / New York: Routledge.

Collinder, Bjørn:

- 1949: *The Lapps*. Princeton: Princeton University Press.

Dallmann, Winfried:

- 1995: Sapmi: nur eine Illusion? In: *Pogrom 182* (April/Mai 1995).

Dreher, Katja:

- 1995: *Die Arbeitsgemeinschaft Indigene Völker bei der UNO - Partnerschaft oder Konfrontation?* München: Akademischer Verlag.

Drivenes, Einar-Arne, Hauan, Marit Anne und Wold, Helge A.:

- 1994: *Nordnorsk kulturhistorie* (2 Bände). Oslo: Gyldendal norsk forlag.

Drivenes, Einar-Arne und Jernsletten, Regnor:

- 1994: Det gjenstridige Nord-Norge. Religiøs, politisk og etnisk mobilisering 1850-1990. In: Drivenes, Hauan und Wold (red): *Nordnorsk kulturhistorie I*. Oslo: Gyldendal norsk forlag.

Eickelman, Dale F.:

- 1981: *The Middle East. An anthropological approach*. Englewood Cliffs (N.J.): Prentice-Hall.

Eidheim, Frøydis:

- 1993: *Sett nordfra. Kulturelle aspekter ved forholdet mellom sentrum og periferi*. Oslo: Universitetsforlaget.

Eidheim, Harald:

- 1971: *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo: Universitetsforlaget.
- 1992: *Stages in the Development of Sami Selfhood*. Oslo: Institutt for sosialantropologi, Working Paper 7.
- 1999 (red): *Samer og nordmenn. Temaer i jus, historie og sosialantropologi*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag

Eriksen, Erik Oddvar:

- 1994: Om å styres av søringan. In: Drivenes, Hauan und Wold (red): *Nordnorsk Kulturhistorie II*. Oslo: Gyldendal norsk forlag.

Eriksen, Thomas Hylland:

- 1991: *Veien til et mer eksotisk Norge*. Oslo: Ad notam.
- 1993a: *Kulturterrorismen. Et oppgjør med tanken om kulturell renhet*. Oslo: Spratacus
- 1993b: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- 1993c: *Små steder store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- 1994: *Kulturelle veikryss. Essays om kreolisering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- 1996: *Etnifisering*, auf www.uio.no/geirthe

Fox, Richard G.:

- 1991 (red): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.

Gaski, Harald:

- 1994: Et språk å fange rypa i. In: Drivenes, Hauan und Wold (red): *Nordnorsk kulturhistorie II*. Oslo: Gyldendal norsk forlag.

Gellner, Ernest:

- 1995: *Nationalismus und Moderne*. Hamburg: Rotbuch (Original: Nations and Nationalism. London: Blackwell, 1983).

Guttorm, Inga, Jernsletten, Johan und Nickel, Klaus Peter:

- 1992: *Davvin I. Nordsamisk for begynnere*. Folkets breviskole.

Hall, Brian:

- 1994: *The Impossible Country. A Journey Through the Last Days of Yugoslavia*. London: Penguin Books.

Hannerz, Ulf:

- 1996: *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London / New York: Routledge.
- 1998: Transnational Research. In: Russell (red): *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek: Altamira.

Hanson, Allan:

- 1989: The Making of Maori: Culture Invention and its Logic. In: *American Anthropologist* 91

Hætta, Odd Mathis:

- 1978: Trekk fra samenes historie og samtid. In: Niemi et al (red): *Trekk fra Nord-Norges historie*. Oslo: Gyldendal norsk forlag.

Henriksen, Georg:

- 1973: *Hunters in the Barrens: The Naskapi on the Edge of the White Man's World*. St. John's, Newfoundland: Newfoundland Social and Economic Studies.

Hirschberg, Walter:

- 1965 (red): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Stuttgart: Albert Kröner Verlag.

Hobsbawm, Eric J.:

- 1996: *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (Original: Nations and Nationalism in Europe since 1780. Cambridge: Cambridge University Press).

Hovland, Arild:

- 1996: *Moderne urfolk. Samisk ungdom i bevegelse*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- 1996b: *On the politics of Sami identity management: An anthropological study of youth in northern Norway*. Keynote lecture at NYRIS 5, Tønsberg, Norway (auf w1.223.telia.com/u2223300437/).
- 1999a: Ikke bare land og vann. In: Eidheim (red): *Samer og nordmenn*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- 1999b: *Antropologer om urfolk*. Unveröffentlichte Probevorlesung anlässlich der Verleihung des Doktorgrades an der gesellschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tromsø, auf w1.223.telia.com/u2223300437/.

Jernsletten, Nils:

- 1986: Om språket i samiske samfunn. In: Høgmo und Erke (red): *Identitet og livsutfoldelse*. Oslo: Universitetsforlaget.

Kearney, M:

- 1995: The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. In: *Annual Review of Anthropology* 24.

Keesing, Roger:

- 1987: Anthropology as Interpretative Quest. In: *Current Anthropology* 28 (2).

