

László Letenyei  
***Kulturanthropologie***  
Theoriegeschichte

[www.schenkbuchverlag.de](http://www.schenkbuchverlag.de)



László Letenyei

***Kulturanthropologie***

Theoriegeschichte

**Schenk Verlag \* Passau**

Originalausgabe: Letenyei, László: Kulturális antropológia. Elmélettörténet.  
© László Letenyei, 2018 © Typotex Kiadó, Budapest, Ungarn, 2018

Autoren der Beiträge in den Kästen: © Ádám Hoffer, Iván Selmeczi, Zsuzsa Winkler  
Lektorat der ungarischen Ausgabe: László Borsányi und Miklós Vörös  
Die Illustrationen hat © János Anka angefertigt.

Deutsche Übersetzung: © Piroska Dietlinde Draskóczy

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliographie;  
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-944850-72-6

© László Letenyei, 2019  
© Schenk Verlag GmbH, Passau 2019

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Hungary

# INHALT

VORWORT .....	7
I. EINLEITUNG .....	9
Die Anfänge der Kulturforschung .....	9
Kultur- und physische Anthropologie .....	16
Anthropologie, Ethnologie und Ethnographie: die drei Schulen der Kulturforschung .....	18
Soziologie und Anthropologie: Wo ist die Grenze? .....	22
Kulturbegriffe .....	23
Soziographie, die lokal ausgerichtete Anthropologie .....	27
Aktionsanthropologie .....	29
II. EVOLUTIONSANTHROPOLOGIE .....	31
„Fortschritt“: der Glaube an die Entwicklung im 19. Jahrhundert .....	31
<i>Civilization</i> – das Spiel des einzigen Weges ( <i>Zsuzsa Winkler</i> ) .....	40
Die Evolutions-„Pyramide“ .....	44
Menschen im Zoo .....	45
Was kennzeichnete die Evolutionsanthropologie? .....	48
Der überlegene Anthropologe ( <i>Iván Selmeczi</i> ) .....	51
The White Man’s Burden ( <i>Ádám Hoffer</i> ) .....	53
Sozialdarwinismus .....	54
Rettende Ethnographie .....	55
Aufgeklärter Genozid in der Pampa .....	57
III. ETHNOGRAPHIE .....	58
Einleitung .....	58
Nationale und künstlerische Bewegungen und die Ethnographie .....	60
Die Ethnographie am Anfang des 19. Jahrhunderts .....	62
Adolf Bastian, der Begründer der Ethnographie ( <i>Ádám Hoffer</i> ) .....	64

Die vergleichende und die nationale Ethnographie: das Beispiel Ungarns .....	69
Einige Besonderheiten der zeitgenössischen Ethnographie .....	83
Wertezentrierung.....	85
IV. Kultureller Relativismus .....	87
Einleitung .....	87
Wie die Eskimos Wale jagten ( <i>Ádám Hoffer</i> ) .....	92
Historischer Partikularismus.....	93
Genetische Zeitreise – auf den Spuren des Ursprungs der menschlichen Populationen (nach einem Vortrag von István Raskó) .....	96
Die kulturelle relativistische Anthropologie .....	100
Kultur- und Persönlichkeitsschule .....	102
V. DIE JUGENDZEIT DER KULTURANTHROPOLOGIE .....	113
Diffusionismus .....	113
Psychoanalytische Anthropologie oder Ethnographie.....	118
Französische Ethnologie (1880–1950) .....	124
Funktionalismus in der britischen Anthropologie (1930–1960).....	128
Neoevolutionistische Ansätze (1930–1970) .....	137
Marxistische Anthropologie und Kulturmaterialismus (1910–1990) .....	141
Die Zurückdrängung der marxistischen Anthropologie .....	149
VI. DIE VOLLJÄHRIGKEIT DER ANTHROPOLOGIE .....	151
Einleitung .....	151
Der Text, seine Bedeutung seine Übersetzung und der Übersetzer .....	152
Erforschung der Sprache und der Kultur .....	154
Kognitive Anthropologie .....	159
Symbolische Anthropologie .....	161
Interpretative Anthropologie.....	164
Die Möglichkeiten der Auslegung und der Interpretation .....	170
Postmoderne .....	172
Feministische Anthropologie und Postmoderne ( <i>Ádám Hoffer</i> ) .....	175

# VORWORT

## Anthropologie – für Nicht-Anthropologen

Dieser Band ist ein Handbuch, das ich in erster Linie denjenigen empfehle, die sich für Anthropologie interessieren, aber nicht vom Fach sind. Er soll Appetit machen. Ich ermutige den/die Leser/in, worin seine berufliche Tätigkeit auch bestehen mag, von jetzt an auch einen anthropologischen Ansatz mit einzubringen. Versuchen Sie zum Beispiel einmal, die üblichen Situationen ausschließlich als Außenstehende/r zu erleben. Betrachten Sie Ihren Arbeitsplatz wie ein fernes fremdes Terrain. Und wenn Sie Ihr Weg tatsächlich auf fernes fremdes Terrain führt, dann versuchen Sie, auch dieses so zu begreifen, als würden Sie über das Verhalten Ihrer Nachbarin nachdenken: Warum macht Sie das jetzt wohl?

Beim Schreiben dieses Buches habe ich mich an folgende Kriterien gehalten:

- Ich setze beim Leser keine gesellschaftswissenschaftlichen Vorkenntnisse voraus.
- In der Kulturforschung gilt heute die angelsächsische Tradition als Mainstream. Im Unterschied dazu lege ich in diesem Band großes Gewicht auf die Vorstellung der wissenschaftlichen Traditionen Mitteleuropas.
- Der theoriegeschichtliche Überblick endet irgendwo um das Jahr 2000. Die Vorstellung der neuesten Trends und Diskussionen wird Thema meines nächsten Buches sein.
- Ich habe mich bemüht, in einer einfachen, allgemein verständlichen Sprache zu schreiben. Die verschiedenen Fachbegriffe sowie die Namen der erwähnten Personen und Orte habe ich schrittweise eingeführt.
- Ich habe mehrere Originalpassagen von anderen Autoren angeführt. Außerdem enthält das Buch jeweils in einem Kasten interessante Einzelheiten, abenteuerliche Berichte usw., die nicht zum Hauptstoff gehören.

- Die Literatur für die ersten Schritte des selbstständigen Lernens und der Vertiefung sind online, über die Webseite des Verlags zugänglich. Der Band kann auch als Lehrstoff verwendet werden.
- Die Verweise werden in Fußnoten angegeben. Das wäre zwar in einem Fachbuch nicht angemessen, für das Selbststudium ist diese Form aber besser geeignet, weil der Leser ohne zu blättern einen Blick auf die Quellenangabe werfen kann.
- Um den Bedürfnissen des Laienpublikums zu entsprechen, bespreche ich komplizierte theoretische oder methodische Fragen nur so weit, wie es erforderlich ist, damit ihre Bedeutung zu erkennen ist, der Leser jedoch nicht unnötig belastet wird.

Ich weiß nicht, was genau Crowdediting bedeutet (möglicherweise handelt es sich nur um eine modische Worthülse), was ich aber sicher weiß, ist, dass ich in den letzten Jahren sehr viel Inspiration und Hilfe von meinen Kolleginnen und Kollegen und von meinen Studentinnen und Studenten bekommen habe, mit denen ich die Kapitel diskutiert habe. Ich erspare mir die Zusammenstellung einer langen Liste, nenne aber jene ehemaligen Student/innen/ Kolleg/innen, die das eine oder andere Thema einmal so gut zusammengefasst haben, dass es jetzt in einem Kasten in diesem Band zu lesen ist. So begrüße ich Judit Dobák, Ádám Hoffer, Iván Selmeczi und Zsuzsa Winkler nun als Koautoren. Seine endgültige Form hat das Buch durch die redaktionelle und inhaltliche Mitwirkung von Ádám Hoffer erhalten.

Budapest / Passau, den 25. September 2019

László Letenyei



# I. EINLEITUNG

## Die Anfänge der Kulturforschung

Wenn man heute in Ungarn in Gesellschaft von Kulturanthropologie spricht, erwarten die Zuhörer zumeist Berichte über Abenteuer bei exotischen Völkern, die an fernen Orten leben, und es sind (zum Glück) nur noch wenige, die nach alten Knochen fragen, weil sie unseren Beruf mit dem der physischen Anthropologie verwechseln.<sup>1</sup> Ich hoffe, dass Sie, liebe/r Leser/in, wenn Sie am Ende des Buches angekommen sind, einsehen, dass Sie sich auch bezüglich der exotischen Abenteuer geirrt haben, denn die Anthropologie ist (wie andere Wissenschaften) mittlerweile wohl eine weniger aufregende, aber in vielerlei Hinsicht sachgerechtere Disziplin geworden, die auch weiterhin eine Vielzahl von Herausforderungen bereithält. Damit ich Sie dennoch nicht gleich am Anfang des Buches enttäusche, beginne ich die „Einführung“ mit der Lektüre eines hinreichend exotischen Reisetagebuches: Auf den Spuren von *Claude Lévi-Strauss* erhalten Sie einen Einblick in das Leben der südamerikanischen *Bororo*-Indianer.

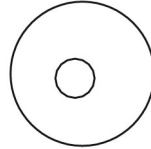
Lévi-Strauss hat (wie er in seinem Tagebuch berichtet<sup>2</sup>) lange Zeit Reisende und „Entdecker“ beneidet, die in Paris selbst die größten Säle füllen konnten. So ist es nicht verwunderlich, dass er selbst ebenfalls ein Entdecker sein wollte. Deshalb wollte er eine Volksgruppe erforschen, bei der noch nie zuvor ein „weißer Mann“ gewesen war (das heißt, über die es noch keine ethnographischen Berichte gab). Er entschied sich für die in Brasilien lebende Volksgruppe der Bororo, von denen man damals, in den 1930er Jahren, in Europa nur so viel wusste, dass die Mitglieder der britischen Expedition, die sich als Erste dorthin gewagt hatten,

<sup>1</sup> Mit einem Bonmot von Lajos Boglár: „Wir befassen uns nicht mit den Knochen, sondern mit dem Mark.“

<sup>2</sup> Die Feldtagebücher von Claude Lévi-Strauss sind nicht allgemein bekannt. Die hier folgenden Auszüge stammen aus seinem autobiographischen Buch *Tristes Tropiques*. 1955. – Deutsch: Traurige Tropen. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Suhrkamp, Frankfurt 1978.

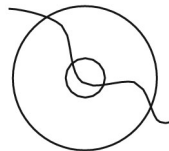
niemals zurückgekehrt waren. Bösen Zungen zufolge haben die Bororo sie verspeist.<sup>3</sup>

In der Bororo-Siedlung angekommen, fertigte Lévi-Strauss sogleich seine erste Skizze an, die etwa so ausgesehen haben dürfte<sup>4</sup>:



Lévi-Strauss hielt das für ein wichtiges Forschungsergebnis. Der Abbildung zufolge hatten die Bororo in dem dichten Wald entlang der Flussufer in Mato Grosso eine kleine kreisrunde Fläche für ihre Siedlung abgeholzt, auf der die Hütten am Rand der Lichtung im Kreis angeordnet waren und in der Mitte das Gemeinschaftshaus stand. Er betrachtete die Bororo-Gesellschaft als eine von äußeren kulturellen Einflüssen freie und authentische (was man früher mit dem Begriff „primitiv“ bezeichnete). Er stellte fest, dass die Struktur der primitiven Gesellschaft den grundlegenden Formen ähnelte, die auch in den Naturwissenschaften zu beobachten sind. Die Wohnhäuser der Siedlung und das Gemeinschaftshaus standen im selben Verhältnis zueinander wie beispielsweise das Atom und der Atomkern oder die Zelle und der Zellkern.

Zum Glück konnte Lévi-Strauss seine Beobachtungen fortsetzen. Seine nächste Skizze dürfte etwa so ausgesehen haben:



Lévi-Strauss' Notizen:

„Das kreisförmige Dorf Quejara wurde am linken Ufer des Rio Vermelho errichtet. Dieser Fluss fließt ungefähr in ost-westlicher Richtung. Der theoretisch parallel zum Fluss verlaufende Durchmesser des Dorfes teilt die Bewohner in zwei Gruppen: Im Norden wohnen die Cera, im Süden die Tugare. Ich denke – aber das ist nicht unbedingt sicher –, dass der erstere Ausdruck „schwach“ und der zweite „stark“ bedeutet. Wie dem auch sei, die Aufteilung ist aus zweierlei Gründen bedeutsam: Zum

<sup>3</sup> Der Reisebericht des nicht zurückgekehrten britischen Forschers: Fawcett, Percy und Fawcett, Brian: *Exploration Fawcett* [Expedition Fawcett]. Phoenix Press, 1953 (Reprint 2001). Siehe den Film *Lost city of Z/ Die versunkene Stadt* (2016).

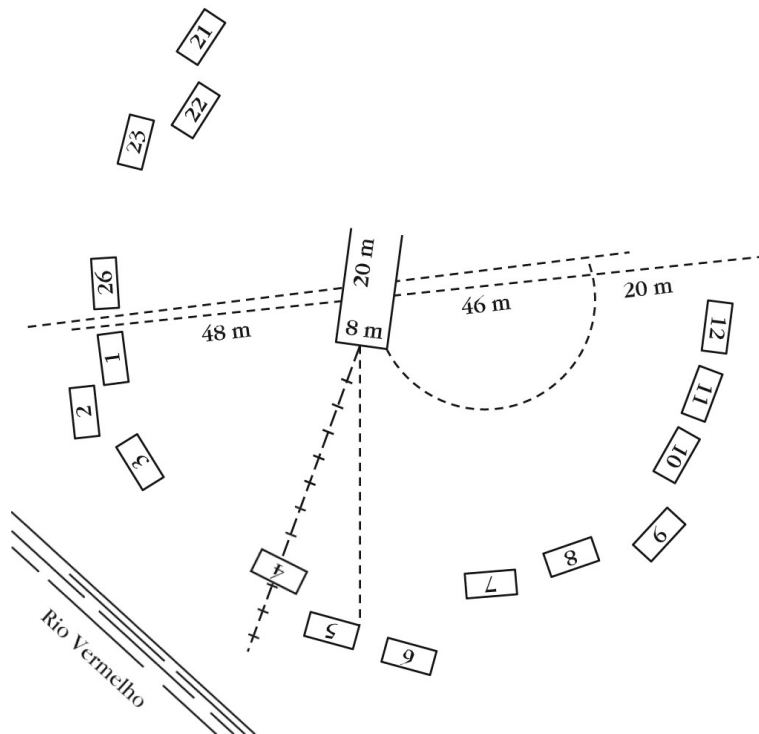
<sup>4</sup> Diese Zeichnung stammt, ebenso wie die nachfolgenden, nicht von Lévi-Strauss, sondern wurde lediglich zu Unterrichtszwecken vom Autor dieses Buches angefertigt.

einen gehört das Individuum immer zu der Hälfte, zu der seine Mutter gehört, darf aber nur jemanden aus der anderen Hälfte heiraten. Wenn Meine Mutter eine Cera ist, bin ich es auch, und meine Frau wird eine Tugare sein.

Die Hälften regeln nicht nur die Ehen, sondern auch andere Aspekte des gesellschaftlichen Lebens. Immer wenn ein Mitglied einer Hälfte in eine Situation kommt, in der ihm ein Recht zusteht oder eine Pflicht obliegt, wird diese/s immer zum Nutzen oder mit der Hilfe der anderen Seite umgesetzt. So wird die Bestattung eines Cera von den Tugare organisiert und umgekehrt. Die beiden Hälften des Dorfes sind also Partner, alle gesellschaftlichen und religiösen Ereignisse finden mit der Teilnahme beider statt, und die eine Hälfte ergänzt stets die Rolle der anderen. Dieses gemeinsame Vorgehen schließt Wettbewerb nicht aus: Die Hälften sind auch durch gegenseitige Überheblichkeit und Eifersucht gekennzeichnet.“

Die Unterscheidung zwischen einer schwachen und einer starken, einer Männer- und einer Frauenwelt erinnerte Lévi-Strauss an die religiösen Vorstellungen in den Anden.

Durch weitere Beobachtungen entdeckte er eine weitere räumliche und bewusstseinsmäßige Trennlinie, durch die sich eine in vier Teile geteilte Welt ergab:



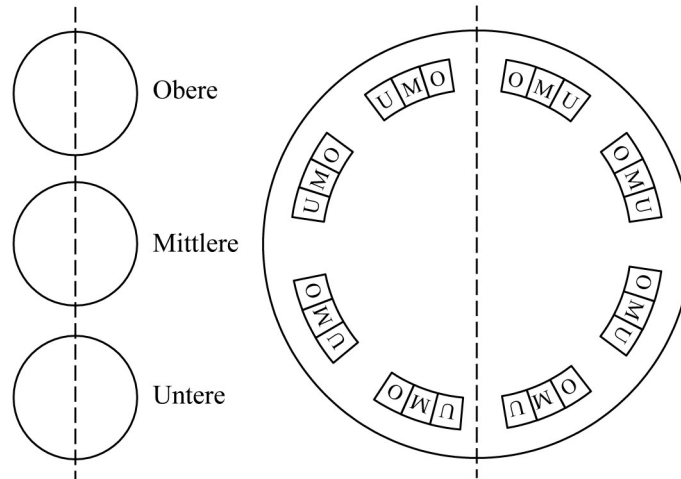
„Sehen wir uns jetzt das Dorf von einer anderen Seite an: Der senkrecht zum vorherigen verlaufende Durchmesser durchtrennt die Hälften noch einmal in nord-südlicher Richtung. Alle Einwohner, die östlich von dieser Achse leben, werden die Oberen genannt, und diejenigen, die westlich davon geboren sind, die Unteren. Statt zwei Hälften haben wir nun vier Viertel, da die Cera und die Tugare gleichermaßen sowohl zum einen als auch zum anderen Teil gehören. Leider ist es bisher keinem Beobachter gelungen, den genauen Sinn dieser zweiten Aufteilung zu ergründen, deren Existenz sogar bestritten wird.“

Lévi-Strauss hat später eine Begräbniszeremonie beobachtet und ausführlich beschrieben, bei der seine Beobachtung erneut erweitert wurden:

„Im Endeffekt kann ich mich nicht von dem Gefühl befreien, dass der fantastische und metaphysische Rundtanz, den ich mir eben angesehen habe, im Grunde eine ziemlich klägliche Posse ist. Die Gemeinschaft der Männer möchte die Toten darstellen, um den Lebenden die Fantasie vom Besuch der Seelen vorzugaukeln; die Frauen aus den religiösen Zeremonien auszuschließen und sie in Bezug auf deren wahre Natur zu täuschen, offensichtlich um die Aufteilung zur Geltung zu bringen, die ihnen im Hinblick auf den Familienstand und den Wohnort Vorrang gewährt und die Geheimnisse der Religion nur den Männern vorbehält. Aber ihre tatsächliche oder angenommene Leichtgläubigkeit hat auch eine psychologische Bedeutung: dass sie diesen Marionetten für beide Geschlechter eine emotionale und rationale Bedeutung verleiht, deren Fäden die Männer sonst vielleicht nicht so eifrig ziehen würden. Wir wollen nicht nur unsere Kinder überlisten, wenn wir ihnen den Nikolaus vorgaukeln: Ihre Begeisterung erwärmt unser Herz, bringt uns innerlich zum Glühen, trägt dazu bei, dass wir auch uns selbst täuschen und daran glauben, denn schließlich glauben sie ja auch daran, dass eine selbstlos großmütige Welt nicht unbedingt unvereinbar mit der Realität ist. Dabei sterben die Menschen und kommen nie wieder; und im Hinblick darauf, dass sie etwas wegnehmen, wofür sie einen nicht hinreichend entschädigen, ähneln alle Gesellschaftsordnungen dem Tod.“

Es musste viel Zeit vergehen, bis Lévi-Strauss, während er seine Notizen über die Begräbniszeremonie erneut durchdachte, erkannte, dass er auf dem falschen Weg war, wenn er die Welt der Bororo verstehen wollte. Er verstand, dass seine Erkenntnisse über die in vier Teile geteilte Welt für die Bororo nicht wichtig waren, dass sie all das für die einzelnen Stationen eines größeren Prozesses hielten. Er war mutig genug, seine früheren Notizen zu vergessen und stattdessen, was sie enthielten, ein anderes, nunmehr dynamisches, Modell zu skizzieren:

„Die Gesellschaft der Bororo hält eine große Lehre für die Moralisten bereit, hören Sie nur den eingeborenen Auskunftspersonen zu: Sie werden Ihnen jenes reale Ballett beschreiben, wie sie es auch mir beschrieben haben, in dem die beiden Hälften des Dorfes gezwungen sind, einander ergänzend zu leben und zu atmen; sie tauschen mit ängstlicher Sorge ihre Frauen, ihre Güter und ihre Dienste untereinander; sie verheiraten ihre Kinder miteinander, begraben gegenseitig ihre Toten und überzeugen einander davon, dass das Leben ewig währt, die Welt opferbereit und die Gesellschaft gerecht ist. Um diese Wahrheiten zu bezeugen und ihre Überzeugungen zu nähren, haben ihre Weisen die Gesetze eines erhabenen Universums erarbeitet und sie in die Lokalgeschichte ihrer Dörfer und die Aufteilung ihrer Häuser hineingeschrieben. Sie sind auf Widersprüche gestoßen, wieder und wieder, und ganz gleich, welche Gegenmeinung sie auch akzeptierten, sie haben sie doch um einer anderen Meinung willen verworfen. Sie haben die Gruppen waagrecht durchschnitten, schräg geschnitten, einander zugeordnet und gegenübergestellt, haben aus ihrem ganzen gesellschaftlichen und geistigen Leben ein wahrhaftiges Wappen gemacht, in dem die Symmetrie und die Asymmetrie ausbalanciert werden, auf all den komplizierten Zeichnungen, die eine schöne Kadiweu-Frau auf ihr Gesicht weißt, die, auch wenn sie sich dessen nicht wirklich bewusst ist, genau dasselbe Problem beschäftigt. Aber was bleibt von alledem, was bleibt von den Hälften, von den gegenüberstehenden Hälften, den Klans, den Unterklassen nach der Feststellung, der wir angesichts der neuen Entdeckungen wohl Glauben schenken müssen? In einer nahezu grenzenlos komplizierten Gesellschaft gliedert sich jeder Klan in drei Teile: einen oberen, einen mittleren und einen unteren, und über allen Regeln schwebt auch noch diejenige, die denen, die zur oberen Gruppe der einen Hälfte gehören, eine Heirat mit Angehörigen der oberen Gruppe der anderen Hälfte gehören, vorschreibt; die Angehörigen der mittleren müssen jemanden aus der mittleren und die der unteren Gruppe jemanden aus der unteren heiraten. Mit anderen Worten, unter dem Vorwand der brüderlichen Institutionen besteht das Bororo-Dorf letztendlich aus drei Gruppen, die immer untereinander heiraten. Drei Gesellschaften, die ungewollt für immer separiert und isoliert bleiben. Verlogene Institutionen sperren jede von ihnen in eine Art erhabenes Gefängnis ein, das sogar sie selbst nicht sehen, sodass sie unwissende Opfer einer Künstlichkeit sind, deren Sinn sie nicht ergründen können. Vergeblich haben die Bororo ihr System zur Blüte der trügerischen Personifizierung gebracht, anderen gleich können auch sie jene Wahrheit nicht widerlegen: Wie eine Gesellschaft das Verhältnis der Lebenden und der Toten auch darstellt, es dient nur dem Bestreben, die tatsächlichen Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten auf der Ebene des religiösen Denkens zu verstecken, zu beschönigen oder zu bestätigen.“



Der Grundriss des Bororo-Dorfes

## Wie betreibt man Anthropologie?

Claude Lévi-Strauss war kein ausgesprochener Feldforscher, er wurde vielmehr durch seine späteren theoretischen Arbeiten bekannt. Dennoch hat er bei seiner Feldarbeit bei den Bororo viele wichtige Erfahrungen gemacht, die auch für die von Bedeutung sind, die sich wie er mit Anthropologie beschäftigen möchten. Ich greife hier vier solche Faktoren heraus:

### 1. Der Anthropologe als Entdecker

Lévi-Strauss betrachtete sich als eine Art Ethnologen und *Entdecker*. Die heutigen Anthropologen sind alle auch Entdecker, auch wenn sie nicht unbedingt ferne und exotische Völker entdecken. Die kulturelle Gruppe, die darauf wartet, von uns entdeckt zu werden, kann sowohl ein Fischerdorf als auch die Belegschaft einer Firma, eventuell die Gesellschaft an der Straßenecke sein. In jedem Fall gehen wir jedoch davon aus, dass wir etwas Neues entdecken und von einer Kultur werden berichten können, die vor uns niemand kannte, zumindest nicht von der Seite, die der/die betreffende Forscher/in beschreibt.

### 2. Außen und innen stehen

In der anthropologischen Fachliteratur nimmt die Besprechung dessen, dass ein Feldforscher zugleich außen und innen steht (*emisch und etisch* ist), eine promi-

nente Stelle ein.<sup>5</sup> Der Anthropologie soll, auch wenn er von so weit her gekommen ist wie Lévi-Strauss zu den Bororo-Indianern, versuchen, in der lokalen Gesellschaft Anschluss zu finden, eine Rolle einzunehmen. Dabei darf der Forscher nicht vergessen, dass seine Ziele, so gut er sich auch in die lokale Gesellschaft eingegliedert haben mag, letztendlich nicht die Anpassung, sondern das Verstehen sowie die Mitteilung der Ergebnisse und die Interpretation nach außen, an die Welt der Wissenschaft sind. Umgekehrt müssen wir, wenn wir in einem uns bekannten Umfeld, beispielsweise in unserer eigenen Ortschaft, forschen, unsere Untersuchungen „mit dem Blick des Außenstehenden“ vornehmen, als wären wir von einem fremden Planeten gekommen. Wir dürfen keine einzige heimische Gewohnheit für selbstverständlich halten, müssen alles beobachten und alles beschreiben.

### 3. Reflexivität

Das bedeutet die kontinuierliche Neuformulierung der Forschungsfragen während der Forschung. Lévi-Strauss hatte (wie jeder Forscher) Vorkenntnisse über das Terrain, bei seiner Feldarbeit stützte er sich aber in erster Linie nicht auf diese, sondern auf seine eigenen Erfahrungen als Teilnehmer. Die Ergebnisse der Feldforschung hielt er kontinuierlich schriftlich fest. Zugleich traute er auch seinen eigenen Erfahrungen nicht vollständig: Im Lichte seiner späteren Erfahrungen revidierte er seine früheren Notizen, bewertete seine früheren Feststellungen reflexiv neu. Aufgrund der Felderfahrung formulierte er immer neue Fragen, und deshalb führte er weitere Forschungen durch. Die kontinuierliche Änderung der Forschungsfragen, die *kontinuierliche Selbstrevisión* ist eine Eigenheit der Kulturanthropologie. In anderen Gesellschaftswissenschaften bevorzugt man zumeist Forschungen, bei denen sich die Forschungsfrage zwischen dem Anfang und dem Ende des Vorhabens nicht ändert. Die *Reflexivität* ist zu einem der Schlüsselbegriffe der Kulturanthropologie geworden: Wir verwenden die neueren Beobachtungen als Rückmeldungen bei der Forschung, die den Verlauf der Forschung bestätigen oder infrage stellen. Und die *Selbstreflexivität* bedeutet, dass der/die Forscher/in versucht, zu erkennen, wie – einerseits – er/sie Einfluss auf das Forschungsfeld nimmt, und – andererseits –, wie seine/ihre eigenen Voraussetzungen und Einstellungen seine/ihre eigene Wahrnehmung beeinflussen.

<sup>5</sup> Das englische Wortpaar „emic“ und „etic“ hat der Sprachwissenschaftler und Anthropologe Kenneth Pike nach dem Vorbild der in der Sprachwissenschaft gebräuchlichen Begriffe *phonemisch* und *phonetisch* (phonemic, phonetic) durch Weglassen von „pho-“ geschaffen. Zur Weiterentwicklung des Themas siehe Gonzales Echevarría, Aurora: *La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión*. Anthropos, Barcelona 2009

#### 4. Interpretation

Im Falle der anthropologischen Forschungen betrachtet man die Mitteilung der Ergebnisse als selbstständige Arbeitsphase. Die Veröffentlichung (die die Anthropologen *Interpretation* nennen) ist letztendlich die Übersetzung der Erfahrungen in die Sprache unserer Kultur. Viele ausgezeichnete Forscher sind so vorgegangen wie Lévi-Strauss, das heißt, sie konnten auch 20–30 Jahre nach ihrer in jungen Jahren durchgeführten Feldarbeit noch neue Ergebnisse aus ihren einstigen Notizen und Erfahrungen herauslesen.

### Kultur- und physische Anthropologie

Wenn man heute jemandem sagt, dass man sich mit Anthropologie befasst, denken nicht wenige noch immer an die physische Anthropologie, meinen also, wir graben Knochen aus dem Boden aus, analysieren Schädelmaße und befassen uns ganz allgemein mit den physischen Eigenschaften des Menschen. Im englischen Sprachraum dagegen assoziieren die Menschen den Begriff Anthropologie meistens mit der Kulturanthropologie. Woher kommt diese merkwürdige Begriffsgleichheit bei der Bezeichnung zweier anscheinend sehr unterschiedlicher Wissenschaften?

Die Mehrheit der Anthropologen des 19. Jahrhunderts betrachtete nicht nur die Erforschung der Kultur der Gegenwart, sondern auch die der vergangenen Kulturen alter Zeiten als ihre Aufgabe. Die Zielsetzung der 1859 gegründeten Pariser Gesellschaft für Anthropologie zum Beispiel formulierte ihr Gründer Paul Broca folgendermaßen: „Die neue Gesellschaft wird alsbald das Programm der Ethnologie erweitern, indem sie die medizinischen Wissenschaften, die vergleichende Anatomie und die Zoologie, die Prähistorik und die Paläontologie, die Sprachwissenschaft und die Geschichte in das Studium der menschlichen Rassen einbezieht, und wird schließlich die Wissenschaft, deren Grenzen sie auf diese Weise ausgeweitet hat, als Anthropologie bezeichnen, und die neue Gesellschaft öffnet all jenen ihre Tore, die in diesen verschiedenen Zweigen des menschlichen Wissens tätig waren.“<sup>6</sup> Als Fortsetzung dieser Tradition werden in vielen Ländern, zum Beispiel in Mexiko und in Peru, die Überreste und die archäologischen Funde aus der Zeit der Azteken, der Inka und anderer prähispanischer Perioden in den anthropologischen Museen gezeigt.

<sup>6</sup> Paul Broca 1859. Zitiert von Farkas, Gyula: A magyar antropológia története a kezdetétől 1945-ig [Die Geschichte der ungarischen Anthropologie von den Anfängen bis 1945]. In: *A Móra Ferenc Múzeum évkönyve* [Jahrbuch des Móra-Ferenc-Museums], 1987/1. 1988, 87.



In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erstarkten die Archäologie und die (physische) Anthropologie, die auch die Untersuchung der kulturellen Phänomene als Teil der *Menschenkunde* verstand.<sup>7</sup> Einer der bedeutsamsten frühen Vertreter der Kulturanthropologie war Franz Boas. In seinem 1907 gehaltenen Vortrag „Anthropologie“<sup>8</sup> skizzierte er seinen Vorschlag, laut welchem die Anthropologie gleichzeitig in vier Bereichen zu betreiben sei, und zwar nach folgendem Schema:

	Körper	Geist
Einst	Archäologie	Sprachwissenschaft
Heute	Physische Anthropologie	Kulturanthropologie

Boas war der Ansicht, das Hauptanliegen der Anthropologie sei es, die Unterschiedlichkeit der Kulturen zu verstehen, das aber sei nur möglich, wenn man die physischen und die kulturellen Aspekte der Stammesgeschichte gleichzeitig untersuche. Im Lebenswerk Franz Boas' spielten tatsächlich alle vier Bereiche eine wichtige Rolle, doch seine Anhänger waren dazu nur selten in der Lage, und heute könnte ich, obwohl es viele Anthropologen gibt, die zu interdisziplinären Themen forschen, keine/n einzige/n Forscher/in nennen, der/die gleichzeitig in diesen vier Bereichen arbeitet.

Die beiden Zweige der Anthropologie haben sich im Laufe des 20. Jahrhunderts endgültig voneinander getrennt. Die Hauptzweige der physischen Anthropologie haben heute nur noch sehr selten Kontakt zur Kulturanthropologie. Um einige zu nennen: Die biologische Anthropologie zum Beispiel untersucht die biologische Vielfalt der Menschheit mit den Mitteln der modernen Genetik, die medizinische Anthropologie untersucht den Körperbau, die Gesichts- und die Kopfform des Menschen und studiert sein Knochengerüst und seinen Schädel, die forensische Anthropologie unterstützt mit der Untersuchung der sterblichen Überreste des Menschen die Arbeit der Polizei und der Gerichte.

<sup>7</sup> Großen Einfluss auf die Forscher des 19. Jahrhunderts hatte Topinard, Paul: *L'Anthropologie* [Die Anthropologie]. C. Reinwald et Cie., Paris 1876.

<sup>8</sup> Boas, Franz: *Anthropology* [Anthropologie]. Columbia University Press, New York 1908.

## Anthropologie, Ethnologie und Ethnographie: die drei Schulen der Kulturforschung

In den 1870er Jahre sind parallel zueinander die wichtigsten Institutionen der Kulturforschung in Europa entstanden. Die deutsche Ethnographie wurde 1868 durch die Gründung des Museums für Völkerkunde in Berlin institutionalisiert. Unterdessen datiert man die Entstehung der Anthropologie in England auf den Zeitpunkt der Veröffentlichung von „Primitive Culture“ [Primitive Kultur] (dem wichtigsten Werk von Edward Tylor im Jahr 1871). Die Institutionalisierung der französischen Ethnologie ist an das Jahr 1879 geknüpft, als das Musée de l'Homme in Paris gegründet wurde.

Die Vertreter der Pariser, der Londoner und der Berliner Schule kannten einander gut, rivalisierten aber auch miteinander. Der Wettbewerbsgeist ist der Grund dafür, dass die Kulturforschung in diesen drei Ländern jeweils einen anderen Namen erhielt: In Frankreich nannte man sie Ethnologie, in Deutschland Ethnographie und in England Anthropologie. Im angelsächsischen Raum ist sie bis heute als Anthropologie bekannt.



Die Hauptzweige der Kulturwissenschaften am Ende des 19. Jahrhunderts

Die Richtung, die Ende des 19. Jahrhunderts in England entstand, bezeichnete die Nachwelt als *evolutionäre Anthropologie*, da ihr zentrales Anliegen die Untersuchung der Entwicklung der Kultur war.<sup>9</sup> Die evolutionistische Betrachtungsweise

<sup>9</sup> Siehe Kapitel II.

war in den Vereinigten Staaten und auf dem europäischen Kontinent jahrzehntelang von entscheidender Bedeutung. Anthropologische Forschungen waren komparative Forschungen, was bedeutet, dass die Wissenschaftler Daten in der ganzen Welt sammelten und diese alle zusammen analysierten. Die Vertreter der evolutionären Anthropologie wirken, wenn wir mit unserem heutigen Wissen zurückblicken, merkwürdig, da sie sich zum Beispiel nur selten oder nie ins Feld begaben, dafür aber gewaltige Datenmengen (Reiseberichte, Tausende von Militär- und Missionsberichten) lasen, um ihre umfassenden Bücher zu schreiben.

Ebenfalls in diesen Jahrzehnten entstand in Deutschland eine andere Schule der Kulturforschung, die sich ausdrücklich die Erforschung der eigenen Kultur zum Ziel setzte.<sup>10</sup> Diese Richtung bezeichnete man (innerhalb der Ethnographie) als *Volkskunde* und die komparativ ausgerichtete Untersuchung in der Ferne lebender Völker als *Völkerkunde*.<sup>11</sup>

Die Richtung der *Völkerkunde* passte damals in die Tradition der angelsächsischen Anthropologie und der kontinentalen Ethnologie oder Ethnographie. Vereinfacht ausgedrückt war die Richtung der *Völkerkunde* mit Zentrum in Deutschland ebenso wie die im französischen Sprachraum als Ethnologie bezeichnete Wissenschaft im Grunde das kontinentale Pendant zur britischen Anthropologie.<sup>12</sup> Die Richtung der *Volkskunde* unterschied sich jedoch wesentlich von der Anthropologie und von der Ethnologie. Für den Erfolg der Richtung, die in Mittel- und Osteuropa (von Skandinavien über Ungarn bis zu den Balkanländern und Russland) überall schnell populär wurde, gab es mehrere Gründe: Sie wurde von den politischen Bewegungen der Zeit unterstützt (Erwachen des Nationalbewusstseins), die Rolle der Bauern trat in den Vordergrund, und nicht zuletzt der Umstand, dass die Forscher aus Osteuropa, da ihre Länder keine Kolonien hatten, weniger in die große weite Welt reisen konnten.

Ab den 1920er, 1930er Jahren schottete sich die Ethnographie in Mitteleuropa zunehmend ab. László Kósa zufolge „[war es ein gemeinsames Merkmal] der Ethnographien mit jeweils unterschiedlicher nationaler Basis, dass sie das »ethnisch Spezifische«, die für beständig und kontinuierlich gehaltenen volkstümlichen Merkmale, die nunmehr in den modernen Nationalcharakter integriert werden konnten, erforschten. In Ungarn verstärkte der Schock des Friedensvertrags von Trianon im

<sup>10</sup> Siehe Kapitel III.

<sup>11</sup> Die Entstehung der Begriffe Ethnographie, Ethnologie und Volkskunde reicht bis in die Zeit der Aufklärung zurück. Siehe Sárkány, Mihály: *Etnográfia, etnológia és az antropológiai perspektíva* [Ethnographie, Ethnologie und die anthropologische Perspektive]. In: Tóth, Arnold (Hrsg.): *Néprajz – muzeológia*. [Ethnographie und Museologie]. BAZ MMI, Miskolc 2012.

<sup>12</sup> Siehe zum Beispiel Katona, Lajos: *Ethnographia, ethnologia, folklore* [Ethnographie, Ethnologie, Folklore]. In: *Ethnographia*, 1-2, 1890. Mehr zu diesem Thema siehe in den Auszügen aus dem Werk von Zsigmond Bátky in dem Kapitel über Ethnographie in diesem Band.

*Jahr 1920<sup>13</sup> diese Vorstellung. Die Volkskultur stand ebenfalls auf der Liste der Verluste, da abwechslungsreiche, archaische und deshalb oft für ursprünglicher gehaltene ethnographische Gegenden an die Nachfolgestaaten gingen. [...] In der neuen Situation bremsten die Verletztheit und das Gefühl des krampfhaften Verteidigungsreflexes gleichzeitig die Entfaltung einer richtigen Selbstbetrachtung und machten die vergleichenden Forschungen der benachbarten Völker verdächtig (siehe die Angriffe gegen Béla Bartók in Ungarn wie in Rumänien<sup>14</sup>). [...] Die ungarische Ethnographie wandte sich in den zwanziger Jahren nach innen, und das hat unermesslichen Schaden angerichtet.<sup>15</sup>*

Die Ethnographen, die sich auf die Erforschung der nationalen Kultur spezialisiert hatten, zitierten zunehmend ihre eigenen Autoren und besuchten ihre eigenen Konferenzen, sodass die institutionelle Entfernung zwischen den beiden Schulen der Kulturforschung immer größer wurde. Auf diese Weise konnten sie auch nicht bemerken, dass sich die Ethnographie und die Anthropologie sowohl methodisch als auch hinsichtlich des Gegenstands ihrer Forschung immer ähnlicher wurden. Während die Ethnographen von Anfang an die Feldarbeit und das Sammeln primärer Daten bevorzugten, kamen diese in der Anthropologie erst in den 1920er Jahren auf und wurden erst Jahrzehnte später vollkommen akzeptiert. Heute gibt es keine nennenswerten Unterschiede zwischen den Methoden zum Sammeln von Daten in der Ethnographie und in der Anthropologie. Auf Englisch bezeichnet das Wort *ethnography* übrigens die Methodik der Anthropologie, genauer gesagt die angesammelten Kenntnisse, den deskriptiven Aspekt.

Was ihren Gegenstand betrifft, so ist die Kulturanthropologie längst zu Hause angekommen, das heißt, ihre Aufgabe besteht in erster Linie nicht in der Entdeckung von Volksgruppen, die in entlegenen Gegenden leben, sondern in der Erlangung eines besseren Verständnisses unserer eigenen Welt. Gleichzeitig zeichnet sich auch die zeitgenössische Ethnographie nicht durch die um die Jahrhundertwende charakteristische nationalistisch ausgerichtete Forschung aus. Dennoch sind die Unterschiede auf der institutionellen Ebene und hinsichtlich der wissenschaftlichen Tradition heute noch groß genug, um den Unterschied zwischen der Ethnographie und der Anthropologie noch eine Weile zu erhalten.

<sup>13</sup> Es geht um den Friedensvertrag, mit dem der Erste Weltkrieg beendet wurde, den sogenannten Versailler Vertrag.

<sup>14</sup> Béla Bartók, der auch als Sammler von Volksmusik bekannte Komponist, sammelte in Siebenbürgen außer der zu seiner eigenen Kultur gehörenden ungarischen Volksmusik auch die rumänische. Wegen seiner Sammelreisen und seiner klassischen Bearbeitungen begegnete ihm sowohl die ungarische als auch die rumänische öffentliche Meinung mit Argwohn, und er wurde in Kritiken angegriffen.

<sup>15</sup> Kósa, László: *A magyar néprajz tudománytörténete*. [Die Geschichte der ungarischen Ethnographie]. Osiris, Budapest 2001, Kapitel 5.

## Der Ursprung des Begriffs Ethnologie



*Adam Franciscus Kollarius (Adam František Kollár) (1720–1783)*

Den Begriff Ethnologie verwendete in einer ungarischen Quelle als Erster Adam Franciscus Kollarius, ein aus Oberungarn (heute Slowakei) stammender Hofrat und Direktor der K. u. K. Hofbibliothek, und zwar 1783 in seiner historischen Abhandlung über das ungarische Königtum:

„Die Ethnologie ist die Wissenschaft von den Nationen und Völkern oder die Wissenschaft, in deren Rahmen der Ursprung, die Sprache, die Gewohnheiten und die Institutionen der verschiedenen Nationen und letztendlich ihr Vaterland und ihre Urheimat untersucht werden, um die Nationen in ihrer Zeit besser beurteilen zu können.“<sup>16</sup>

Kollarius wollte die ethnische Zusammensetzung des von der Türkenherrschaft befreiten ungarischen Königreiches aus der historischen und zeitgenössischen Perspektive der Ethnologie untersuchen. Den Gegenstand seiner ethnologischen Forschungen bildeten vor allem Wörterbücher, die Grammatiken der betreffenden Sprachen und Chroniken. Seine Arbeit hatte großen Einfluss auf seine Zeitgenossen, zum Beispiel auf August Ludwig von Schlözer.

Im französischen Sprachraum wurde der Begriff Ethnologie dennoch eher durch den schweizerisch-französischen Theologen Alexandre César Chavannes (1788) bekannt. Chavannes wollte die Wissenschaft der Anthropologie ins Leben rufen. Nach seinem Verständnis sollte sich die Anthropologie gleichermaßen mit

<sup>16</sup> „Etnologia: notitia gentium populorumque, sive est id doctorum hominum studium, quo in variorum gentium origines, idiomata, mores, atque instituta, ac denique patriam vetustasque sedes eo consilio inquirunt, ut de gentibus populisque sui aevi rectius iudicium ferre possint.“

dem Studium des Körpers und des Geistes des Menschen beschäftigen. Ein Zweig der Anthropologie sollte die Ethnologie sein, die für ihn (wie für seinen Zeitgenossen Johann Gottfried Herder) die Wissenschaft von den Völkern bedeutete, die über eine eigene Sprache und ein eigenes Territorium verfügen.

Da der Begriff Anthropologie in Frankreich als deutsch klingend empfunden wurde, waren im 19. Jahrhundert auch mehrere andere französische Begriffe gebräuchlich (zum Beispiel *science de l'homme*, also Wissenschaft vom Menschen), doch zum Anfang des 20. Jahrhunderts war schließlich der Begriff Ethnologie am weitesten verbreitet.

In den 1950er Jahren verstärkte sich auch in der Terminologie der französischen Ethnologie der Anspruch der internationalen Vergleichbarkeit. Unter Ethnologie (die jahrzehntelang die separate Stellung der französischen Kulturforschung zum Ausdruck brachte) versteht man heute sowohl in Frankreich als auch im angelsächsischen Sprachraum eine Unterwissenschaft der Kulturanthropologie, die sich ausdrücklich mit auch heute lebenden ethnischen Gruppen, die auch ihre eigene Sprache haben, beschäftigt. Damit ist der Begriff Ethnologie zu seiner ursprünglichen, Kollarius und Chavannes zuzuschreibenden Bedeutung, die er im 18. Jahrhundert hatte, „zurückgekehrt“.

## Soziologie und Anthropologie: Wo ist die Grenze?

Nicht nur die Grenze zwischen der Ethnographie und der Kulturanthropologie, sondern auch die zwischen der Soziologie und der Anthropologie ist schmal und durchlässig. Es steht außer Frage, dass die beiden Gebiete innerhalb der Gesellschaftswissenschaften ausgesprochen nah beieinanderliegen – sowohl hinsichtlich ihres Themas als auch hinsichtlich ihres theoretischen Ansatzes. In den letzten hundert Jahren haben Forscher/innen diese schmale Trennlinie viele Male überschritten, es gab aber auch Fälle, in denen man sich um die Verstärkung der Grenzlinie bemühte.

Die Stadtforschungen der seit den 1920er Jahren tätigen sogenannten Chicagoer Schule zum Beispiel kann man als ausgesprochen interdisziplinäre Grenzverletzungen betrachten. Im Mittelpunkt der Forschungen am Seminar für Soziologie der Universität Chicago standen die gesellschaftlichen Probleme, die durch die Modernisierung der Gesellschaft, durch die Industrialisierung und durch die Urbanisierung hervorgerufen wurden. Die Stadt Chicago erwies sich als hervorragendes Terrain dafür, da das plötzlich einsetzende Wachstum mit der Entstehung neuer gesellschaftlicher Prozesse und mit großen Veränderungen einherging. Die Soziologen, die dort arbeiteten, liehen sich ihre Methoden zum großen Teil von der Anthropologie aus, so wandten sie zum Beispiel mit Vorliebe die Teilnehmer-

beobachtung an. Ihre Theorien bewegten sich ebenfalls im Grenzgebiet zwischen Soziologie und Anthropologie, indem zum Beispiel *Robert Park* und *Ernest Burgess* in ihrer *humanökologischen Theorie* die gesellschaftlichen Phänomene in Bezug auf die Raumstruktur der Stadt mit nach ethnographischen Methoden gesammelten Daten untersuchten.<sup>17</sup>

Das stärkste Bestreben war die 1958 veröffentlichte Studie von *Talcott Parsons* und *Alfred Kroeber*.<sup>18</sup> Kroeber war als Schüler von Franz Boas ein großer Pionier der Institutionalisierung der amerikanischen Anthropologie. Parsons galt schon damals als einer der großen Theoretiker der amerikanischen Soziologie, der sich auf europäischen Klassiker wie Durkheim, Weber und Pareto stützte und so seine umfassende Theorie formulierte. Das Werk beider ließ ihre im Jahr 1958 gemeinsam abgegebene Erklärung erahnen. Darin verlautbarten sie, dass es wichtig sei, zwischen den gesellschaftlichen Strukturen und den kulturellen Systemen zu unterscheiden, und zwar nicht nur auf der begrifflichen, sondern auch auf der methodischen Ebene. Das bedeutete zugleich auch die Trennung der beiden Wissenschaftszweige. Ihrer Ansicht nach befasst sich die Soziologie mit der menschlichen Gesellschaft und die Anthropologie mit der Kultur. Die Definition von „Gesellschaft“ und „Kultur“ sind Kroeber und Parsons jedoch schuldig geblieben.

## Kulturbegriffe

Das Hauptforschungsgebiet der Kulturanthropologie ist die menschliche Kultur. Ein Hauptmerkmal der Anthropologie, das auf den ersten Blick ein Paradoxon zu sein scheint, ist, dass sich die Vertreter der Disziplin noch nicht einmal über den Begriff, der in ihrem Namen vorkommt, einig sind. *Alfred Kroeber* und *Clyde Kluckhohn* haben 1952<sup>19</sup> insgesamt 164 Kulturdefinitionen besprochen; man kann davon ausgehen, dass die Zahl der Definitionen für Kultur inzwischen mindestens 1000 beträgt. Nach meinem Dafürhalten ist das kein Zeichen von Schwäche, sondern zeigt gerade die kontinuierliche theoretische und methodische Reflexivität, die furchtbaren Diskussionen, die Neuinterpretation der Begriffe, das Regieren auf die sich ändernden gesellschaftlichen Umstände, das zum Beispiel in

<sup>17</sup> Park, Robert, Burgess, Ernest W. und McKenzie, Robert: *The City*. UCP, Chicago 1925).

<sup>18</sup> Kroeber, Alfred L., Parsons, Talcott Parsons: *The Concept of Culture and the Social System* [Das Konzept der Kultur und des gesellschaftlichen Systems]. In: *American Sociological Review*. 1958, Jg. 23, Nr. 5, 582–583.

<sup>19</sup> Kroeber, Alfred L., Kluckhohn, Clyde: *Culture: a critical review of concepts and definitions* [Kultur: eine kritische Besprechung von Konzepten und Definitionen]. The Museum, Cambridge, MA, 1952.

der Volkswirtschaftslehre oder in der Ethnographie weniger der Fall war. In diesem Kapitel zeige ich mit einer Auswahl, welche unterschiedlichen Standpunkte es zu ein und demselben Begriff gibt, während ich auch die Gemeinsamkeiten aufzuzeigen versuche.

Die früheste Definition der Anthropologie stammt von Edward Burnett Tylor, dem britischen Gründervater der Sozialanthropologie. Er hat sie 1871<sup>20</sup> formuliert, und sie besagt:

„Kultur ... ist jenes komplexe Ganze, das Wissen, Glauben, Kunst, Moral, das Recht, Gebräuche und jegliche anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten umfasst, die sich der Mensch als Mitglied der Gesellschaft angeeignet hat.“

Adolf Bastian (1884),<sup>21</sup> der in Deutschland als Begründer der vergleichenden Ethnographie galt, sprach von der allgemeinen seelischen Einheit der Menschheit. Er nahm an, dass die Menschheit eine große Familie ist, deren Grundlage die gemeinsame Herkunft ist. Laut seinen Theorien über die *Elementargedanken* und die *Völkergedanken* sind überall in der Welt bestimmte *Elementargedanken* (heute würde man sagen: kulturelle Muster) zu finden, die die Einheit des menschlichen Geschlechts beweisen. Zugleich entstehen wegen der andersartigen Umgebung und der historischen Einflüsse *Völkergedanken*, die in Anpassung an die jeweiligen Bedingungen zur Entfaltung der Unterschiede zwischen den Kulturen führen.

Die folgende wichtige Definition stammt von einem ehemaligen Mitarbeiter Bastians, nämlich Franz Boas, der als Wegbereiter der Kulturanthropologie gilt (1911):

„Kultur kann definiert werden als die Gesamtheit der mentalen und der physischen Reaktionen und Aktivitäten, die das Verhalten der Individuen charakterisieren, die kollektiv und individuell eine soziale Gruppe bilden, in Relation zu ihrer natürlichen Umgebung, zu anderen Gruppen, zu Mitgliedern der Gruppe selbst und jedes Individuums zu sich selbst. Sie umfasst auch die Produkte dieser Aktivitäten und ihre Rolle im Leben der Gruppen. Die bloße Aufzählung dieser verschiedenen Aspekte des Lebens aber ist nicht Kultur. Sie ist mehr, da ihre Elemente nicht unabhängig voneinander sind, sondern eine Struktur bilden.“<sup>22</sup>

Die Boas-Schülerin Margaret Mead hat es 1937 so formuliert:<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Tylor, Edward Burnett: *Primitive Culture* [Primitive Kultur]. 1871.

<sup>21</sup> Bastian, Adolf: *Allgemeine Grundzüge der Ethnologie*. Berlin 1884.

Bastian, Adolf: *Die Lehre vom Denken zur Ergänzung der Naturwissenschaftlichen Psychologie. Für Überleitung auf die Geisteswissenschaften*. Berlin 1902.

<sup>22</sup> Boas, Franz: *The Mind of Primitive Man* [Der Verstand des primitiven Menschen]. The Macmillan Company, New York 1911.

<sup>23</sup> Mead, Margaret: *Cooperation and competition among primitive peoples* [Kooperation und Wettbewerb zwischen primitiven Völkern]. McGraw-Hill Book Company, New York 1937.



„Kultur bedeutet den ganzen Komplex traditionellen Verhaltens, den die menschliche Rasse entwickelt hat und den eine Generation nach der anderen erlernt. Eine Kultur ist weniger präzise. Sie kann die Formen traditionellen Verhaltens bedeuten, die eine bestimmte Gesellschaft, eine Gruppe von Gesellschaften, eine bestimmte Rasse, eine bestimmte Gegend oder eine bestimmte Zeit charakterisieren.“

Einer der Begründer der strukturalistisch-funktionalen Richtung, *Bronisław Malinowski* fasste das Wesen der Kultur 1939 so zusammen<sup>24</sup>:

„Kultur ist im Wesentlichen ein Instrumentarium, durch das der Mensch in die Lage versetzt wird, besser mit den konkreten spezifischen Problemen fertigzuwerden, denen er in seiner Umgebung bei der Befriedigung seiner Bedürfnisse gegenübersteht. Es ist ein System von Gegenständen, Aktivitäten und Einstellungen, in dem jeder Teil als Mittel zum Zweck existiert, [...], in dem die verschiedenen Elemente voneinander abhängig sind.“

*Claude Lévi-Strauss*, der namhafte französische Vertreter der strukturalistischen Anthropologie, analysierte 1953 bei einer Konferenz das Verhältnis zwischen Sprache und Kultur<sup>25</sup>:

„Das Verhältnis zwischen Sprache und Kultur ist ein überaus kompliziertes. Erstens kann man die Sprache als Ergebnis von Kultur bezeichnen: Die Sprache, die eine Population spricht, ist eine Abbildung der gesamten Kultur dieser Population. Man kann aber auch sagen, dass Sprache ein Teil von Kultur ist. Sie ist eines der vielen Dinge, aus denen Kultur besteht [...]. Drittens kann man Sprache als eine Voraussetzung für Kultur bezeichnen, und zwei auf zwei verschiedene Arten: Erstens ist sie eine diachronische Voraussetzung für Kultur, denn wir erfahren meistens durch die Sprache über unsere eigene Kultur [...]. Von einem weitaus theoretischeren Standpunkt aus betrachtet kann man Sprache aber auch als Voraussetzung von Kultur bezeichnen, weil der Stoff, aus dem Sprache aufgebaut ist, von derselben Art ist wie der Stoff, aus dem die ganze Kultur aufgebaut ist. Von diesem Standpunkt aus betrachtet scheint Sprache eine Art Grundlage komplexerer Strukturen zu bilden, die den verschiedenen Aspekten von Kultur entsprechen.“

<sup>24</sup> Malinowski, Bronisław: *The Functional Theory* [Die funktionale Theorie] (1939). In: Malinowski, Bronisław: *A Scientific Theory of Culture and Other Essays* [Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Essays]. The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1944, 145–176.

<sup>25</sup> Lévi-Strauss, Claude: *Linguistics and Anthropology* [Sprachwissenschaft und Anthropologie]. *Supplement to the International Journal of American Linguistics*. 1953, 19/2. Lévi-Strauss, Claude: *Linguistics and Anthropology* (1953). In: Lévi-Strauss, Claude (1973): *Structural Anthropology* [Strukturelle Anthropologie]. Basic Books, New York 2001.

Der Kulturbegriff der kognitiven Anthropologie wurde sowohl durch die sprachwissenschaftlichen Theorien als auch durch die kognitive Psychologie, die ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erstarkte, beeinflusst<sup>26</sup>:

„... Kultur ist ein idealisiertes kognitives System – ein System von Wissen, Überzeugungen und Werten –, das in den Köpfen der Mitglieder einer Gesellschaft existiert. Kultur ist die mentale Ausrüstung, die die Mitglieder der Gesellschaft nutzen, um sich zu orientieren, sich miteinander auszutauschen, zu diskutieren, zu definieren, zu kategorisieren und das aktuelle soziale Verhalten in ihrer Gesellschaft zu interpretieren.“

*Marvin Harris* hat in den 1960er und 1970er Jahren die Evolutionstheorien des 19. Jahrhunderts wiederbelebt. Das spiegelt sich in seinem Buch von 1979 über die von ihm propagierte materialistische Sichtweise der Kultur<sup>27</sup> wider:

„Es ist nichts Hypothetisches oder Geheimnisvolles an Kultur. Sie ist nicht durch eine plötzliche abrupte Neuorganisation des menschlichen Verstandes zustande gekommen; vielmehr ist sie als Nebenprodukt der Entwicklung komplexer neuraler Schaltungen entstanden und ist in rudimentärer Form bei vielen Wirbeltierarten vorhanden.“

*Clifford Geertz* betonte bei der Erforschung der Kulturen das Verständnis der Bedeutung der Symbole. Dementsprechend sieht sein Kulturbegriff von 1973<sup>28</sup> so aus:

„Den Kulturbegriff, den ich befürworte und dessen Nutzen die nachfolgenden Essays aufzuzeigen versuchen, ist im Wesentlichen ein semiotischer. Da ich, wie Max Weber, davon überzeugt bin, dass der Mensch ein Tier ist, das von einem Gewebe der Bedeutsamkeit gestützt wird, das er selbst gesponnen hat, betrachte ich Kultur als dieses Gewebe und ihre Analyse demzufolge nicht als eine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzmäßigkeiten sucht, sondern eine interpretative, die nach Bedeutung sucht [...]. Kulturelle Handlungen, die Schaffung, die Erfassung und die Nutzung symbolischer Formen sind soziale Ereignisse wie alle anderen auch; sie sind ebenso öffentlich wie die Ehe und ebenso beobachtbar wie die Landwirtschaft.“

Mit der obigen Aufzählung erhebe ich keineswegs einen Anspruch auf Vollständigkeit (und kann das auch gar nicht), ich wollte nur die Vielfalt der Definitionen von Kultur veranschaulichen. Der Gegenstand der anthropologischen

<sup>26</sup> Casson, Ronald W.: Cognitive Anthropology [Kognitive Anthropologie]. In: Wilson, Robert A. und Kell, Frank C. (Hrsg.): *The MIT encyclopedia of the cognitive sciences* [Die MIT-Enzyklopädie der kognitiven Wissenschaften]. MIT Press, Cambridge, MA, 1999, 120–122.

<sup>27</sup> Harris, Marvin: *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture* [Kulturmaterialismus: Der Kampf um eine Wissenschaft der Kultur]. Random House, New York 1979.

<sup>28</sup> Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* [Die Interpretation der Kulturen: Ausgewählte Essays]. Basic Books, New York 1973.

Forschung, also die Kultur, ist ein sich ständig veränderndes, formbares Etwas, und außerdem ändert sich auch die Wahrnehmung dieses formbaren Etwas ständig.

## Soziographie, die lokal ausgerichtete Anthropologie

Der Begriff der „Soziographie“ taucht erstmals 1902 im Namen des am Collège de France eingerichteten Lehrstuhls für *Sociologie et sociographie musulmane* [Muslimische Soziologie und Soziographie] auf. Der Initiator seiner Einrichtung war *Alfred Le Chatelier*, ein gebildeter französischer Offizier aus den Kolonien, der davon überzeugt war, dass eine unabdingliche Voraussetzung für eine erfolgreiche Kolonialherrschaft das Kennenlernen der Völker der Sahara sei. Die Einführung des Neologismus *sociographie* [Soziographie] war Le Chateliers Idee, der die Ethnographie für zu deutsch und die Soziologie für intellektuellen Unsinn hielt. Mit dem Begriff der Soziographie – so Chatelier in einem Brief – wollte er Comte lächerlich machen, „dessen Schriften mich immer geärgert haben“.<sup>29</sup>

Die Soziographie ist also als Hilfswissenschaft der Kolonialisierung entstanden, der Begriff erlangte jedoch später in Mitteleuropa eine andere Bedeutung. Der niederländische Anthropologe *Sebald Rudolf Steinmetz* empfiehlt 1913, die Soziographie solle eine Wissenschaft sein, „die im Leben der zivilisierten Völker ... die Aufgabe erledigen muss, die die Ethnographie in Bezug auf die sogenannten wilden Völker erledigt.“<sup>30</sup>

Steinmetz' Vorstellung inspirierte die Arbeit von *Ferdinand Tönnies*, einer der führenden Figuren der deutschen Soziologie,<sup>31</sup> durch die die Soziographie für einige Zeit eine bedeutende gesellschaftswissenschaftliche Richtung in Mitteleuropa wurde. Die Vorstellung, so über unsere eigene Gesellschaft zu staunen, sie so zu entdecken, als studierten wir in der Ferne lebende Völker, wirkte auch bei denjenigen Forschern wie eine Offenbarung, die noch nie in der Ferne lebende Völker besucht hatten, ja nicht einmal ihre Heimat im engeren Sinne verlassen hatten.

*Dimitrie Gusti*, der in Wien und dann in Berlin eine gründliche gesellschaftswissenschaftliche Ausbildung genossen hatte, wurde in den Jahren zwischen den

<sup>29</sup> Zitiert von Sárkány, Mihály: *Etnográfia és szociográfia* [Ethnographie und Soziographie]. In: Tóth, Pál Péter (Hrsg.): *A magyar szociográfia a 20–21. században* [Die ungarische Soziographie im 20. und 21. Jahrhundert]. Magyarország Felfedezése, Budapest 2018.

<sup>30</sup> Steinmetz, Sebald R.: Die Stellung der Soziographie in der Reihe der Geisteswissenschaften. Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. 1912–1913, 492–501.

<sup>31</sup> Tönnies, Ferdinand: Einführung in die Soziologie. Edition Classic. VDM Müller, Saarbrücken 2006 (Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1931).

beiden Weltkriegen zu einer führenden Persönlichkeit in der rumänischen Gesellschaftswissenschaft. Die „monographische Soziologie“ Gustis vervollkommnete Steinmetz' Vorstellung von der „lokal ausgerichteten Anthropologie“: Sie versuchte, eine Ortschaft als gesonderte Einheit aufzufassen und die Ergebnisse anhand vieler möglicher Kriterien in einer einzigen Monografie zusammenzufassen. Interessant ist, dass die Mitglieder der Gusti-Schule, insbesondere Henri Stahl, ausgesprochen quantitative Daten sammelten. Dort hat sich die methodische Wende, die in der Kulturanthropologie das Überwiegen der qualitativen Feldarbeitstechniken brachte, nicht vollzogen.

Die mitteleuropäische Soziographie war den Einflüssen der rechts- und der linksgerichteten Politik in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen besonders stark ausgesetzt. Die damalige tschechoslowakische Soziographie zum Beispiel war in zwei Blöcke, in Autoren unter politischem Einfluss von rechts beziehungsweise von links gespalten. Dementsprechend waren auch ihre Interessen unterschiedlich: Der eine Block betrieb Dorfforschung, der andere mit Arbeitersociographien, bis schließlich die Machtübernahme der Kommunisten im Jahr 1948 beide „vom Platz verwies“.

In Ungarn gab es zwischen den beiden Weltkriegen keine gesellschaftswissenschaftliche Ausbildung, sodass die Soziographie von begeisterten Amateuren betrieben wurde, mit starkem Sendungsbewusstsein: Sie wollten das Elend und die Aussichtslosigkeit der unter rückständigen Umständen lebenden Dorfbewohner und der Arbeiter in den Außenbezirken der Städte kennenlernen und den Bürgern der Städte nahebringen. 1936 wurde eine Buchreihe mit dem vielsagenden Titel „Die Entdeckung Ungarns“ (Magyarország felfedezése) ins Leben gerufen, die es bis heute gibt. Es ist eine Besonderheit der ungarischen Soziographie, dass unter ihren Vertretern mehrere Schriftsteller waren, sodass ein Teil der Werke auch literarischen Wert hat. Eine weitere Besonderheit in Ungarn besteht darin, dass der Soziographie eine größere gesellschaftliche Aufmerksamkeit zuteil wurde und sie eine größere politische Wirkung erreichte als in den übrigen Ländern: Die politische Bewegung der sogenannten „volkstümlichen Schriftsteller“, der „dritte Weg“ erschien eine Zeitlang als wirkliche Alternative für Ungarn, das zwischen dem kommunistischen und dem Naziregime lavierte.

Ein wichtiger Teil der soziographischen Tradition war von Anfang an die visuelle Kommunikation, wie auch zwei weitere Begriffe zeigen, nämlich *Soziefoto* und *Soziefilm*. Die Soziographie wurde schließlich nicht Teil des Mainstreams, der angelsächsischen Anthropologie und, da sie politisch kompromittiert wurde, auch in Mitteleuropa in den Hintergrund gedrängt. Heute ist der Begriff der Soziographie eher einer, der in die Vergangenheit weist, dabei hat er gleich drei Elemente, die im zeitgenössischen anthropologischen Denken von Nutzen sein können:

- Der Hinweis von Steinmetz, dass sich das unbekannte Terrain hier in unserer unmittelbaren Umgebung befindet, ist heute ernster zu nehmen als zwischen den Weltkriegen. Früher reichte es aus, in eine ferne Gegend zu reisen, um etwas Exotisches zu finden. Heute dagegen sind auch die fernen Gegenden nicht mehr unbedingt exotisch, vom Gewohnten Abweichendes aber können wir auch in unserer näheren Umgebung entdecken.
- Gustis Gedanke, jede Ortschaft sei eine eigene kleine Welt, die es zu entdecken gilt, kann eine nützliche methodische Erwägung bei der Feldforschung sowie bei Eingriffen im Rahmen der angewandten Siedlungsentwicklung und Gebietsentwicklung sein.
- Es reicht nicht, ein Phänomen kennenzulernen, man muss es auch so beschreiben können, dass auch die breite Öffentlichkeit es verstehen kann. In dieser Hinsicht kann zum Beispiel die Bewegung der volkstümlichen Schriftsteller in Ungarn in der 1930er Jahren wegweisend sein.

## Aktionsanthropologie

Von Judit Dobák

Wir befinden uns in den 1840er Jahren. In einem Wald in der Nähe von New York singen, tanzen und rezitieren einige der Mittelklasse angehörende Männer in indianischer Tracht (mit Körperbemalung und Tomahawks). Das Treffen ist die jährliche Versammlung einer geheimen Gesellschaft (der Iroquois League). Eine der Aufgaben der geheimen Gesellschaft war es, zu erreichen, dass sich die damalige amerikanische Gesellschaft einige wichtige Werte der irokesischen Kultur, beispielsweise die Achtung der Freiheit und der Natur, zu eigen machte. Unter den Männern war auch Lewis Henry Morgan, der gute Beziehungen zum Stamm der *Seneca* unterhielt, die zum Stammesverband der Irokesen gehörten. Er hatte sich mehreren Initiationsriten unterzogen und auch einen irokesischen Namen erhalten: Brückenschläger.<sup>32</sup>

Abgesehen davon, dass er Gegenstände sammelte und Aspekte des Alltagslebens der Irokesen beschrieb, nahm Morgan gelegentlich auch die rechtliche Vertretung ihrer Interessen wahr. Eine seiner rechtlichen Neuerungen bestand darin, dass sich die verschiedenen irokesischen Stämme auf seinen Vorschlag hin Nationen nannten, da ihnen als solche der Schutz durch das internationale Recht zusteht. Mit Morgans Hilfe erhielt der Irokesische Völkerbund die Gebiete zurück,

<sup>32</sup> Morgan, Lewis H.: *Ancient Society* [Die vorzeitliche Gesellschaft]. Charles H. Kerr & Company, Chicago 1877.

die Grundstücksspekulanten den Stammeshäuptlingen abgeschwindelt hatten (beziehungsweise er kaufte sie zum Teil zurück), und auf diesem Grund entstanden die ersten Indianerreservate.<sup>33</sup>

Hundert Jahre später prägte Sol Tax den Begriff Aktionsanthropologie.<sup>34</sup> Tax forschte zu den Verwandtschaftssystemen bei dem Volk der *Meskwaki* (veraltete Bezeichnung: *Fox*)<sup>35</sup> und organisierte ab 1948 regelmäßig Lager für Studenten im Reservat. Tax und seine Studenten begnügten sich nicht mit der Forscherrolle, sondern meinten, als hoch qualifizierte Weiße könnten sie nicht einfach Außenstehende sein, sondern müssten auch etwas für ihre rothäutigen Landsleute tun, denen man ihre Vergangenheit verwehrte, die man in der Gegenwart entrechtet hatte und deren Zukunft man aussichtslos gemacht hatte. Laut Tax ist es die Pflicht eines (Aktions-)Anthropologen, der untersuchten Volksgruppe zu helfen. Zugleich hielt er es für wichtig, dass die Freiheit der Gemeinschaft nicht verletzt wurde, das heißt, der Anthropologe soll beim Verständnis der Folgen der verschiedenen Möglichkeiten so mitwirken, dass er dabei nicht zum lokalen Anführer wird, der die Richtung weist, sondern nur den Weg aufzeigt, der zur Lösung des von den Mitgliedern der Gemeinschaft identifizierten Problems führt.

Die Existenzberechtigung der Aktionsanthropologie wird von vielen infrage gestellt. Ein wichtiger Kritikpunkt ist, dass die Aktionsanthropologie nicht aus dem asymmetrischen Patron-Klient-Verhältnis ausbrechen kann, das zwischen dem Forscher und den Erforschten entsteht. Oft ist es die Gemeinschaft selbst, die dem Forscher die Rolle des Anführers / Beraters zuteilt, auch wenn er gleichrangiger Partner sein möchte. Der Forscher kann seinen eigenen Rahmen nicht verlassen.

<sup>33</sup> Vörös, Miklós: Tabuk és tanulságok [Tabus und Lehren]. In: *Café Babel*. 2010 / 65, 22–23.

<sup>34</sup> Tax, Sol: Action Anthropology [Aktionsanthropologie]. In: *America Indígena*. 1952 / 16, 103.

<sup>35</sup> Tax, Sol: The setting of science of man [Der Schauplatz der Wissenschaft vom Menschen]. In: Tax, Sol (Hrsg.): *Horizons of Anthropology* [Horizonte der Anthropologie]. Aldine, New Brunswick 2007, 15–25, S. 21.

## II. EVOLUTIONSANTHROPOLOGIE

### „Fortschritt“: der Glaube an die Entwicklung im 19. Jahrhundert

Wer heute das Wort Evolution hört, dem fällt meistens Charles Darwins Evolutionstheorie ein. Das ist auch nicht verwunderlich, denn in den Biologiestunden in der Schule ist Darwins Evolutionstheorie ein wichtiges Thema, und sein Hauptwerk *Über die Entstehung der Arten* ist von historischer Bedeutung und wird gegebenenfalls sogar im Rahmen der Literaturstunden behandelt.

Seltener wird im Unterricht erwähnt, dass Darwins Theorie zu seiner Zeit, Mitte des 19. Jahrhunderts, nur eine der möglichen Erklärungen für das als Fortschritt, Entwicklung oder Evolution bezeichnete Phänomen war, das viele in der Biologie und in den übrigen Disziplinen (zum Beispiel der Geschichtswissenschaft) auf sehr vielfältige Art und Weise zu erfassen suchten.

Vom Fortschritt erhoffte man sich damals eine Verbesserung des Universums beziehungsweise des Lebens der Menschen. Das nahezu kindliche Vertrauen, das man in die Entwicklung setzte, schlug sich in den bis heute populären Romanen von Jules Verne (die damals noch nicht von Kindern gelesen wurden) sowie in verschiedenen Äußerungen von Politikern und Künstlern nieder.

Die Idee des Fortschritts war vom *Positivismus*, dem Gedanken, man könne die Welt kennenlernen, durchdrungen. Der Glaube an die Entwicklung war damals allgemein verbreitet. Der Gegenstand der damaligen Dispute war nicht, ob es eine Entwicklung gibt oder nicht, ebenso wenig, ob der Fortschritt wünschenswert ist oder nicht, sondern vor allem, was ihn antreibt, was ihn verursacht und was die kontinuierliche Entwicklung, den Fortschritt aufrechterhält. Im geistigen Milieu der Diskussionen über die Evolution entstand die erste Richtung der kulturellen Anthropologie, die die Nachwelt gerne als *Evolutionstheoretische Anthropologie* (oder *evolutionistische Anthropologie*) bezeichnet.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden mehrere Erklärungsversuche für den Fortschritt formuliert. Von diesen stelle ich als Illustrationen die

von *Herbert Spencer*, *Lewis Henry Morgan* und *Félix Somló* vor. Die skizzenhafte Vorstellung der Gedanken der drei Autoren ergibt natürlich kein vollständiges Bild von den Vorstellungen von der Evolution im 19. Jahrhundert, sondern veranschaulicht lediglich die gewaltigen Unterschiede zwischen den Ideen zur „Evolution“, die oberflächlich betrachtet einheitlich zu sein scheinen.

### Herbert Spencers Evolutionstheorie: vom Homogenen zum Heterogenen



*Herbert Spencer (1820–1903)*

Der jüngere Sohn einer protestantischen Lehrerfamilie in Großbritannien wurde von einem auf dem Land lebenden Onkel, Thomas Spencer, unterstützt. Er schloss sein Universitätsstudium nicht ab. Er nahm mit 22 Jahren eine Stelle bei einer Eisenbahngesellschaft an, wo er einige Jahre arbeitete, schrieb jedoch schon in jungen Jahren mehrere bedeutsame Artikel für radikale Blätter der Zeit, wie es auch *The Nonconformists* war. Als er 31 war, wurde sein Buch *Social Statics* (Soziale Statik) veröffentlicht, das ein herausragender Erfolg wurde. Auf der Grundlage der Evolutionstheorie von Jean Lamarck setzte sich der Autor darin für die Freiheitsrechte des Individuums und die Aufhebung aller Arten von Einschränkungen ein, weshalb er Jahrzehnte später als Vorläufer des Anarchismus eingestuft wurde.

Nach dem Tod seines Onkels im Jahr 1853 erbte Spencer eine Leibrente, die er dafür verwendete, seine Stelle als Redakteur beim *Economist* aufzugeben, sich auf dem Land in die Einsamkeit zurückzuziehen und dort das bescheidene Leben eines Stubengelehrten zu führen, das er als Privileg empfand. Er wurde Mitglied in mehreren bedeutenden wissenschaftlichen Gesellschaften seiner Zeit und stand auf diesem Wege auch in Kontakt zu Charles Darwin. Sein Schaffen füllt eine kleinere Bibliothek, sein Hauptwerk ist das aus vielen Bänden bestehende *A System of Synthetic Philosophy* (System der synthetischen Philosophie) dessen erster Band mit dem Titel *First Principles* (Erste Grundsätze) 1862 erschien.



Dieser kurze Band enthält die Hauptgedanken der *First Principles*, die Spencer für eine Zeitung in Kurzform zusammengefasst hat.<sup>36</sup> Schon die folgenden kurzen Ausschnitte zeigen, dass Spencer den Fortschritt nach ganz anderen Prinzipien betrachtet, als Charles Darwin es im Zusammenhang mit den Arten getan hat: Die Begriffe Mutation und Selektion kommen bei ihm gar nicht vor, das Haupterklärungsprinzip ist der Übergang vom Homogenen zum Heterogenen.

„Die Geschichte jeder Pflanze und jedes Tieres ist, während sie die Geschichte einer wachsenden Masse ist, auch eine Geschichte gleichzeitig zunehmender Unterschiede zwischen den Teilen. (...) Eine der Arten der Arthropoda zum Beispiel hat Gliedmaßen, die ursprünglich nicht voneinander zu unterscheiden waren, eine homogene Reihe bildeten; aber durch kontinuierliche Abweichungen sind Ungleichheiten bei ihrer Größe und ihrer Form entstanden, wie wir sie beim Krebs und beim Hummer sehen. Wirbeltiere veranschaulichen diese Tatsache ebenfalls. Die Flügel und die Beine eines Vogels haben eine ähnliche Form, wenn sie wie Knospen an den Seiten des Embryos wachsen. (...) Alle Keime sind zuerst Kugeln und alle Gliedmaßen sind zuerst Knospen oder lediglich abgerundete Klumpen. Es kommt dann zu Abweichungen von dieser ursprünglichen Gleichförmigkeit und Einfachheit, und zwar sowohl beim jeweiligen Ganzen als auch bei seinen wichtigsten Teilen, und es findet eine Entwicklung hin zu Vielförmigkeit und Komplexität der Kontur statt. Entfernt man die kompakt zusammengefalteten jungen Blätter, die am Ende eines jeden Sprosses zu finden sind, sieht man, dass der Kern ein zentraler Knubbel mit seitlichen Knubbeln ist, von denen einer zu einem Blatt, einem Kelchblatt, einem Blütenblatt, einem Staubgefäß oder einem Fruchtblatt wird: All diese schließlich ungleichen Teile sind zuerst gleich. Die Sprosse selbst weichen ebenfalls von ihrer primitiven Einheitlichkeit der Form ab; und während jeder Ast mehr oder weniger anders wird als alle anderen, wird der gesamte exponierte Teil der Pflanze anders als der eingeschlossene Teil. So ist es auch bei den Organen der Tiere.“

Die Evolution, also der Wandel der Dinge vom Homogenen zum Heterogenen, ist laut Spencer ein allgemeingültiges Phänomen, das sich in der Physik, in der Chemie und in der Biologie gleichermaßen zeigt.

„(...) Wolff und Von Baer haben belegt, dass jeder Organismus im Laufe seiner Entwicklung von einem Zustand der Homogenität in einen Zustand der Heterogenität übergeht. Diese Wahrheit haben Biologen schon vor einer Generation akzeptiert.“

<sup>36</sup> Spencer, Herbert: *First Principles* (Sixth and Final Edition) [Erste Grundsätze (Sechste und endgültige Ausgabe)]. Watts & Co, London 1937, 298–307. Vollständiger Text: <https://archive.org/details/firstprinciples035476mbp>

(...) Deshalb sagen wir, dass (...) unser Wissen über das frühere Leben auf der Erde (...) für die Überzeugung spricht, das es sowohl bei den individuellen Formen als auch bei den Formen insgesamt eine Entwicklung von Einfachen zum Komplexen gegeben hat.“

Spencer zufolge entwickeln sich auch das menschliche Individuum und die menschliche Gesellschaft kontinuierlich, und die treibenden Kräfte sind dieselben wie bei den Naturphänomenen:

„Der Fortschritt vom Homogenen zum Heterogenen zeigt sich eindeutig im Fortschritt der jüngsten und heterogensten Kreatur: des Menschen. Während der Bevölkerung der Erde ist der menschliche Organismus bei den zivilisierten Gruppen der Art heterogener geworden, und die Art als Ganze ist durch die Vervielfachung der Rassen und der Herausbildung ihrer Unterschiede heterogener geworden. Als Beweis für die erste dieser Aussagen kann man die Tatsache anführen, dass die zivilisierten Menschen hinsichtlich der relativen Entwicklung der Gliedmaßen stärker vom allgemeinen Typ der Höheren Säugetiere abweichen als von den niederen Menschenrassen (...) Sollte eine weitere Erläuterung erforderlich sein, wird sie in jedem Kindergarten geboten. Beim europäischen Kleinkind sind die mehrere Ähnlichkeiten mit den niederen Menschen zu erkennen. Dazu gehören die Flachheit der Nasenflügel, die Flachheit des Nasenrückens, das Auseinanderstehen der Nasenflügel und ihre Öffnung nach vorne, die Form der Lippen, das Fehlen eines vorderen Sinus, der Abstand zwischen den Augen und die Kürze der Beine. Da der Entwicklungsprozess, durch den diese Merkmale zu denen eines erwachsenen Europäers werden, eine Fortsetzung der Veränderung vom Homogenen zum Heterogenen ist, die sich bei der vorangegangenen Evolution des Embryos vollzogen hat, folgt, dass der parallele Entwicklungsprozess, durch den die ähnlichen Merkmale barbarischer Rassen in die der zivilisierten Rassen umgewandelt wurden, ebenfalls eine Fortsetzung der Veränderung vom Homogenen zum Heterogenen war.“

„Wenn man sich von der Menschheit in ihrer individuellen Form der Menschheit als sozialem Gebilde zuwendet, wird die allgemeine Regel noch vielfältiger veranschaulicht. Die Veränderung vom Homogenen zum Heterogenen zeigt sich gleichermaßen im Fortschritt der Zivilisation als Ganzem und im Fortschritt jedes Stammes oder jeder Nation, und das ist auch weiterhin mit zunehmender Geschwindigkeit im Gange.“

Die Gesellschaft ist auf ihrer niedrigsten Stufe eine homogene Ansammlung von Individuen mit identischen Kräften und Funktionen; der einzige deutliche Unterschied in der Funktion ist der, der mit dem Unterschied nach dem Geschlecht einhergeht. Jede Mann ist ein Krieger, Jäger, Fischer, Werkzeugmacher, Baumeister; jede Frau führt dieselben schweren Arbeiten aus; alle Familien sind Selbstversorger und können, außer zum Zwecke der Gefährtenschaft, des Angriffs und der

Verteidigung, ebenso gut von den anderen getrennt leben. Sehr früh im Laufe der sozialen Evolution setzt eine Differenzierung zwischen den Herrschenden und den Beherrschten ein. Schon bald nachdem das Stadium der getrennt voneinander umherziehenden Familien in das des nomadischen Stammes übergegangen ist, entsteht eine Art Häuptlingsrolle. Die Autorität des Stärksten und Listigsten ist unter den Wilden zu spüren wie bei einer Herde von Tieren oder einer Schar von Schuljungen, besonders im Krieg.“

Spencer war einer der herausragenden Denker auf dem Gebiet des gesellschaftlichen Fortschritts und der gesellschaftlichen Entwicklung (Sozialevolution). Die Nachwelt bezeichnet ihn häufig (fälschlicherweise) als Sozialdarwinisten. Diese Einstufung ist deshalb inkorrekt, weil er zwar tatsächlich an den gesellschaftlichen Fortschritt glaubte, sich aber bei seiner Erklärung nicht nur nicht auf Darwin gestützt hat, sondern ganz im Gegenteil mit seiner Theorie als Rivale Darwins galt. Spencer (1864, 1884) schlug statt des Darwinschen Begriffs der „natürlichen Auslese“ (natural selection) den Ausdruck „Überleben des Angepasstesten (survival of the fittest) vor und war tatsächlich der Meinung, dass der Ausdruck auch auf die Entwicklung der menschlichen Gesellschaften anwendbar ist.<sup>37</sup>

### Lewis Henry Morgan: die Stufen der Entwicklung der Kultur



*Lewis Henry Morgan (1818–1881)*

*Lewis Henry Morgan* wurde als Kind protestantischer amerikanischer Landwirte auf einer Farm im Staat New York geboren. Nach dem Abschluss des Jurastudiums lebte und arbeitete er in seiner Heimat, in *Rochester* und in der Kleinstadt *Aurora*. Er hat eine herausragende Karriere im Bereich der Wissenschaft und im öf-

<sup>37</sup> Spencer, Herbert: *Principles of Biology* [Grundsätze der Biologie]. Williams and Norgate, London 1864. Spencer, Herbert: *The Man versus the State*. Williams and Norgate, London 1884.

fentlichen Leben durchlaufen: Er war Senator des Staates New York und Vorsitzender einer amerikanischen wissenschaftlichen Gesellschaft (wobei amerikanischer Forscher zu sein damals nicht viel mehr bedeutete, als am wissenschaftlichen Leben eines provinziellen Landes teilzunehmen, aus dem man nur schwer in die Spitzenkreise der Wissenschaft gelangen konnte).