Khazaleh, Lorenz:

- 2000: *Sein Ding machen. Eine ethnologische Forschung in der Hip-Hop-Szene Basels*. Basel: Ethnologisches Seminar an der Universität Basel.

Kramvig, Britt:

- 1999: I kategorienes vold. In: Eidheim (red): *Samer og nordmenn*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.

Kulturdepartementet:

- 1992: *Informasjon om samelovens språkregler*. Oslo: Statens informasjonstjeneste (Broschüre).

Kuper, Adam:

- 1988: *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. London: Routledge.
- 1994: Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology. In: *Man (N.S.)* 29.
- 1999: *Culture. The Anthropologists' Account*. Cambridge (Mass.) / London: Harvard University Press.

Lask, Tomke:

- 1994: 'Baguette heads' and 'spiked helmets': children's constructions of nationality on the German-French border. In: Donnan und Wilson (red): *Border Approaches. Anthropological Perspectives on Frontiers*. Lanham: Anthropological Association of Ireland.

Lorenz, Einhart:

- 1981: *Samefolket i historien*. Oslo: Pax Forlag.

Magga, Ole Henrik:

- 1995: Å gjenreise urfolkernes kulturelle identitet, auf www.uit.no/ssweb/dok/series/n02/no/108magga.htm (ursprünglich in: Brantenberg, Hansen und Minde (red): *Becoming Visible - Indigenous Politics and Self-Government*. Tromsø: Center for Sami Studies).

Maktabi, Rania:

- 1994: Forord til den norske utgaven. In: Said (red): *Orientalismen. Vestlige oppfatninger av orienten*. Oslo: Cappelen.

Manker, Ernst:

- 1964: *Volk der acht Jahreszeiten. Das grosse Lapplandbuch*. München, Basel, Wien: BLV Verlagsgesellschaft

Mathiesen, Per:

- 1978: Bureaucratic Categories and Ethnic Ascriptions; An Analysis of a Norwegian Housing Program in a Sami Region. In: *Ethnos* 43 (3-4).

Minde, Henry:

- 1999: Mot rasediskriminering, for urfolksretter - to sider av samme sak? Et historisk perspektiv på samiske rettsspørsmål. In: Eidheim (red): *Samer og nordmenn*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.

Nielsen, Finn Sivert:

- 1996: *Nærmere kommer du ikke. Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Oslo: Fagbokforlaget.

Niemi, Einar:

- 1994: "Den lange, lange sti over myrene og ind i skogene hvem har trukket op den?" In: Drivenes, Hauan und Wold (red): *Nordnorsk kulturhistorie II*. Oslo: Gyldendahl norsk forlag.
- 1999: Østsamene - urfolk og grenseminoritet. In: Eidheim (red): *Samer og nordmenn*. Oslo: Cappelen akademisk forlag.

Okamura, Jonathan Y.:

- 1981: Situational Ethnicity. In: *Ethnic and Racial Studies* 4 (4)

Oksal, Nils:

- 1999: Kultur og rettigheter. In: Eidheim (red): *Samer og nordmenn*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.

Parsons, Talcott:

- 1975: Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity. In: Glazer und Maynihan (red): *Ethnicity: Theory and Experience*.

Pedersen, Steinar:

- 1999: Statens eiendomsrett til grunnen i Finnmark - en del av den interne "kolonihistorie". In: Eidheim (red): *Samer og nordmenn*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.

Rappaport, Joanne:

- 1992: Reinvented Traditions: The Heraldry of Ethnic Militancy in the Colombian Andes. In: Dover, Seibold und McDowell (red): *Andean Cosmologies Through Time*. Bloomington: Indiana University Press.

Rikkinen, Kalevi:

- 1998: Lappen. In: Alho (red): *Kulturllexikon Finland*. Veröffentlichung der Finnischen Literaturgesellschaft. Helsinki: Eigenverlag.

Rogowski, Sabine:

- 1994: Die Saami: Opfer unseres Lebensstandards. In: Muth und Seithel (red): *Indigene Völker zwischen Vernichtung und Romantisierung*. Infoe-Studie 10. Mönchengladbach: InfoeVerlag.

Roosens, Eugene:

- 1989: *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*. London: Sage Publications.

Ruby, Robert und Brown, John A:

- 1970: *The Spokane Indians. Children of the Sun*. Norman: University of Oklahoma Press.

Said, Edward:

- 1978/94: *Orientalismen. Vestlige oppfatninger av Orienten*. Oslo: Cappelen (Original: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. New York: Pantheon.)

Salomonsson-Juuso, Lina

- 1999: Computermade music. In: *Samefolket 6/99* (auf www.samefolket.se).

Salvesen, Helge:

- 1995: Sami Ædnan: Four States - One Nation? Nordic Minority Policy and the History of the Sami. In: Tägil (red): *Ethnicity and Nation Building In The Nordic World*. London: Hurst & Company.

Schuster, Meinhard:

- 1994: Kultur als System und Konstrukt. In: *Uni Nova 70*.