Morgan war seiner Zeit in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht, genauer gesagt bezüglich der wissenschaftsethischen Aspekte weit voraus und lebte und arbeitete eher so, wie wir uns die Pflege der Kulturanthropologie heute vorstellen, als nach den Erwartungen seiner Zeitgenossen. Es war beispielsweise keineswegs üblich, dass die Forscher ins Feld gingen und selbst Informationen über die untersuchte Gemeinschaft sammelten, denn die namhaften Kulturforscher der Zeit waren alle „Stubengelehrte“. Morgan hingegen verbrachte viel Zeit beim Stamm der *Seneca*, die dem Stammesverband der *Irokesen* angehörten, unterzog sich mehreren Initiationsriten und erhielt einen irokesischen Namen (*Tayadaowuhkuh*, also *Brückenschläger*) und war in diesem Sinne ein Stammesmitglied mit allen Rechten. Auf „postmoderne“ Art und Weise bemühte er sich (gut 150 Jahre vor der Erfindung der postmodernen Anthropologie), die Werte, die er bei den Irokesen beobachtet hatte, wie zum Beispiel soziale Sensibilität, Freiheitsliebe oder Naturnähe, auch seiner eigenen (städtischen weißen) Gemeinschaft nahzubringen. Zu diesem Zweck gründete er mit mehreren anderen zusammen den Gesellschaftsclub „Großorden der Irokesen“. Als Rechtsanwalt übernahm er in verschiedenen Sachen die Verteidigung der Irokesen – ein Verhalten der Interessenvertretung, das erst in den 1930er Jahren die ersten Aktionsanthropologen in Chicago als erwartete Anforderung formulieren sollten.

Morgans Berichte über die Irokesen – seine wichtigsten Werke sind: *The League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois* (Der Verband der Ho-de-no-sau-nee oder Irokesen) (1851); *Systems of Consanguinity and Affinity* (Systeme von Blutsverwandtschaft und Affinität) (1871); *Houses and House-lives of the American Aborigines* (Häuser und das häusliche Leben der amerikanischen Ureinwohner) (1881) – wurden in der Alten Welt auf vielerlei Art und Weise ausgelegt. Beispielsweise ist hauptsächlich auf der Grundlage von Morgans Forschungen Karl Marx' Vision des „Urkommunismus“ entstanden. (Übrigens haben sich die anerkannten britischen und französischen Forscher nur selten auf Morgan berufen.) Angesichts all dessen braucht man nicht zu beweisen, dass sich Morgan den Irokesen und ganz allgemein den Völkern außerhalb Europas mit beispiellosem Gerechtigkeitssinn und Humanismus genähert hat. Dennoch konnte auch er, da er ein Kind seiner Zeit war, sich nicht vorstellen, dass die Kultur der Irokesen (oder die irgendeiner anderen „primitiven“ Volksgruppe) seiner eigenen ebenbürtig sein könnte. Als er seine wissenschaftliche Theorie aufstellte, wollte Morgan den Weg und die Stufen der Entwicklung der Menschheit skizzieren. Dabei

schlug er für die Periodisierung der Entwicklung der Menschheit ein komplexes System von Kriterien vor:

„Die Fakten zeigen eine schrittweise Entstehung und darauffolgende Entwicklung bestimmter Ideen, Leidenschaften und Ansprüche. Diejenigen, die die vordersten Positionen einnehmen, können als Wachstum der jeweiligen Ideen verallgemeinert werden, mit denen sie alle in Verbindung stehen. Außer Erfindungen und Entdeckungen sind das folgende:

- |                    |                                      |
|--------------------|--------------------------------------|
| I. Lebensunterhalt | V. Religion                          |
| II. Regierung      | VI. Häusliches Leben und Architektur |
| III. Sprache       | VII. Eigentum                        |
| IV. Die Familie    |                                      |

(...)

Die von dänischen Archäologen<sup>38</sup> eingeführten Begriffe ‚Steinzeit‘, ‚Bronzezeit‘ und ‚Eisenzeit‘ waren in Bezug auf bestimmte Prozesse sehr nützlich ..., aber durch den Fortschritt des Wissens sind weitere und andere Unterteilungen nötig geworden.

Es ist wahrscheinlich, dass letztendlich die dem Lebensunterhalt dienenden verschiedenen Handwerke, die in großen Abständen entstanden sind, (...) die am besten geeignete Grundlage für diese Aufteilungen darstellen werden (...). Mit unserem derzeitigen Wissen kann das Hauptergebnis durch die Auswahl solcher anderen Erfindungen oder Entdeckungen erreicht werden, da sie eine hinreichende Prüfung des Fortschritts darstellen, um den Beginn aufeinanderfolgender ethnischer Perioden zu charakterisieren.“<sup>39</sup>

Morgan teilte die Entwicklung der Menschheit in drei große Perioden, nämlich die der Wildheit, der Barbarei und der Zivilisation ein, von denen jede in drei Teile, nämlich eine untere, eine mittlere und eine obere Stufe unterteilt werden kann. Um eine Stufe zu „erreichen“, mussten jeweils bestimmte gesellschaftliche und technische Errungenschaften vorhanden sein, wie die folgende Tabelle zeigt.

<sup>38</sup> Mitte des 19. Jahrhunderts schenkte man dem System der Verweise in wissenschaftlichen Arbeiten wenig Aufmerksamkeit. Somit ist es nicht verwunderlich, dass Morgan die Namen der „dänischen Archäologen“ nicht genannt hat. Christian Jürgensen Thomsen (1788–1865) schlug, während er das Material des dänischen Nationalmuseums ordnete, die Stein-Bronze-Eisen-Einteilung vor. (Sein wichtigstes Werk ist: *Ledtraad til Nordisk Oldkyndighed*. Kjöbenhavn 1836. *Leitfaden zur Nordischen Alterthumskunde*, Kopenhagen 1837). Das veranlasste Jens J. A. Worsaae, Thomsens Theorie durch Ausgrabungen zu belegen, und Paul Reinecke, das Bronzezeitalter Dänemarks in die Perioden A bis E zu unterteilen – die in der europäischen Archäologie bis heute verwendet werden.

<sup>39</sup> Morgan, Lewis Henry: *Ancient Society* [Die vorzeitliche Gesellschaft]. MacMillan & Company, London 1877.

## Ein vereinfachtes Modell von Morgans Evolutionstheorie

Perioden	Stufen	Die wichtigsten technischen Errungenschaften	Völker, die sich auf der betreffenden Stufe befinden
Wildheit	Untere	Keine	Keine*
	Mittlere	Feuer, Fischerei und artikulierte Sprache	Die Völker Australiens, die Papua
	Obere	Pfeil und Bogen	Die athapaskischen Stämme, Columbia-Tal
Barbarei	Untere	Töpferei	Die östlich des Missouri lebenden Stämme
	Mittlere	Auf der östlichen Halbkugel: Viehhaltung Auf der westlichen Halbkugel: Mais, Kürbis Auf beiden Halbkugeln: Lehmziegel, Stein	Die alten Briten, die reichsbildenden Völker des urzeitliche Mexiko und Peru
	Obere	Eisen	Die Zeit Homers, Die Germanen zu Cäsars Zeit
Zivilisation	Die antiken und die modernen Perioden	Phonetisches Alphabet, literarische Werke	Dauert bis zur Gegenwart an.

\*„Die Stufe der Wildheit“, so Morgan, „begann mit der Kindheit des menschlichen Geschlechts, und man kann sagen, dass sie mit der Ernährung von Fisch und dem Kennenlernen des Gebrauchs von Feuer endete. (...) Wir kennen kein einziges Volk, das bis in historische Zeiten in diesem Urzustand gelebt hätte.“ „Untere Stufe der Wildheit: Diese Periode begann mit der Kindheit der menschlichen Rasse, und man kann sagen, dass sie mit der Kindheit der Erlangung der Sicherung des Lebensunterhalts mit Fisch und der Kenntnis dessen, wie man Feuer gebraucht, endete. Der Mensch lebte damals in seinem ursprünglichen eingeschränkten Lebensraum und ernährte sich von Früchten und Nüssen. Zu dieser Periode gehört der Beginn der Entstehung der artikulierten Sprache. Wir kennen keinen einzigen Stamm, der bis in historische Zeiten in diesem Urzustand gelebt hätte.“ Morgan, Lewis Henry: *Ancient Society*. MacMillan & Company, London 1877, Kapitel 1.

Die vereinfachende Tabelle enthält natürlich nicht alle Kriterien, anhand welcher Morgan die jeweilige Kultur als weiter entwickelt einstuft als die anderen, doch seine Absicht ist auch so zu erkennen: Er war der Ansicht, man könne die menschlichen Kulturen auf übereinander angeordneten Stufen einordnen. Er wollte die einfache Aufteilung der „dänischen Archäologen“, die lediglich auf dem verwendeten Material basierte, durch ein komplexeres System von Kriterien ersetzen und hat die Sichtweise der geradlinigen Evolution zu einem universellen

System entwickelt, das sämtliche Kulturen der Welt umfasst. Nach seiner Betrachtungsweise muss jede einzelne Kultur, wo und wann sie auch entstanden ist, dieselben Zivilisationsstufen durchlaufen, um die höchste Stufe zu erreichen – die Stufe, die im Übrigen auch die Kultur des Verfassers repräsentierte.

Heute ist es ein Leichtes, zu bemerken, dass die Theorie der geradlinigen Evolution viele Mängel hat. Aus der Tabelle ist zum Beispiel ersichtlich, dass Morgan die Verwendung des phonetischen Alphabets für einen Meilenstein hält, sodass jedes Volk, das eine Silben- oder Wortschrift oder *Hieroglyphen* verwendet, höchstens auf die verschiedenen Stufen der Barbarei gestellt werden kann. Angesichts dessen, dass im 20. Jahrhundert unter anderem die japanische und die chinesische Kultur mit einer *logografischen Schrift* (Wortschrift) zu führenden wirtschaftlichen und politischen Großmächten geworden sind, ist das eine ziemlich anachronistische Auffassung.

Zwar betrachtete Morgan die Gesellschaften, die keine modernen Maschinen verwendeten oder die Viehzucht nicht anerkannten, als Mann seiner Zeit nicht als der seinen ebenbürtig, machte als Amerikaner aber doch eine „Ausnahme“ in seinem System der geradlinigen Evolution: Den urtümlichen amerikanischen Kulturen zuliebe „gestattete“ er, dass sie auch ohne Viehzucht einen Platz auf der mittleren Stufe der Barbarei erhielten. Damit wollte er den Widerspruch auflösen, den es bedeutet hätte, wenn die bekanntermaßen reichsbildenden Inka oder die Erbauer der ab den 1940er Jahren entdeckten Ruinenstädte der Maya<sup>40</sup> unverdienterweise sehr niedrig eingestuft worden wären.

Deshalb waren zum Erreichen der „mittleren Stufe der Barbarei“ in seiner geradlinigen Evolutionstheorie in der Alten und in der Neuen Welt jeweils andere Fähigkeiten erforderlich: Wenn man so will, entsprach der Anbau von Mais als Kulturpflanze einem Haustier.

Zu Morgans Zeit sprachen die Begriffe *Wildheit*, *Barbarei* und *Zivilisation* für sich. Diese Bezeichnungen, die zum Teil herab- und zum Teil (im Falle der Zivilisation) aufwerteten, werden in der heutigen Anthropologie nicht mehr verwendet. Es bedarf hoffentlich keiner Erklärung, weshalb die Ausdrücke „wild“ und „barbarisch“ im heutigen wissenschaftlichen Leben nicht erwünscht sind, da einige Disziplinen das Wort Zivilisation aber immer noch verwenden, muss mit Nachdruck erklärt werden, weshalb seine Verwendung Fachleuten, die sich mit den menschlichen Kulturen befassen, nicht zu empfehlen ist.

Das Wort Zivilisation leitet sich von dem lateinischen *civitas* (Stadt) ab, somit kann der Begriff *Zivilisation* auch als „staatsbildende Kultur“ oder „städtebau-

<sup>40</sup> Das erste Buch, in dem über die Ruinenstädte der Maya berichtet wurde, *Incidents of travel in Yucatan* [Vorfälle auf einer Reise nach Yucatán] von John Lloyd Stephens (Entdecker) und Frederick Catherwood (Grafiker), erschien 1843 in den Vereinigten Staaten.

de Kultur“ verstanden werden. Dahinter verbirgt sich die alte Vorstellung, dass die Städtebauer eine höherrangige Kultur repräsentieren als die unzivilisierten, zum Beispiel die Jäger- und Sammlervölker oder die nomadisierenden Völker.

### *Civilization* – das Spiel des einzigen Weges

(Von Zsuzsa Winkler)

Den Ansichten Lewis Henry Morgans – laut welchen die Entwicklung nur eine Richtung kennt und die verschiedenen Zivilisationen auf übereinander angeordneten Stufen der Entwicklungsleiter stehen – stimmen wir heute nicht mehr zu, der Gedanke der geradlinigen Evolution begegnet einem heutzutage in populären Büchern oder anderen Werken. Ein gutes Beispiel dafür ist das Computerspiel *Civilization*\*.

Am Anfang des Spiels *Civilization* kann man sich eine Volksgruppe aussuchen: Man kann Römer, Amerikaner, Zulu, Babylonier usw. sein. Man kann das Spiel auf zweierlei Art und Weise gewinnen: indem man all seine Gegner ausrottet oder indem man ein Raumschiff baut, mit dem man in das Sternbild Centauri reisen kann, um dort eine neue menschliche Kolonie zu errichten. In beiden Fällen muss man durch die Erfindung verschiedener zivilisatorischer Errungenschaften immer höhere Entwicklungsstufen erreichen. Wer in der Entwicklung zurückbleibt, wird von den anderen Völkern ausgerottet werden.

Die Entwicklung ist im Verlauf des Spiels eine geradlinige. So bleibt man ohne die Erfindung des Monotheismus früher oder später in der Entwicklung stecken, und die entsprechende Kultur ist dem Untergang geweiht. Nach der Logik des Spiels wirkt sich die Ausübung des Monotheismus auf die mit unterschiedlichen Namen bedachten Völker (Zulu, Griechen oder Russen) gleichermaßen positiv aus. Ähnliches gilt zum Beispiel bei der Anwendung des Bogens oder der Töpferei, des Alphabets oder des Geldes – ganz wie in Lewis Henry Morgans System. Im Laufe des Spiels muss man alle Entwicklungsstufen durchlaufen, um am höchsten entwickelt zu sein und schließlich zu gewinnen.

In den weiterentwickelten Versionen von *Civilization* wurde das Prinzip der geradlinigen Entwicklung der 1992 erschienenen ersten Version etwas abgeändert. Statt mit der Ausrottung der übrigen Völker kann man zum Beispiel gewinnen, indem man kulturelle Überlegenheit erwirbt, und die Spieleentwickler haben auch hinsichtlich der obligatorischen geradlinigen Entwicklung etwas nachgegeben. Ein Spieler kann zum Beispiel die Demokratie oder den Monotheismus „überspringen“, doch auch so bauen die meisten Errungenschaften der Zivilisation aufeinander auf – ganz genau so wie in dem Modell, das sich Morgan vorgestellt hat.

Die gesellschaftliche Wirkung des Spiels *Civilization* ist widersprüchlich. Während es einerseits das Interesse der Spieler an historischen Fragen wecken kann, können sich aufgrund des Spiels viele Heranwachsende die Frage stellen, ob sie tatsächlich alle heutigen Kulturen als ebenbürtig akzeptieren oder manche als weiter entwickelt betrachten sollen.

\* *Sid Meier's Civilization*. MicroProse Software, Inc., 1991.



## Das „Soziologie“-Lehrbuch von Félix Somló aus dem Jahr 1901



*Félix Somló (1873–1920)*

Von Félix Somló, der aus einer Bankiersfamilie in Pressburg (damals ung. Pozsony, heute Bratislava, Slowakei) stammte, erwarteten seine Eltern eine Laufbahn auf dem Gebiet der Finanzen, doch er widersetzte sich den Erwartungen und brach seine Finanzstudien schon bald ab. Er arbeitete eine Weile bei der ungarischen Staatseisenbahn MÁV und studierte dann Jura in Klausenburg (damals ung. Kolozsvár, heute Cluj-Napoca, Rumänien), Leipzig und Heidelberg. Obwohl er im Grunde bis zu seinem Tod keine sichere Existenzgrundlage hatte (während er als Privatdozent in Klausenburg, Großwardein – damals ung. Nagyvárad, heute Oradea, Rumänien – und Budapest unterrichtete), war er mit seinen individuellen wissenschaftlichen Ansätzen ein Pionier sowohl der Ethnographie als auch der Rechtsphilosophie in Ungarn. Auf sein Schaffen komme ich noch in mehreren Kapiteln dieses Buches zurück. Er war an der Gründung der Ungarischen Gesellschaft für Gesellschaftswissenschaften beteiligt, stimmte jedoch nicht mit den sogenannten „Radikalen“ überein.

Félix Somló gilt als bedeutender Vertreter sowohl der ungarischen Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie als auch der ungarischen Ethnographie und der Kulturanthropologie. Der Grund für die heute merkwürdig anmutende Interdisziplinarität ist, dass es zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch keine scharfen Grenzen zwischen den verschiedenen Bereichen der Gesellschaftswissenschaften gab. Wie seine Mitarbeiter, zum Beispiel Ágost Pulszky oder Gyula Pinkler, war auch Somló der Meinung, die Grundlage der Rechtsphilosophie sei die „Soziologie“, worunter er die Gesellschaftswissenschaften im Allgemeinen verstand. Das erklärt, weshalb das erste ungarische Lehrbuch mit dem Titel „Soziologie“, das man auf-

grund seines Inhalts heute als Lehrbuch der Anthropologie bezeichnen würde, von einem studierten Juristen stammt.

Die nachfolgenden Textpassagen stammen aus dieser *Soziologie*. Sie beschreiben die „Evolution“ einer zu den grundlegendsten gezählten gesellschaftlichen Institution, nämlich der Ehe.<sup>41</sup>

### „Der Frauenkauf

Der Brauch des Frauenraubs (...) gehört im Großen und Ganzen der Vergangenheit an. Bei den meisten nicht zivilisierten Völkern muss der Ehemann in irgendeiner Form eine Entschädigung für seine Braut leisten. Nach dem Frauenraub folgte der Frauenkauf. Die einfachste Art des Frauenkaufs ist der, bei dem man im Gegenzug für die Ehefrau eine andere Frau hergibt. Viel weiter verbreitet ist aber der Brauch, die Frau durch der Familie der Frau geleistete Dienste zu erwerben. Der Mann verbringt eine gewissen Zeit bei der Familie der Frau und leistet währenddessen Knechtsarbeit. Dieser Brauch, den wir aus der jüdischen Tradition kennen, ist bei den nicht zivilisierten Rassen Amerikas, Afrikas und Asiens allgemein verbreitet. (...) Vielerorts muss der Mann erst die vereinbarte Dienstzeit ableisten, bevor er das Mädchen zur Frau nehmen durfte, anderswo bekommt er sie im Voraus.

Der Frauenkauf kommt als Form der Eheschließung nicht nur bei den heutigen Völkern mit niederer Kultur vor, früher gab es ihn auch bei den Vorfahren der Kulturvölker. So findet man den Frauenkauf im alten Peru und Mexiko, Japan und China sowie bei den Vorfahren der Finnen und in den früheren Perioden der Kultur der arischen Völker. Bei den Hindus, bei den Germanen, bei den Römern und bei den Griechen wurden Ehen einst auf dem Wege des Frauenkaufs geschlossen. Auch in der ungarischen Sprache gibt es Belege dafür, dass sich unsere Vorfahren des Frauenkaufs bedienten (vőlegény {Bräutigam} = ‚Kaufbursche‘; eladó leány {heiratsfähiges Mädchen} = ‚zu verkaufendes Mädchen‘; ara {Braut} = ‚Preis von‘). (...)

Der Übergang dürfte sich folgendermaßen vollzogen haben: Die primäre Form war der Raub gegen den Willen der Eltern. Dazu kam später das Anbieten einer Entschädigung, um eine Rache zu vermeiden, und diese Praxis entwickelte sich schließlich zum vorab erfolgenden Überreichen von Geschenken.“

<sup>41</sup> Quelle der Zitate: Somló, Bódog: *Szociológia* (Soziologie). 2. Aufl. Stampfel, Budapest 1911. (1. Aufl. 1901)

## „Die Zeremonien der Eheschließung

Bei den Urmenschen wurde die Ehe ohne jegliche Feierlichkeit geschlossen, und bei vielen nicht zivilisierten Völkern erfolgt die Eheschließung auch heute noch so. Die bei der Eheschließung üblichen Zeremonien haben sich erst mit der Zeit auf verschiedene Art und Weise herausgebildet. (...) Sobald die Wichtigkeit der Ehe erkannt wird, beginnt man, ihren Anfang, anderen wichtigen Ereignissen des menschlichen Lebens gleich, zu feiern. Ganz allgemein verbreitet ist das Hochzeitsfestmahl, das mit den unterschiedlichsten Bräuchen und Zeremonien verbunden ist. (...) Bei den Völkern, die auf einer höheren Stufe der Zivilisation stehen, finden sich bei der Eheschließung fast überall auch religiöse Zeremonien, so bei den alten Mexikanern, den Hindus, in Ägypten, bei den Juden und bei den alten Griechen. Die römische *confarreatio* [Hervorhebung d. Ü.] reicht ebenfalls bis in alte Zeiten zurück, hat jedoch in der Kaiserzeit ihre Bedeutung verloren. Das Christentum hat der Ehe ihren religiösen Charakter zurückgegeben. (...) Das Dogma der Heiligkeit der Ehe war schon im 12. Jahrhundert ausgeprägt, dennoch wurden Heiraten bis 1563, als auf dem Konzil von Trient festgelegt wurde, dass der kirchliche Segen wesentlicher Bestandteil ist, auch ohne kirchlichen Segen als gültig betrachtet. (...) Luthers Ansicht, für die Angelegenheiten der Ehe sei nicht die Kirche, sondern der Staat zuständig, fand keine Resonanz bei den Gesetzgebern der protestantischen Länder, sodass der Segen der Kirche auch weiterhin ein wesentlicher Bestandteil der Eheschließung blieb. Diese Vorstellung wurde erstmals durch die Französische Revolution infrage gestellt. Die französische Verfassung von 1791 bestimmt, dass das Gesetz die Ehe lediglich als zivilrechtlichen Vertrag betrachtet, und seitdem wurde in den meisten europäischen Staaten die bürgerliche Ehe eingeführt.“

## „Einweiberei, Vielweiberei und Vielmännerei

Bei den meisten niederen Tierarten herrscht instinktiv entweder die Einweiberei oder die Vielweiberei. Beim Menschen finden sie die unterschiedlichsten Formen der Ehe. Man sieht die Ehe eines Mannes mit einer Frau (Einweiberei), die Ehe eines Mannes mit mehreren Frauen (Vielweiberei), die Ehe mehrerer Männer mit einer Frau (Vielmännerei) und schließlich in einigen Ausnahmefällen die Ehe mehrerer Männer mit mehreren Frauen.

Die Vielweiberei war bei den meisten alten historischen Völkern erlaubt, und auch heute gibt es sie bei mehreren zivilisierten Völkern und bei der Mehrzahl der wilden Stämme. Dennoch gibt es auch viele primitive Völker, bei denen die Vielweiberei verboten oder ein Privileg der Anführer ist. Doch selbst dort, wo sie

erlaubt ist, ist die Vielweiberei keineswegs so weit verbreitet, wie man gewöhnlich denkt. Die Vielweiberei beschränkt sich fast überall auf einen Bruchteil der Bevölkerung. (...) Die Vielmännerei kommt viel seltener vor als die Vielweiberei. Und während die Vielweiberei die Folge von Reichtum ist und nur in den relativ seltenen Fällen vorkommt, wenn ein Mann es sich erlauben kann, mehrere Frauen zu erwerben und für ihren Lebensunterhalt zu sorgen, ist die Vielmännerei, von einigen selteneren anderen Gründen abgesehen, meistens nur die Folge von Armut. In diesen Fällen müsste man richtigerweise gar nicht von mehreren Männern einer Frau sprechen, sondern von der gemeinsamen Frau mehrerer Männer, die nicht jeder eine eigene Frau unterhalten können. Es kommt sehr häufig vor, dass die Männer Verwandte, gewöhnlich Brüder, sind. Auch bei der Vielmännerei gibt es der Einweiberei nahestehende Varianten. Hier handelt es sich zumeist um einen Ehemann ersten Ranges und mehrere stellvertretende Ehemänner, die nur bei Abwesenheit des Ehemannes ersten Ranges die Rechte eines Ehemannes wahrnehmen und ihm ansonsten zu Diensten sind. Die Monogamie ist also die allgemein vorherrschende Form der Ehe; die übrigen Formen sind tatsächlich nur als Ausnahmen zu betrachten, die sich selbst dort, wo sie vorkommen, in Richtung Einweiberei verändern.“

Wie schon die kurzen Auszüge zeigen, steht Félix Somló auf der Basis der geradlinigen Evolution. Nach seiner Anschauung geht die Entwicklung der Menschheit in eine einzige Richtung. Dem Beispiel in dem Auszug ist zu entnehmen, dass die höchste Stufe der Entwicklung die monogame säkularisierte bürgerliche Ehe ist.

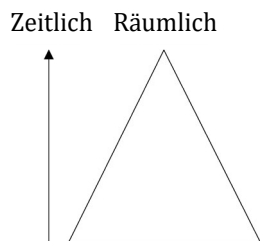
## Die Evolutions-„Pyramide“

Nach der Anschauung der geradlinigen Evolution schreitet die Evolution mit der Zeit fort: Je später die besprochene Epoche ist, als umso weiter entwickelt gilt die betreffende Kultur. Nach dieser Anschauung kann man, wenn man den Blick über den zeitlichen Horizont schweifen lässt, sehr viele vergangene Kulturen sehen (deren Zahl unendlich scheint), die unentwickelt waren, und nur sehr wenige, leicht zu zählende Kulturen, die über die hohe Bildung unserer Zeit verfügen, also an der Spitze der Entwicklungspyramide stehen. Wenn auch unausgesprochen, so schränkt diese Sichtweise den Kreis der entwickelten Kulturen doch auch räumlich ein. Die als am weitesten entwickelt betrachteten Kulturen waren überwiegend diejenigen Nationen, die die Theorie aufgestellt hatten, also die großen europäischen Nationen und die mit ihnen verwandten nordamerikanischen. Die Anhänger der evolutionären Sichtweise aber meinten, die entwickelten Nationen nähmen nicht nur einen relativ kleinen Teil der Erdkugel ein, und je weiter man sich zu den weiter entfernten Punkten des Erdballs begeben, umso

barbarischeren Völkern begegne man. Laut dieser Vorstellung stand hinsichtlich des zivilisatorischen Fortschritts auch Kontinentaleuropa schon deutlich hinter Großbritannien zurück (beispielsweise was den Anteil der des Lesens und Schreibens kundigen und der gebildeten Menschen betraf), waren die Asiaten im Rückstand zu den Europäern, aber immer noch gebildeter als die Afrikaner.

Auf den letzten Plätzen der Evolutionspyramide drückten sich einige Völker wie die später einem systematischen Genozid zum Opfer gefallenen Indianer Patagoniens, die Eskimos, die auch in Zoos vorgeführten Pygmäen, die Buschmänner, an denen medizinische Experimente durchgeführt wurden, oder die Bewohner der tasmanischen Inseln herum, von deren letztem Vertreter bis 1997 Leichenteile in einem Naturkundemuseum aufbewahrt wurden (*siehe Kasten*).

Das Vorführen anderer Menschen im Zirkus oder im Museum konnte für die Öffentlichkeit akzeptabel sein, weil man die betreffenden Völker nicht als den entwickelten Nationen ebenbürtig betrachtete. Das Überlegenheitsgefühl und das Herabsehen auf die Eingeborenen waren den Menschen oft gar nicht bewusst: Sie gehörten zum Zeitgeist, waren Teil des Alltags, wie aus bestimmten Romanen und zeitgenössischen Reisetagebüchern hervorgeht und in Witzen und Anekdoten zum Ausdruck kommt.



Evolutionspyramide: Entwicklungsstand in der Zeit und im Raum

### Menschen im Zoo

Der Anthropologe William John McGee wollte auf der Weltausstellung in St. Louis im Jahr 1904 die gesamte Skala der Menschentypen und der kulturellen Evolution vorstellen. Der kongolesische Pygmäe Ota Benga wurde von einer von McGee beauftragten Expedition aus der Gefangenschaft der belgischen Kolonialarmee freigekauft. Der Pygmäe war ein solcher Erfolg bei der Ausstellung, dass er danach noch zwei Jahre lang die Welt bereiste und sogar nach Afrika zurückkehrte. Da er sich jedoch nicht wieder in seine Ursprungsgemeinschaft eingliedern konnte, sorgte der Missionar, der sich um ihn kümmerte, dafür, dass er im Zoo in der Bronx wohnen durfte. Er blieb bis zu seinem Tod eine der Attraktionen des Zoos. Den Ort seiner Zurschaustellung hatte man (aufgrund wissenschaftlicher Erwägungen) in der Nähe des Affenhauses eingerichtet.

Zu jener Zeit war die Zurschaustellung von Menschen im Zoo nicht nur in den Vereinigten Staaten üblich, auch in den Zoos der europäischen Großstädte, darunter in Budapest und Frankfurt, gab es um die Jahrhundertwende solche Ausstellungen.

Das Plakat aus Frankfurt (Ankündigung der Völkerschau „Amazonen“, 1891):

## ZOOLOGISCHER GARTEN

Frankfurt am Main

bis zum 17. August

Schaustellung

des

Amazonen-Corps

aus Dahome (West-Afrika)

24 Kriegerinnen

und

14 Krieger

unter Führung der

Oberkriegerin „Gumma“.

Täglich

8 Vorstellungen

um 10, 11, 12, 3, 4, 5, 6 und 7 Uhr.



Eintrittspreis für den Zoologischen Garten wie gewöhnlich,  
zu der Schaustellung 20 Pfg. extra.

Entwurf von H. Heineke, Frankfurt a. M.

Das Budapester Plakat:

**A SINGHALIAK!**

Ma esütörtökön 1884. július hó 24-dikén,  
Hagenbeck Károly kiállításának megnyitása

**a városligetben, az állatkertben.**

**40 singhali**  
**CEYLON SZIGET**  
banszülöttel.

Ezek közt:

**ördög-tánczosok,**  
**büvészek,**  
elefántvezetők,  
csipke-gyártó-asszonyok,  
stb.

**20 dolgozó elefánt,**  
**12 zebu-faj szarvasmarha,**  
koeszára, lovaglára stb. stb.



Naponként nyitva:  
reggeli 9 óratól esti 8 óráig.

Elvezetések:  
délután 9 óratól 12 óráig -  
délután 3 óratól 8-ig.

Belepti díj, bejárólagn a singhaliak kiállításával, 40 kr. gyermekek a felét fizetik. A katonaság belepti díja önértelől lefelé a rendes belepti díjnak a felére van leszállítva.

Elkülöntött helyekért  
20 kerral több.

**Naponként délutánként zene.**

**A SINGHALIAK!**

Július 24-től csak augusztus 6-ig.

Július 24-től csak augusztus 6-ig.

### **Die Singalesen!**

Vom 24. Juli nur bis zum 6. August – Heute, am Donnerstag, dem 24. Juli 1884 – Eröffnung der Ausstellung von Károly Hagenbeck im Stadtwaldchen, **im Tiergarten.**

**40 Singalesen**, Eingeborene von der **Insel Ceylon**. Darunter: **Teufelstänzer, Zauberer, Elefantenfürher**, Spitze herstellende Frauen usw.

20 Arbeitselefanten, 12 Zebu-Rinder, für Kutschfahrten, zum Ausreiten usw.

**Täglich geöffnet:** von 9 Uhr morgens bis 8 Uhr abends Eintrittspreis, einschließlich der Ausstellung der Singalesen, 40 Kronen, Kinder zahlen die Hälfte. Der Eintrittspreis für das Militär wird vom Feldwebel abwärts auf die Hälfte des ordentlichen Eintritts herabgesetzt. Für abgetrennte Plätze

20 Kronen mehr!

Jeden Tag am Nachmittag Musik

### **Die Singalesen!**

Nach Zoltán Hanga (2003)\* Ansicht wurde die erste Schau dieser Art in Budapest wegen eines unvorhergesehenen logistischen Problems veranstaltet: Es gab niemanden, der Rentiere aus Lappland an einen Zoo liefern konnte, und der Tierhändler bat die Lappen selbst, die Lieferung zu begleiten. „Und – wenn Sie schon kommen – bringen Sie auch Ihre Zelte und Gebrauchsgegenstände mit, damit man all das dem nach Exotischem hungernden Publikum der europäischen Großstädte vorführen kann!“

Wie Zoltán Hanga schreibt, war es ein überwältigender Erfolg. So sehr, dass die Bewohner von Frankfurt, Hamburg, Wien und Budapest bald danach auch die Menschen aus Feuerland und Nubien, die Eskimos, die Somalier, die Kalmücken und eine Gruppe der Ureinwohner Ceylons ebenfalls in von Hagenbeck organisierten Veranstaltungen kennenlernen konnten. In einem zeitgenössischen Artikel heißt es dazu: *„diese Volksgruppen haben ihre Tiere, Zelte und Geräte mitgebracht und haben von Stadt zu Stadt ziehend ihre ursprünglichen Gewohnheiten, ihre Fertigkeiten, ihre Tänze, ihre Kampfkunst, ihre Feiertage, mit anderen Worten, ihr Alltagsleben, präsentiert.“*

György Szeljak (2012)\* betont, dass „während diese Vorstellungen Millionen von Menschen Unterhaltung und die Möglichkeit zum ‚heimlichen Beobachten‘ boten, wurden von 1800 bis 1858 mehr als 35 000 Ureinwohner, die man oftmals mit Gewalt oder falschen Versprechungen aus ihrer Heimat fortgebracht hatte, in den Großstädten der Welt Gegenstand des Bestaunens und der Ausbeutung“. Zwar verfolgte man mit den Ausstellungen theoretisch wissenschaftliche Ziele und solche der Wissensvermittlung, das Publikum aber sah in ihnen auch im besten Fall nur exotische Sehenswürdigkeiten.

\* Hanga, Zoltán: Állatkerti emberbemutató [Menschenschau im Tiergarten]. In: *Vadon*. 2003/2. 20–21.

„Die 250 Neger, die zu Ehren der Tausendjahrfeier aus Afrika nach Budapest gekommen sind und jetzt im Tiergarten lagern, bieten in der Tat einen interessanten Anblick“, berichtet die Ausgabe der Vasárnapi Újság (Sonntagszeitung) vom August 1896 (zitiert von Szeljak, a. a. O.). „Es ist eine sanftmütige und friedliebende Rasse; andererseits ist die Siedlung hervorragend organisiert. Nirgends schlechter Geruch bei so vielen wilden Menschen! Das ist wirklich erstaunlich. Es mangelt ihnen an nichts; sie sind gut genährt und zufrieden – und, welch Wunder, sie betteln nicht. Im Gegenteil, ihre Manieren sind ausgezeichnet. Sie haben nichts gegen die Zuschauer; sie lächeln sie an, wechseln gerne ein paar Worte mit ihnen; einige von ihnen sprechen auch Englisch.“

Die Vertreter der verschiedenen Kulturen traten nicht nur in Tiergärten, sondern auch in Zirkusvorstellungen auf.

Am 15. Juni 1876 erlangten die Dakota-Krieger unter der Teilnahme des Stammesoberhauptes Sitting Bull (Tatanka Yotanka) in der Schlacht bei Little Bighorn den größten Sieg, den Indianer jemals über die amerikanische Armee, genauer gesagt über das von George A. Custer angeführte 7. Kavallerieregiment, errungen haben. Nach der Niederlage am Wounded Knee führte Tatanka Yotanka seine Truppe inmitten ununterbrochener Nachhutgefechte nach Kanada, wo sie bis 1881 lebten. Durch seine beispiellose Heldenhaftigkeit wurde der Indianerhäuptling zu einem Symbol der Freiheit auf der ganzen Welt. Am 20. Juli 1881 kehrte er in seine Heimat zurück und legte bei Fort Buford zusammen mit seinen Kriegern die Waffen vor den amerikanischen Truppen nieder. Da er ahnte, dass sie ihn im Reservat in einen Hinterhalt locken würden, nahm er Buffalo Bills Angebot an und unterhielt als Schausteller des berühmten Wildwestzirkus das Publikum, indem er in verschiedenen Geschichten sich selbst spielte. Als Mitglied des Wanderzirkus bereiste er auch die europäischen Großstädte. (Als er dann zu seinem Volk ins Reservat zurückkehrte, wurde er schon bald bei einer Verhaftung durch die Polizei erschossen.)

\* Zitiert von Szeljak, György: *Emberek az állatkerti kifutón*. (Menschen auf dem Laufsteg der Tiergärten). Magyar Múzeumok (Ungarische Museen), 31. März 2012. [magyarmuzeumok.hu](http://magyarmuzeumok.hu)

## Was kennzeichnete die Evolutionsanthropologie?

Die durch eine evolutionäre Sicht gekennzeichnete Anthropologie galt als erste und als am längsten gültige Richtung der Kulturforschung. Datiert man ihre Gründung auf 1871, das Jahr des Erscheinens des an den Namen Edward Tylor geknüpften Werkes *Primitive Culture*, kann man sagen, dass die Lehren dieser Schule etwa ein halbes Jahrhundert lang durch nichts angezweifelt wurden. Dennoch wirken heute auch die übrigen Merkmale dieser Richtung als sehr anachronistisch. Nachstehend greife ich einige solche Elemente heraus.



## Stubengelehrte

Laut einer allgemein bekannten (jedoch nicht weiter bestätigten) Anekdote wurde James George Frazer, der Autor von *The Golden Bough* (Der goldene Zweig), bei einem Abendessen gefragt, ob er jemals einem Wilden begegnet sei, wie sie in seinen Büchern vorkommen. „Gott bewahre!“, antwortete Frazer. Die Anforderung der Feldarbeit entstand in den 1920er Jahren sowohl in Großbritannien als auch in den Vereinigten Staaten (in der osteuropäischen Ethnographie schon deutlich früher).

Die Anthropologieforscher des 19. Jahrhunderts nennt die Nachwelt zu Recht Stubengelehrte oder auf Englisch *arm chair anthropologists* (Sesselanthropologen). Diese Bezeichnung hätten die Wissenschaftler jener Zeit nicht als beleidigend empfunden, denn sie waren mehrheitlich der Meinung, ihre Bestimmung sei es in erster Linie, die zu Tausenden aus dem Feld eingehenden verschiedenartigen Nachrichten und Berichte zu kategorisieren und zu deuten. Félix Somló beispielsweise hat für die Abfassung seines Werkes über die Tauschbeziehungen zwischen den uralten Gesellschaften<sup>42</sup> mehr als 10 000 Forschungsberichte und Mitteilungen gelesen. Mit dieser beachtlichen Leistung blieb er aber weit hinter James George Frazer zurück, der für die Abfassung der mehrbändigen Werkes *The Golden Bough* Katalogzettel in sechsstelliger Zahl anfertigte.

## Wettlauf um die „Entdeckung“ der „urtümlichen“ kulturellen Merkmale

Die Kulturforscher des 19. Jahrhunderts glaubten nicht nur daran, dass es eine Art Evolutionspyramide gibt, sondern auch daran, dass die älteren kulturellen Merkmale seltener und neuer zutage zu fördern sind als die neuen (und gerade deshalb wertvoller sind als die letzteren). Diese Sichtweise hat auch die Arbeit der Archäologen bestimmt (die bemüht waren, möglichst alte Funde auszugraben), aber auch die der Anthropologen, die alles daran setzten, in Bezug auf die untersuchten Gesellschaften über möglichst urtümliche, „primitive“ kulturelle Merkmale zu berichten.

In manchen romanischen Sprachen hat das Wort „primitiv“ bis heute keine negative Bedeutung, im Englischen, im Französischen oder im Deutschen hingegen benutzen gebildete Menschen diesen Begriff gerade deshalb nicht mehr, weil durch die Evolutionsanthropologie eine ethnozentrische Auslegung damit verbunden ist, die die Überlegenheit der westlichen Zivilisation verkündet.

<sup>42</sup> Somló, Félix: *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft*. Misch and Thron, Bruxelles–Leipzig 1909.

Im Wettlauf um die Entdeckung primitiver Kulturen wandten manche gelegentlich auch unlautere Mittel an. Als späte Wirkung beispielsweise befasste sich die Presse in den 1970er Jahren viel mit dem philippinischen Stamm der *Tasaday*. Unter anderem erschienen auch im National Geographic Magazin wiederholt Artikel über die Angelegenheit, und es wurden mehrere Dokumentarfilme darüber gedreht. Der Stamm lebte den Berichten zufolge seit der Steinzeit isoliert in den Höhlen der Insel *Mindanao*. Die Regierung der Philippinen war nach ihrer Entdeckung bemüht, den „letzten Stamm“ zu schützen. Journalisten, Forscher und andere Besucher durften nur unter strengen Auflagen in Kontakt zu den Mitgliedern des Stammes treten. Präsident *Ferdinand Marcos*, der Diktator der Philippinen, erklärte das Gebiet um die Höhlen 1972 für geschützt und untersagte 1976 den Zugang von Besuchern vollständig. Erst 1986, nach dem Sturz von Marcos, stellte sich heraus, dass der isolierte Stamm das Ergebnis eines absichtlichen Betrugs war. Seine Mitglieder waren nur während der Vorfürhungen „steinzeitlich“. In Wahrheit betrieben sie, obwohl sie ihre Jäger-und-Sammler-Lebensweise beibehalten hatten, regelmäßig Handel mit den benachbarten Dörfern und kamen so unter anderem an Kleidung, an Metallgeräte oder eben an Zigaretten.

### **Ethnozentrismus**

Der Begriff *Ethnozentrismus* bedeutet, dass man die verschiedenen Kulturen von seiner eigenen ausgehend interpretiert, sie in Relation zu seiner eigenen Welt setzt. Der Ethnozentrismus ist eine natürliche Folge der Vorstellung von der geradlinigen Evolution: Wenn man akzeptiert, dass es Entwicklung gibt und diese in eine bestimmte Richtung geht, muss man auch annehmen, dass es eine Kultur gibt, die man als die „am weitesten entwickelte“ betrachten kann. Die ethnozentrische Sichtweise im 19. Jahrhundert hat zweifelsohne zur Kolonisation beigetragen, man muss jedoch verstehen, dass Ethnozentrismus und Ausbeutung nicht dasselbe sind. Der Unterschied zwischen ihnen ist etwa derselbe wie zwischen Egozentrismus und Egoismus. Ein egoistischer Mensch möchte, dass die anderen seinen Interessen dienen. Ein egozentrischer Mensch hingegen möchte andere vielleicht nicht ausbeuten, hat aber nicht genug Empathie, um zu merken, dass andere Menschen andere Bedürfnisse haben. Analog dazu war die ethnozentrische öffentliche Meinung des 19. Jahrhunderts zwar nicht unbedingt mit der Ausbeutung der Völker außerhalb Europas einverstanden, duldeten aber keine kulturellen Unterschiede.

Die ethnozentrische Sichtweise hatte „nebenbei“ auch zur Folge, dass sich die Forscher für der jeweiligen untersuchten Volksgruppe „überlegen“ (genauer gesagt, für Vertreter einer weiter entwickelten Kultur) hielten – ungeachtet dessen, wo sie auf dem Erdball unterwegs waren. Dem Gefühl der Überlegenheit konnten sich selbst so namhafte Forscher wie der im Übrigen hervorragende

Anthropologe E. E. Evans-Pritchard, von dem wir im Kasten einen Ausschnitt aus seinem Buch über die Nuer zitieren, nicht entziehen. Im Übrigen hat Evans-Pritchard in all seinen öffentlichen Äußerungen, so gerade auch in seinem Buch über die Nuer, die Überlegenheit der Briten (oder anderer Europäer) verneint und sich gegen den Ethnozentrismus eingesetzt. Seine in den Auszügen zusammengestellten Aussagen deuten dennoch darauf hin, dass er sich dem Zeitgeist, laut welchem die Geringschätzung der Schwarzafrikaner normal war, trotz seiner bewussten Haltung nicht entziehen konnte.

### Der überlegene Anthropologe

(Von Iván Selmeczi)

Sir Edward Evan *Evans-Pritchard* war ein Wissenschaftler, der die britische Anthropologie stark geprägt hat. Unter anderem ist er in Verbindung mit seiner Verwandtschaftsuntersuchung (kinship) auch heute ein nicht zu umgehender Teil der Ausbildung von Anthropologen auf der ganzen Welt. Sein Buch über den afrikanischen Stamm der Nuer mit dem Titel *The Nuer*\* (1940) gilt als klassisches Werk. Hier stellen wir Auszüge vor, die sich nicht auf die Forschungsergebnisse, sondern auf die Sichtweise des Anthropologen beziehen.

Aus den Textbeispielen geht hervor, dass Evans-Pritchard die Volksgruppe, die er erforschte, nicht als ihm (einem Westeuropäer) ebenbürtig betrachtete. In seinen Aufzeichnungen finden sich häufig – offene oder versteckte – Äußerungen, die die Kultur sowie die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen der Nuer als im Vergleich zur europäischen Zivilisation einfacher, unvollkommener und weniger entwickelt darstellen.

Evans-Pritchard erwähnt bereits in der Einleitung, dass ihm eine schwere und mühsame Arbeit bevorstehe, da er es anhand seiner zuvor über die Nuer erworbenen Kenntnisse für unvorstellbar halte, dass es zwischen ihnen zu einer freundschaftlichen Beziehung kommen könne.

„Ich wusste auch, dass es extrem schwer werden würde, die Nuer zu befragen. Ihr Land und ihr Charakter sind gleichermaßen eigensinnig, und das bisschen, das ich vorher von ihnen gesehen hatte, überzeugte mich davon, dass ich keine freundschaftlichen Beziehungen würde aufbauen können.“

Unter den gegebenen Umständen hielt er es für unmöglich, eine anspruchsvolle anthropologische Abhandlung zu verfassen. Außer den ungünstigen Umständen erwähnt er auch die Einfachheit der gesellschaftlichen Organisation und die Ärmlichkeit der Kultur des Stammes.

\* Evans-Pritchard, E. E.: *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* [Die Nuer. Beschreibung der Arten des Lebensunterhalts und der politischen Institutionen eines nilotischen Volkes]. Oxford University Press, Oxford 1940.

„(...) die Untersuchung wurde unter widrigen Umständen durchgeführt; außerdem ist die gesellschaftliche Organisation der Nuer einfach und ihre Kultur schmucklos.“ (Seite 9)

Evans-Pritchards Verhalten stellte schon in den ersten Tagen des Forschungsvorhabens die Ebenbürtigkeit der Stammesmitglieder infrage. Am Bestimmungsort angekommen schlugen die Gepäckträger sein Zelt auf einer schönen Lichtung auf, es auf Evans-Pritchards Bitte wieder abzubauen und an einer schattigeren Stelle erneut aufzubauen, waren sie jedoch nicht mehr bereit. Daraufhin versuchte der Anthropologe, mithilfe eines Dolmetschers die Nuer dazu zu bewegen, sein Zelt umzusetzen. Nachdem auch sie keine größere Bereitschaft zeigten als die Gepäckträger, seinem Wunsch zu entsprechen, wartete Evans-Pritchard weitere zwölf Tage, bis ein Nuer und einige seiner Kameraden das Umzugsproblem lösten. Er kam aber trotz der Unannehmlichkeiten nicht auf die Idee, sich selbst an die Umsetzung des Zeltes zu machen oder sich aktiv daran zu beteiligen – er hielt das vermutlich für „schwarze Arbeit“. (Seite 10).

Die Wirtschaft der Nuer beschreibt er anhand europäischer Maßstäbe. Seiner Ansicht nach hat das Land der Nuer im Grunde keine begehrenswerten und wertvollen Eigenschaften, sofern nicht die Wildheit attraktiv ist.

„Aus europäischer Sicht hat das Nuer-Land keine vorteilhaften Eigenschaften, es sei denn, man bewertet die Kargheit als eine solche ...“ (Seite 51)

Insgesamt stellt Evans-Pritchard die Nuer nicht sehr positiv dar. Er charakterisiert sie als überwiegend rohe und grobe, unhöfliche und eigensinnige Eingeborene. Trotzdem sieht er ein, dass sie ein Freundschaftsangebot nicht zurückweisen, wenn der Anthropologe sich ihnen mit der nötigen Aufmerksamkeit und ohne Überlegenheitsgefühl nähert. In Krisen- und Notsituationen können sie sogar freundlich und höflich sein.

„Die Nuer sind zu Recht als mürrisch und barsch beschrieben worden, und sie gehen oft schroff und barsch miteinander um, ganz besonders aber mit Fremden. Doch wenn man sich ihnen ohne die Andeutung von Überlegenheit nähert, verwehren sie die Freundschaft nicht, und bei Unglück und Krankheit erweisen sie sich als höflich und liebenswürdig.“ (Seite 183)

## Angewandte Wissenschaft

Die Kulturanthropologie stand in Großbritannien und auch in anderen Kolonialstaaten offen im Dienste der Kolonialisierung. Man darf nicht vergessen, dass das Motiv für die Kolonialisierung im Prinzip die Zivilisierung der primitiven Völker war, also die Verbreitung der Errungenschaften der europäischen Zivilisation. Es besteht kein Zweifel daran, dass viele tatsächlich an die Mission der europäischen Nationen geglaubt haben, und die Bürger Kolonialstaaten des 19. Jahrhunderts hätten es sich bestimmt verbeten, wenn man sie als egoistisch und ausbeuterisch

bezeichnet hätte. Die Aufgabe der Anthropologen bestand bei der Kolonialisierung in erster Linie darin, etwas zu erfahren, zu verstehen, wie die Einwohner der jeweiligen Gegend sind. Dieses Wissen lieferte dann auch die Mittel, mit denen man die Ureinwohner in den Dienst der Kolonialmacht stellen konnte.

Eben deshalb konnten sich die Erforscher der jeweiligen Kolonialstaaten der materiellen Ressourcen der Machthaber sicher sein, was sich in der Unterstützung der Expeditionen, in der Kooperation der Beamten in den Kolonien und in vielen anderen Dingen äußerte. Der nachträglich als sozialdarwinistisch bezeichnete Gedanke hatte großen Einfluss auf die öffentliche Meinung in den entwickelten Ländern des 19. Jahrhunderts. Die Menschen akzeptierten, dass die Verbreitung der Zivilisation (wie Kipling es formuliert hat) „die Last des weißen Mannes“ ist (siehe *Kasten*). Das erklärt, weshalb es in den europäischen Kolonialreichen und in den Ländern auf dem amerikanischen Kontinent keinen nennenswerten (äußeren oder inneren) Widerstand gegen die Kolonialisierung gab.

### The White Man's Burden

(von Ádám Hoffer)

Rudyard Kipling, der in Indien geborene englische Schriftsteller und Dichter, ist nicht nur für seine netten Geschichten für Kinder bekannt. Sein Gedicht *The White Man's Burden*\* (Die Bürde des weißen Mannes) ist zum Symbol der Kolonialisierung im 19. Jahrhundert und die dem dieser zugrundeliegenden Überlegenheitsgedanken geworden.

Anlass zu dem Gedicht war der Krieg zwischen den Vereinigten Staaten und der ersten philippinischen Republik, in dem die Amerikaner mit Waffengewalt versuchten, ihre annektierten Gebiete zu halten. In bitterem Ton erinnerte Kipling die Amerikaner daran, dass die Einheimischen, die „halb Teufel und halb Kind“ seien, sich für die zivilisatorischen Bestrebungen gewöhnlich nicht dankbar zeigen. Aus den folgenden Strophen sind die Vergeblichkeit und die Undankbarkeit der Beschützten ersichtlich.

Take up the White Man's burden—	Ergreift die Bürde des Weißen Mannes –
Send forth the best ye breed—	schickt die Besten aus, die ihr erzieht –
Go bind your sons to exile	Bannt eure Söhne ins Exil
To serve your captives' need;	den Bedürfnissen eurer Gefangenen zu dienen;
To wait in heavy harness	in schwerem Geschirre aufzuwarten
On fluttered folk and wild—	verschreckten wilden Leuten –
Your new-caught, sullen peoples,	euren neugefangenen verdrossenen Völkern,
Half-devil and half-child.	halb Teufel und halb Kind.

\* Kipling, Rudyard: The White Man's Burden [Die Bürde des weißen Mannes]. In: *McClure's Magazine*, Februar 1899. (Übersetzung der angeführten drei Strophen: Hermann Mueckler, 1899. <http://www.hermann-mueckler.com/pdf/RKipling-Engl-Deut.pdf>)

(...) Take up the White Man's burden— The savage wars of peace— Fill full the mouth of Famine And bid the sickness cease; And when your goal is nearest The end for others sought, Watch sloth and heathen Folly Bring all your hopes to nought.	(...) Ergreift die Bürde des Weißen Mannes – die wüsten Kriege des Friedens – füllt den Mund des Hungers und gebietet der Krankheit Einhalt; und wenn euer Ziel ganz nah ist, das Ziel, das ihr für andere erstrebt habt, seht zu, wie Trägheit und heidnischer Wahn all eure Hoffnung zunichte machen.
(...) Take up the White Man's burden— And reap his old reward: The blame of those ye better, The hate of those ye guard— The cry of hosts ye humour (Ah, slowly!) toward the light: "Why brought he us from bondage, Our loved Egyptian night?"	(...) Ergreift die Bürde des Weißen Mannes – und erntet seinen alten Lohn: den Tadel derer, die ihr bessert, den Haß derer, die ihr hütet – den Schrei der vielen, die ihr lockt (ah, so langsam!) hin zum Licht: „Warum habt ihr uns aus der Knechtschaft befreit, unserer geliebten ägyptischen Finsternis?“

## Sozialdarwinismus

Charles Darwins Werk *Über die Entstehung der Arten*, das von 1859 bis 1871 in 5 Bänden erschien, hatte eine enorme Wirkung auf die Zeitgenossen. Seine *Evolutionstheorie* besagt, dass die Entstehung der Flora und der Fauna auf der Erde in erster Linie aus der *Mutation*, die die biologische Vielfalt gewährleistet, und aus der *Selektion*, die die Auswahl der lebensfähigen Individuen gewährleistet, resultiert. Das Werk ist seit seiner Veröffentlichung aus den Naturwissenschaften nicht mehr wegzudenken.

Darwin selbst hat sich zu keiner Zeit mit der Entwicklung der Gesellschaft beschäftigt, ja er war ausdrücklich gegen die Ausweitung seiner Evolutionstheorie auf die Entwicklung der menschlichen Gesellschaften und Kulturen. Deshalb ist der Begriff *Sozialdarwinismus* auch etwas missverständlich, obwohl er von der Nachwelt geprägt wurde.<sup>43</sup> Wir verwenden den Begriff überwiegend pejorativ, und die heute als Sozialdarwinisten geltenden Wissenschaftler waren gro-

<sup>43</sup> Der Begriff "Sozialdarwinismus" wurde im 19. Jahrhundert nicht verwendet, er hat sich in erster Linie in Verbindung mit einer 1944 erschienen Arbeit des Historikers Richard Hofstadter (*Social Darwinism in American Thought, 1860–1915* [Sozialdarwinismus im amerikanischen Denken, 1860–1915]). University of Pennsylvania Press, Philadelphia) allgemein verbreitet.

ßenteils geradezu Gegner Darwins. Nach der sozialdarwinistischen Vorstellung entsteht die Vielfalt der menschlichen Kulturen (ebenso wie die biologischen Mutationen) „von selbst“, und zwischen den Kulturen findet eine Art Selektion statt, das heißt, die stärkeren, die sich den jeweiligen Herausforderungen am besten anpassen, bleiben bestehen, während die weniger entwicklungsfähigen unweigerlich untergehen.

Unter den als Sozialdarwinisten geltenden Forschern wird gewöhnlich der bereits vorgestellte Herbert Spencer<sup>44</sup> hervorgehoben. Spencer (1864, 1884) hat statt der darwinschen „natürlichen Selektion“ den Begriff „Überleben des Angepasstesten“ (*survival of the fittest*) vorgeschlagen und war tatsächlich der Meinung, dieser könne auch auf die menschlichen Gesellschaften angewandt werden.<sup>45</sup> Einer der Anhänger Spencers, William Graham Sumner (1918), schreibt: „*Sie erkennen weiterhin nicht, dass wir, wenn uns das Überleben des Angepasstesten nicht gefällt, nur eine einzige Alternative haben, und das ist das Überleben des Unangepasstesten. Ersteres ist das Gesetz der Zivilisation, letzteres ist das Gesetz der Antizivilisation.*“<sup>46</sup>

## Rettende Ethnographie

Aus sozialdarwinistischer Sicht kann man auch die Unterwerfung der als minderwertig geltenden Kulturen, die Umerziehung eines Volkes oder sogar seine vollständige Ausrottung als Handlung betrachten, die den Fortschritt vorantreibt und letztendlich dem Wohl der Menschheit dient. Auf dem amerikanischen Kontinent hat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Art innere Kolonialisierung stattgefunden, in deren Rahmen die Weißen gewaltige dünnbesiedelte Gebiete in Besitz genommen haben und zugleich die einheimische Bevölkerung „haben verschwinden lassen“ (*siehe Kasten*).

Die Kulturforscher des 19. Jahrhunderts nahmen das spurlose Verschwinden „eingeborener“ Volksgruppen und Kulturen als reale Gefahr wahr. Sie versuchten zumeist überhaupt nicht, den Prozess des Verschwindens der alteingesessenen Völker zu verhindern: Sie waren der Ansicht, sie seien einerseits machtlos gegen-

<sup>44</sup> Seine ersten als „sozialdarwinistisch“ bezeichneten Theorien hatte Herbert Spencer noch vor Darwin, im Jahr 1857, veröffentlicht, siehe: *Progress: Its Law and Cause* [Fortschritt: seine Gesetzmäßigkeiten und seine Ursachen]. In: *Westminster Review*, 1857, April.

<sup>45</sup> Spencer, Herbert: *Principles of Biology* [Grundsätze der Biologie]. Williams and Norgate, London 1864. Spencer, Herbert: *The Man versus the State* [Der Mann gegen den Staat]. Williams and Norgate, London 1884.

<sup>46</sup> Sumner, William Graham (Hrsg. Albert Galloway Keller): *The Forgotten Man and Other Essays* [Der vergessene Mann und andere Essays]. Yale University Press, New Haven 1918.

über großen Bewegungen wie beispielsweise der Kolonialisierung, und dachten andererseits (auf sozialdarwinistischer Grundlage), in ihrer Entwicklung „steckengebliebene“ Völker könne man vielleicht bedauern, aber nicht retten. Bei der von der Nachwelt als *rettende Ethnographie* oder *rettende Anthropologie* (*salvage-ethnography*) bezeichneten Tätigkeit hielt man also anstelle der Rettung der Indianer die Rettung der Reste ihrer Kultur für die wichtigste Aufgabe: sammeln, was noch gesammelt werden kann, seien es Gebrauchs- oder Kulturgegenstände, Folklore oder Fotos.

Auf das Sammeln im Verschwinden begriffener Kulturen hat sich (unter anderem) das *Smithsonian Institute* in den USA spezialisiert. Das bundesstaatliche Institut wurde mit dem Nachlass des britischen Wissenschaftlers *James Smithsonian* gegründet, und zwar, wie es in Smithsons Testament heißt: „zur Steigerung und Verbreitung des Wissens unter den Menschen“. In den Sammlungen des *Smithsonian Institute* werden die Bestände der von den Vereinigten Staaten organisierten Expeditionen aufbewahrt, zum Beispiel die bei der Vermessung für die Transpazifische-Eisenbahn oder während der Umsiedlung der einheimischen Völker gesammelten Gegenstände. (Die meisten dieser Exponate befinden sich heute im *National Museum of the American Indian*.)

Einer der bekanntesten Vertreter der rettenden Anthropologie war vielleicht der amerikanische Fotograf *Edward S. Curtis*. Er startete mit Privatspenden das Projekt „The North American Indian“, bei dem ursprünglich 1500 Fotos in 20 Alben veröffentlicht werden sollten. Das Material, das der „Schattendieb“ sammelte, wurde schließlich wesentlich umfangreicher als geplant: Bei seinen Besuchen bei mehr als 80 Stämmen fertigte er 40 000 Fotos an und sammelte 10 000 Wachsplatten mit Tonmaterial. Präsident Roosevelt persönlich unterstützte seine Arbeit. In der Einleitung zum ersten Band (1907) formulierte Curtis seine Absicht ganz eindeutig: „Die Informationen, die gesammelt werden sollen (...) bezüglich der Lebensweise einer der größten Rassen der Menschheit, müssen sofort gesammelt werden, sonst ist die Gelegenheit vorbei.“<sup>47</sup>

### Aufgeklärter Genozid in der Pampa

General Julio Argentino Roca Name ist untrennbar mit der argentinischen Belle Époque an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert verbunden. Der einflussreiche Staatsmann war zweimal Präsident Argentinien (was zweimal 6 Jahre bedeutete) und übernahm in

<sup>47</sup> Quelle des Zitats: Curtis, Edward S.: *The North American Indian* [Der nordamerikanische Indianer]. Vol. 1, Seattle. The University Press, Cambridge, Mass., 1907.



einem weiteren Zyklus eine entscheidende Rolle. Während seiner Präsidentschaften blühte Argentinien auf: Die Wirtschaft des Landes erstarkte, seine Gesellschaft wurde offen und vielfältig und Buenos Aires zu einer echten Weltstadt. Europäische Einwanderer konnten sich ohne nennenswerte Auflagen in Argentinien niederlassen. Die Gleichberechtigung der Geschlechter, der Ethnien und der Religionen garantierte ausgedehnte Freiheitsrechte, wie sie damals selbst in den entwickelten Ländern eine Seltenheit waren. Einen wichtigen Beitrag zur Modernisierung Argentiniens leisteten die Vervollkommnung der Säkularisation, die Einführung des kostenlosen staatlichen Unterrichtswesens und der Ausbau des Eisenbahnnetzes. General Roca oder El Zorro, wie sein Kosenamen lautete, zog sich nach einer dreißigjährigen politischen Laufbahn im Jahr 1904 zurück. Die dankbare Nachwelt hat zahlreiche Straßen nach ihm benannt, es gibt mehrere Statuen von ihm, und eine Stadt in Patagonien trägt seinen Namen.

Er wurde am 12. Oktober 1880 zum ersten Mal zum Präsidenten Argentiniens gewählt. Er konnte damals schon auf eine erfolgreiche militärische Laufbahn zurückblicken (nach Roth 2000).<sup>\*</sup> Noch als Kriegsminister erhielt er 1878 die Aufgabe, das „Problem der Grenzgebiete“ zu lösen. Die Grenzen zwischen Argentinien und Chile waren in Patagonien noch nicht eindeutig ausgewiesen, und es kam regelmäßig zu Konflikten zwischen den dort lebenden einheimischen Völkern und den Siedlern. Unter Ausnutzung der öffentlichen Stimmung nach einer größeren Siedlerschlacht schlug Roca eine klare Lösung vor: die Aussiedlung und/oder Vertreibung der „Wilden“. In der entscheidenden Schlacht am 25. Mai 1879 wurde die Basis des patagonischen Volkes der Araukaner, *Choele Choel*, besetzt – bei der mindestens 1300 Indianer den Tod fanden und zehnmal so viele gefangen genommen wurden. Obwohl sich die Kämpfe noch bis 1885 hinzogen, war der Feldzug schließlich „ein voller Erfolg“: Das Militär siedelte mehrere Tausend Eingeborene um. Frauen, Männer und Kinder wurden jeweils getrennt untergebracht, zum einen, um sie arbeiten zu lassen, zum anderen, um ihre weitere Vermehrung zu verhindern. Die indigene Bevölkerung Patagoniens wurde dadurch praktisch vernichtet. Einer zeitgenössischen Bewertung zufolge hat Argentinien für die Siedler und damit für die Zivilisation wertvolle Gebiete erworben und seine territoriale Position gegenüber Chile gefestigt. Die Wähler der demokratischen Wahlen bestätigten die „Ergebnisse“ des Generals.

<sup>\*</sup> Roth, Kenneth M.: *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*. University of California Press 2002.

### III. ETHNOGRAPHIE

#### Einleitung

Unter *Ethnographie* versteht man eine am Ende des 19. Jahrhunderts in Mitteleuropa entstandene Disziplin, die sich mit der Erforschung der Kultur befasst und hinsichtlich gewisser Aspekte, in erster Linie in ihrer Sichtweise, von der Kulturanthropologie unterscheidet (ungeachtet dessen, ob letztere nun Ethnologie oder Sozialanthropologie genannt wird). Im historischen Rückblick gab es um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert noch keine wesentlichen Unterschiede zwischen den ost- und westeuropäischen oder den amerikanischen Schulen der Kulturforschung, diese waren sogar noch nicht einmal scharf von der Soziologie abgegrenzt. Nach dem Ersten Weltkrieg aber wurden die Ethnographie und die Kulturanthropologie wegen der besonderen Isolation Mittel- und Osteuropas immer unterschiedlicher. Die Institutionen der beiden Disziplinen entwickelten sich in unterschiedliche Richtungen: Die Vertreter der Ethnographie und der Anthropologie gründeten in den einzelnen Ländern eigene Zeitschriften, organisierten eigene Tagungen, skizzierten eine jeweils andere Theoriegeschichte, beriefen sich auf andere Autoren usw. Darüber hinaus gehörte die Ethnographie in Mittel- und Osteuropa zu den wenigen „glücklichen“ Disziplinen, deren institutioneller Rahmen (wenn auch unter widersprüchlichen Umständen) anders als beispielsweise die Soziologie oder die Kulturanthropologie in den meisten sozialistischen Ländern – selbst in der Sowjetunion – kontinuierlich bestehen blieben.

Heute hat die Ethnographie gleichermaßen begeisterte Anhänger und Fürsprecher und scharfe Kritiker. „Für“ die Ethnographie „sprechen“ zum Beispiel der *Schutz der* bei der Kulturforschung entdeckten *Werte*, die Anstrengungen im Bereich ihrer *Bewahrung* und Verbreitung, die mentale, ja sogar finanzielle *Stärkung der Volkskultur*, die ihre Interessen nur schwer vertreten kann, sowie die beachtliche *Gründlichkeit*, die die ethnographische Sammelarbeit charakterisiert. Die „Kritiker“ hingegen werfen der Ethnographie vor, dass sie sich nicht (im erforderlichen Maße) von der ethnozentrischen Sichtweise der vorigen Jahrhun-

dertwende entfernt hat und sich nicht der Rolle stellt, die sie in den Diktaturen eingenommen hat. (In den 1930er und 1940er Jahren waren bestimmte Erkenntnisse der Ethnographie der Nährboden für ausschließende Gedanken, und in den Jahrzehnten des Staatssozialismus ergänzten sie das Propagandainstrumentarium desselben.) In der Kulturanthropologie hat demgegenüber die Konfrontation mit der bei der Kolonialisierung übernommenen Rolle zu einer tiefen Krise und dann in den 1960er und 1970er Jahren zu einer theoretischen und methodischen Erneuerung geführt. Diese neuen Gedanken erreichten die Ethnographie erst mit erheblicher Verspätung.

Die Diskussionen über die Ethnographie gehen nicht über die Grenzen unseres Landes beziehungsweise unserer geografischen Region hinaus. In amerikanischen Handbüchern wird der Begriff „Ethnographie“ im Sinne von „deskriptive Ethnographie“ verwendet, das heißt, man versteht im Grunde die Methodik der Anthropologie darunter und lässt dabei die mehrere Jahrhunderte alte Richtung der mitteleuropäischen Kulturforschung völlig außer Acht. Clifford Geertz (1975) zum Beispiel schreibt über die Arbeit des Anthropologen: *„Wer verstehen möchte, was Wissenschaft ist, sollte sich zuerst (...) ansehen, was die Praktiker der betreffenden Wissenschaft tun. Was Praktiker in der Anthropologie tun, (...) ist Ethnographie. Und wer versteht, was Ethnographie ist, genauer gesagt, was Ethnographie zu betreiben ist, beginnt zu erfassen, was die anthropologische Analyse als eine Form des Wissens ausmacht. Nach einer Sichtweise, der eines Lehrbuchs, ist Ethnographie betreiben einen Rapport herzustellen, die Auskunftgeber auszusuchen, Texte niederzuschreiben, Genealogien festzuhalten, Felder abzubilden, Tagebuch zu führen usw.“*<sup>48</sup> Wegen der unterschiedlichen Verwendung der Begriffe ist es sehr schwer, einem Anthropologen, der seinen Beruf auf Englisch oder Spanisch erlernt hat, den Unterschied zwischen Ethnographie und Anthropologie zu erklären.

Dieses Kapitel dient dazu, über die Vorstellung des kulturellen Umfeldes, in dem der Ausgangspunkt, die Volkskunde zustande gekommen ist, die Besonderheiten der Ethnographie und insbesondere der ungarischen Ethnographie darzulegen. Von den Besonderheiten halte ich die Wertezentrierung für die wichtigste. Während sich die Anthropologen bei ihren Untersuchungen gewöhnlich um Wertfreiheit bemühen, betrachten die Ethnographen die als Gegenstand ihrer Forschung zutage geförderten kulturellen Phänomene als Werte und bemühen sich, diese Werte zu bewahren, aufrechtzuerhalten und oftmals bekannt zu machen.

<sup>48</sup> Geertz, Clifford. „Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture“ [Dichte Beschreibung: Auf dem Weg zu einer interpretativen Theorie der Kultur]. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* [Die Interpretation der Kulturen. Ausgewählte Abhandlungen]. Basic Books, New York 1973, 5–6.

Nachfolgend gebe ich zunächst einen Überblick über den weiter gefassten Kontext der Entstehung der mitteleuropäischen Kulturforschung und stelle dann den Prozess der Entstehung der ungarischen Ethnographie anhand der Schriften dreier bedeutender Forscher, *János Xántus, János Jankó és Zsigmond Bátky*, vor.

## Nationale und künstlerische Bewegungen und die Ethnographie

In zahlreichen historisch-anthropologischen Arbeiten des 20. Jahrhunderts kommt man zu dem Schluss, dass die Mehrzahl der europäischen Nationen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden ist. Ohne das Thema des späteren Kapitels zu den Fragen von *Ethnie und Nation* vorwegzunehmen, sei darauf hingewiesen, dass beispielsweise laut den Untersuchungen *Eugen Webers* in den 1880er Jahren ein erheblicher Teil der Einwohner Frankreichs kein Französisch sprach. Die französische Assimilationspolitik dürfte bis 1914 viele Millionen Menschen, etwa die Hälfte der Einwohner des Landes, betroffen haben.<sup>49</sup> Ziel der Politik, die in verschiedenen Bereichen des Lebens zum Tragen kam (zu deren Instrumenten zum Beispiel die Ausweitung der staatlichen Verwaltung und des öffentlichen Schulwesens zuungunsten der Kirche, die Straßennamenschenkungen oder die Aufstellung von Denkmälern auf öffentlichen Plätzen gehörten), war die Schaffung einer gemeinsamen nationalen Identität, letztendlich eines Nationalstaates.

Die Bestrebungen zur Schaffung von Nationalstaaten gab es auch in der Osthälfte Europas, wo jedoch bestimmte Voraussetzungen dafür fehlten. Ein Problem der tschechischen nationalen Bewegung des 19. Jahrhunderts resultierte beispielsweise daraus, dass die führende politische und wirtschaftliche Elite deutschsprachig war und/oder eine deutsche Identität hatte – wobei Tschechien und Böhmen wenigstens über eine gewisse, historisch bedingte, Gebietsautonomie verfügten. Demgegenüber waren die polnische Identität und die Polnischkenntnisse des polnischen Adels (also der politischen Elite) ziemlich stabil, es gab aber kein Polen, dessen einstiges Gebiet sich seinerzeit die Großmächte teilten. Es gab Volksgruppen, deren nationale Bewegung sich weder auf einen politischen Rahmen noch auf eine national eingestellte und nationalsprachige politische Elite stützen konnte, wie beispielsweise die Slowenen oder die Bulgaren. Die Generation des ungarischen Reformzeitalters befand sich im Vergleich zu anderen mitteleuropäischen Völkern in einer glücklichen Lage, doch auch hier stellte es vor

<sup>49</sup> Weber, Eugen: *Peasants into Frenchmen: the Modernisation of Rural France, 1880–1914* [Von Bauern zu Franzosen: die Modernisierung des ländlichen Frankreich, 1180–1940]. Stanford University Press, Stanford 1976.

dem Erwachen des Nationalbewusstseins ein Problem dar, dass die Mehrheit sowohl der Aristokratie als auch der Stadtbevölkerung nicht ungarischsprachig war. Es ist verständlich, dass die Pioniere der nationalen Erneuerung zum einen in der historischen Vergangenheit und zum anderen (wie auch die Tschechen, die Polen, die Slowaken usw.) bei den einfachen Dorfbewohnern nach Bestärkung suchten. Die Intellektuellen jener Zeit entdeckten das Dorf und die Kultur der Dorfbewohner für sich: Das Dorf wurde zur Quelle der unberührten und reinen Muttersprache, des Glaubens, der Bildung usw., also der nationalen Kultur. Die Ethnographie, die in den 1870er Jahren entstand, wurde eine Wissenschaft zur Erforschung der dörflichen Kultur.

Die nationalen Bewegungen verknüpften sich in Osteuropa auf besondere Art und Weise mit den neuen Kunstrichtungen der damaligen Zeit. Eine der frühesten Bewegungen zur Erneuerung der Kunst nannte sich vielsagend *Präraffaeliten*: Sie waren davon überzeugt, dass es Raffaello gewesen war, der die Welt verdorben hatte. In ihren Augen war es unverzeihlich, dass der Maler der Renaissance seine Arbeiten für Geld, noch dazu für gutes Geld, anfertigte und dadurch zu einem materiell unabhängigen Mann wurde, der nur von der Kunst lebte. Dem Ideal der Bewegung entsprach der Handwerker aus den Zeiten vor der Renaissance: ein Kunstschaffender, der zugleich auch sein Haus, seine Haushaltsgeräte und seine Möbel selbst baute / herstellte und somit aus der von ihm selbst geschaffenen Welt Kraft und Inspiration für die originalen Werke schöpfen konnte. Wichtig war ihm nicht, dass sein Name erhalten blieb, sondern dass sein Werk Bestand hatte.

Die präraffaelitische Vorstellung hatte später großen Einfluss auf mehrere künstlerische Bewegungen der Wende von 19. zum 20. Jahrhundert, vor allem auf den Art nouveau / Jugendstil. Als die Traditionen der präraffaelitischen Bewegung (auf mehrfach indirektem Weg) auch nach Osteuropa gelangten, dachte so mancher, dass der mittelalterliche Handwerker als Künstlerideal hier unter den namenlosen Schaffenden der Volkskunst in der Provinz noch anzutreffen sei.

Die Ergebnisse der Ethnographie fanden in allen osteuropäischen Ländern schnell Eingang in die nationalen künstlerischen Bewegungen. 1891 wurden dank des Mäzens *Artur Hazelius* in ganz Schweden 150 Gebäude unterschiedlicher Größe aufgekauft und im ersten ethnographischen Freilichtmuseum der Welt, dem Skansen, ausgestellt. Nicht zuletzt dadurch wurde die Aufmerksamkeit auf die Schönheit und die Werte des zuvor für ärmlich gehaltenen schwedischen Dorfes gelenkt. Das Skansen hat erheblich zur Entstehung des sogenannten *schwedischen Designs* beigetragen, einer Richtung in der Innenausstattung, die sich durch einfache und klare Formen auszeichnet sowie wenige Farben verwendet und dennoch Wärme ausstrahlt.

In Polen, wo man zu jener Zeit Zakopane, eine Tatra-Gegend, die sich wie eine Halbinsel in den Ring der Karpaten schob, als nationale Landschaft betrachtete

(und gegenüber den *Polaken*, also den Bewohnern der Ebene, die *Goralen*, die Bergbewohner, als authentische Vertreter des Polentums), galt die Berghütte der Goralen als Grundlage des nationalen Architekturstils.

Auch in Ungarn zeigte sich von Anfang an eine Wechselwirkung zwischen der entstehenden Ethnographie und den nationalen und künstlerischen Erneuerungsbewegungen: Die Bleistiftskizzen, die der vom Zeichenlehrer zum Ethnographieforscher gewordene *József Huszka* von den Motiven des ungarischen Volkes angefertigt hatte, fanden sich auf den Porzellanerzeugnissen und den Gebäudefayencen der *Zsolnay*-Fabrik in Pécs wieder, so auch an der Fassade des von *Ödön Lechner* entworfenen Budapester Museums für Kunstgewerbe. Die Mitglieder der Sezessionsbewegung der *Teppichweber von Gödöllő* (in der Nähe von Budapest) (beispielsweise *Aladár Körösfői-Kriesch* und *Ede Thoroczkai Wigand*) unternahmen ethnographische Sammelreisen nach Siebenbürgen, in den Kalotaszeg (Kalota-Winkel, heute Țara Călatei, Rumänien) und verewigten das, was sie gesehen und erlebt hatten, in den Werken ihrer kunstgewerblichen sezessionistischen Interieurs. Der Bauingenieur *Károly Kós* machte regelmäßig Reisen zur Erschließung der volkstümlichen Architektur in Siebenbürgen, deren Ergebnisse Eingang in seine Werke und die seiner Mitarbeiter fanden (wie die Gebäude des Budapester Zoos, der Wekerle-Siedlung im Budapester Stadtteil Kispest, die Kirche von Zebegény usw.). Unter den herausragenden Vertretern der ungarischen Ethnomusikologie (Volksmusikforschung) gab es in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts viele Komponisten / Musikpädagogen, die die zeitgenössische Musik auf der Grundlage der Volksmusik erneuerten: Hier sind neben *Béla Bartók* und *Zoltán Kodály* noch *Antal Molnár* und *László Lajtha* zu nennen.

## Die Ethnographie am Anfang des 19. Jahrhunderts

In Mitteleuropa entstanden im 19. Jahrhundert zwei Richtungen der Kulturforschung, die auf Deutsch als *Volkskunde* (Ethnographie) und *Völkerkunde* (die Wissenschaft von den Völkern) bezeichnet wurden.

### Völkerkunde, die vergleichende Ethnographie

Die Richtung der Völkerkunde oder vergleichenden Ethnographie stand unter starkem Einfluss der britischen Anthropologie und der französischen Ethnologie und betrachtete die Untersuchung der Entstehung der universellen menschlichen Kultur als ihre primäre Aufgabe. Sie hatte eine evolutionäre Sichtweise, und ihre Mission bestand (ähnlich wie die der Anthropologie jener Zeit) darin, aus den

aus der ganzen Welt eingehenden Information das Mosaik der universellen Kultur der Welt und ihrer Entstehung zusammenzustellen. Es gab jedoch einen wesentlichen Unterschied: In der Ethnographie gab es keinen starken sozialdarwinistischen Einfluss (anders als in der britischen Anthropologie oder der französischen Ethnologie). Das hatte mehrere Gründe, von denen ich zwei hervorhebe: die Wirkung der Romantik und das Fehlen von Kolonien.

In Mitteleuropa herrschte in der öffentlichen Meinung eine große Sympathie für die in der Ferne lebenden exotischen Völker, die durch die *Romantik* (die wegen ihrer Verspätung in Mittel- und Osteuropa auch Ende des 19. Jahrhunderts noch wirkte) weiter verstärkt wurde. Zur Einrichtung einer kleinbürgerlichen Wohnung gehörten Ölfarbdrucke, die eine Zigeunerkarawane, durch die Wüste ziehende Araber oder Büffel jagende Indianer zeigten. *Karl Mays* Romane lasen damals noch die Erwachsenen.

Unter dem Einfluss des romantischen Indianerbildes schrieb Franz Kafka sein Fragment *Wunsch, Indianer zu werden*:

Franz Kafka

#### **Wunsch, Indianer zu werden**

*Wenn man doch ein Indianer wäre, gleich bereit, und auf dem rennenden Pferde, schief in der Luft, immer wieder kurz erzitterte über dem zitternden Boden, bis man die Sporen ließ, denn es gab keine Sporen, bis man die Zügel wegwarf, denn es gab keine Zügel, und kaum das Land vor sich als glatt gemähte Heide sah, schon ohne Pferdehals und Pferdekopf.*

In: *Betrachtung*. Ernst Rowohlt Verlag, Leipzig 1912.

Die Unterschiede zwischen den ost- und den westeuropäischen Schulen der Kulturforschung ergeben sich auch aus den unterschiedlichen Rollen der Regionen im großen internationalen *Kolonialisierungswettbewerb* im 19. Jahrhundert. Die mitteleuropäischen Forscher hatten selten oder nie Gelegenheit, in eine (eigene) Kolonie zu reisen. Wegen des Fehlens von Kolonien konnte die Ethnographie nicht auf dieselbe Art und Weise angewandte Wissenschaft sein wie die britische oder die französische Anthropologie: Bei der vergleichenden Forschung zu in der Ferne lebenden Völkern gab es keine Unterstützung durch die kolonialisierende Macht, die Überlegenheit und/oder die zivilisatorische Mission der Weißen war nicht Teil der offiziellen Politik. Die ungarischen Forscher / Entdecker wie Sándor Kőrösi Csoma (Tibet / Ladakh), Aurél Stein (Dunhuang), Ármin Vámbéry (Samar kand, Bukhara) und andere (die logischerweise niemals in eigenen Kolonien

forschen konnten) litten selbst häufig unter der Bürokratie und den Sondersteuern der Kolonisatoren sowie unter fehlender Unterstützung.