Siebert, Ute:

- 1997: Die Bedeutung des Indigenenbegriffs im UN-System. Stationen in der Diskussion um eine formale Definition. In: *Tsantsa 2/97*.

Skoghøy, Jens Edvin A.:

- 1999: Urfolkkonvensjonens betydning for samenes rettigheter til grunn og andre naturressurser. In: Eidheim (red): *Samet og nordmenn*. Oslo: Cappelen akademisk forlag.

Stordahl, Vigdis:

- 1994: *Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn*. Dissertation an der Universität Tromsø (unveröffentlichte Version).

Sundhaussen, Holm:

- 1993: *Experiment Jugoslawien: von der Staatsgründung bis zum Staatszerfall*. Mannheim: BI Taschenbuchverlag.

Tägil, Sven:

- 1995 (red): *Ethnicity and Nation Building in the Nordic World*. London: Hurst & Company.

Thomasson, Lars:

- 1999: "I'm born Saami, that's it." Meet Saara Åren. In: *Samefolket 4/99*, auf www.samefolket.se

Thuen, Trond:

- 1989: 'Mixed decent and ethnogenesis - some comparative considerations of contact situations in the north. In: *Acta Borealia 1/89*.
- 1991: Sami Peoplehood and Ethnopolitics in Norway. Lecture held at Memorial University, St. Johns, Newfoundland. Unveröffentlichtes Manuskript.
- 1995: *Quest for Equity. Norway and the Saami Challenge*. St. Johns: Iser.

Valkonen, Sari:

- 1995: *Hvordan jeg ble etnisk bevisst*. Universitetet i Tromsø. Unveröffentlichtes Manuskript.

Vars, Ellen Marie:

- 1986: *Katja. En ungdomsroman*. Karasjok: Davvi media o.s.

Vorren, Ørnulf und Manker, Ernst:

- 1967: *Die Lappen*. Braunschweig: Westermann (Original: Samekulturen, Oslo: Universitetsforlaget, 1961).

Weaver, Sally:

- 1985: Struggles of the Nation-State to Define Aboriginal Ethnicity: Canada and Australia. In: Gold (red) *Minorities and Mother Country Imagery*. St.Johns: Iser.

Wikan, Unni:

- 1992: Beyond the words: The power of resonance. In: *American Ethnologist* 19(3).
- 1995: *Mot en ny norsk underklasse. Innvandrere, kultur og integrasjon*. Oslo: Gyldendahl norsk forlag.
- 1996: *Tomorrow, God Willing. Self-made Destinies in Cairo*. Chicago / London: Chicago University Press.
- 1999: Culture. A new concept of race. In: *Social Anthropology* 7 (1).

Wolf, Eric:

- 1982: *Europe and the People without History*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Wulff, Helena:

- 1995: Introduction: Introducing youth culture in its own right: the state of art and new possibilities. In: Amit-Talai und Wulff (red): *Youth Cultures. A cross-cultural perspective*. London / New York: Routledge.

Zeitungen

Nordlys (Tromsø)
Dagbladet (Oslo)
Klassekampen (Oslo)
Weltwoche (Zürich)

Öffentliche Dokumente

NOU (Norges offentlige utredninger):

- 1997, 4: Naturgrunnlaget for samisk kultur, www.odin.dep.no
- 1997, 5: Urfolks landrettigheter etter folkrett og utenlandsk rett. Bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget. Oslo: Statens forvaltningstjeneste, Statens trykning.

Internet

www.uio.no/~geirthe (Thomas Hylland Eriksen)
w1.2223.telia.com/~u2223300437/ (Arild Hovland)
www.museumsnett.no (Norwegische Museen)
www.samediggi.no (Saamenparlament Norwegen)
www.odin.dep.no (Justizdepartment)
apwww.mogul.no (Die norwegische Arbeiterpartei)
www.jus.uit.no/ansatte/somby (Ande Somby)
www.sor.no/planer/prinsipper1.doc (Saamischer Lehrplan)
www.samefolket.se (Samefolket - saamische Zeitschrift in Schweden)

2. Weiterführende Literatur

Folkenborg, Håkon Rune:

- 1999: Nasjon, region og etnisitet i et utvalg lærebøker. Lizenziatsarbeit an der Universitetet i Tromsø.

Necif, Mehmet Ümit:

- 1992: Etnisk Kitsch. Odense Universitet. Unveröffentlichte Lizenziatsarbeit.

Nielsen, Reidar:

- 1986: *Folk uten fortid*. Oslo: Gyldendal norsk forlag.

Østerud, Øyvind:

- 1984: *Nasjonenes selvbestemmelsesrett*. Oslo: Universitetsforlaget.

Persen, Synnøve:

- 1986: Drømmen om Sapmi. Kommentar i Klassekampen.

Williams, Raymond:

- 1976: *Keywords*. London: Fontana

Anmerkung: Die Online-Version dieser Arbeit mit aktuellen Links ist zu finden auf

<http://www.lorenzk.com/lizarbeit>