„Leben und sein Auskommen haben sind zwei verschiedene Dinge, besonders für mich“, schreibt Lajos Bíró um die Jahrhundertwende aus dem deutschen Papua-Neuguinea. „Meine hiesigen europäischen Kollegen müssen nur für eins davon sorgen. Ihr Auskommen sichern sie sich schon bei ihrer Ankunft über reiche Institutionen, die die hiesigen Verhältnisse kennen (...) Sie brauchen nur dafür zu sorgen, dass sie leben ... Nur ich bin hier ein freier Mensch: Ich darf mein Auskommen finden und leben – so gut ich kann.“<sup>102</sup>

Herausragende Vertreter der vergleichenden Ethnographie sind der Deutsche *Adolf Bastian* und der Russe *Miklucho Maklai*, die beide als Begründer der jeweiligen (deutschen beziehungsweise russischen) Ethnographie gelten. Zu *Adolf Bastians* Lebenswerk siehe *Kasten*.

#### Adolf Bastian, der Begründer der Ethnographie



*Adolf Bastian (1826–1905)*

Wer in Berlin das *Ethnologische Museum* besucht, „begegnet“ mit Sicherheit Adolf Bastian, dem Gründer und ersten Direktor der Einrichtung, der zugleich ein Pionier der deutschen vergleichenden Ethnographie war.

Bastian studierte als junger Mann Jura, Medizin und Naturwissenschaften. Nach dem Studium wollte er, wie alle Männer Mitte zwanzig, reisen und Abenteuer erleben. Als Schiffsarzt reiste er um die Welt: nach Australien, Peru, Mittelamerika, Indien und Afrika. Auf seinen Reisen beobachtete er überall die örtliche Kultur, seine Erfahrungen



brachte er in dem Buch *Der Mensch in der Geschichte*\* zu Papier. Damit war er der erste deutsche Ethnologe, der regelmäßige Forschungsarbeit im Feld betrieb.

Bastian vertrat andere Ansichten über die verschiedenen Volksgruppen und die Entwicklung ihrer jeweiligen Kultur als die meisten seiner Zeitgenossen. Nach der gängigen Auffassung der Zeit gliederte sich die Menschheit in Rassen, die den Weg ihrer Entwicklung voneinander getrennt gingen. Demgegenüber ging Bastian davon aus, dass die Menschheit eine große Familie sei, der ein gemeinsamer Ursprung zugrunde liegt. Obwohl er an den Fortschritt glaubte, war seine Evolutionstheorie nicht unilinear. Laut seiner grundlegenden Theorie (*Elementargedanken*) und seiner Theorie zum *Völkergedanken*\*\* sind überall in der Welt bestimmte *Elementargedanken* (heute würde man sagen: kulturelle Muster) zu finden, die die Einheit des menschlichen Geschlechts beweisen. Zugleich entstehen wegen der andersartigen Umgebung und der historischen Einflüsse *Völkergedanken*, die in Anpassung an die jeweiligen Bedingungen zur Entfaltung der Unterschiede zwischen den Kulturen führen.

Adolf Bastian gründete 1869 mit seinem Mitarbeiter Rudolf Virchow, der ebenfalls Arzt und Anthropologie war, die *Berliner Anthropologische Gesellschaft* (heute Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte). 1873 gründete er das *Königliche Museum für Völkerkunde* (heute *Ethnologisches Museum*), und hat als sein erster Direktor viel für den weltweiten guten Ruf der Einrichtung getan: Die Sammlung umfasste schon zu Beginn 500 000 Objekte.

Franz Boas, der Begründer der Schule der amerikanischen Kulturanthropologie, arbeitete 1885 und 1886 unter der Leitung Bastians im Berliner Museum für Völkerkunde. Boas' erstes Buch über die Inuit auf der Baffininsel\*\*\* zeigt deutlich den Einfluss Bastians. Bastians Ansicht, die Menschheit bilde eine „seelische Einheit“ und die Unterschiede zwischen den Volksgruppen würden nicht durch biologische Faktoren bestimmt, standen im Einklang mit Boas' Erfahrungen. Boas entwickelte später in seiner Abhandlung über den *kulturellen Partikularismus* den Gedanken der multilinearen Evolution weiter.

\* Bastian, Adolf: *Der Mensch in der Geschichte*. Verlag von Otto Wigand, Leipzig 1860.

\*\* Bastian, Adolf: *Allgemeine Grundzüge der Ethnologie*. Berlin 1884.

Bastian, Adolf: *Die Lehre vom Denken zur Ergänzung der Naturwissenschaftlichen Psychologie. Für Überleitung auf die Geisteswissenschaften*. Berlin. 1902.

\*\*\* Boas, Franz: The Central Eskimo. [Der zentrale Eskimo]. In: *Sixth Annual report of the Bureau of Ethnology, 1884–85*. Smithsonian Institution – Bureau of American Ethnology, 1888.

## Volkskunde und mitteleuropäische Ethnographie

Die *Volkskunde*, also die eigentliche *Ethnographie*, diente (in Verbindung mit den nationalen und künstlerischen Erneuerungsbewegungen) dazu, die eigene Kultur besser kennenzulernen. Die Ethnographie unterschied sich in vielerlei Hinsicht sowohl von der damaligen Anthropologie als auch von der mit dieser verwandten *Völkerkunde*, wobei es neben den Unterschieden natürlich auch Gemeinsamkeiten gab. Nachfolgend erörtere ich einige dieser Aspekte.

### *Primitiv versus authentisch*

Sowohl in der Anthropologie als auch in der Ethnographie herrschte ein gewisser „Wettlauf“ um die Entdeckung der authentischen (ursprünglichen) kulturellen Merkmale, die Motivation war jedoch eine grundlegend andere. Anthropologische Expeditionen hielten ihre Ergebnisse (ähnlich wie beispielsweise Briefmarkensammler) wegen der Seltenheit ihrer Funde für wertvoll, wenn sie über die „Entdeckung“ einer Gesellschaft aus der Eisen- oder der Steinzeit berichten konnten. Die „Wertesuche“ der Ethnographen hingegen ergab sich aus dem Zweck der Forschung (der Ermittlung der authentischen Quellen der Kultur): Wer seine eigene Kultur erforschte und auf authentische oder ursprüngliche (sprich: *primitive*) kulturelle Merkmale stieß, schrieb das nicht der Rückständigkeit der betreffenden kulturellen Gruppe, sondern ihrer Unberührtheit und Reinheit zu. Die Bedeutung des aus dem Lateinischen stammenden Wortes *primitiv* und des in der Nationalsprache verwendeten *authentisch* oder *ursprünglich* war eine ganz andere: Ersteres hatte eine negative, letzteres eine positive Konnotation.

### *Wer zivilisiert wen?*

Die Ethnographen haben die „Zivilisierungsmission“ der Kolonialmächte umgekehrt. Die Vertreter der evolutionistischen Anthropologie stimmten überwiegend der allgemeinen Meinung zu, die Aufgabe der europäischen Nationen sei es, die entwickelte Kultur zu den in der Entwicklung zurückgebliebenen Völkern in Afrika, Asien usw. zu bringen. Die mitteleuropäischen Ethnographen dagegen waren der Ansicht, sie hätten in der „primitiven“ bäuerlichen Lebensweise (von den Volksmärchen bis zu den Gerätschaften zum Fischen) die authentischen Elemente der nationalen Kultur gefunden, und ihr Auftrag sei es, die Anwendung und die Übernahme dieser Elemente bei ihren städtischen, also „zivilisierten“, Mitbürgern zu propagieren.

### *Ethnozentrismus*

Obwohl man sowohl in der östlichen als auch in der westlichen Kulturforschung die Errungenschaften der eigenen Kultur als im Vergleich zu denen anderer als

wertvoller einstuft, war die Motivation dafür jeweils eine andere. Im Osten resultierte der Ethnozentrismus in erster Linie aus dem Nationalismus, im Westen aus dem Glauben an den Fortschritt. Da im Sinne des letzteren alle Kulturen dieselben Entwicklungsschritte durchlaufen mussten, maßen die Forscher, die Vertreter der am weitesten entwickelten (britischen, französischen usw.) Kultur waren, alle anderen, primitiveren, Kulturen wie an einer Art Etalon an ihrer eigenen.

### *Fragen und Ergebnisse der nationalen Forschung*

Im Mitteleuropa des 19. Jahrhunderts wurden die Ergebnisse der ethnographischen Forschung oft unter die wichtigen Elemente der nationalen Identität aufgenommen, und umgekehrt bestimmte die Erforschung der nationalen Besonderheiten häufig die Richtung der ethnographischen Forschung.

Beispielsweise hielt Sándor Solymossy (der Leiter des 1929 eingerichteten ersten Lehrstuhls für Ethnographie in Ungarn) laut der Begründung seiner Wahl zum Mitglied der Akademie der Wissenschaften „*das Aufblühen der ungarischen Ethnographie für ein nationales Interesse*“, erhoffte sich davon „*die vorteilhafte Überbrückung der gesellschaftlichen Kluften*“ und sah darin „*eine der sauberen Quellen der nationalen Regeneration.*“<sup>50</sup> László Kósa (2001) betont, dass der nationale Gedanke „*jedoch in jedem Land und bei jedem Volk anders zur Geltung kommt. Anders bei denen, denen eine auf eine lange Tradition zurückblickende Geschichte fehlte, und wieder anders bei denen am entgegengesetzten Pol, wie bei den Deutschen, die die Reichsidee unterstützten. Bei Ersteren diente sie als Ersatz für die hohe Kultur, bei letzteren diente sie – nicht ganz ohne politische Hintergedanken – dazu, die Aufmerksamkeit auf die Volksinseln und die Streugemeinden im Osten zu lenken. Eine Sache aber verbindet die Ethnographien mit jeweils unterschiedlicher nationaler Grundlage: die Erforschung des ‚ethnisch Spezifischen‘, der für beständig und kontinuierlich gehaltenen volkstümlichen Merkmale, die nun auch in den modernen Nationalcharakter integriert werden können.*“

### *Der Ethnologe, der seine eigene Kultur erforscht*

Edit Fél (1991)<sup>51</sup> hat den Unterschied zwischen dem osteuropäischen Ethnographen und dem Ethnologen, der vergleichende Ethnographie betreibt, in drei Punkten zusammengefasst. Erstens: Der Ethnograph „*gehört mit den untersuchten lokalen Gesellschaften in eine gemeinsame größere ethnische Gemeinschaft, sie*

<sup>50</sup> Zitiert in Kósa, L.: *A magyar néprajz tudománytörténete* [Die Wissenschaftsgeschichte der ungarischen Ethnographie]. Osiris, Budapest 2001, Kap. 5.

<sup>51</sup> Fél, Edit: „A saját kultúrájában kutató etnológus“ („The Ethnologist Studying Their Own Culture“) [Der Ethnologe, der seine eigene Kultur erforscht]. *Ethnographia*. 1–2/102, 1991, 1–2.

*haben eine gemeinsame Muttersprache und erleben die Geschichte in einem gemeinsamen gesamtgesellschaftlichen Rahmen. Zweitens: Seine Sichtweise wird dadurch beeinflusst, dass er als ungarischer Ethnologe ausgebildet wurde und seine Forschungsarbeit im Besitz der von den Ethnologen der vorangegangenen Generation angesammelten Kenntnisse beginnt. Schließlich wird seine Sichtweise auch dadurch beeinflusst, dass er zur Schicht der Intellektuellen jener Gesamtgesellschaft gehört, der auch die untersuchten Bauern angehören (...) – unabhängig davon, inwieweit sich der Forscher als Person bemüht oder inwieweit er in der Lage ist, sich die vorab zustande gekommenen Arten von Beziehungen hinwegzusetzen.“*

Nach der Auflösung der Kolonialreiche war auch die westliche Anthropologie dadurch gekennzeichnet, dass die Forscher „heimkehrten“ und statt entlegener exotischer Kulturen die Fragen ihrer eigenen Kultur untersuchten. In diesem Sinne war die Ethnographie ihrer Zeit voraus.

#### *Entdecker und Feldforscher*

Die westlichen Anthropologen des 19. Jahrhunderts waren überwiegend Stubengelehrte, die ihre Daten von „echten“ Entdeckern, das heißt von Teilnehmern von Expeditionen, die sich vor Ort bewegten, oder aus anderen Berichten (von Missionaren, aus den Kolonien) bezogen. Der Anspruch der Durchführung von Feldarbeit entstand in der Kulturanthropologie erst Jahrzehnte später, in den 1920er Jahren. Die Ethnographen hingegen hielten die Feldarbeit, das persönliche Sammeln von Informationen und Daten, schon im 19. Jahrhundert für wichtig, sie hielten sich oftmals für Entdecker des Dorfes. Viele Techniken der Feldforschung (zum Beispiel die soziale Netzwerkanalyse, die heute in Mode ist, oder die Erstellung kognitiver Karten) sind in der Ethnographie und in der Anthropologie um Jahrzehnte früher erschienen als in anderen Gesellschaftswissenschaften.

#### *Angewandte Forschung*

Obwohl man sowohl über die östliche als auch über die westliche Schule der Kulturforschung sagen kann, dass sie in erheblichem Maße eine angewandte Wissenschaft betrieben, führte diese „Ähnlichkeit“ zur Vertiefung der Unterschiede. Die anthropologischen Forschungen wurden im 19. Jahrhundert von den jeweiligen Kolonialmächten unterstützt, und dementsprechend waren ihre Ergebnisse internationaler und vergleichender Natur. Die Ergebnisse der Ethnographie dagegen wurden zur Stärkung der nationalen Bewegungen verwendet. Die *Volkskunde*-Richtung der Ethnographie wurde noch stärker, weil es in allen jungen mitteleuropäischen Nationalstaaten Bedarf für die Stärkung der nationalen Kultur gab. In der Zeit der aufeinanderfolgenden Diktaturen verringerte sich der Anspruch der Vergleichbarkeit weiter, die Ergebnisse der Ethnographie bezogen

sich immer weniger auf die großen internationalen Fragen und Herausforderungen der Kulturanthropologie.

#### *Das Verhältnis zwischen Forscher und Erforschten*

Ein Evolutionsanthropologe betrachtete sich als Vertreter einer weiter entwickelten Kultur nicht als ebenbürtig mit den von ihm untersuchten Primitiven. Die Ethnographen betrachteten die Gegenstände ihrer Forschungsarbeit ebenfalls nicht als ebenbürtig, aber (in scharfem Gegensatz zu den Anthropologen) deshalb, weil sie das erforschte Gebiet, die Dorfmenschen und die bäuerliche Kultur auf ein Piedestal stellten. Die Volkskunst bezeichneten sie (nach Bartóks *Cantata profana – Die Zauberhirsche*) als „reine Quelle“.

## **Die vergleichende und die nationale Ethnographie: das Beispiel Ungarns**

Die ersten ungarischen Ethnographen betrieben *vergleichende Ethnographie*, also im Grunde die Anthropologie ihrer Zeit. Es ist ein interessanter Widerspruch, dass die Ausübung der Anthropologie in Ungarn nicht durch den Bedarf an Informationen über die Kolonien motiviert war, sondern, im Gegenteil, durch das halbkoloniale Schicksal, das nach dem erfolglosen Freiheitskampf von 1848 zahlreiche Intellektuelle ins Exil trieb. Viele der 48er Emigranten verfassten hervorragende Berichte über die Länder des Balkans, Kleinasiens, Nord- und Südamerikas oder über andere Gegenden. Das Beispiel von János Xántus zeigt deutlich die Bestrebungen dieser Emigrantengeneration. Außerdem ist es auch deshalb angemessen, die Besprechung der Entstehung der ungarischen Ethnographie mit ihm zu beginnen, weil er als einer der Organisatoren des Budapester Zoos, als Leiter mehrerer Expeditionen und vor allem als Gründer des ethnographischen Museums in Budapest den institutionellen Rahmen der ungarischen Ethnographie geschaffen hat.

### **János Xántus, der Begründer der ungarischen vergleichenden Ethnographie**

Xántus diente im ungarischen Freiheitskampf von 1848–49 als freiwilliger Nationalgardist und dann als Oberleutnant. Nach einem Ausbruch bei Neuhäusel (damals ung. Érsekújvár, heute Nové Zámky, Slowakei) wurde er von den Österreichern gefangengenommen und zum Dienst als gemeiner Soldat gezwungen. Er versuchte mehrmals, aus der österreichischen Armee zu fliehen und konnte

schließlich über Deutschland nach England flüchten. 1852 verließ er Europa und ging in die Vereinigten Staaten.

In den Vereinigten Staaten lebte und arbeitete Xántus als Abenteurer und Wissenschaftler. Er wirkte bei der Kartografierung der in den westlichen Staaten geplanten Eisenbahnlinie mit und arbeitete dann eine Zeit lang als Flügeladjutant in einem Militärkrankenhaus. Überall hatte er Gelegenheit, die Natur des damals noch relativ unberührten Grenzgebiets näher kennenzulernen. Als Jäger, Sammler und Präparator betrieb er wertvolle naturkundliche Forschungsarbeit, deren Ergebnisse er regelmäßig an das Smithsonian Institute schickte. Das Sammeln und die Systematisierung mehrerer Tier- und Pflanzenarten sind mit seinem Namen verbunden (und zwar im wörtlichen Sinn, denn der erste Teil der lateinischen Namen dieser Arten lautet *Xantusia*). Durch die Vermittlung des Smithsonian Institute gelangten einige der von ihm gesammelten Exemplare ins Ungarische Ethnographische Museum.

Seine persönlichen Briefe an seine Verwandten wurden 1858 in Budapest mit dem Titel „Die Briefe von János Xántus aus Nordamerika“ (*Xántus János levelei Éjszakamerikából*) veröffentlicht und waren ein gewaltiger Erfolg. Der damals noch kaum bekannte Karl May trat mit Xántus brieflich in Verbindung, um die Hauptfigur des Romans, an dem er schrieb, Old Shatterhand, nach seinem Vorbild zu formen.<sup>52</sup>



*János Xántus (1825–1894)*

<sup>52</sup> Karl Mays Brief an János Xántus ist im Karl-May-Museum in der Nähe von Dresden zu sehen. Er wurde durch die Archivarbeit von Franz Rimmel aufgefunden. Eine gute Zusammenfassung des Themas ist der Dokumentarfilm von Gábor Xántus mit dem Titel „War Old Shatterhand Ungar?“ (*Magyar volt-e Old Shatterhand? [Was Old Shatterhand a Hungarian?]*). 2006. 55 Minuten.

Als Anerkennung für seine Verdienste um die Wissenschaft wurde er 1859 korrespondierendes Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. In den USA erhielt er Regierungsaufträge von immer größerem Prestige und war ab 1862 für kurze Zeit Konsul im mexikanischen Manzanillo. Jedoch kehrte er im Juli 1864, nachdem er zum Vorsitzenden des Organisationsausschusses für den Zoo in Pest gewählt worden war, endgültig nach Ungarn zurück. Hier wurde er nicht nur Gründer des Zoos, sondern ab dessen Eröffnung im Jahr 1866 auch sein erster Direktor. (Wie im Abschnitt über die *Evolutionsanthropologie* ausgeführt, sahen die Tiergärten ihre Aufgabe damals neben der Präsentation der Tier- und Pflanzenwelt auch in der Vorstellung der traditionellen Kultur der fernen Kontinente.)

1868 nahm Xántus an der österreichisch-ungarischen Expedition nach Ostasien teil, wo seine Aufgabe neben dem Sammeln naturkundlicher Objekte auch in der Beschaffung ethnographischen Materials bestand. Auf der zweijährigen Forschungsreise (dessen zweite Hälfte er als selbstständiger Sammler absolvierte) forschte er auf Ceylon, in China, in Japan, auf Borneo und auf Java. Mit den hier gesammelten Objekten und dem erworbenen Wissen wurde er zunächst Kustos der Ethnographischen Abteilung des Nationalmuseums – aus der später das Ethnographische Museum wurde. Zum Gedenken an den Tag seiner Ernennung (5. März 1872) finden im Ethnographischen Museum jedes Jahr zahlreiche Veranstaltungen statt.

Die nachfolgende Auswahl gewährt einen Einblick in die Erlebnisberichte des jungen Abenteurers und Forschers, die „Briefe aus Nordamerika“.<sup>53</sup> Obwohl die Briefe aus ethnographischer Sicht vielsagend sind, soll hier gezeigt werden, dass dem ungarischen Wissenschaftler eine sozialdarwinistische Sichtweise fernlag, er sich in gewisser Hinsicht sogar den von ihrem Land vertriebenen Indianern näher fühlte als den damaligen europäischen Siegern, die auch ihn vertrieben hatten.

*János Xántus*, „Briefe aus Nordamerika“ (Pest 1858). Auszüge

„Wir befinden uns im Gebiet des Indianerstammes der Seminolen (Flüchtlinge), und ich hatte ausreichend Gelegenheit, all ihre Verhältnisse kennenzulernen.

Die Männer tragen enge hirschlederne Hosen, die etwa an der Wade mit einer Unmenge von Fransen geschmückt sind; außerdem mit roten, blauen und gelben Perlen bestickte Mokassins (hirschlederne Opanken) und eine ebenfalls hirschlederne enge Jacke. Ihr Hals ist nackt und mit gelber und roter Farbe verziert, ebenso ihre Stirn und ihr Nasenrücken. Ihr Haar ist zur Form eines Hahnenkamms geschnitten und hinten mit einem Knochenreif zusammengefasst, der mit bunten,

<sup>53</sup> Xántus, János (1858): *Letters from North-America*. Wayne State University Press, Detroit 1975. Die angeführten Auszüge sind Übersetzungen des ungarischen Originaltextes von 1858, 9–10.

gen Himmel stehenden Papageienfedern vollgesteckt ist. Auf dem Rücken tragen sie einen Köcher voller Pfeile und in der linken Hand einen Bogen.

Die Frauen sind nicht von sehr schöner Gestalt; ihre Kleidung besteht lediglich aus Folgendem: Vorne und hinten hängt je ein rotes (aus Baumrinde gefertigtes) Stück Stoff von ihrem Hals, das dem Skapulier der ungarischen Misericordianer ähnelt. Darüber hinaus tragen die Frauen auch Opanken, die mit Muscheln bestickt sind, aber die Mädchen gehen barfuß. Ihr Haar ist ausnahmslos sehr schön und ringelt sich in sehr sorgfältig gerollten Locken auf ihre Schultern; ihr Hals ist im Übermaß mit Perlen und Kolibrifedern bestückt. Ihre Nase ist blau, ihre Lippen sind rot, ihre Wangen und ihre Stirn sind gelb bemalt, und die verschiedenen Farben bereiten sie aus Gräsern und Bäumen, sie sind deshalb unschädlich. Ihre Nahrung besteht vor allem aus Wildfleisch, das sie mit Haut und Haaren in der Asche braten, nachdem sie es mit verschiedenen duftenden Kräutern gefüllt haben; es ist, muss ich sagen, sehr schmackhaft; darüber hinaus bereiten sie auch mehrere Gerichte aus Pflanzen zu, und das wilde Obst backen und kochen sie auf sehr schmackhafte Art und Weise. Sie wohnen allesamt in Zelten aus Rohr, und 20–30 solcher Zelte nebeneinander haben große Ähnlichkeit mit einem Zigeunerdorf. Genau gegenüber von uns am jenseitigen Ufer des Flusses befindet sich noch ein solches Dorf aus 17 Wigwams (Zelten), und das Oberhaupt hat mich schon ein paar Mal mit seinem Kanu rübergebracht; und er hat mir mithilfe unseres Dolmetschers alles gezeigt und erklärt.“ (...)

„Als unser Dolmetscher mich vorgestellt und dem Oberhaupt gesagt hat, dass ich von jenseits des großen Wassers gekommen bin, fragte er: ‚Warum?‘; worauf der Dolmetscher geantwortet hat: ‚Weil man ihn aus seinem Land verjagt hat‘. Da nahm das Oberhaupt die Pfeife aus dem Mund, zog seine rechte Opanke aus, reichte sie mir als größtes Zeichen unserer Freundschaft und sagte: ‚Du bist wirklich ein Nekam (guter Freund), denn du wurdest ebenso wie wir aus deinem Land vertrieben, nimm dieses Pfand meiner Freundschaft an und bleibe bei uns, wir sind mächtig‘ usw. Dann tauschten wir unsere Pfeifen, und noch während wir Pfeife rauchten, bot mein neuer Freund mir seine Töchter an, damit ich mir eine zur Frau wählte – wofür ich mich natürlich bedankt habe und ihm versprochen habe, mir diese wichtige Angelegenheit zu überlegen.

So geht es mir also jetzt, mein kleiner Bruder, und ich bedaure lediglich, dass du nicht hier bist, was immer der Fall ist, wenn es mir gut geht.“



## János Jankó, ein herausragender Vertreter der nationalen Ethnographie



János Jankó (1868–1902)

Die Ungarische Ethnographische Gesellschaft hat ihren Preis, den sie an junge Forscher vergibt, nach János Jankó benannt. Die Wahl fiel auf ihn, weil er in sehr jungen Jahren alles erreicht hat, was er als Forscher erreichen konnte. Der Sohn eines Malers aus Tótkomlós erwarb schon mit 22 einen Dokortitel und wurde zugleich zum Sekretär der Geographischen Gesellschaft gewählt; mit 26 war er bereits Direktor des Ethnographischen Museums (das damals noch eine Abteilung des Nationalmuseums war), und als er mit 34 Jahren bei der Feldforschung in Siebenbürgen starb, hatte er Ost- und Westeuropa bereist, in der Sahara und in Sibirien Feldforschung betrieben und mehr als 30 Bücher geschrieben (überwiegend ethnographische Monografien und Abhandlungen).

Jankós Schaffen ist eher der *Volkskunde* als der vergleichenden Ethnographie zuzuordnen. Ogleich der Wissenschaftler mit Weitblick von Amts wegen die ethnographischen / ethnologischen Museen Europas besucht hatte und selbstverständlich auch die Arbeit seiner ungarischen Wissenschaftlerkollegen großen Einfluss auf ihn hatte, trieb ihn sein Sendungsbewusstsein vor allem zur Erschließung der ungarischen volkstümlichen Traditionen an. Selbst an den entlegensten Orten seiner Feldarbeit, bei den sprachverwandten Chanten, bestand sein Hauptziel darin, die ungarischen Traditionen kennenzulernen, wie er auch im Jahr 1900, in der Einleitung zu seinem 1900 verfassten Artikel über den schamanischen Glauben schreibt:<sup>54</sup>

<sup>54</sup> Jankó, János: Adatok a sámán vallás megismeréséhez. In: *Ethnographia*, 1900 (als Buch: Fónix Könyvműhely, Debrecen 2000).

„Das Hauptbestreben der ungarischen ethnographischen Forschungen ging im letzten Jahrzehnt dahin, dass die Vorgeschichte des Ungarntums noch besser beleuchtet werden sollte. Der interessanteste Teil dieser Bestrebung ist zweifelsohne der, mit dem man die ursprünglichen Glaubensvorstellungen der Ungarn ans Tageslicht bringen will. Doch so interessant sie ist, so schwer ist diese Aufgabe. Es steht fest, dass man sie einzig und allein mit der vergleichenden Methode lösen kann, und deshalb müssen wir das ungarische Material sammeln, in dem wir die Überreste unseres Glaubenslebens sehen, es aufarbeiten und dann mit dem Glaubensleben oder den überlieferten Bruchstücken des Glaubenslebens jener Völker vergleichen, die sprachlich, vom Blut her und historisch mit uns verwandt sind.“

Die folgenden Auszüge stammen aus einer Arbeit, die János Jankó im Alter von 24 Jahren geschrieben hat, nämlich aus „Die ungarische Bevölkerung des Kalota-Winkels“.<sup>55</sup> Das mehr als 200 Seiten starke Buch, das außerordentlich gründliche und ausführliche Beschreibungen enthält und von präziser Sachkenntnis zeugt, hat Jankó auf der Grundlage einer kaum 3 Monate dauernden Feldforschung geschrieben. Es handelt sich dabei um eine der ersten ethnographischen Berichte über diese Gegend, der dann aber unter Künstlern und Ethnographen auf enormes Interesse stieß.

Die Produkte der Heimindustrie aus dem Kalota-Winkel waren bei mehreren landesweiten Ausstellungen in Ungarn sowie bei der Weltausstellung 1900 in Paris und 1904 in St. Louis sehr erfolgreich. Die bestickten Kissen und Tischdecken kamen in ganz Ungarn in Mode, und in mehreren Dörfern des Kalota-Winkels, vor allem in Kőrösfő, ist heute die Heimindustrie eine Quelle des Lebensunterhalts. Die Kirche von Kőrösfő diente Károly Kós als Vorlage für das Vogelhaus des Zoos und István Medgyasszay für den Gebäudekomplex in der Budapester Október 23. utca 1–3., eines der bahnbrechenden Werke des Eisenbetonbaus in Ungarn. 1907 erschien unter dem Namen von Dezső Malonyai der erste Band der Buchreihe „Die Kunst des ungarischen Volkes“ (*A magyar nép művészete*), „Die Kunst der Ungarn im Kalota-Winkel“ (*A kalotaszegi magyar nép művészete*). Das reich illustrierte Buch wurde ein riesiger Erfolg, die bis dahin größte geschäftliche Unternehmung der Ethnographie in Ungarn.

Aus Jankós Buch habe ich hier in erster Linie Ausschnitte ausgewählt, die helfen, zu verstehen, was *Ethnozentrismus*, *Wertorientierung* und der unbedingte *Respekt* vor den im Forschungsgebiet lebenden Menschen in der Ethnographie bedeuten. Diese Ausschnitte werden den Autor und sein Werk unweigerlich in negativem Licht darstellen, weshalb ich (als schwaches Gegengewicht) anmerke,

<sup>55</sup> Der Kalota-Winkel (Kalotaszeg) ist eine Region in Siebenbürgen, das heute in Rumänien liegt. Die Zitate stammen aus Jankó, János (1892): *Kalotaszeg magyar népe* [Die ungarische Bevölkerung des Kalota-Winkels]. Ethnographisches Museum, Budapest 1993, 4–9, 102–103.

dass das Buch selbstverständlich nicht wegen seiner ethnozentrischen Eigenschaften von großer Wirkung war. Viele der darin gemachten Feststellungen haben die Zeit überdauert; um nur eine als Beispiel zu nennen: Wenn Jankó über einen Teil der Blumenmotive der Stickerei des Kalota-Winkels schreibt, ihren Ursprung müsse man nicht in einer Art urtümlicher ungarischer Prunkliebe, sondern im Motivschatz des mittelalterlichen Fürstenhofes suchen, und dass die barocken Elemente durch die gelehrigen Dienstmädchen der Höfe der Magnaten in die Volkskunst eingegangen seien, so konnten die ethnographischen Abhandlungen der letzten 120 Jahre diese von ihm im Alter von 24 Jahren formulierte fundierte Hypothese nur bestätigen.

Auszüge aus János Jankós „Die ungarische Bevölkerung des Kalota-Winkels“ (*Kalotaszeg magyar népe*) von 1892:

„Demnach bildet also jene aus 17 964 Menschen bestehende ungarische Bevölkerung der aufgezählten 34 Dörfer, die sich ohne jegliche größere Unterbrechung aneinander anschließen und eine einheitliche Volksinsel bilden, den Gegenstand unsere Studie, während die übrigen Ungarn, die nicht Teil unserer Erörterungen sind, als Inseln verstreut inmitten der walachischen Mehrheit leben, wovon sich jeder überzeugen kann, der einen Blick auf die sprachliche Karte Siebenbürgens wirft. Nachfolgend beschäftigen wir uns einzig und allein mit diesen rund 18 000 Ungarn, als Kern der ungarischen Bevölkerung des Kalota-Winkels.

Der häufigste Beruf der Ungarn im Kalota-Winkel ist der Ackerbau; in diesem Bereich sind sie gute Landwirte und fleißige Arbeiter, die ihre Zeit hervorragend einteilen können. (...) Somit spekulieren die Menschen im Kalota-Winkel viel, sind flexible Denker und lebhaft; sie kaufen Rinder um des Gewinns willen, verkaufen im Herbst eingekauftes Getreide im Frühjahr, verleihen Geld für Zinsen usw. Besonders die Menschen in Heynod (damals ung. Bánffyhunyard, heute Huedin, Rumänien) sind geschickte Händler, sie kaufen und verkaufen alles und sind nicht an die Scholle gebunden, sondern reisen sogar bis nach Klausenburg (damals ung. Kolozsvár, heute Cluj-Napoca, Rumänien) oder Großwardein (damals ung. Nagyvárad, heute Oradea, Rumänien) und warten nicht, bis die Vertreter sie vor Ort aufsuchen, wodurch sie auch den Gewinn des Vertreters einstreichen. Das Zentrum des Handels ist Heynod, wo einmal wöchentlich, am Dienstag, Markt ist, bei dem sich die ganze Gegend versammelt. (...)

Die Ungarn des Kalota-Winkels haben ein starkes Rassenbewusstsein. Durch ihr entschlossenes Festhalten an ihren Traditionen halten sie alle fremden Einflüsse von sich fern, und obgleich sie keine Nationalitätenpolitik betreiben und friedlich mit den Walachen zusammenleben, (...) kann von einer Vermischung des Blutes keine Rede sein. Um sich davon zu überzeugen, reicht es, wenn man sich auf dem Wochenmarkt in Heynod umsieht, wo man sofort sieht, was für eine reine, kraftvol-

le, gesunde und schöne Rasse die der Ungarn ist. (...) Obschon sich die Menschen des Kalota-Winkels als reine Ungarn bezeichnen, zeigen ihre Traditionen auch die Spuren anderer Nationalitäten, die nicht selten durch das eine oder andere Merkmal bestätigt werden. Gewöhnlich äußern sie sich positiv zu einer gewissen Verwandtschaft mit den Tataren und sagen, sie seien die Nachfahren der von Georg II. Rákóczi dort angesiedelten Tataren. Ein Blick in ihre Gesichter reicht aus, um diese Überlieferung aufgrund der stark hervorstehenden Wangenknochen, der ausgeprägten Augenwülste, des dürrtigen Bartwuchses und sonstiger anthropologischer Merkmale für ausgesprochen wahrscheinlich zu halten. Die Menschen in Daróc (heute Daroř, Rumänien) hält man für Sachsen, und sie werden gewöhnlich als sehr fleißige und sparsame, aber auch selbstsüchtige Menschen beschrieben.

In anthropologischer Hinsicht sind die Menschen im Kalota-Winkel schön. Die Männer sind mittelgroß oder größer, haben einen kräftigen Körper mit einer gut entwickelten Muskulatur, sind aber nicht dick und neigen nur selten zum Dickwerden. Ihr Kopf ist im Durchschnitt brachycephal, ihre Stirn hoch, breit und gerade, ihre Augenwülste sind ausgeprägt, ihre Augenbrauen sind dicht und über der Nasenwurzel beinahe zusammengewachsen. Ihre Augen sind öfter blau als braun. Ihre Nase ist gerade oder zu einer Hakennase gekrümmt und regelrecht. Ihre Lippen sind schmal, leicht nach unten gebogen und rot. Das Kinn ist spitz und breit und vorspringend. Ihre Haare sind im Kindesalter blond und werden später braun, bis hin zu Kastanienbraun, bleiben aber bei vielen auch heller; schwarz werden sie nie. Ihr Haar ist ziemlich dicht und gewellt, nicht starr. Ihr Schnurrbart und ihr Bart sind gewöhnlich heller als ihre Haare und auch dünner; den Schnurrbart zwirbeln sie spitz zu, der übrige Bart wird abrasiert. Ihr Gesicht ist ganz leicht oval, aber runde Gesichter sind ebenfalls sehr häufig. Ihre Gliedmaßen sind wohl proportioniert und kräftig. Ihr Körper ist sonnengebräunt; ihr Gesicht kann sich röten und ‚brennen‘.

Die Frauen gehören zu den schönsten Bauersfrauen in Ungarn. Das Gesicht der Mädchen ist ebenmäßig; der innere Teil ihrer Augen liegt tief, ihre Augenwülste sind nicht ausgeprägt, auch ihre Augenbrauen sind licht; ihre Augen sind sehr fein geschnitten und blau oder braun, aber beide sind lebhaft, feurig und heiter. Ihre Nase ist ausgesprochen ebenmäßig und gerade. Ihr Mund ist gerade, die Oberlippe ist geschwungen, die Lippen sind mittelmäßig dick, lebhaft rot und blutgefüllt. Ihre Stirn ist sanft gewölbt, das Kinn rund. Ihre Haare sind fein, dicht und gewellt. Ihre Gesichtsfarbe ist weiß mit den lebhaft roten Rosen des Lebens: Ihr Gesichtsfleisch ist voll und strotzt nur so vor Gesundheit. Auch der Körper der Frauen aus dem Kalota-Winkel ist schön und gesund. Ihre Brüste sind ausgeprägt und rund, fest und nicht schlaff, ihre Hüfte ist breit, ihre Gliedmaßen sind ebenmäßig, wohl geformt und stark ...

Ich spüre, dass der größte Fehler meiner Arbeit darin besteht, dass der Vergleich völlig fehlt, aber das ist nicht mein Fehler. Ich habe in der Literatur für keinen Teil

des ungarischen Volkes eine so ausführliche Beschreibung gefunden, wie es die meine ist, (...) gerade deshalb bleibe ich konsequent bei der Aufgabe des Materialsammlers, und wenn ich mich zum einen von Vergleichen fernhalten und zum anderen vor Schlussfolgerungen hüten kann, als deren Grundlage ich ausschließlich den Vergleich anerkenne.“

### Zsigmond Bátky, ein Ethnograph mit europäischem Ausblick



Zsigmond Bátky (1874–1939)

Der in Kocs in Transdanubien geborene Zsigmond Bátky, der ein Studium der Geografie absolviert hatte, begann gerade 1896 im Ethnographischen Museum (beziehungsweise dessen Rechtsvorgänger) zu arbeiten, in dem Jahr also, in dem die Millenniumsfeierlichkeiten eine große Belastung für den damaligen Direktor János Jankó darstellten, da dieser das *Millenniumsdorf* zu organisieren hatte. Dieses aus 24 Wohnhöfen bestehende multiethnische Freilichtmuseum kam dem einige Jahre zuvor eröffneten Skansen in Stockholm gleich. Bátky übernahm einen großen Teil der praktischen organisatorischen Aufgaben für die Ausstellung.

Die Gebäude des Millenniumsdorfes wurden noch im selben Jahr entfernt, aber die Exponate kamen ins Ethnographische Museum – das war das erste Mal, dass neben den ausländischen Sammlungen auch ein größerer ungarischer Bestand gezeigt wurde. Im ganzen Land begann die sogenannte Heimatmuseumsbewegung, in deren Rahmen in immer mehr Orten in einem für charakteristisch gehaltenen Gebäude eine Ausstellung eingerichtet wurde. Zsigmond Bátky veröffentlichte dazu 1906 ein Handbuch mit einem eindeutigen Titel: „Anleitung zur

Organisation ethnographischer Museen“ (*Útmutató a néprajzi múzeumok szervezésére*). Das Buch, im Grunde genommen eine Sammlung praktischer Ratschläge für lokalpatriotische Ethnographen, ist bis heute Pflichtlektüre für Studenten der gegenständlichen Ethnographie. Es enthält auch Einzelheiten wie Vorschläge dazu, was man den Menschen vor Ort sagen muss, um aus ethnographischer Sicht wertvolle Gegenstände günstig erwerben zu können.

Nach dem Ersten Weltkrieg versuchte er, die Kämpfe ungarischer Intellektueller gegen das Diktat von Trianon durch die Anfertigung detaillierter ethnischer Karten zu unterstützen. 1922 wurde er zum Direktor des Ethnographischen Museums ernannt und außerdem zum Redakteur und teilweise Autor der ersten 4 Bände der Reihe „Die Ethnographie des Ungarntums“ (*A magyarság néprajza*). Sein Schaffen zeichnet sich durch außerordentliche Gründlichkeit und eine Verpflichtung vor allem gegenüber der gegenständlichen Ethnographie aus. Aufgrund all dessen könnte man meinen, Zsigmond Bátky sei ein Anhänger der Ethnographie im Sinne der *Volkskunde* gewesen, doch das trifft nicht ganz zu. „Die Ethnographie des Ungarntums“ ist (anders als der Titel vermuten lässt) eine vergleichende Arbeit, die sich ausführlich mit den übrigen Völkern des Karpatenbeckens befasst und einen Ausblick auf die Kultur der europäischen Völker gibt, die sich im Austausch mit dem ungarischen Volk befanden. Aus den nachfolgenden Auszügen aus der Einleitung der „Anleitung zur Organisation ethnographischer Museen“ ist ersichtlich, dass der Verfasser des methodologischen Handbuchs, das die gegenständliche Ethnographie bestimmt, seinen Beruf ausdrücklich als den eines vergleichenden Ethnographen definiert, indem er sich dafür ausspricht, dass es eine einzige internationale Kulturforschung gibt, die eben deshalb auch nur als vergleichende Wissenschaft betrieben werden kann.

Auszüge aus der Einleitung zu Zsigmond Bátkys „Anleitung zur Organisation ethnographischer Museen“ (*Útmutató néprajzi múzeumok szervezéséhez*)<sup>56</sup>

#### **„Kurze Geschichte, Aufteilung, Methoden und Hilfswissenschaften der Volkskunde**

Die Volkskunde oder Ethnologie im weiteren Sinne<sup>57</sup> ist eine ganz moderne Wissenschaft. Wie jede neue Wissenschaft musste sich auch diese durch einen langen Entwicklungsprozess kämpfen, ehe sie zu der heutigen Definition ihres Inhalts ge-

<sup>56</sup> Zsigmond Bátky (1906): *Útmutató néprajzi múzeumok szervezéséhez* [Anleitung Zur Organisation ethnographischer Museen]. Néprajzi Múzeum, Budapest 1994, 1–27.

<sup>57</sup> „Im allgemeinen ungarischen Sprachgebrauch werden die Ethnologie und die Ethnographie, ja sogar die Folklore gelegentlich Volkskunde genannt.“ (Anmerkung von Zsigmond Bátky)

langt ist. (...) Wir können an dieser Stelle nicht darauf verzichten, den Namen Adolf Bastians zu nennen, der in seinem außergewöhnlich langen Leben am meisten für die Ethnologie getan hat, durch dessen Reisen um die Welt, mit denen er all seine Weggefährten übertroffen hat, das überall zum Vorbild genommene Berliner ethnographische Museum entstanden ist, und dessen einzigartiger Propaganda es zu verdanken ist, dass in dem weiten Feld der Ethnologie auf der ganzen Welt groß angelegte Arbeiten begonnen haben. Es reicht, wenn wir nur kurz sagen, dass sein Auftreten eine Epoche in der Geschichte der Ethnologie bedeutet und dass er durch sein soziologisch-psychologisch ausgerichtetes Schaffen diese neue Wissenschaft vertieft hat, seine Aufgaben und Methoden, die bis dahin wechselten, dargelegt hat, den Platz der Ethnologie im Universum der Wissenschaften bestimmt hat und somit ihr eigentlicher Gründer war. Nach seiner Lehre ist der endgültige Zweck der Ethnologie oder Volkskunde in zwei Worten ausgedrückt, uns mit der Entwicklung der Menschheit bekannt zu machen, und zwar sowohl im Hinblick auf ihre einzelnen Mitglieder als auch im Hinblick auf die verschiedenen Stufen ihrer Bildung. Ersteres setzt Bemühungen voraus, deren Ziel es ist, alle Menschenarten vorzustellen, die auf unserer Erde leben, das heißt, sie ebenso zu beschreiben wie zum Beispiel die Erde (die einzelnen Länder usw.) in der deskriptiven Geografie, und das wird dann die deskriptive Volkskunde, Ethnographie, und das andere Ziel ist, die verschiedenen Stufen bei den unterschiedlichsten Völkern zu vergleichen, wodurch wir zur vergleichenden Volkskunde, zur Ethnologie, gelangen. Das endgültige zusammenfassende Ergebnis dieser Arbeit wird sein, dass wir in den verschiedenen Stufen die einzelnen Momente eines zusammenhängenden geistigen Prozesses, mit anderen Worten die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins und Verstandes bei der als organisches Ganzes erkannten Menschheit erkennen werden. Die im weniger strengen Sinne verstandene Volkskunde, die man mit einem anderen, wenn auch nicht zutreffenden Wort als Volkswissenschaft bezeichnen könnte, behandelt also alle Völker unserer Erde, die Naturvölker und die Kulturvölker gleichermaßen, in all ihren Beziehungen zueinander, in erster Linie aus naturkundlicher und geografischer Sicht.

Die Volkskunde betrachtet also den Menschen als nicht einsames Individuum, sie befasst sich nicht mit seinem Körperbau, seinen Lebensfunktionen usw., sondern begreift ihn als Wesen und Mitglied einer gesellschaftlichen Gruppe (einer Familie, eines Stammes, eines Volkes), weil deutlich geworden ist, dass der Mensch seine Bestimmung nur in diesen Gemeinschaften erfüllen kann. Wer aber diese Dinge erfahren will, muss sich zuerst mit dem einzelnen Menschen befassen, und zwar sowohl in physischer als auch in psychologischer Hinsicht. So gelangen wir einerseits zur physischen Anthropologie, einer der Grundlagen der Volkskunde, dieser ausschließlich anatomischen Wissenschaft, die den Menschen (und zwar den gegenwärtigen wie den ausgestorbenen) als singuläres natürliches Wesen bespricht. Die

festgestellten Übereinstimmungen und Unterschiede definieren die einzelnen Menschenarten. In engem Zusammenhang mit der Menschenkunde steht die Urgeschichte oder Prähistorie. Enorm nützliche Helfer der Ethnologie bei der Lösung ihrer oben beschriebenen Aufgabe sind auch die Völkerpsychologie und die vergleichende Sprachwissenschaft, außerdem eine neue Wissenschaft, die den Menschen in seiner Beziehung zu seiner physischen Umgebung untersucht, nämlich die Anthropogeografie. Wertvolle Beiträge zur vergleichenden Völkerpsychologie liefert ein anderer neuer Zweig der Volkskunde, der sich mit der Folklore, also den primitiven geistigen Traditionen der einzelnen Völker und ihren Äußerungen im täglichen Leben (ihren Bräuchen, ihrem Glauben usw.), befasst.

Die Volkskunde ist, wieder kurz formuliert, eine rein empirische Wissenschaft, die auf konkreten geografischen und ethnographischen Fakten basiert, jegliche theoretische Spekulation von vorneherein zurückweist und aufgrund ihres Merkmals, dass sie sich mit dem Zustand der Naturvölker oder wilden Völker, also mit den Anfängen, mit der primitiven Form, der menschlichen Bildung und Entwicklung, befasst, in der Lage war, vielen als verwandt erkannten, seit langem selbstständigen Wissenschaften schon jetzt neue Anhaltspunkte zu liefern, die sogar sicherer sind als die der älteren.

Die Grundlage der vergleichenden Volkskunde bilden drei Wissenschaftszweige, nämlich die Gesellschaftskunde, die Wirtschaftskunde und die Kulturkunde. Der erste befasst sich mit dem Ursprung, den Formen und den Lebensfunktionen der menschlichen Gesellschaften; der zweite behandelt die Faktoren, die für die Existenz und den Unterhalt des Menschen erforderlich sind (Kulturpflanzen, Tiere, Industrie, Handel, Wirtschaftsformen und ihre Grundlagen); der dritte schließlich, der sehr groß ist und uns unmittelbar betrifft, untersucht das Wesen der geistigen und materiellen Kultur der Menschheit (Naturprodukte, Technik, Geräte, Kleidung usw.; Religion, Kunst und Wissenschaft). An dieser Stelle merke ich an, dass man das materielle und das geistige Kulturgut nicht scharf voneinander trennen kann.

Dieser letztere Zweig betrifft uns deshalb unmittelbar, weil er zu den ethnographischen Museen überleitet, in denen wir das materielle Kulturgut der Menschheit sammeln. Wir haben erwähnt, dass die ethnographische Wissenschaft mit dem Studium der wilden Völker begonnen hat, und das empfinden wir auch als mehr oder weniger selbstverständlich. Ebenso werden wir es für selbstverständlich halten, dass unser Interesse an den ethnographischen Gegenständen in Verbindung mit den erotischen naturkundlichen Gegenständen in erster Linie durch die wilden Völker geweckt wurde. Anfangs erfolgte das Sammeln nur um der Kuriositäten willen, dann bewusster, wenn auch nur auf einen kleinen Bereich, einzelne Völker, bezogen, und schließlich mit großer Gier auf alle Naturvölker ausgeweitet, als mit dem Auftreten Bastians deutlich wurde, dass das ganze menschliche Geschlecht



nicht nur körperlich, sondern auch geistig einheitlich ist, dass nämlich seine Bildung das Resultat des gemeinsamen menschlichen Bewusstseins ist, in Bezug auf welches es nur Abstufungen, aber keine das Wesen betreffenden Unterschiede gibt usw., und als all das auch durch die von den unterschiedlichsten Völkern stammenden greifbaren Gegenständen bewiesen wurde. Die Absicht dieser Museen war es, die gegenwärtige, zumindest jedoch nicht sehr alte materielle Kultur der verschiedensten Völker unserer Erde in ihrer bunten Vielfalt nach geografischen und ethnographischen Kriterien geordnet vorzustellen. Die Kultur ist aber, wie sich gezeigt hat, nicht an Völker geknüpft, sondern verbreitet sich von einzelnen Ausstrahlungspunkten auch zu anderen Völkern, und die Völker sind nur vorübergehende Träger der einzelnen Phasen der menschlichen Kultur, sodass es nötig ist, die Kenntnisse über diese Kulturen bei der weiteren Sammelarbeit und den weiteren Forschungen in historischer Richtung zu vertiefen. Dann aber wird dieses System der ethnographischen Einteilung nicht länger gültig sein, sondern aus diesen heute noch als ethnographische bezeichneten Museen werden unter Einbeziehung anderer Sammlungen Museen entstehen, die die Erdkugel umfassen und die Kultur der gesamten Menschheit in ihrer natürlichen Entwicklung veranschaulichen, mit anderen Worten zu allgemeinen Kulturmuseen werden.

Das mit der Entstehung des Darwinismus und dem gewaltigen Aufschwung der deskriptiven Naturwissenschaften einhergehende Interesse für die wilden Völker, die jene immer mehr veraltende Geschichtsauffassung ziemlich falsch als Völker ohne Geschichte bezeichnet hat, hat die Köpfe lange gefangen gehalten und nicht zugelassen, dass wir den von den Größen der Ethnologie verkündeten Grundsatz „lerne dich selbst kennen“ auf uns selbst, die wir uns stolz als Völker mit einer geschriebenen Geschichte bezeichnen, anwenden, oder, anders ausgedrückt, dass wir die an den Naturvölkern bereits besser erprobten ethnologischen Untersuchungen auch auf uns selbst ausweiten. Umso verwunderlicher scheint uns das heute, denn für das Altertum gab es lange Zeit ein allgemeines Interesse, es sind gewaltige archäologische Sammlungen entstanden, und zwar nicht nur aus dem Kulturgut europäischer, sondern auch aus dem außereuropäischer Völker. Dabei sind auch sie nichts anderes als die ethnographischen Sammlungen der damaligen Völker, und die heutigen ethnographischen Sammlungen sind nichts anderes als, um es so auszudrücken, archäologische Museen der Gegenwart. Nur langsam haben wir die Tatsache erkannt, dass in sämtlichen Äußerungen des menschlichen Bewusstseins bei uns ebenso alle primitiven Züge zu finden sind wie bei den sogenannten wilden Völkern; dass auch in unserer eigenen Gesellschaft Schichten leben, die auf einem ähnlichen Kulturniveau stehen wie die Naturvölker, oder auf dem unsere Vorfahren gestanden haben dürften, von denen unsere sogenannten Altertümer stammen. Diese Auffassung wurde in erster Linie durch die vergleichenden

psychologisch-folkloristischen Forschungen ans Tageslicht gebracht, später aber auch durch die Untersuchung der materiellen Kultur bestätigt. Besonders viele Übereinstimmungen (Analogien) hat der Vergleich mit den archäologischen Gegenständen gebracht. Diesen Kriterien, diesem Bedürfnis, die organische Entwicklung unserer eigenen Kultur kennenzulernen, verdanken die einheimischen oder nationalen ethnographischen Museen ihre Existenz, Museen, deren wahre Bedeutung erst die Nachwelt vollständig würdigen können (...).“

„Diesem Verlauf der Entwicklung folgte auch die ethnographische Abteilung des Ungarischen Nationalmuseums. Nach ausländischen Vorbildern ins Leben gerufen, eine kleine ältere sibirische Sammlung Antal Regulys nicht mitgerechnet, hat es den Blick zuerst auf die überseeischen Völker und im engeren Sinne auf Ostasien (Hinterindien, China, Japan, Borneo) gerichtet. (...) Eine Zeit lang wurde der Bestand des Museums nur durch die Spenden einiger unserer Landsleute, die die Welt bereisten, erweitert, aber später wurde es bewusst enorm weiterentwickelt. Hier ist anzumerken, dass neben dem Zweck, den es mit den übrigen europäischen ethnographischen Museen gemeinsam hat, nämlich dem Sammeln, auch die Benennung eines besonderen ungarischen Kriteriums in großem Maße zur Vermehrung dieser Sammlung unserer Abteilung beigetragen hat, nämlich das eingehende ethnographische Studium der mit dem ungarischen Volk verwandten Völker, das als gemeinsamer Spross der Sprachwissenschaft und der Geschichte von Anfang an zielstrebig betrieben wurde und dessen gegenständlicher Teil mittlerweile einen so großen Bestand in unserer Sammlung hat, dass er zu einer gesonderten Unterabteilung erhoben wurde. (...)

Wenn nun jemand fragen würde, welchem Zweck die Sammlung denn dient, wird nach den vorstehenden Ausführungen jeder antworten können, dass der Zweck, den in einem engeren Rahmen das ethnographische Museum hat, nämlich das materielle Kulturgut aller in dieser Welt lebenden Völker, ja gesellschaftlichen Schichten verschiedener Art, die auf unterschiedlichen Stufen der Kultur stehen, in der Gegenwart und, soweit das möglich ist, auch in Bezug auf die Vergangenheit, vorzustellen. (...) Unsere Ausführungen würden jedoch selbst dann zu lang, wenn wir uns nur auf die Erörterung derjenigen Kriterien beschränken würden, die die aus dem Museum beziehungsweise seinen Sammlungen erst später entstehende neue und im wahrsten Sinne des Wortes wahre nationale Wissenschaft betreffen. Was wir den Sammlungen im Hinblick auf die Kenntnisse über uns selbst, unsere Vergangenheit, unsere Bildung, unsere Fähigkeiten, unsere Persönlichkeit usw. und die daraus resultierende Erweiterung des Nationalbewusstseins zu verdanken haben, werden wir erst dann wirklich spüren, wenn diese Schätze, die aus dem Innersten unserer Seele entspringen, unwiederbringlich verloren sind, oder wenn wir daran denken, was unsere nationale

Kultur dadurch verloren hat, dass unsere Väter vor hundert oder noch mehr Jahren nicht einmal daran gedacht haben, diese zu sammeln. Was für Schätze sind in ewiger Dunkelheit versunken, und wir müssen schweren Herzens sehen, dass wir uns auf dem Gebiet der hiesigen Ethnographie zwischen Trümmern, wenn auch im Vergleich zu anderen Völkern ziemlich reichhaltigen Trümmern, bewegen. Doch wie verbreitet der Schmerz über den Untergang der Merkmale unseres Volkes (Tracht, Brauchtum usw.), die wir auch unbewusst als national und unser eigen empfinden, auch im allgemeinen öffentlichen Empfinden ist, das können wir auf Schritt und Tritt in unserem gesellschaftlichen Leben wie in unserer Literatur erleben. Doch ich frage, ob nicht auch unsere gesellschaftliche Entwicklung in eine Richtung geht, die unbarmherzig fordern wird, dass wir uns endlich in all seinen Aspekten ernsthaft mit dem Volk beschäftigen, das wir bislang kaum gewürdigt haben und, wie wir zugeben müssen, in unseren diesbezüglichen Forschungen bis heute aus einer gewissen naiven Perspektive betrachtet haben?“

## Einige Besonderheiten der zeitgenössischen Ethnographie

In den mehr als hundert Jahren seit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert hat sich sowohl die Kulturanthropologie als auch die Ethnographie stark verändert. Von den beiden Disziplinen hat die Kulturanthropologie den weiteren Weg zurückgelegt, indem sie die ethnozentrische Auffassung abgelegt hat, begonnen hat, Feldforschung zu betreiben, und die befruchtenden Einflüsse der verwandten Disziplinen (Strukturalismus, Postmoderne usw.) aufgenommen hat. Die Ethnographie hat sich ebenfalls deutlich verändert. Vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg verstärkte sich in Deutschland und in Skandinavien der Anspruch auf die Konfrontation mit der Vergangenheit und den Paradigmenwechsel innerhalb der Disziplin. Trotzdem ist es sicher, dass die von Anfang an vorhandenen Merkmale erhalten geblieben sind und Unterschiede zur Anthropologie und zur Soziologie darstellen. Nachfolgend greife ich einige dieser Elemente heraus, durch die sich die zeitgenössische Ethnographie von der Anthropologie unterscheidet.

Die vereinfachende Darstellung dient dazu, interessierten Studenten / Laien die Möglichkeit zu geben, einen „ersten Eindruck“ von der Sache zu gewinnen, ich weise aber darauf hin, dass das ein oberflächlicher Eindruck sein wird. Eine ausführlichere Vorstellung der Ethnographie ist nicht Ziel dieses Buches, dessen Gegenstand die Anthropologie ist.

## Feldforschung

Ähnlich wie in der Anthropologie, aber abweichend von der Soziologie gilt auch in der Ethnographie das Sammeln von Daten aus erster Hand, also die Feldforschung, als sehr wichtig, bei der der Forscher den Menschen, die er studiert, persönlich begegnet. Anders als in der Kulturanthropologie geht es aber bei der ethnographischen Feldarbeit nicht vornehmlich um die Beobachtung des Forschers, sondern er verwendet sehr gerne auch andere Techniken der Datenerhebung. Die ethnographische Feldforschung wird oft als *Sammeln* oder *Sammelreise* bezeichnet, die Befragten als *Auskunftspersonen*, was darauf hinweist, dass das Hauptziel im Sammeln der Ergebnisse, also der ethnographischen Daten, und nicht in der puren Teilnahme besteht.

## Die Zweige der Ethnographie

In der Ethnographie haben sich sehr schnell zwei verschiedene Forschungsrichtungen herausgebildet, die *gegenständliche Ethnographie* und die *Folkloristik*. Die *gegenständliche Ethnographie* (die nach französischem und deutschem Vorbild auch als *Ergologie* bezeichnet wird), befasst sich mit den materiellen Objekten der Kultur und der Technologien für ihre Herstellung; gelegentlich werden auch die damit verbundenen Bräuche, gesellschaftlichen, religiösen und wirtschaftlichen Faktoren mit einbezogen. Die *Folklore* umfasst die geistigen Ergebnisse der untersuchten Volksgruppe. Laut dem „Ungarischen Ethnographischen Lexikon“ (*Magyar Néprajzi Lexikon*) haben sich in der ungarischen ethnographischen Forschung drei große Bereiche der Folklore herausgebildet:

- die Folklore des Alltags (der im weitesten Sinne verstandene Bereich der Bräuche),
- die Kunstgattungen (Volksdichtung Ornamentik und Tanz, zusammenfassend als Volkskunst bezeichnet) und
- Glaubensvorstellungen, religiöse Vorstellungen und Systeme sowie Werturteile.

In der Ethnographie sind die Folkloristik und die Ergologie auch institutionell deutlich voneinander getrennt, so gibt es zum Beispiel gesonderte Lehrstühle und Tagungen. Die Sichtweise der Kulturanthropologie ist im Unterschied dazu eine *holistische*, laut welcher die materielle und die geistige Seite der Kultur eng miteinander zusammenhängen. Deshalb hält sie die institutionelle Trennung der Forschung zu den geistigen beziehungsweise den materiellen Aspekten nicht für angebracht.

In Ungarn gab es – zusätzlich zur Folkloristik und zur gegenständlichen Ethnographie – lange Zeit noch die Ethnologie. Der aus dem Französischen stammende Begriff bezeichnete die vergleichende Ethnographie, also nach heutigem Sprachgebrauch die Kulturanthropologie.

## Die Hilfswissenschaften der Ethnographie

Zur ethnographischen Ausbildung gehört auch die Museologie, das heißt, von einem/einer Ethnographen/Ethnologin wird erwartet, dass er/sie eine Museumssammlung verwalten kann. Das ist eindeutig eine nützliche Fertigkeit, die in der Ausbildung zum Kulturanthropologen nicht Teil des Lehrstoffs ist.

Ethnographen bezeichnen die Museologie oft als *Hilfswissenschaft* (da sie ihnen bei ihrer Arbeit hilft), ebenso auch die vielen in den Grenzbereichen der Ethnographie entstandenen Wissenschaften, deren Bezeichnungen mit „Ethno“ beginnen, wie zum Beispiel Ethnomusikologie, Ethnolinguistik, Ethnobotanik usw. In der Kulturanthropologie nennt man die interdisziplinären Forschungsgebiete nicht Hilfswissenschaften, da das bedeuten würde, dass man die betreffende Partnerdisziplin vom eigenen Standpunkt aus betrachtet wird – ähnlich wie man bei den ethnozentrischen Anschauungen die fremden Kulturen in Relation zur eigenen zu verstehen versucht hat.

### Wertezentrierung

Den Begriff der „Wertezentrierung“ möchte ich anhand eines persönlichen Erlebnisses erläutern. 1993 war ich als Anthropologe in Ecuador, wo ich mit meinen Kollegen in den indianischen Siedlungen in der Umgebung von Otavalo geforscht habe. Ich schloss mich schon bald Musikern an und dachte, das würde mir helfen, in immer tiefere Schichten der einheimischen Kultur vorzudringen. Während der Feldforschung gelangte ich nach und nach von den auch auf Cassetten erhältlichen populären Liedern zu den auf der Harfe gespielten archaischeren Melodien und von dort zu den sehr einfachen Gemeinschaftsliedern. Mit dem Material haben wir eine Ausstellung im Budapester Ethnographischen Museum veranstaltet, und in einer Ecke waren diese Melodien zu hören. Wegen der aufdringlichen Monotonie der Lieder mussten die Museumswärterinnen regelmäßig abgelöst werden.

Nach mehreren Monaten Aufenthalt vor Ort führte mich die musikalische Forschung schließlich in eine ferne Siedlung zu einem alten Schamanen, der auf einer Flöte aus Andenkondorknochen spielte, genauer gesagt, diese als Instrument zur Heilung benutzte. Da die Flöte einen enormen sakralen Wert hat, war ihr Gebrauch zur Kolonial-

zeit verboten, und in den übrigen Andenregionen ist ihr Gebrauch ausgestorben. Ich bin in Cusco selbst einem peruanischen Archäologen begegnet, der es ungläubig aufnahm (und letztendlich nicht glaubte), dass diese Flöte in der Ferne, in den Bergen in Ecuador bis heute auf die urtümliche Art zur Heilung verwendet wird. Er kannte höchstens Exemplare aus dem 18. Jahrhundert. Seine Ungläubigkeit war für mich ein Beweis dafür, dass ich am Ende meiner Suche tatsächlich einen sehr wertvollen ethnographischen Fund gemacht hatte.

Ein Jahr später studierte ich in Paris die Anthropologie der Anden. Meine Lehrerin, die Ethnomusikologin *Rosalía Martínez*, befasste sich mit bolivischen Liedern, hatte aber einen ganz anderen Ansatz als ich: Sie analysierte den Liederschatz auf Cassetten, die auf Märkten gekauft worden waren. Auf diesen Tonträgern war Volksmusik neueren Stils zu hören, mit elektronischer Instrumentation. Diesen Stil nennt man in Ungarn „Hochzeitsrock“ (*lakodalmas rock*). Ich war erschüttert, denn dieser „Hochzeitsrock“ bedeutete für mich die wertloseste Volksmusik, und ich hätte niemals Zeit dafür verschwendet, sie im Feld zu erforschen. Ich war der Ansicht, die Volksmusik, die ich in einer späteren Phase meiner Feldforschung entdeckt hatte (die Harfenmusik und besonders die auf der Andenkondorknochenflöte gespielte Musik), gehöre zu einer viel wertvolleren Schicht der Musik. Im Laufe des halbjährigen Kurses lernten wir dann nach und nach, die verschiedenen musikalischen Schichten (indianisch, Barock und zeitgenössisch) des „Anden-Hochzeitsrock“ und ihre gesellschaftlichen Funktionen zu unterscheiden. Am Ende des Halbjahres sah ich ein, dass der zeitgenössische „Hochzeitsrock“ für einen Anthropologen ein ebenso angemessenes Forschungsthema sein kann wie die archaisch(er)e Volksmusik.

## IV. KULTURELLER RELATIVISMUS

### Einleitung

Das Auftreten des *kulturellen Relativismus*, der mit dem Schaffen von Franz Boas verbunden ist, bedeutete eine Wende in der Kulturanthropologie. Seine Bedeutung zeigt auch der Umstand, dass die Entstehung der Kulturanthropologie als Disziplin in den meisten Anthropologiestudiengängen weltweit auf das Auftreten von Franz Boas oder noch konkreter auf den Zeitpunkt der Gründung des Lehrstuhls für Kulturanthropologie an der Columbia University (1896) oder die Veröffentlichung seines Buches „Der Verstand des primitiven Menschen“ (*The Mind of Primitive Man*) im Jahr 1911<sup>58</sup> datiert wird.<sup>59</sup> Franz Boas' Lebenswerk halte ich nicht deshalb für wichtig, weil er der Erste war, denn, wie in vorangegangenen Kapiteln ausgeführt, gingen die verschiedenen west- und mitteleuropäischen Schulen der Kulturforschung dem „amerikanischen“ kulturellen Relativismus voraus. Stattdessen hebe ich die Fähigkeit Boas', eine Schule zu etablieren, hervor, dank welcher sich die Kulturanthropologie in den Vereinigten Staaten und weltweit zu einer der wichtigsten gesellschaftswissenschaftlichen Schulen entwickelt hat. Außerdem hat er ausgesprochen, dass die Menschheit gemeinsame Wurzeln hat und ihre Kulturen gleichwertig sind, und diese Ansicht auch erfolgreich vertreten.

Damit die Bedeutung des Auftritts von Franz Boas deutlich wird, kehren wir für einen Moment zu der von den Evolutionstheorien beeinflussten Kulturauffas-

<sup>58</sup> Boas, Franz: *The Mind of Primitive Man* [Der Verstand des primitiven Menschen]. The Macmillan Company, New York 1911.

<sup>59</sup> Ember, Carol R., Ember, Melvin, Peregrine, Peter N.: *Anthropology* [Anthropologie]. Pearson/Prentice Hall, Upper Saddle River, N. J., 2005.

Kottak, Conrad Phillip: *Cultural anthropology: appreciating cultural diversity* [Kulturanthropologie: die Wertschätzung kultureller Diversität]. McGraw-Hill, Boston 2010.

Rosman, Abraham, Rubel, Paula C., Weisgrau, Maxine: *The tapestry of culture. An introduction to cultural anthropology* [Die Vielfalt der Kultur. Eine Einführung in die Kulturanthropologie]. Alta Mira Press, Lanham 2009.

sung des 19. Jahrhunderts zurück. Zur Erinnerung: Sowohl der Zeitgeist als auch die Kulturforschung vertrat die geradlinige Evolution, das heißt, man ging davon aus, dass sich die verschiedenen Kulturen (seien es von Archäologen erschlossene oder von Ethnographen beschriebene „primitive“ Kulturen) grundsätzlich in eine Richtung bewegen, und das Endziel ist die Kultur, deren Repräsentanten die zivilisierten Länder der gebildeten Welt sind, zusammen mit ihren besonderen gesellschaftlichen und technischen Errungenschaften wie dem Fernschreiber, den Maschinen, den Eisenbahnen, der Gesundheitsversorgung, der Monogamie, der alphabetischen Schrift usw.

Es versteht sich von selbst, dass es in der evolutionären „Rangfolge“ nicht nur Erst-, sondern auch Letztplatzierte gab. Eine der „primitivsten“, also für am ertümlichsten oder am wenigsten entwickelt gehaltenen Volksgruppen war die der Inuit, mit dem damals gebräuchlichen Wort: Eskimos. Die Bezeichnung Eskimo haben die Europäer von den nächsten Nachbarn der Volksgruppe, den im heutigen Kanada lebenden Algonkin-Indianern übernommen. In deren Sprache, Cree (Kri), bedeutet Eskimo „Rohfischesser“ und drückte aus, dass die Indianer ihre nördlichen Nachbarn zutiefst dafür verachteten, dass sie gefrorenen Fisch und gefrorenes Fleisch aßen. Die Eigenbezeichnung der Eskimos bedeutet Mensch (*inuk* = Mensch, *inuit* = Zweibeinige {Menschen}).

Die Inuit wurden nicht nur von den Algonkin, sondern auch von den „gebildeten Völkern“ der Zeit ständig verspottet. Im russischen Sprachraum zum Beispiel sind die Tschuktschen<sup>60</sup> bis heute das Ziel blöder Witze, wie sie die Franzosen über die Belgier und die Ungarn über die Polizisten erzählen. Die Witzeleien über die Eskimos waren um die vorige Jahrhundertwende in ganz Europa so verbreitet, dass einige unschuldige scherzhaftige Aussprüche selbst im Ungarischen sprichwörtlichen Charakter erlangt haben, so zum Beispiel (nach der *Tragödie des Menschen* {*Az ember tragédiája*): *Es gibt viele Eskimos, aber nur wenig Robben*, oder die „Eskimoweisheit“ *Trinke nie von gelbem Schnee*.

Die Inuit dürften zum Gespött der damaligen gebildeten Welt geworden sein, weil in ihrer Kultur zahlreiche für grundlegend gehaltene technische Errungenschaften fehlten, wie es beispielsweise Nägel, das Rad, das Haus oder das Bett sind. Sie kannten keinen Faden und dementsprechend nicht einmal die elementarsten Formen des Webens. Da sie keinerlei Metall verwendeten (zumindest vor ihrem Kontakt mit den Weißen), konnte man ihre Kultur „zu Recht“ als steinzeitlich bezeichnen, obgleich die wichtigsten von ihnen verwendeten Materialien von Tieren stammende waren: Knochen, Leder und Sehnen.

<sup>60</sup> Die Tschuktschen sind die Ureinwohner der Tschuktschen-Halbinsel, die oft (irrtümlicherweise) auch als sibirische Eskimos bezeichnet werden.



## Franz Boas' Erfahrungen mit den Inuit (1883–1884)



Franz Boas wurde im westfälischen Minden geboren, studierte an den Universitäten Heidelberg, Bonn und Kiel Physik, Chemie und Geografie und betrieb nebenbei regelmäßig Sport (Leichtathletik). Er stand unter dem Einfluss des idealistischen Bildes der deutschen Romantik vom „wildem Menschen“, durch das den meisten als exotisch geltenden Volksgruppen positive Eigenschaften wie

Freiheit, körperliche Kraft oder Ehrlichkeit zugeschrieben wurden. 1882–83 war zum internationalen Jahr des Polarkreises erklärt worden, und im Zeichen dessen wurde auf der Baffininsel eine deutsche Forschungsstation errichtet. Die Forscher, die dort tätig waren, schickten Unmengen von Berichten nach Hause, unter anderem über die Bräuche der auf der Insel lebenden Eskimos. Die Berichte erregten das Interesse des jungen Boas, der damals in Kiel Geografie studierte. Ihn beschäftigte gerade das Verhältnis zwischen den subjektiven Erfahrungen und der objektiven Welt. Aufgrund der Artikel, die er über die Lebensweise und die Wanderungen der Eskimos gelesen hatte, beschloss er, eine einjährige geografisch-ethnographische Feldforschung auf der Baffininsel zu unternehmen, die viele seiner Fragen beantworten sollte. Mit seinem Gehilfen Wilhelm Weike bestieg er im Juni 1883 die *Germania*, die die Polarforscher abholen sollte.

Boas bereitete sich nicht nur wissenschaftlich, sondern auch körperlich auf die Forschungsreise vor, denn ein Jahr in der Kälte der Polargegend bedeutete für einen Europäer eine große Herausforderung.

Boas' Forschungsreisen beschränkten sich anfangs auf die Umgebung der Jäger- und Händlersiedlungen; auf diese Weise gewöhnte er sich schrittweise an die Selbstständigkeit. Längere Reisen unternahm er erst nach einigen Monaten, doch dann bereiste er zahlreiche Siedlungen der Inuit auf der Baffininsel. Während der langen Reisen zwischen den einzelnen Siedlungen musste er sich selbst versorgen.

Im Winter 1883 verirrten sich Boas und seine Gefährten in der Polarnacht. Sie irrten mehr als einen Tag bei  $-46\text{ °C}$  umher, wobei der tiefe weiche Schnee ihnen das Vorankommen sehr erschwerte. Die Tage des Kartografen schienen schon gezählt, als die Eskimos aus der Umgebung ihm zu Hilfe eilten. Während er ihr Gast war, lernte er die Kultur der Eskimos aus so unmittelbarer Nähe kennen wie niemand vor ihm. Da seine Gedanken um seine in Deutschland gebliebene Braut kreisten, schrieb er zum Glück der Nachwelt kontinuierlich ein Briefftage-

buch, in dem er viel anschaulicher als in einem gewöhnlichen Feldforschungstagebuch über die dort verbrachte Zeit berichtete.



*Franz Boas (1858–1942)*

Boas verdankte nicht nur seine Nahrung und seine Unterkunft den Eskimos, sondern hätte sich ohne sie auch nicht orientieren können. Seine Gastgeber luden ihn zu ihren Jagden ein, außerdem halfen sie ihm (mit ihrer hervorragenden Ortskenntnis) bei der Anfertigung und/oder Überprüfung seiner Kartenskizzen.

In dem bei den Eskimos der Baffininsel verbrachten Jahr änderte Boas sein Bild von der menschlichen Kultur. Er hatte erfahren, dass seine Gastgeber nicht „primitiv“ waren, wie seine Zeitgenossen bis dahin angenommen hatten, ja er kam zu der Überzeugung, dass ihre Kultur unter den gnadenlosen Bedingungen des Polarkreises die höchste Stufe der „Zivilisation“ repräsentierte. Dafür hatte er zwei „Beweise“. Der erste war er selbst: Er konnte zu Recht von sich annehmen, dass er kein Mann mit durchschnittlichen Fähigkeiten war, da er sich nach gründlicher körperlicher und geistiger Vorbereitung auf die Reise vorbereitet hatte. Darüber hinaus ragte er mit seiner Qualifikation und seinem Wissen unter seinen jungen Zeitgenossen heraus: Mit 24 hatte er schon mehrere Bereiche der Wissenschaft kennengelernt und besaß einen Dokortitel in Physik. Doch auch mit seiner europäischen Bildung und der besten technischen Ausrüstung seiner Zeit wäre er nicht geeignet gewesen, die Kraftprobe unter den Umständen zu bestehen, unter denen die Eskimos ein Leben lang bestehen konnten. Außerdem unternahmen die Eskimos jeden Winter auf der Suche nach Beute wesentlich längere Expeditionen, als seine es waren, und hatten sogar noch genug Energie, um ihn, den europäischen Forscher, zu beherbergen und zu ernähren. Er musste einsehen,

dass die Eskimos ihm nicht nur physisch überlegen, sondern auch technisch besser ausgerüstet waren. Beispielsweise waren die „Gamaschen“ (bis zur Hüfte reichenden Stiefel) der Eskimos tatsächlich geeignet, um darin stunden- oder tagelang durch den Schnee zu stapfen, ohne dass Erfrierungsgefahr bestand – Stiefel dieser Art hat die europäische Kultur bis heute nicht hergestellt. Zitat aus dem Tagebuch:

„Ich sinniere oft darüber, welche Vorteile unsere ‚gute Gesellschaft‘ eigentlich gegenüber den ‚Wilden‘ hat, und je mehr ich von ihren Bräuchen sehe, umso mehr denke ich, dass wir kein Recht haben, auf sie herabzublicken ... Wir haben nicht das Recht, sie wegen ihrer Bräuche und ihres Aberglaubens zu rügen, die uns lächerlich erscheinen mögen. Wir ‚qualifizierten und gebildeten Menschen‘ sind im Verhältnis viel schlimmer.“

Der andere „Beweis“, der Boas zu denken gab, war die vermutete wikingische Herkunft der Inuit in Grönland. In Grönland entstanden 1000 n. Chr. unter der Führung von Erik dem Roten Wikingersiedlungen, die bis zum 15. Jahrhundert (bis sich das Klima abkühlte) bestanden. Die Siedlungen in Grönland waren Teil des christlichen Europa: Sie pflegten Handelsbeziehungen mit dem Mutterland Norwegen und erkannten 1261 sogar die formale Oberhoheit des norwegischen Königs an. Ihre Bischöfe (die immer aus Europa kamen) wurden vom Papst ernannt, und sie unterstützten das europäische Christentum mit der Kirchensteuer und anderen Schenkungen, zum Beispiel schickten sie zur Zeit des Kreuzzuges von 1262 Eisbärfelle, um den Truppen im Heiligen Land zu helfen.

Es ist bis heute nicht geklärt, was danach mit den Wikingern geschah. Es gibt drei realistische Möglichkeiten: Entweder sie haben die Insel verlassen, sie sind verhungert, oder sie haben die Lebensform der Inuit angenommen – vermutlich gab es Beispiele für alle drei Möglichkeiten.<sup>61</sup> Eins war schon zur vorigen Jahrhundertwende klar: Vor Ort konnten nur die Wikingen die Abkühlung überlebt haben, die zu Inuit geworden waren, sich assimiliert hatten. Und wenn etwas Wahres an der Hypothese vom „Überleben des Angepasstesten“ oder an der ethnozentrischen Feststellung ist, laut welcher die weiter entwickelte Kultur die weniger entwickelte assimiliert, hat sich in diesem Fall die Kultur der Inuit gegenüber der germanischen als weiter entwickelt erwiesen.

Die Kultur der Inuit hat in der Tat originäre Werte, aufgrund welcher man feststellen kann, dass sie unter den gegebenen natürlichen und gesellschaftlichen Umständen als „die am weitesten entwickelte“ Kultur gilt. Ein Beispiel dafür ist

<sup>61</sup> Diamond, Jared: *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed* [Zusammenbruch: Wie Gesellschaften entscheiden, ob sie versagen oder erfolgreich sind]. Viking Press, 2005. Siehe auch: Crosby, Alfred W.: *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900–1900* [Ökologischer Imperialismus. Die biologische Expansion Europas, 900–1900]. University Press. Cambridge, MA, 1986, 1993.

das Iglu, die Unterkunft, die auf den Jagden jederzeit und überall leicht zu errichten ist. Die Form des Iglus hat die der modernen Zelte inspiriert, die wir heute bei unseren Ausflügen verwenden. Ein anderes Beispiel ist die Kleidung. Obwohl sie das Weben und das Spinnen nicht kannten, waren sie schon lange vor der europäischen Kultur Meister im Zuschneiden. Sie schnitten die Tierfelle auf den Körper zu und nähten sie mit einem aus Tiersehnen gezwirnten „Faden“ so genau zusammen, dass die Kleidung auch dann kein Wasser durchließ, wenn ihr Träger für lange Sekunden ins eisige Wasser fiel. Bei der Waljagd wird ein komplexes Instrumentarium der Technik der Inuit aufgeföhren (*siehe Kasten*). Noch mehr als ihre gegenständliche Kultur faszinierte Franz Boas die weitläufige Sagenwelt der Inuit. Seinen Briefftagebüchern zufolge hörte er sich abends stundenlang die Geschichten seiner einheimischen Freunde an, deren komplexes und dennoch zusammenhängendes System er nur mit der griechischen Mythologie vergleichen konnte.

### Wie die Eskimos Wale jagten

(Von *Ádám Hoffer*)

Die Menschheit hat in mehreren Wellen versucht, Grönland zu besiedeln. Archäologischen Daten zufolge sind die Volksgruppen, die sich dort angesiedelt haben, eine nach der anderen ausgestorben, und ihre Mitglieder sind den nach ihnen folgenden oftmals gar nicht begegnet. Die vorletzten Kolonisatoren Grönlands (und zugleich die ersten, über die wir schriftliche Aufzeichnungen haben) waren die Wikinger, die sich laut der Saga von Erik dem Roten (Erikssaga) im Jahr 1000 n. Chr. in zwei südlichen Fjorden des Grünen Landes ansiedelten und in erster Linie Viehzucht mit Stallhaltung betrieben. Sie nutzten jedoch die Jagdmöglichkeiten der Polargegend nicht in ausreichendem Maße. Zu ihrem Aussterben haben die Abkühlung und die reihenweisen Angriffe der Inuit gleichermaßen beigetragen.

Die Inuit kamen aus dem Norden, also aus noch unwirtlicheren Gegenden, an das Südufer Grönlands. Ihr Überleben in dieser rauen Gegend wurde in erheblichem Maße dadurch sichergestellt, dass sie lernten, das größte Tier der Welt, nämlich den Wal, zu besiegen. Laut der Beschreibung von *Jared Diamond* „repräsentierten die Eskimos die Spitze jenes Jahrtausendealten Systems von Traditionen, das die Völker entwickelt hatten, die sich immer besser an die Gegebenheiten im Norden anpassten. Zum Beispiel gab es in Grönland kein Holz zum Bauen, Heizen und für die Beleuchtung. Kein Problem: Sie bauten ein Iglu aus Schnee und machten Feuern mit Robben- und Walfett. Es gab auch kein Holz, um Boote zu bauen. Na und? Sie haben das Kajak aus Robbenfell erfunden, außerdem die größere Sorte Boot, den *Umiak*, mit dem sie auch auf dem offenen Meer Wale verfolgen konnten.\*

Von den erlegten Walen nutzten sie nicht nur das Fleisch. Aus Haut und Knochen bauten sie Hütten und Schiffe, das Fett verwendeten sie, um Dinge wasserdicht zu machen, und als Brennstoff. Die Eskimos kannten die Routen der wandernden Wale sehr genau.\*\* Wenn die riesigen Säugetiere in Ufernähe schwammen, warteten die in ihren Booten sitzenden Jäger, bis ein Tier an die Oberfläche kam, um Luft zu holen. Diesen Moment mussten sie ausnutzen, um ihre Harpunen zu werfen. Dazu benutzten sie ein spezielles Gerät, den pfeifenförmigen Harpunenwerfer. Wenn sich die Spitze der Harpune unter die Haut des Wals bohrte, begann der Wal, um sich zu schlagen, oder er suchte im tiefen Wasser Zuflucht vor dem Angriff. Da die Eskimos ihre Beute nicht so leicht entkommen lassen konnten, ersannen die verschiedenen Lösungen. Sie fertigten Harpunen mit Widerhaken, die sich nach dem Eindringen in den Körper unter der Haut verhakten. Der Schaft konnte mithilfe eines ausgeklügelten Mechanismus durch einen starken Zug abgelöst werden, und der Jäger konnte ihn zurückziehen, damit der Wal nicht das ganze Boot in die Tiefe zog. An der Spitze wurden eine mit Luft gefüllte Blase und ein langes Schleppseil befestigt, sodass das verletzte Tier nicht durch Abtauchen entkommen konnte und durch die schwimmenden Bojen müde gemacht wurden. Beim erneuten Luftholen wurde es mit weiteren Harpunen beschossen, und das Ganze wurde so lange wiederholt, bis der Wal endgültig erschöpft war. Dann versetzten sie ihm mit der Lanze den Gnadestoß.

\* Diamond, Jared: *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed* [Zusammenbruch: Wie Gesellschaften entscheiden, ob sie versagen oder erfolgreich sind]. Viking Press, 2005.

\*\* Douglas, Marianne S. V., et al.: Prehistoric Inuit whalers affected Arctic freshwater ecosystems [Die prähistorischen Waljäger der Inuit hatten einen Einfluss auf die Frischwasserökosysteme]. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 01(6), 2004, 1613–1617.

## Historischer Partikularismus

Nach dem Ende seiner Polarmission arbeitete Franz Boas einige Zeit im Berliner Ethnographischen Museum unter der Leitung von Adolf Bastian. Dann ließ er sich mit seiner Frau in den Vereinigten Staaten nieder, wo er zunächst im Geschäftsleben und dann in der Wissenschaft tätig war. Als Kulturforscher betrieb er in erster Linie Feldforschung bei den Kwakiutl-Indianern. 1899 erhielt er eine Professur an der Columbia-Universität in der Stadt New York. Seine Feldforschung bei den Inuit und den Kwakiutl bestärkte ihn in der Überzeugung, dass das gängige Bild von der Entwicklung der Menschheit grundlegend falsch sei.

1910–1911 hielt Franz Boas eine Vortragsreihe mit dem Titel „Der Verstand des primitiven Menschen“ (*The Mind of Primitive Man*). In diesen Vorträgen legte er den Grundstein für den kulturellen Relativismus und den historischen Partikularismus. Die später auch in Buchform veröffentlichten Abhandlungen hatten seinerzeit eine große Wirkung, und wegen der darin enthaltenen antirassistischen Aussagen standen sie nach Hitlers Machtergreifung in Deutschland auf der Liste der verbotenen Bücher. Die nachfolgenden Zitate stammen aus Kapitel 8 des Bandes.<sup>62</sup> Zunächst zeige ich, wie sich Franz Boas gegen die Ariertheorie beziehungsweise im weiteren Sinne gegen die Verknüpfung körperlicher und geistig-kultureller Merkmale gestellt hat.

„... Die körperliche Form kann nicht als absolut stabil betrachtet werden: Physiologische, mentale und soziale Funktionen können stark variieren, da sie von äußeren Umständen abhängen, sodass ein enger Zusammenhang zwischen Rasse und Kultur nicht plausibel erscheint. Diese Frage muss aus einem anderen Blickwinkel erforscht werden, und zwar mit einer Methode, die aufzeigt, ob Typen, Sprachen oder Kulturen so eng miteinander verbunden sind, dass jede menschliche Rasse durch eine bestimmte Kombination von physischem Typ, Sprache und Kultur gekennzeichnet ist. (...)

In der heutigen Zeit kann man viele Fälle beobachten, in denen ein vollständiger Wechsel der Sprache und der Kultur ohne eine entsprechende Veränderung des physischen Typs stattfinden. Das gilt zum Beispiel für die nordamerikanischen Neger, ein Volk, das seiner Herkunft nach überwiegend afrikanisch ist, in seiner Kultur und Sprache jedoch im Wesentlichen europäisch. (...) Man kann andere Fälle anführen, in denen sich zeigt, dass ein Volk seine Sprache beibehalten hat, während es wesentliche Veränderungen im Hinblick auf Blut oder Kultur oder auf beides durchlaufen hat. Als Beispiel dafür kann man die Magyar [Ungarn] in Europa anführen, die ihre Sprache beibehalten haben, sich aber mit Völkern vermischt haben, die indoeuropäische Sprachen sprechen, und die europäische Kultur angenommen haben. (...)

Diese beiden Phänomene – Beibehaltung des Typs bei gleichzeitigem Wechsel der Sprache und Beibehaltung der Sprache bei gleichzeitigem Wechsel des Typs –, die sich scheinbar widersprechen, gehen oft Hand in Hand. Ein Beispiel dafür ist die Verteilung der Araber entlang der Nordküste Afrikas. Im Ganzen betrachtet hat das arabische Element seine Sprache beibehalten; gleichzeitig aber waren Mischehen mit den einheimischen Rassen häufig, sodass die Nachfahren der Araber ihre alte Sprache beibehalten und ihren Typ geändert haben. Andererseits haben die Einheimischen ihre eigene Sprache bis zu einem gewissen Grad aufgegeben, jedoch

<sup>62</sup> Boas, Franz: *The Mind of Primitive Man* [Der Verstand des primitiven Menschen]. The MacMillan Company, New York 1911, Kap. 8.

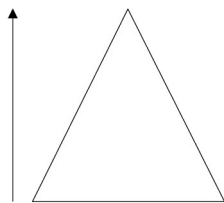
weiter untereinander geheiratet und dadurch ihren Typ beibehalten. (...) Fälle vollständiger Assimilation ohne eine Vermischung der beteiligten Menschen scheinen selten zu sein, wenn sie nicht sogar gänzlich fehlen. (...)

Somit leuchtet es ein, dass Versuche, die Menschheit anhand der gegenwärtigen Verteilung von Typ, Sprache und Kultur zu klassifizieren, je nach dem jeweiligen Standpunkt zu unterschiedlichen Ergebnissen führen müssen; dass nur eine Klassifizierung, die primär auf dem Typ basiert, zu einem System führen wird, das die Blutsverwandtschaften der Menschen mehr oder weniger genau wiedergibt. Dementsprechend müssen auf Sprache und Kultur basierende Klassifizierungen nicht mit der biologischen übereinstimmen.

Wenn das wahr ist, dann existiert ein Problem wie das der Arier nicht, da es mit der Sprache der arischen Sprachen zu tun hat; und die Annahme, dass die Mitglieder eines bestimmten Volke, sie immer blutsverwandt waren, im Laufe der Geschichte Träger dieser Sprache gewesen sein müssen; und die weitere Annahme, dass die arische Sprachen sprechenden Menschen immer einem bestimmten kulturellen Typus angehört haben müssen – all das sind reine Zufälle, die nicht mit den beobachteten Fakten übereinstimmen.“

Den im 19. Jahrhundert gängigen linearen Evolutionstheorien zufolge konnte die Menschheit an den verschiedenen Punkten auf der Erdkugel verschiedene Entwicklungsstufen erreichen, dank der Entwicklung aber bewegten sich alle Kulturen in eine Richtung, nämlich in die der damals bekannten am höchsten entwickelten Zivilisationen (der europäischen Kultur).

Zeitlich Räumlich



Die Evolutions-„Pyramide“

Boas beschrieb einen der Evolutionssichtweise entgegengesetzten Prozess: Anhand seiner eigenen Forschungen auf dem Gebiet der physischen Anthropologie (und der anderer) stellte er fest, dass die Menschheit von einem gemeinsamen Zweig, vielleicht sogar von einem einzigen gemeinsamen Vorfahren abstammt; was zugleich auch bedeutet, dass der Urmensch an einem einzigen Punkt der Erde gelebt haben dürfte. (Die heutigen genetischen Untersuchungen bestätigen seine Ansichten; *siehe Kasten*).

## Genetische Zeitreise – auf den Spuren des Ursprungs der menschlichen Populationen

*Nach einem Vortrag von István Raskó*

Dann sprach Gott: Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. ... Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn.

Als Mann und Frau schuf er sie.

*Genesis 1,26, 27\**

Der Mythos der Schöpfung ist die Grundlage aller Weltreligionen. Er beantwortet die von Kindern oft gestellte Frage, wo wir herkommen, und er liefert eine Erklärung für unser Dasein. Wir erhalten jedoch keine Antwort auf die Frage, was der Grund für die unglaubliche Vielfalt sein kann, die wir an den Passanten beobachten können, wenn wir auf den Straßen einer Weltstadt spazieren gehen. Die Unterschiede in der Erscheinung der Menschen haben mit Sicherheit eine genetische Grundlage, aber heute wissen wir, dass die Eigenschaften durch das Zusammenwirken mehrerer Gene entstehen. Die Eigenschaften der Mutter können durch die mitochondriale DNS vererbt werden, während die väterliche Linie durch die Untersuchung der DNS des Y-Chromosoms nachverfolgt werden kann. Mit beiden Markern erhielten die Forscher bei der Untersuchung der Besiedlung der Erde ein ähnliches Muster, und mit ihrer Hilfe wurde der Ursprung zahlreicher Volksgruppen bestimmt.

Wenn man sich den Kalender der Ereignisse ansieht, der anhand der mtDNS zeigt, wie der moderne Mensch die Erde bevölkert hat, sieht man, dass die erste Welle aus Afrika vor etwa 80 000–65 000 Jahren im Nahen Osten ankam, auf dem „schnellen Weg“ entlang der Küste vor etwa 60 000 Jahren Menschen nach Australien kamen, die erste Welle vor 40 000 Jahren nach Südostasien und Europa gelangte und die Neue Welt über die damals noch passierbare Beringstraße vor 15 000–10 000 Jahren bevölkert wurde. Den genetischen Daten zufolge stammen die nichtafrikanischen modernen Volksgruppen von 10 000–20 000 Individuen afrikanischer Herkunft ab.

Bei den Forschungen zum Ursprung des Menschen ist es sehr wichtig, dass das Y-Chromosom dieselbe Geschichte in sich trägt wie die mitochondriale DNS, dass sich die genetische Geschichte der Männer und der Frauen deckt. Dass Adam Eva begegnet ist.

Die Methoden der klassischen wie der Molekulargenetik beweisen, dass es genetisch gesehen keine sogenannten „reinen“ Populationen gibt. Die Unterschiede zwischen den Menschen sind zu mehr als 80 % den Abweichungen zwischen den Individuen zuzuschreiben, und die genetischen Unterschiede zwischen den Populationen sind nur zu etwa 10 % dafür verantwortlich. Solche Abweichungen erklären zum Beispiel die Hautfarbe.



Obwohl die Pigmentierung der Haut durch mehrere Gene geregelt wird, hat man festgestellt, dass die weiße Haut und die roten Haare, die man bei den Engländern und bei den Iren beobachten kann, mit einer Variante eines Gens für einen Hormonrezeptor (den Rezeptor für das Melanozyten stimulierende Hormon) zusammenhängen. Die Bevölkerung Afrikas trägt eine urtümliche Variante dieses Gens, während bei den Nichtafrikanern sowohl die urtümliche Variante als auch neue Varianten vorliegen. Die Variante, die mit der dunklen Hautfarbe in Verbindung gebracht werden kann, bedeutete wegen des Schutzes vor UV-Strahlung in Afrika einen Vorteil bei der Auswahl, außerhalb Afrikas dagegen bestand der Selektionsdruck nicht mehr, und es konnten sogar andere Varianten einen Vorteil bei der Auswahl bedeuten.

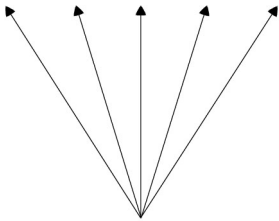
\* Der Text ist ein redigierter Ausschnitt aus einem am 8. März 2004 im Rahmen der „Universität der Allwissenheit“ (Mindentudás Egyeteme) gehaltenen Vortrag. Der vollständige ungarische Text ist im Internet verfügbar: <https://mindentudas.hu/el%C5%91ad%C3%A1sok/tudom%C3%A1nyter%C3%BCletek/term%C3%A9szettudom%C3%A1ny/106-biol%C3%B3giai-tudom%C3%A1nyok/6058-genetikai-idoutazas-az-emberi-populaciok-eredetenek-nyomaban.html> (aufgerufen am 13. 07. 2010).

An einem Punkt in der Geschichte schwärmten kleinere Gruppen von Menschen von ihrer Urheimat in ferne Gegenden der Erde aus und passten sich auf unterschiedliche Art und Weise an die neuen Umstände an. In einer Wüstengegend konnte es beispielsweise eine adäquate Form der Anpassung sein, wenn die betreffende Volksgruppe lernte, sparsam mit Wasser umzugehen und sich nicht übermäßig zu vermehren. In fruchtbaren Flusstälern benötigte man dieses Wissen nicht, ja es war sogar günstig, wenn die Gruppen so zahlreich wie möglich wurden, um sich verteidigen zu können und die Arbeitsteilung zu erleichtern. Keine Anpassungstechnik ist „besser“ oder „schlechter“ als die andere: Auf Ackerbau basierende Kulturen konnten in der Wüste oder am Polarkreis nicht überleben und umgekehrt. Wenn man auf sozialdarwinistische Art und Weise argumentiert, kann man feststellen, dass jede zeitgenössische Kultur unter ihren eigenen natürlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten die höchste Stufe der „Zivilisation“ darstellt, da die betreffende Kultur andernfalls schon lange der *Selektion* zum Opfer gefallen wäre (was bei Kulturen das Aussterben oder die Eingliederung, die Assimilation, bedeuten kann).

Lajos Bíró, der ungarische Forscher Papua-Neuguineas, schrieb zur Verteidigung seiner eingeborenen Freunde, dass den Papua als Vertreter der Kindheit unserer eigenen Kultur Verständnis, ja Achtung gebührt. Er hat auch dargelegt, dass Bildung ein relativer Begriff ist – und das Wissen der Papua unter den Gegebenheiten in ihrer eigenen Gesellschaft mehr wert ist als die europäische Bildung:

„Ich habe sieben Jahre lang unter Völkern gelebt, die bis heute in der unverfälschten und lebendigen Steinzeit leben, in der Zeit jener Kultur also, die bei uns schon vor vielen Tausend Jahren erloschen ist: (...) sie sind lebendige Beispiele für das Leben unserer Vorfahren. (...) Wir können davon ausgehen, dass unser 333. Urvater, der in unserer Steinzeit gelebt hat, mindestens ebenso gebildet war wie ein in der heutigen Steinzeit lebender Tamole. (...) Die Bildung ist ohnehin ein sehr relativer Begriff. Wenn der Tamole zu uns käme, wäre er hier der Ungebildete, da er die kleinen Gewohnheiten in unserer Gesellschaft nicht kennt, aber in ihrer Mitte sind aus demselben Grund wir die Ungebildeten.“<sup>63</sup>

Franz Boas hat deutlich gemacht, dass weder die Papua noch andere außerhalb Europas lebende Völker die Phasen unserer Kultur repräsentieren, sondern vielmehr gänzlich andere Entwicklungsrichtungen. Die Papua stehen – inmitten ihrer eigenen natürlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten – heute auf der „höchsten Entwicklungsstufe“ der Kultur.



Umgekehrte Evolutionspyramide – nach den Vorstellungen von Franz Boas

Die von einem gemeinsamen Vorfahren abstammende Menschheit hat unterschiedliche Entwicklungswege zurückgelegt. Alle heute existierenden Kulturen sind unter ihren jeweiligen natürlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten als „am höchsten entwickelt“ zu betrachten.

Der Begriff *historischer Partikularismus* weist auf die forschungsmethodische und ethische Auffassung hin, dass man die Kultur einer jeden Volksgruppe nur nach ihren eigenen natürlichen und umgebungsbezogenen Gegebenheiten interpretieren darf. Der Gedanke des historischen Partikularismus stellte einen grundlegenden Widerspruch zur damaligen Praxis der Kulturforschung, der vergleichenden Methode, dar. (Die folgenden Zitate stammen aus der vorgenannten Quelle.)

<sup>63</sup> Bíró, Lajos: Fördözés a kőkorszakban [Baden in der Steinzeit]. In: Bodrogi, Tibor (Hrsg.): *Hat év Új-Guineában – Válogatott írások – Bíró Lajos* [Sechs Jahre in Neuguinea – Ausgewählte Schriften – Lajos Bíró]. Gondolat, Budapest 1977, 177.

„Wir müssen hier erneut festhalten, worin einer der Hauptzwecke der anthropologischen Forschung besteht. Wir haben uns darauf geeinigt, dass es bestimmte Gesetzmäßigkeiten gibt, die das Wachstum der menschlichen Kultur lenken, und wir sind bestrebt, diese Gesetze zu erschließen. Zweck unserer Forschungen ist es, diejenigen Abläufe zu entdecken, durch die die Entstehung bestimmter Stufen der Kultur erfolgt ist. Bräuche und Glaubensvorstellungen an sich sind nicht das letztendliche Ziel unserer Forschungen. Wir möchten erfahren, weshalb es diese Bräuche und Glaubensvorstellungen gibt – mit anderen Worten, wir möchten die Geschichte ihrer Entwicklung aufdecken. Die bei solchen Forschungen heutzutage am häufigsten angewandte Methode ist die, dass die Varianten, in denen diese Bräuche und Glaubensvorstellungen existieren, verglichen werden und man versucht, die gemeinsame psychologische Ursache zu finden, die allen zugrunde liegt. Ich habe ausgeführt, dass man grundlegende Einwände gegen diese Methode erheben kann.

Es gibt jedoch eine andere Methode, die in vielerlei Hinsicht viel sicherer ist. Wenn man die Bräuche daraufhin untersucht, was für einen Ertrag sie in der Kultur des Stammes bringen, der sie anwendet, und das mit ihrer geografischen Verbreitung bei den benachbarten Stämmen vergleicht, hat man fast immer die Möglichkeit, mit relativer Genauigkeit diejenigen historischen Gründe festzustellen, die zur Entstehung der betreffenden Bräuche und zu denjenigen psychologischen Prozessen geführt haben, die zu ihrer Entwicklung beigetragen haben. Mit dieser Methode durchgeführte Forschungen können dreierlei Ergebnisse bringen. Sie können die Umgebungsbedingungen aufzeigen, die zur Entstehung oder zur Änderung der kulturellen Elemente geführt haben. Sie können die psychologischen Faktoren beleuchten, die bei der Gestaltung der Kultur mitgewirkt haben. Oder sie können uns die Folgen vor Augen führen, die im Hinblick auf das Wachstum der Kultur aus den historischen Beziehungen resultieren.

Mit dieser Methode steht uns ein Instrument zur Verfügung, mit dessen Hilfe wir die Geschichte der Entfaltung der Ideen mit viel größerer Sicherheit aufdecken können, als es die Verallgemeinerungen der vergleichenden Methode ermöglichen würden. Ausgangspunkt der letzteren ist notwendigerweise immer auch eine hypothetische Entwicklungsart, deren Wahrscheinlichkeit wir anhand der studierten Daten mehr oder weniger sicher beurteilen können. Ich weiß jedoch bis heute von keinem größer angelegten Experiment, bei dem man die Richtigkeit einer Theorie so zu beweisen versucht hätte, dass man sie im Lichte der uns bereits bekannten Ereignisse der Entwicklung kontrolliert hätte. Diese Methode, bei der wir von einer Hypothese ausgehen, ist viel minderwertiger, als wenn man die tatsächliche Geschichte eines Phänomens anhand einer echten Induktion ableitet. Letztere Methode ist nichts anderes als die oft verachtete historische Methode. Ihre Verfahrens-

weise ist heute natürlich nicht mehr dieselbe wie früher, als man oberflächliche Ähnlichkeiten zwischen den Kulturen als Beweise für ihre Verbindung betrachtete, aber sie nimmt die Ergebnisse der vergleichenden Forschungen bereitwillig zur Kenntnis. Die Grundlage für ihre Anwendung ist zuerst einmal ein deutlich umrissenes kleines geografisches Gebiet, und die Vergleiche dürfen nicht über die Grenzen der als Grundlage der Forschung dienenden kulturellen Periode hinausgehen.“

## Die kulturelle relativistische Anthropologie

Ein anderer Schlüsselbegriff der Anthropologie, den man mit Franz Boas' Namen verknüpfen kann (obwohl er selbst ihn nicht verwendet hat), ist der *kulturelle Relativismus*. Es handelt sich um ein Prinzip der Forschungsmethodik, das aus dem historischen Partikularismus folgt: Jede Kultur kann im Rahmen ihrer eigenen Verhältnisse und in Relation zu diesen interpretiert werden. Boas schrieb 1887 im Zusammenhang mit den Ausstellungen der damaligen ethnographischen Museen: „Ich bin der Meinung, dass der Hauptgegenstand ethnologischer Sammlungen die Verbreitung der Tatsache sein sollte, dass Zivilisation nichts Absolutes ist, sondern dass sie relativ ist, und dass unsere Ideen und Vorstellungen nur so weit zutreffen, wie die Zivilisation reicht.“<sup>64</sup>

Den Begriff *kultureller Relativismus* verwendeten Boas' Schüler bereits in den 1920er und 1930er Jahren, doch da der Meister selbst ihn nicht mochte, wurde er erst nach 1942, dem Tod Boas', allgemein gebräuchlich. Der kulturelle Relativismus ist eines der Grundprinzipien der zeitgenössischen Anthropologie, den die Wissenschaftler späterer Zeiten (anders als von Franz Boas beabsichtigt) mit dem Anspruch auf den *Vergleich* in Einklang bringen konnten.

Die auf dem kulturellen Relativismus basierende Anthropologie hat mehrere Merkmale, durch die sie sich von dem früheren evolutionistischen Ansatz unterscheidet. Nachfolgend bespreche ich einige von diesen Merkmalen.

### Alle Kulturen sind ebenbürtig

Im Gegensatz zu den Anthropologen des 19. Jahrhunderts vertrat Boas die Ansicht, man müsse alle Kulturen, einschließlich der Zivilisation, aus der der Anthropologe kommt, und das jeweilige Feld der Forschung als ebenbürtig betrachten.

<sup>64</sup> Franz Boas 1887: „Museums of Ethnology and their classification“ [Ethnologische Museen und ihre Klassifizierung]. In: Stocking, George W., Jr. (Hrsg.): *A Franz Boas reader* [Ein Franz-Boas-Le-sebuch]. The University of Chicago Press, Chicago 1974, 62.

## Anspruch auf Feldforschung

In der Kulturanthropologie erschien der Anspruch auf Feldforschung in den USA und in Großbritannien etwa zur selben Zeit, in den 1920er Jahren. Auch Franz Boas selbst betrieb während seiner Lehrtätigkeit an der Universität regelmäßig Feldforschung. Außerdem nutzte er den Umstand, dass er zugleich Kurator des American Museum of Natural History und Dozent an der Columbia University war, indem er seinen Studenten oft vom Museum beauftragte Möglichkeiten zur Feldforschung verschaffte.

## Verhältnis

Das Verhältnis zwischen dem Forscher und den Erforschten wurde zu einer Beziehung unter Gleichrangigen, genauer gesagt, es wurde mit dem Auftreten Boas' nach und nach zu einem symmetrischen. Die Anthropologen erlebten erst später, als die Kolonialreiche zerfielen, dass die Intellektuellen der unabhängig gewordenen Länder die Konstellation, dass immer Weiße die Farbigen beziehungsweise hoch qualifizierte Personen die Ungebildeten erforschten, auch weiterhin als unausgeglichen betrachteten.

Die Nachwelt wirft auch Franz Boas selbst vor, dass er in seiner 1897 erschienenen Monografie über die *Kwakiutl*<sup>65</sup> seinen wichtigsten Informator, den Einheimischen *George Hunt*,<sup>66</sup> nicht als Mitautor angegeben hat. Man muss jedoch zugeben, dass es zu seiner Zeit schon ein großer Fortschritt war, dass sich Boas in der Danksagung für Hunts Beitrag zur Entstehung des Bandes bedankt und deutlich gemacht hat, dass die von Hunt übernommenen Inhalte einen erheblichen Teil des Bandes ausmachen.

## Keine angewandte Wissenschaft

Franz Boas ersuchte nicht um Förderung durch kolonialisierende Institutionen und nahm sie auch nicht an. Obwohl seine Schüler auch im Zweiten Weltkrieg

<sup>65</sup> Boas, Franz: *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians* [Die gesellschaftliche Organisation und die geheimen Gesellschaften der Kwakiutl-Indianer]. Washington 1897.

<sup>66</sup> Boas Helfer vor Ort, *George Hunt*, war kein typischer Indianer. Seine Mutter war eine Tlingit, sein Vater aber war Engländer. George Hunt selbst wuchs bei den Kwakiutl-Indianern auf. Siehe Bohn Gmelch, Sharon: *The Tlingit encounter with photography* [Die Begegnung der Tlingit mit der Fotografie]. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia 2008, 47.

noch beträchtliche Aufträge von der amerikanischen Kriegsmaschinerie erhielten (so hat beispielsweise Ruth Benedict die anthropologische Erforschung japanischer Kriegsgefangener und dann des besetzten Japan vorgenommen), kann man als Bilanz des vorigen Jahrhunderts festhalten, dass die Kulturanthropologie immer weniger die (post)kolonialistischen Interessen bedient.

## Die Mission des Anthropologen

Mit dem Auftreten von Franz Boas begann eine langsame Wende bei der Feldforschung in der Kulturanthropologie: Die Sammelleidenschaft ließ nach, beziehungsweise die Anthropologen sammelten das kulturelle Erbe nicht mehr in erster Linie für die Museen, sondern für die kulturelle Gemeinschaft, die im Feld lebte. Es wurde zu einer Anforderung, dass man die bei der Feldforschung gewonnenen Erkenntnisse auch der untersuchten kulturellen Gruppe mitteilte.

Laut der Mission der Aktionsanthropologie, die Ende der 1940er Jahre an der University of Chicago entstand, muss der im Feld arbeitende Anthropologe die untersuchte Kultur ausdrücklich unterstützen, da er aufgrund seiner Qualifikation, seiner Sprachkenntnisse usw. besser geeignet ist, die Interessen der Unterdrückten zu vertreten, als die ungebildeten Indianer, die einen schwachen Interessenschutz hatten.

## Kultur- und Persönlichkeitsschule (USA, 1920–1950)

Franz Boas hat relativ wenig geschrieben, als Lehrkraft mit großem Einfluss aber eine ganze Gruppe junger Anthropologen ausgebildet. Viele seiner ehemaligen Studenten schlugen eine wissenschaftliche Laufbahn ein, gründeten Lehrstühle und Zeitschriften, sodass die Boas-Schüler in der amerikanischen Anthropologie in der 1940er Jahren in der Überzahl waren. Die Sichtweise Boas' und seiner Schüler bezeichnet die Nachwelt als „kulturell relativistisch“. Dabei handelt es sich nicht um eine Selbstbezeichnung. Man darf nicht vergessen, dass zum einen Franz Boas den Begriff *kultureller Relativismus* niemals verwendet hat (sondern die Verwendung des Begriffs *historischer Partikularismus* vorschlug) und dass sich auch die Mitglieder der Boas-Schule nicht so bezeichneten, sondern mit den Formulierungen *Kultur und Persönlichkeit* oder *psychologische Anthropologie* benannten. (So werden sie auch in zahlreichen Anthropologielehrbüchern und Lexika genannt.)

Ich verwende das Attribut „psychologisch“ in diesem Band aus zwei Gründen nicht für die Boas-Schule. Der eine ist, dass sich nicht alle Boas-Schüler für psychologische Anthropologen hielten (so wurde beispielsweise *Alfred Kroeber* als *Anthropologe und Archäologe* und *Melville Herskovits* als Pionier der Wirtschaftsanthropologie bekannt), wobei sie alle der Beachtung der Grundsätze des *historischen Partikularismus* und des *kulturellen Relativismus* zustimmten. Der andere ist, dass zur selben Zeit in Europa eine psychoanalytische anthropologische Richtung entstand, die sich auf Freud stützte, die wenig Kontakt zu der amerikanischen Schule hatte. Deshalb verwende ich den Begriff *psychologische Anthropologie* für keine der beiden, um Missverständnissen vorzubeugen.

Es mag sich die Frage stellen, weshalb man in der amerikanischen Anthropologie überhaupt differenzierende Attribute verwendet hat. Deshalb, weil „Anthropologie“ zu jener Zeit in erster Linie die in Großbritannien entstandene Gesellschaftswissenschaft mit evolutionärer Sichtweise bedeutete, der die Boas-Schule ablehnend gegenüberstand.<sup>67</sup> Das hat sich inzwischen grundlegend geändert: Unter „Kulturanthropologie“ verstehen wir in erster Linie die „amerikanische“ Schule, und die britische Anthropologie bezeichnen wir als „Sozialanthropologie“. Die Bedeutung der Boas-Schule liegt vor allem darin, dass die Mehrzahl von Boas' Schülern Forschung und Lehre betrieb: Sie gründeten überall in den Vereinigten Staaten eine Reihe von Lehrstühlen und trugen so erheblich dazu bei, dass die Kulturanthropologie zu einer der wichtigsten, wenn nicht *der* wichtigsten Gesellschaftswissenschaft in der Neuen Welt wurde.

Statt einer Übersicht über das vielfältige Schaffen der Boas-Schüler stelle ich die Entstehung der relativistischen Kulturanthropologie hier anhand des Werkes dreier außerordentlicher Wissenschaftler, *Edward Sapir*, *Ruth Benedict* und *Margaret Mead*, vor.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> Sowohl der Begriff der Kulturanthropologie als auch der der Sozialanthropologie wurde Anfang des 20. Jahrhunderts in Großbritannien geprägt, um die einzelnen Richtungen der Anthropologie zu unterscheiden, siehe: Rivière, Peter (Hrsg.): *A History of Oxford Anthropology. Methodology and History in Anthropology* [Eine Geschichte der Oxforder Anthropologie. Methodik und Geschichte in der Anthropologie]. Berghahn Books, 2007.

Franz Boas hat seine Tätigkeitsfeld konsequent als *anthropology* bezeichnet.

<sup>68</sup> Zu Boas' Schülern und den frühen Jahren der relativistischen Kulturanthropologie siehe zum Beispiel Bohannan, Paul, und Glazer, Mark: *High Points in Anthropology* [Höhepunkte in der Anthropologie]. Knopf, New York 1988.

Hovens, Pieter, und Awerkijewa, Julija Pawlowna (Hrsg.): *North American Indian Studies* [Studien zu den nordamerikanischen Indianern], Nr. 2. *European Contributions. Society and Art* [Europäische Beiträge. Gesellschaft und Kunst]. Forum, Nr. 7, Edition Herodot, Göttingen 1984.

## Die Verknüpfung von Kulturforschung, Sprachwissenschaft und Psychologie – das Schaffen von Edward Sapir



*Edward Sapir (1884–1939)*

*Edward Sapir* stammte aus einer deutschsprachigen New Yorker Einwandererfamilie israelitischen Glaubens. Ein Zeichen seiner Vielseitigkeit ist der Umstand, dass er an der Erschaffung einer künstlichen Sprache (*Interlingua*) beteiligt war, Gedichte schrieb, als erster hauptberuflicher Anthropologe-Museologe in Kanada gilt, eine der Lehrkräfte des Lehrstuhls für Gesellschaftswissenschaften in Chicago war und später zusammen mit Peter Murdock den Lehrstuhl für Kulturanthropologie an der Yale University gründete.

Edward Sapir interessierte sich darüber hinaus lebhaft für eine damals im Entstehen begriffene Disziplin, die Psychologie, und innerhalb dieser in erster Linie für die Schriften von *Carl Gustav Jung*. Besonders beeindruckt hat ihn *Allgemeine Beschreibung der Typen*. Obwohl sich Jung von den 1930er Jahren an immer öfter in den Vereinigten Staaten aufhielt (1938 unterrichteten sie beide an der Yale University), war es für Sapir hilfreich, dass er dessen Werke im deutschen Original lesen konnte. Die meisten Boas-Schüler lasen Jung nicht im Original, die Quelle ihrer psychologischen Motivation war vor allem Sapir.

Edward Sapir hat ursprünglich Germanistik und Indogermanistik studiert. Er begann sich unter dem Einfluss seines Lehrers Franz Boas mit den indigenen Sprachen Amerikas, in denen es keine Schriftlichkeit gab, zu beschäftigen. Heute sind wir der Ansicht, dass es viele Berührungspunkte zwischen Sprachwissenschaft und Anthropologie gibt, weil wir Kultur zumeist als kompliziertes System



von Symbolen definieren, dessen reinste Form die menschliche Sprache ist. Dazu aber, dass wir das so sehen, hat Edward Sapir einen großen Beitrag geleistet, da er die Bedeutung der Sprache in der Anthropologie zur Geltung bringen konnte. Seine Gedanken entwickelte sein Schüler *Benjamin Whorf* Ende der 1930er Jahre weiter. Nach der *Sapir-Whorf-Hypothese* dient die Sprache in erster Linie nicht dem Ausdruck, sondern der Ausformung unserer Gedanken. Die folgenden Auszüge betonen die Bedeutung der Sprache.<sup>69</sup>

„Den Wert der Linguistik für die Anthropologie und die Kulturgeschichte hat man schon vor langer Zeit erkannt. (...) Die Sprache wird als Leitfaden für das wissenschaftliche Studium einer Kultur immer wertvoller. Das Netzwerk der kulturellen Muster einer Zivilisation ist gewissermaßen in der Sprache verzeichnet, die die betreffende Zivilisation zum Ausdruck bringt. Es ist illusorisch, zu glauben, dass wir die wichtigen Konturen einer Kultur durch pure Beobachtung und ohne eine Anleitung zum linguistischen Symbolismus verstehen können. (...)

Sprache ist eine Anleitung zur ‚gesellschaftlichen Realität‘. Obwohl man Sprache gewöhnlich nicht als etwas betrachtet, das für Studenten der Gesellschaftswissenschaften von besonderem Interesse ist, formt sie unser gesamtes Denken über gesellschaftliche Probleme und Prozesse. Menschen leben nicht allein in der objektiven Welt und auch nicht in der Welt der gesellschaftlichen Aktivität, wie sie gewöhnlich verstanden wird, sondern sind sehr stark von der jeweiligen Sprache abhängig, die zum Ausdrucksmittel in ihrer Gesellschaft geworden ist. Es ist ziemlich illusorisch, sich vorzustellen, dass man sich im Wesentlichen ohne die Nutzung der Sprache an die Wirklichkeit anpasst, und dass Sprache lediglich ein zusätzliches Instrument ist, um bestimmte Probleme der Kommunikation oder der Reflexion zu lösen. Wahr ist, dass die ‚reale Welt‘ großenteils unbewusst auf den sprachlichen Gewohnheiten einer Gruppe errichtet wird.“

## Ruth Benedict: die Charakterologie der Kultur

Die aus einer protestantischen amerikanischen Familie der oberen Mittelschicht stammende Ruth Benedict war stark hörgeschädigt, doch diese Einschränkung hinderte sie weder daran, als Frau zu studieren (was damals noch ungewöhnlich war), noch daran, lange und schwere Feldforschungen bei den nordamerikanischen Indianern oder im Nachkriegs-Japan durchzuführen. Franz Boas erkannte ihr Talent schon bald, sie war eine der ersten Lehrkräfte seines Lehrstuhls.

<sup>69</sup> Sapir, Edward: The Status of Linguistics as a Science [Der Status der Linguistik als Wissenschaft]. *Language*, 5/4, 1929, 207–214.

Benedict wurde (durch Vermittlung von Edward Sapir, *Karen Horney* und *Abram Kardiner*) von der zeitgenössischen deutschen Psychologie und innerhalb dieser vor allem von der *charakterologischen* Richtung beeinflusst. Die Charakterologie war in den 1920er Jahren eine Art geistesgeschichtliche Mode, es wurde eine Reihe komplexerer und einfacherer psychologischer Typologien veröffentlicht. *Carl Gustav Jung* zum Beispiel prägte die Begriffe *introvertierter* (nach innen gewandter) und *extravertierter* (nach außen gerichteter) Typ, die heute allgemein bekannt sind. *Ernst Kretschmer* unterschied in seiner Typologie drei Konstitutionstypen: den Pykniker (klein, dick, gutgelaunt), den Leptosomen (groß, mit großer Nase und fliehendem Kinn, introvertiert) und den Athletiker (starker Körper und starke Seele).



*Ruth Benedict (1887–1948)*

Ruth Benedicts 1934 erschienenem Buch *Urformen der Kultur* (*Patterns of Culture*) waren jeweils mehrere Monate dauernde außerordentlich gründliche Feldforschungen bei den Indianern des Flachlands, den Pueblos in Neu-Mexiko und anderen indigenen Volksgruppen vorausgegangen. Sie war bemüht, anhand der gesammelten Informationen die Grundzüge der jeweiligen Kultur zu beschreiben, nach einem psychologischen Ansatz und unter Verwendung der vor allem im Sinne Nietzsches angewandten Begriffe des „Apollonischen“ und des „Dionysischen“. *Urformen der Kultur* kann man auch als Charakterologie der Kulturen der amerikanischen Indianer verstehen.

In dem Buch machte Benedict viele summarische Feststellungen wie zum Beispiel die, dass die Kwakiutl „megalomane“, andere Kulturen „paranoid“ usw.

seien. Wegen dieser Aussagen beurteilen viele das Buch im Nachhinein als rassistisch, obwohl sich Ruth Benedict auch darin für den kulturellen Relativismus stark macht beziehungsweise ein Großteil ihres Lebenswerkes ihre ausdrückliche Ablehnung gegenüber den Rassentheorien ausmacht. Wenn die verschiedenen Indianerstämme und Volksgruppen tatsächlich bestimmte Charaktereigenschaften hätten – so Benedicts Kritiker – und die Unterschiede so tiefgreifend wären, dass sie auch in den psychologischen Charakterzügen und den physischen Merkmalen in Erscheinung treten, dann wäre es nur noch ein Schritt bis zu der Auffassung, dass man seine eigene ethnische Gruppe, seinen eigenen Stamm oder seine Art für besser hält als die übrigen. Eben deshalb kann man die Ideen der amerikanischen psychologischen Anthropologie, die die Ideen des kulturellen Relativismus und die Gedanken der zeitgenössischen Psychologie verknüpft, als spannendes, aber heute nicht mehr fortzusetzendes Experiment bewerten.

Während des Zweiten Weltkriegs beschäftigte die Regierung der Vereinigten Staaten viele Gesellschaftswissenschaftler, unter ihnen auch Anthropologen. Ruth Benedict, die nach dem Tod von Franz Boas im Jahr 1942 den Lehrstuhl leitete, nahm an besonders vielen Forschungsvorhaben teil: Sie erforschte hauptsächlich an rumänischen, deutschen, italienischen und japanischen Kriegsgefangenen deren Kultur. Ihre Erkenntnisse über die japanische Kultur hat sie in ihrem 1946 erschienenen Buch *Chrysanthemum and the Sword* (Chrysantheme und Schwert) zusammengefasst.

Auszüge aus Ruth Benedict: *Chrysanthemum and the Sword*<sup>70</sup>

Ruth Benedict hatte mit dem Schreiben des Werkes zunächst im Auftrag des Office of War Information (Amt für Kriegsinformationen) begonnen, um Amerika die Möglichkeit zu geben, den Feind so gut wie möglich kennenzulernen und somit den Sieg zu befördern.

„Die Japaner waren der fremdste Feind, gegen den die Vereinigten Staaten jemals in einem totalen Krieg gekämpft hatten. In keinem anderen Krieg mit einem bedeutenden Feind war es erforderlich gewesen, so extrem unterschiedliche Gewohnheiten im Bereich des Handelns und des Denkens zu berücksichtigen. (...) Das wurde zu einem wichtigen Problem hinsichtlich der Art des Feindes. (...) Wir mussten versuchen, die Denk- und emotionalen Gewohnheiten der Japaner und die Muster, die sie bildeten, zu verstehen.“

<sup>70</sup> Ruth Benedict: *Chrysanthemum and the Sword*. Houghton Mifflin, Boston 1946. Die Zitate stammen von S. 1–4 und 5–7. Deutsche Ausgabe: Ruth Benedict: *Chrysantheme und Schwert. Formen der japanischen Kultur*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.

Ihre Einstellung zum Thema und die angewandte Methodik stellt Ruth Benedict im ersten Kapitel des Buches vor („Aufgabe: Japan“):

„Der Umstand, dass sich unsere beiden Nationen im Krieg befanden, stellte jedoch unweigerlich einen erheblichen Nachteil dar. Er bedeutete, dass ich auf die wichtigste Technik eines Kulturanthropologen verzichten musste, nämlich eine Exkursion. (...) Wenigstens musste ich nicht auf ein anderes wichtiges Mittel eines Anthropologen, die Kommunikation von Angesicht zu Angesicht, mit den Menschen, die man studiert, verzichten. (...) Die sehr umfangreiche Literatur über die Japaner und die große Zahl von Beobachtern aus dem Abendland, die in Japan gelebt hatten, (...) waren von Vorteil für mich. (...) Ich sah mir auch Filme an, die in Japan geschrieben und produziert worden waren ...“

Ruth Benedict konnte also wegen des Krieges nicht nach Japan reisen, um dort Feldforschung zu betreiben (wobei sie auch kein Japanisch sprach), versuchte aber unter Anwendung aller ergänzenden Methoden, ein vollständiges Bild zu zeichnen. Diese Methode nennt man seither „Studieren einer Kultur aus der Ferne“. Sie war bestrebt, anhand der Gespräche mit in den Staaten lebenden Japanern und früherer Berichte die Prämissen und Muster zu bestimmen, die die Grundlage des Verhaltens der Japaner darstellten.

„In anthropologischen Abhandlungen zu verschiedenen Kulturen ist die Unterscheidung zwischen denen, bei denen Scham im Vordergrund steht, und denen, bei denen Schuld im Vordergrund steht, eine wichtige. (...) Scham ist eine Reaktion auf die Kritik anderer Menschen. Ein Mann ist beschämt, wenn man sich über ihn lustig macht, er zurückgewiesen wird oder er sich einbildet, man hätte sich über ihn lustig gemacht. In beiden Fällen ist es eine wirkungsvolle Sanktion.“

Wie Ruth Benedict betont, war der Wunsch, den Erwartungen zu entsprechen, nicht nur unter den Gegebenheiten des Krieges wichtig, sondern ist ein grundlegender Zug der japanischen Seele:

„Die Japaner sind schon seit jeher dafür bekannt, dass ihnen einfache Dinge Freude bereiten. (...) Aber die Japaner verlangen sich viel ab. Um die großen Gefahren der Ausgrenzung und der Abzüge zu vermeiden, müssen sie auf persönliche Belohnungen verzichten, die sie zu schätzen gelernt haben. (...) Diejenigen, die sich selbst respektieren (Jicho), gehen ihren Weg, nicht zwischen ‚Gut‘ und ‚Böse‘, sondern zwischen ‚erwarteter Mann‘ und ‚unerwarteter Mann‘, und versenken ihre eigenen persönlichen Bedürfnisse in der kollektiven ‚Erwartung‘. Das sind die guten Männer, die ‚Scham kennen‘ (Haji) und unendlich besonnen sind. Sie sind die Männer, die ihrer Familie, ihrem Dorf und ihrer Nation Ehre bringen.“

Die Abhandlung enthält auch eine Erklärung für das bis dahin als unverstänlich geltende Phänomen, dass die als Kriegsgegner unerbittlichen und fanatischen, bis zur letzten Patrone kämpfenden oder *Kamikaze*-Selbstmord begehenden ja-

panische Soldaten, nachdem sie in Kriegsgefangenschaft geraten waren, oftmals treu den amerikanischen Interessen dienten. Der Grund dafür sei, dass sie probierten, gute Amerikaner zu sein, wenn sie schon keine schlechten Japaner mehr sein konnten.

### **Die anthropologische Untersuchung des Alltags: Margaret Mead**

Die berufliche Laufbahn von Margaret Mead, die es als Kind einer mit materiellen Schwierigkeiten kämpfenden Quäkerfamilie auf die Universität schaffte, ist nicht von ihrem Privatleben zu trennen. Die erste ihrer beiden berühmten Feldforschungsvorhaben in Ozeanien führte sie durch, als sie zum ersten Mal verliebt war, und das zweite, als sie zum ersten Mal ein Kind erwartete. Sie schrieb mit verblüffender Offenheit über ihre Erfahrungen bei der Feldforschung und war deshalb die populärste Anthropologin ihrer Zeit. Ihre Bücher stehen in den Vereinigten Staaten bis heute an der Spitze der Bestsellerlisten.



*Margaret Mead (1901–1978)*

Margaret Mead erwarb ihr Diplom am Barnard College und wechselte dann auf Anraten ihrer Dozentin und engen Freundin Ruth Benedict an die Columbia University. Da die damals bereits verheiratete Mead auch eine Liebesbeziehung zu Benedict unterhielt, löste sie die Situation schließlich mit einer langen Feldforschung in Samoa (1925–1926). Dort beschäftigten sie auch weiterhin die Fragen, was die Ehe bedeutet, warum die Liebe im Leben eines Menschen wichtig ist und wie sie sich mit der Arbeit des Menschen vereinbaren lässt. In Samoa

heirateten Frauen damals mit etwa 14 Jahren. Mead unterhielt sich mit den vor der Eheschließung stehenden 12- bis 13-jährigen Mädchen über die Fragen, die für sie selbst im Alter von 24–25 Jahren wichtig gewesen waren. (Damals heirateten auch die Frauen in den Vereinigten Staaten früher als heute.) Sie konnte während der langen Feldforschung ohne Ende über diese Dinge sprechen, und auch ihre Gesprächspartner hielten dieses Thema für ein ewig aktuelles und nie langweilig werdendes. Aus diesen Reportagen und Interviews entstand Meads Buch *Coming of Age in Samoa* (deutsch: Kindheit und Jugend auf Samoa).

Damit verwirklichte Margaret Mead erfolgreich das Prinzip „Offenheit gegen Offenheit“, das heute als wichtiger Teil der Methodik der Feldforschung gilt. Das Prinzip bedeutet, dass man so viel Informationen von den Menschen bekommen kann, wie man auch von sich selbst offen mitteilen kann. Deshalb sollte man ein Forschungsthema wählen, das einen wirklich interessiert – zum einen, damit es einem nicht langweilig wird, und zum anderen, damit man ohne Geheimnistuerei und frei darüber sprechen kann.

Alle drei Ehemänner von Margaret Mead waren Anthropologen. Als Studentin war sie mit *Luther Cressman* verheiratet. (Diese Ehe wurde durch die Feldforschung in Samoa unterbrochen.) Ihr zweiter Mann war *Reo Fortune*, mit dem sie 1931–1933 gemeinsam in Neuguinea forschte. Ihr dritter Mann war *Gregory Bateson*. Die Ehe wurde 1936 in Singapur geschlossen, anschließend betrieben sie Feldforschung auf Bali. Bei ihrer Arbeit verwendeten sie zu Dokumentationszwecken auch eine Kamera, was damals als Neuheit galt. Die Forschungsarbeit dauerte bis 1939, als Mead schwanger wurde. Das Kind brachte sie dann in New York zur Welt. Die Ehe mit Bateson dauerte bis 1950. Ihre letzte Partnerin war *Rhoda Metraux*, zu der sie neben der beruflichen Verbindung vermutlich auch eine romantische Beziehung hatte.

In den ersten Monaten ihrer Schwangerschaft sprach Mead auf Bali und den anderen Inseln, die sie besuchte, mit den jungen Müttern der Ureinwohner viel über die Mutterschaft. Da sie selbst schwanger war, ergaben sich natürliche Situationen für die teilnehmende Beobachtung und Gespräche über die Schwangerschaft.

Margaret Mead stellte fest, dass sie auf den verschiedenen Inseln ganz unterschiedliche Ratschläge bezüglich der Erziehung eines Babys bekam. Auf einer Insel riet man ihr zum Beispiel, das Kind nicht schlafen zu lassen, denn wenn es sehr viel schlafe, würde es verdummen. Anderswo riet man ihr genau das Gegenteil. Natürlich gab es keine Insel, auf der man Kinder überhaupt nicht schlafen ließ, eine solche aber sehr wohl, auf der man das Liebkosen für ein wichtigeres Bedürfnis hielt als Schlafen: Es mache nichts, wenn ein paar Kinder kommen und

das Baby nicht schlafen lassen; man muss zulassen, dass sie es hochnehmen, küssen und sich mit ihm beschäftigen.

Außer den ganz einfachen Dingen beobachtete Mead auch, dass es nicht nur hinsichtlich der Grundsätze der Kindererziehung, sondern auch bei anderen Aspekten der Kultur große Unterschiede gab. Auf einer Insel Ozeaniens leben kriegerische Kopffäger, auf einer anderen Fischer, die sanft wie Tauben sind und Gäste mit Blumenkränzen empfangen. Auf diesen beiden Inseln werden die Kinder ganz unterschiedlich erzogen. Mead nahm an, dass beides eng, also ursächlich, zusammenhängt. Bei der Volksgruppe *Mundugumor*, die sie für Kannibalen hielt (wobei sie keine Kannibalen, sondern lediglich sehr temperamentvoll waren), führte sie die Charakterzüge der erwachsenen Mitglieder des Volkes auf die Grundsätze der Kindererziehung zurück.

Margaret Meads Buch über die Kindererziehung trägt den Titel *Sex and Temperament* (Geschlecht und Temperament).<sup>71</sup>

„Männliche Mundugumor-Kinder werden in eine feindliche Welt geboren, eine Welt, in der die meisten Vertreter ihres Geschlechts ihre Feinde sein werden, in der ihr wichtigstes Mittel zum Erfolg ihre Gewaltbereitschaft sein wird, die Bereitschaft, Kränkungen zu sehen und sich dafür zu rächen, in der sie ihre eigene Sicherheit sehr wenig und das Leben anderer noch weniger wertschätzen werden. Vom Moment ihrer Geburt an ist alles darauf ausgerichtet, diese Art von Verhalten in ihnen auszulösen. Wenn eine Mundugumor-Frau ihrem Mann mitteilt, dass sie schwanger ist, ist er nicht erfreut. (...) Ein Mann hat keine Erben, nur Söhne, die von vorneherein feindliche Rivalen sind, und Töchter, die ihm, so sehr er sie auch verteidigt, schließlich entrissen werden.“

Neben den untersuchten ozeanischen Kulturen studierte Margaret Mead ihre eigene nordamerikanische als gleichrangige Kultur. Anhand ihrer Arbeit kann man wirklich verstehen, was kultureller Relativismus bedeutet. Sie hat die Beschreibung der Gesellschaft der USA so neben die anderen gestellt, dass sie sie weder für besser noch für schlechter gehalten hat als die jeder anderen (ozeanischen) Volksgruppe.

„Die Handlung der amerikanischen Filme der 1940er Jahre kommt deutlich zum Ausdruck. Jungen erwarten, dass ihr Vater auf ihrer Seite ist; andernfalls ist er böse

<sup>71</sup> Mead, Margaret: *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. 1935. Deutsch: Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften. Teil 1: Kindheit und Jugend in Samoa. Teil 2: Kindheit und Jugend in Neuguinea. Teil 3: Geschlecht und Temperament in drei primitiven Gesellschaften. Klotz, Eschborn 2002.

Siehe auch: Mead, Margaret: *Male and female*. 1949. Deutsch: Mann und Weib. Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt. Ullstein, Frankfurt/M. 1992.

– und kann später im Leben ohne Schuldgefühle vollständig vernichtet werden. Mädchen erwarten, dass ihr Vater, und später ihr Mann, intensiv bearbeitet werden muss. Kein Sieg ist ein endgültiger, sondern muss am nächsten Tag erneut errungen werden. Jungen sehen ihre Mutter und damit letztendlich ihre Frau als Menschen, von dem sie die Bestätigung erhalten, dass sie gut sind. Diese Bestätigungen brauchen Sie wie das Brot und die Marmelade, die sie an einem kalten Winternachmittag in der Küche essen, doch diese Dinge haben ihren Preis, nämlich den, auf jeglichen Genuss von Unverantwortlichkeit, Unordentlichkeit und ungesteuertem libidinösem Verhalten zu verzichten – kurz gesagt: mit dem Angeln-Gehen aufzuhören.“



## V. DIE JUGENDZEIT DER KULTURANTHROPOLOGIE

Die nachfolgend besprochenen Richtungen der Anthropologie verbindet praktisch gar nichts außer dem Umstand, dass sie zeitlich und räumlich mehr oder weniger gleichzeitig präsent waren: zeitlich im 19. und 20. Jahrhundert und räumlich in der damaligen „gebildeten Welt“, also in Europa und den Vereinigten Staaten von Amerika.

Die Kulturforschung wurde damals in vielen Schulen betrieben, die nicht unbedingt einer Meinung waren. Nachstehend stelle ich einige von ihnen vor: den deutschen und den britischen *Diffusionismus*, die auf Freud zurückzuführende *psychologische Anthropologie*, den britischen *Funktionalismus*, die seinerzeitigen Ergebnisse der *französischen Ethnologie*, die *neoevolutionistischen* Ansätze sowie die *marxistische Anthropologie* und den *Kulturmaterialismus*.

### Diffusionismus

(Deutschland und Großbritannien, 1790–1930)

Die Grundannahme der diffusionistischen Ansätze war, dass sich die großen kulturellen Innovationen (technischen Vorrichtungen, geistiges Eigentum usw.) im Rahmen gesellschaftlicher Interaktionen, wie es Migration, Handel und Krieg sind, von einer Volksgruppe zur nächsten ausbreiten. Die deutsche Kulturforschung hat, der britischen zuvorkommend, eine eigene Diffusionstheorie aufgestellt, und obwohl die Richtung ab den 1930er Jahren erheblich an wissenschaftlicher Akzeptanz verloren hat, ist die Popularität diffusionistischer Vorstellungen bis heute ungebrochen, vor allem in der hintertreppenwissenschaftlichen Literatur. Ein unvergängliches Verdienst der diffusionistischen Richtung besteht darin, dass sie (anders als der historische Partikularismus) auf die Wichtigkeit der Untersuchung der Beziehungen zwischen den Kulturen hingewiesen hat.

## Deutscher Diffusionismus



*Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840)*

Die Anfänge des deutschen Diffusionismus reichen bis in die Zeit der Aufklärung zurück. Als einen seiner ersten Vertreter kann man *Johann Friedrich Blumenbach* (1752–1840) betrachten, der die Kulturen nach den menschliche Rassen klassifiziert hat.<sup>72</sup> Von ihm stammt zum Beispiel die Bezeichnung „kaukasische Rasse“ – im offiziellen englischen Sprachgebrauch werden Weiße bis heute als Kaukasier bezeichnet. Nach Blumenbachs Vorstellung ist die Menschheit einst am Südhang des Kaukasus entstanden, und er hielt die dort lebenden Georgier für die „schönste“ Rasse. Seine Arbeit hatte einen starken Einfluss auf den Franzosen *Joseph Arthur Comte de Gobineau* (1816–1882), dessen 1853–1855 erschienenes Hauptwerk (*Essai sur l'inégalité des races humaines*; Über die Ungleichheit der menschlichen Rassen) kann man getrost als Vorläufer des Rassismus und der Rassen-theorie bezeichnen. Ebenfalls im deutschen Sprachraum hatte Blumenbachs Theorie auch einen Einfluss auf *Friedrich Max Müller* (1823–1900), den Forscher, der als Erster die Wanderungstheorie formulierte.

Die deutsche diffusionistische Schule, die den größten Einfluss ausgeübt hat, wird auch als Theorie der *Kulturkreise* bezeichnet, weil sie von der Grundannahme ausgeht, dass die verschiedenen Kulturen aus einer bestimmten Zahl von Zentren entspringen. Die Theorie der Kulturkreise stellte *Leo Frobenius* 1898 in

<sup>72</sup> Blumenbach, Johann Friedrich (1791): *De generis humani varietate nativa*. 3., verbesserte Ausgabe. Vandenhoeek et Ruprecht, Gottingae 1795.

Verbindung mit der Untersuchung der westafrikanischen Kulturen auf.<sup>73</sup> Inspiriert wurde Frobenius in erster Linie von seinem Dozenten *Friedrich Ratzel*, einem der Begründer der *Anthropogeografie*, der durch die Untersuchung der Verbreitung der verschiedenen Geräte erheblich zur Entfaltung des Diffusionismus beigetragen hat.



*Leo Frobenius (1873–1938)*

*Fritz Gräbner* verglich die Verbreitung kultureller Merkmale mit konzentrischen Kreisen, bei denen sich die entstehenden einzelnen Merkmale mit anderen vermischen, so zu kulturellen Mustern werden und sich vom Mittelpunkt des Kreises weg ausbreiten. In seinem Hauptwerk (*Methode der Ethnologie*, 1911) betont er, dass man anhand der angemessenen Untersuchung der Quellen auf der Grundlage der Theorie der Kulturkreise die Geschichte der Weltkultur schreiben kann. Ein Schlüsselbegriff seiner Theorie lautet *Schichten der Kultur*, der ausdrückt, dass eine in einem bestimmten Zeitraum beschriebene Kultur in verschiedenen Epochen entstandene Elemente enthält, die historisch betrachtet in Entstehungs-epochen oder Schichten aufgegliedert werden können. Gräbner war der Ansicht, die Schichten der Kultur kämen innerhalb eines Kulturkreises auch territorial zum Ausdruck, wobei die neueren Schichten im Mittelpunkt des Kulturkreises und die älteren weiter davon entfernt oder in hinsichtlich der Verbreitung ungünstigen Gegenden zu finden seien.

<sup>73</sup> Frobenius, Leo: *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*. Gebrüder Borntraeger, Berlin 1898.

*Wilhelm Schmidt* entwickelte mehr oder weniger zeitgleich mit Gräbner seine eigene Theorie, die er in der Zeitschrift *Anthropos* veröffentlichte. Von den von beiden Wissenschaftlern aufgezählten Kulturkreisen wurde mit der Zeit Schmidts Klassifizierung die bekanntere. Schmidt, der ursprünglich Sprachforscher war, verdankte sein Interesse an der Anthropologie auch dem Umstand, dass er Priester war: Er beschäftigte sich viel mit dem Ursprung der Idee Gottes, also damit, wie sich die monotheistische Vorstellung von Gott in der Welt verbreitet hat. Er unterschied 4 Phasen der Entwicklung der Kulturen: primitiver Zustand und Zustand ersten, zweiten und dritten Grades, wodurch er die Kulturen in ein Evolutionsschema einordnete. (Allerdings ging der Diffusionismus im Unterschied zu den Evolutionisten sensibler mit den territorialen Unterschieden um.)

### Britischer Diffusionismus

Der als Begründer des britischen Diffusionismus geltende *Sir Grafton Elliot Smith* (1871–1937) war ursprünglich Prosektor und verfügte deshalb über gründliche anatomische Kenntnisse. Er arbeitete an mehreren Orten im British Empire als Arzt, so auch in Ägypten, wo er sein Interesse für die Analyse von Mumien entdeckte. Er stellte fest, dass in Ägypten zwei Arten von Menschen lebten: die kleinen mit gebeugtem Rücken und abgenutzten Zähnen und die großen mit einer aufrechten Körperhaltung und einem starken Gebiss. Sie waren so unterschiedlich, dass er die Hypothese aufstellte, dass es sich um zwei verschiedene Menschenarten handele, und die beiden „Arten“ sich auch nicht vermischt hätten und die größer gewachsene die herrschende Schicht im alten Ägypten war.

Seine Vorstellung stieß auf positive Resonanz, sodass er ein umfangreiches Forschungsprojekt beginnen konnte, bei dem er Gräber und Knochenreste im Nahen Osten untersuchte. Sein 1915 erschienenes Buch (*The Migration of Early Cultures – Migration früher Kulturen*) wurde schon während des Krieges zum wissenschaftlichen Bestseller, sogar in Deutschland. Laut der (ausführlich dokumentierten) Hauptbotschaft des Buches wohnten im alten Ägypten nur Menschen des kleineren Typs, bis mit einem Mal die groß gewachsenen erschienen und parallel dazu die hohe Zivilisation entstand. Smith nahm an, dass die hoch gewachsenen die Zivilisation mitgebracht hatten und sie dann weiter in das Land der Hetiter, nach Mesopotamien und nach Indien trugen. Wo sie auch hinkamen, schufen sie eine hohe Zivilisation, deren Spuren bis heute vorhanden sind. Einer von Smiths Zeitgenossen und Anhängern, *William H. R. Rivers*, behauptete aufgrund seiner an verschiedenen Stellen auf dem Erdball, in

erster Linie in Melanesien, durchgeführten Forschungen, die „Migration der Kulturen“ sei von globalem Ausmaß.<sup>74</sup>

Smith sah 1915 noch nicht genau, wo der Ausgangspunkt der Migration der Kultur liegen könnte, doch in seinem 1923 erschienenen Buch (*The Ancient Egyptians and the Origins of Civilization*, „Die alten Ägypter und der Ursprung der Zivilisation“) erklärte er eindeutig, der Ursprung aller Kulturen der Welt liege in Ägypten.

## Die neuen Zweige und die Kritik des Diffusionismus

Die späteren anthropologischen und soziologischen Schulen kritisierten mehrere Aspekte des Diffusionismus, zum Beispiel dass er die Bedeutung des menschlichen Erfindergeistes für die die Entwicklung herunterspielte oder viele Aspekte der Kultur nicht in dem Maße erklärte, wie es die Diffusionisten ursprünglich gedacht hatten.

Die zeitgemäßerer physischen anthropologischen Verfahren zogen dem Diffusionismus von den 1930er Jahren an nach und nach die theoretische Grundlage unter den Füßen weg. Bei späteren Untersuchungen derselben Funde stellte man fest, dass die groß gewachsenen und die kleinen Menschen zur selben Volksgruppe gehörten. Der Unterschied war in erster Linie eine Folge der besseren Ernährung – wie man es auch heute auf der Erde beobachten kann: Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem BIP/Kopf und der durchschnittlichen Körpergröße.

Insgesamt denken wir heute in Bezug auf den ägyptischen Ursprung der „Zivilisation“ nicht, dass die groß gewachsenen Völker gekommen sind und den Ackerbau mit Bewässerung eingeführt, Pyramiden gebaut und sich ganz Ägypten unterworfen haben, sondern dass es genau umgekehrt war: Zuerst hat sich der Ackerbau entwickelt, außerdem der Staat, der die Bewässerung organisierte, mit seiner Führungsschicht, die gut genährt war und deshalb von größerem Wuchs war als die übrigen Ägypter.

Die neueren Theorien des Diffusionismus grenzen an Science-Fiction.

Der norwegische Forschungsreisende *Thor Heyerdahl* durchkreuzte 1947 mit Start in Peru im Rahmen der Kon-Tiki-Expedition den Pazifik, um zu „beweisen“, dass die Ureinwohner der Philippinen aus den Anden stammten. Später, im Jahr 1970, fuhr er im Rahmen der RA-II-Expedition mit einem ägyptischen Papy-

<sup>74</sup> Rivers, William Halse: *The History of Melanesian Society*. [Die Geschichte der melanesischen Gesellschaft]. Cambridge University Press, 1914.

rusboot über den Atlantik, um zu zeigen, dass Kontakte zwischen den Pyramidenbauenden Völkern möglich waren. An Heyerdahl erinnert das Kon-Tiki-Museum in Oslo.

Der Schweizer Schriftsteller *Erich von Däniken* ist ein Vertreter der *Paläo-astronautik*. Er ist der Ansicht, dass in prähistorischen Zeiten Außerirdische (die von den Urmenschen für Götter gehalten wurden), regelmäßig die Erde besuchten, und dass bestimmte grundlegende kulturelle Errungenschaften auf sie zurückzuführen sind. Die ägyptischen und die mexikanischen Pyramiden, die Nazca-Linien oder die Monolithen auf der Osterinsel passen alle zu Dänikens weitverzweigter Theorie: Wie sonst (und wozu) hätten die rückständigen Erdenbewohner diese Dinge erschaffen sollen?

Wenn man den diffusionistischen Gedanken weiterspinnt, kommt man logischerweise zur Science-Fiction-Literatur. Geht man davon aus, dass Smith recht hat und tatsächlich alle Zivilisationen aus Ägypten kamen, dann stellt sich die Frage, woher die alten Ägypter kamen.

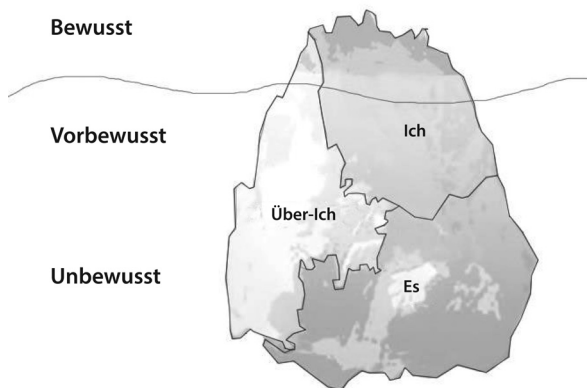
Trotz seiner Unzulänglichkeiten konnte der diffusionistische Gedanke vieles in Verbindung mit der Verbreitung der Technologien und sonstiger kultureller Merkmale erklären und hat dazu beigetragen, dass neben der Sichtweise des *historischen Partikularismus* auch die *Untersuchung der Beziehungen und der Wechselwirkungen zwischen den Kulturen* im Blickfeld der Anthropologie blieb.

## Psychoanalytische Anthropologie oder Ethnographie

(Österreich-Ungarn, 1910–1960)

Die deutsche Psychologie befasste sich im 19. Jahrhundert (also von Anfang an) gleichermaßen mit dem Individuum (also dem menschlichen Verstand) und der Erforschung der kollektiven oder der Volksseele. Einer der ersten Meilensteine zu diesem Thema war *Wilhelm Wundts* zehnbändiges Werk *Völkerpsychologie*, das ab 1900 erschien.<sup>75</sup> Wundt hielt die Erforschung der Volksseele anhand der Untersuchung der Entwicklung der *Sprache*, der *Mythologie* und der *moralischen Regeln* für möglich. Das Auftreten von *Sigmund Freud* zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab der Psychologie mit der Entdeckung des menschlichen Unbewussten und der Beschreibung der drei Hauptschichten der menschlichen Seele (des *Es*, des *Ich* und des *Über-Ich*) eine neue Grundlage.

<sup>75</sup> Wundt, Wilhelm: *Völkerpsychologie I–X*. Engelmann, Leipzig 1900–1920.



*Es, Ich und Über-Ich- Die Darstellung der Freudschen Theorie zu didaktischen Zwecken*

In einer seiner Vorträge, *Totem und Tabu* (der 1911 auch als Buch erschien), betrachtete er zwei Begriffe der „primitiven“ Völker aus der Sicht der Psychoanalyse.

Laut der Hauptaussage des Vortrags beziehen sich beide Begriffe auf je eine Urangst der Menschheit. Die Urvölker kennen und erleben diese Ängste noch (deshalb verwenden sie diesen Begriff), wir Europäer hingegen haben unsere Ängste in Verbindung mit dem *Totem* und dem *Tabu* im Verlauf der Zivilisierung verloren, genauer gesagt in das kollektive Unbewusste verdrängt. Infolgedessen verfügen die Urvölker über eine gesündere (befreitere) Libido, während wir Europäer eine weitere zivilisatorische Last mit uns herumschleppen. Was nun diese beiden Begriffe bedeuten? Das *Totem* ist die symbolische Abbildung der Angst vor den verstorbenen Ahnen, jenes aus der Kindheit mitgebrachte Gefühl, dass wir den angenommenen Erwartungen unserer Eltern, Großeltern usw. (über das Grab hinaus) nicht entsprechen können. Das *Tabu* ist die Repräsentation der Angst vor dem Unbekannten, das heißt eine Kraft, von der wir nicht genau wissen, ob sie gut oder schlecht ist, an die man aber besser nicht rührt.

Das aus dem Polynesischen stammende Wort *Tabu* wurde im Englischen schon durch die Reiseberichte von James Cook gebräuchlich, doch Freud präzierte seine Bedeutung erheblich. Wir verwenden es auch heute mit dieser Bedeutung: Ein „Tabuthema“ ist etwas, von dem man besser nicht spricht, auch wenn nicht klar ist, welche Sanktion man für eine Missachtung des Gebots zu erwarten hat.

Ausschnitte aus *Totem und Tabu*:<sup>76</sup>

„In Vanua Lava (Port Patteson) wird ein Mann nicht einmal hinter seiner Schwiegermutter am Strande einhergehen, ehe die steigende Flut nicht die Spur ihrer Fußtritte im Sande weggeschwemmt hat. Doch dürfen sie aus einer gewissen Entfernung miteinander sprechen. Es ist ganz ausgeschlossen, daß er je den Namen seiner Schwiegermutter ausspricht oder sie den ihres Schwiegersohnes.“ (...)

„Es ist bekannt, daß das Verhältnis zwischen Schwiegersohn und Schwiegermutter auch bei den zivilisierten Völkern zu den heiklen Seiten der Familienorganisation gehört. Es bestehen in der Gesellschaft der weißen Völker Europas und Amerikas zwar keine Vermeidungsgebote mehr für die beiden, aber es würde oft viel Streit und Unlust vermieden, wenn solche noch als Sitte bestünden und nicht von den einzelnen Individuen wieder aufgerichtet werden müßten.“ (...)

„Die Kenntnis versteckter Seelenregungen, welche die psychoanalytische Untersuchung einzelner Menschen verleiht, gestattet uns, zu diesen Motiven noch andere hinzuzufügen. Wo die psychosexuellen Bedürfnisse der Frau in der Ehe und im Familienleben befriedigt werden sollen, da droht ihr immer die Gefahr der Unbefriedigung durch den frühzeitigen Ablauf der ehelichen Beziehung und die Ereignislosigkeit in ihrem Gefühlsleben. Die alternde Mutter schützt sich davor durch Einfühlung in ihre Kinder, Identifizierung mit ihnen, indem sie deren gefühlsbetonte Erlebnisse zu den eigenen macht. Man sagt, die Eltern bleiben jung mit ihren Kindern; es ist dies in der Tat einer der wertvollsten seelischen Gewinne, den Eltern aus ihren Kindern ziehen. Im Falle der Kinderlosigkeit entfällt so eine der besten Möglichkeiten, die für die eigene Ehe erforderliche Resignation zu ertragen. Diese Einfühlung in die Tochter geht bei der Mutter leicht so weit, daß sie sich in den von ihr geliebten Mann – mitverliebt, was in grellen Fällen infolge des heftigen seelischen Sträubens gegen diese Gefühlsanlage zu schweren Formen neurotischer Erkrankung führt.“ (...)

„Für den Mann kompliziert sich das Verhältnis zur Schwiegermutter durch ähnliche Regungen, die aber aus anderen Quellen stammen. Der Weg der Objektwahl hat ihn regulärerweise über das Bild seiner Mutter, vielleicht noch seiner Schwester, zu seinem Liebesobjekt geführt; infolge der Inzestschranke glitt seine Vorliebe von beiden teuren Personen seiner Kindheit ab, um bei einem fremden Objekt nach deren Ebenbild zu landen. An Stelle der eigenen Mutter und Mutter seiner Schwester sieht er nun die Schwiegermutter treten; es entwickelt sich eine Tendenz, in die vorzeitliche Wahl zurückzusinken, aber dieser widerstrebt alles in ihm. Seine Inzestscheu fordert, daß er an die Genealogie seiner Liebeswahl nicht erinnert werde; die Aktualität der

<sup>76</sup> Freud, Sigmund: Die Inzestscheu. In: Freud, Sigmund: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Hugo Heller & Cie., Wien 1913. Verfügbar unter <https://gutenberg.spiegel.de/buch/totem-und-tabu-931/3>

Verweise im Original: Frazer, James: *Totemism and Exogamy*. Vol. II. 1910, 76.



Schwiegermutter, die er nicht wie die Mutter von jeher gekannt hat, so daß ihr Bild im Unbewußten unverändert bewahrt werden konnte, macht ihm die Ablehnung leicht. Ein besonderer Zusatz von Reizbarkeit und Gehässigkeit zur Gefühlsmischung läßt uns vermuten, daß die Schwiegermutter tatsächlich eine Inzestversuchung für den Schwiegersohn darstellt, sowie es andererseits nicht selten vorkommt, daß sich ein Mann manifesterweise zunächst in seine spätere Schwiegermutter verliebt, ehe seine Neigung auf deren Tochter übergeht.“



Géza Róheim (1891–1953)

*Totem und Tabu* hat eine ganze Reihe von Forschungsvorhaben nach sich gezogen. Géza Róheim (einen Schüler des Freud-Anhängers Sándor Ferenczi und Mitarbeiter des Budapester Ethnographischen Museums) halten viele für den Begründer der psychoanalytischen Anthropologie. Seinen Namen trägt unter anderem die französische Ethnopschoanalytische Gesellschaft in Bordeaux. Róheim beschäftigte sich zu Beginn seines Wirkens in erster Linie mit der psychoanalytischen Untersuchung von Mythen und Volksmärchen. Dabei griff er auch mutig Themen wie die Analyse des Osirismythos mit dem Instrumentarium der Freudschen Traumdeutung auf. Für seine Analysen der Volksseele verwendete er viele Angaben aus den Beschreibungen ungarischer und deutscher Folkloristen. Zu seinen wichtigen Quellen gehörten die von den Gebrüdern Grimm gesammelten Volksmärchen, die er ebenfalls nach dem Freudschen Ansatz interpretierte. Der nachfolgende Ausschnitt wurde während des Ersten Weltkriegs in der von Freud redigierten Zeitschrift *Imago* veröffentlicht.<sup>77</sup>

<sup>77</sup> Róheim, Géza: Spiegelzauber. In: *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*. 5/1917–1919 (1919), 163, 167, 169–170. [https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/imago1917\\_1919/0005](https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/imago1917_1919/0005)

„Eines der wichtigsten Ergebnisse der Freudischen Forschung ist die Dreistufentheorie der Libidoentwicklung. (...) Die folgenden Tabus betonen die fixierende Wirkung der narzißtischen Einstellung, die sich tatsächlich jeder psychisch determinierten Wandlung entgegenstellen kann.(...) In Mecklenburg: wenn zwei Kinder, die die Wörter noch nicht richtig auszusprechen vermögen, einander küssen, werden sie niemals richtig reden lernen. Der Abwehrcharakter des Tabus gegen die narzisstische Fixierung geht deutlich aus der Fassung aus Eger hervor, der gemäß das Kind nicht in den Spiegel schauen soll, bevor es reden kann, weil es sonst das Reden niemals erlernt.

Um aber das Inhaltliche des Fixierungsbegriffes näher zu bestimmen, muß ich auf eine andere, wenn auch vorläufig hypothetische Determinante hinweisen. Laut der Mecklenburger Angabe wird das in den Spiegel schauende Kind nicht stumm, sondern ein Stotterer. Nun ließe sich aber auch nach unveröffentlichten Forschungen Freuds das neurotische Stottern aus der analerotischen Zurückhaltung der Wörter erklären. Den Zusammenhang zwischen der analen Erotik und dem Narzissismus hat Freud schon früher festgestellt, er läßt sich vielleicht noch augenfälliger mit folkloristischem und ethnologischem Material beleuchten. Von unserem Tabu wären die folgenden in diesem Zusammenhange zu erwähnen: In Semjén wird das vor den Spiegel gehaltene Kind lausig. (...) Ein Kind muß abends nicht in den Spiegel sehen, sonst steht der Teufel hinter ihm. Nach den auf das Kindesalter bezüglichen Spiegeltabus können wir auf jene Riten übergehen, an denen sich der hinter der Hemmung verborgene Wunsch dartun läßt. Während in den behandelten negativen Riten das Kind dem Spiegel gegenüber passiv magisch war, d. h. Objekt einer magischen Wirkung, läßt die nun folgende Gruppe das Kind in einer aktiv magischen Situation erscheinen, wie es auf dem Wege des Spiegels eine magische Wirkung auf die Spiegelbilder der Dinge ausübt.“

Géza Róheim befasste sich anfangs mit der Psychoanalyse der „ungarischen Volksseele“, in erster Linie über die Analyse von Volksmärchen. Die folgenden Ausschnitte stammen aus einer 1961 in Amerika publizierte Abhandlung, die eine Überarbeitung des 1925 erschienenen Buches „Ungarischer Volksglaube und ungarische Volksbräuche“ (*Magyar néphit és népszokások*) ist.

„Es ist offensichtlich, dass Schamane und Gelehrter ein und dieselbe Person sind. Schamanenähnliche Gestalten erscheinen in der ungarischen Folklore, auch wenn sie nicht Schamane genannt werden. Wenn also das siebte Kind mithilfe eines Stahlspiegels den in der Erde verborgenen Schatz entdeckt oder ein Mädchen sich in eine schwarze Färsen oder einen Hund verwandeln kann, kann es/sie auch als ‚gelehrt‘ oder ‚Zauberer/Zauberin‘ bezeichnet werden. (...)“

Ein weiser Mensch oder Schamane hat ein Pferd. Das Zauberpferd aber spielt eine sehr wichtige Rolle in den ungarischen Volksmärchen. In einem dieser Märchen sagt die alte Frau dem Helden, er solle das lahrende Pferd wählen, das schlechtes-

te Pferd seines Vaters. Als sich der Held auf das Pferd setzt, spricht dieses zu ihm: ‚Schließe deine Augen. Wie sollen wir laufen? Wie ein Falke oder wie die Gedanken?‘ (...)

Wir wissen, dass ein Traum vom Fliegen ein Erektionstraum ist, und dass der Körper in solchen Träumen den Penis repräsentiert. Hypothetisch schlussfolgern wir, dass der Traum vom Fliegen der Kern des Schamanismus ist. (...)

Der Schamane wird sogar auch mit dem Wind und dem Wirbelwind in Verbindung gebracht. In Hódmezővásárhely wurde eine Art von Wind als „Tátorjány-Wind“ (von einem Schamanen gemachter Wind) bezeichnet. Dabei handelt es sich um einen starken Wind, der aufkommt, weil Schamanen miteinander kämpfen. Das kann man mit dem Glauben einiger zentralasiatischer türkischer Stämme vergleichen, der Wind sei der Atem des grauen Rindes. (...)

Was den asiatischen Ursprung des ungarischen Schamanen betrifft, so haben wir einen schlagenden Beweis. Was den Kampf in der Luft, die Symbolik von Stier und Hengst, die Fruchtbarkeit und die Träume vom Fliegen betrifft, so sind diese eindeutig ural-altaisch. Es ist eigenartig, aber die augenfälligsten Parallelen finden sich bei den Samojedern und den Mongoloiden (Burjaten), den östlichen Stämmen und den Lappen, und nicht bei den Cousins ersten Grades der Ungarn (den Wogulen und den Ostjaken). Ich kann auch sagen, dass die sexuelle und traumbezogene Bedeutung dieser meteorologischen Kämpfe recht eindeutig ist.<sup>78</sup>

Róheim forschte (dank privater Unterstützer) 1928 in Somalia und dann in Australien. Die Ergebnisse publizierte er in erster Linie auf Englisch. In den 1930er Jahren unternahm er mehrere Feldforschungen im Ausland. Wegen seiner jüdischen Abstammung emigrierte er 1938 in die USA, wo er bis zu seinem Tod lebte.

In seinem 1943 erschienenen Buch (*The Origin and Function of Culture*, „Ursprung und Funktion der Kultur“) lobt Róheim die gesunde seelische Konstitution der australischen Eingeborenen und stellt sie den Europäern gegenüber, die vieles in sich unterdrücken.

„Der australische Eingeborene erlebt zu keiner Zeit das Trauma der Entwöhnung. Die Kinder werden so lange gestillt, wie es ihnen behagt, und wenn ihre eigene Mutter keine Milch hat, finden sie leicht eine andere Frau, die ihnen die Brust reicht. Deshalb kommt der oral-pessimistische Typ in Zentralaustralien nicht vor, und man findet keine ständig unzufriedenen Nörgler. Niemand fühlt sich ständig in den Hintergrund gedrängt, niemand spielt ständig den Beleidigten. Unterdessen leben die Eingeborenen unter Umständen, die man auf keinen Fall als günstig bezeichnen kann. Und dennoch konnte niemand beobachten, dass sich ein Eingeborener Sorgen um seine Nahrung für den nächsten Tag gemacht hätte. Angesichts der

<sup>78</sup> Róheim, Géza (Hrsg.): Hungarian Shamanism. In: *Psychoanalysis and the Social Sciences*. Vol. III. IUP, New York 1961, 131–169.

tatsächlichen Lage gäbe es zahlreiche Gründe für solche Ängste, aber die Libidoentwicklung hat ihnen nicht die entsprechende Grundlage gegeben. Mit so nachgiebigen Müttern wären wir alle Helden, die keine Angst kennen.“<sup>79</sup>

Wie bereits erwähnt, werden die Schüler von Franz Boas öfter als psychologische Anthropologen bezeichnet, ebenso wie die Anhänger Freuds und Géza Róheims. Für erstere halte ich die Bezeichnung *kulturelle relativistische Schule* und für letztere die Bezeichnungen *psychoanalytische Anthropologie* oder *Ethnographie* für präziser.

Von den 1940er Jahren an kam die Psychoanalyse in der ethnographischen Forschung immer seltener zur Anwendung, bis diese Richtung in den 1960er Jahren überholt war. Andererseits gibt es auch heute viele Forschungsvorhaben, bei denen der eine oder andere psychologische Ansatz angewandt wird, um die menschlichen Kulturen zu verstehen, oder umgekehrt in der Psychologie anthropologische Methoden wie die teilnehmende Beobachtung angewandt werden. All diese Ansätze bezeichnet der Begriff *psychologische Anthropologie*.

## Französische Ethnologie (1880–1950)

Die französische Ethnologie des 19. Jahrhunderts gründete ebenso auf der Evolution wie die anhand von Spencer und Morgan vorgestellte angelsächsische Anthropologie. Ohne hier die französische Evolutionsethnologie vorzustellen, verweise ich kurz auf einige ihrer herausragenden Vertreter. Da ist zum Beispiel *Pierre Paul Broca*, der 1875 die Ausbildung von Anthropologen einführte (im Rahmen der Ausbildung an der *École d'Anthropologie de Paris* wurden auch Anatomie, Biologie, Archäologie, Demografie und Geografie unterrichtet). Von den Dozenten der *École d'Anthropologie* sind *Hovelacque* und *Hervé* hervorzuheben, die in ihrem 1887 erschienenen Buch<sup>80</sup> eine der Hauptbotschaften des kulturellen Relativismus vorweggenommen haben, dass nämlich die Menschheit von einem gemeinsamen Vorfahren abstammt. Zu nennen ist auch *Maurice Delafosse*, der an der Elfenbeinküste als Kolonialbeamter und Ethnologe arbeitete und als junger Mann an der Bewegung der „bewaffneten Brüder“ (*Frères armés*) teilnahm, die gegen den Sklavenhandel kämpfte.

<sup>79</sup> Róheim, Géza: Die Psychoanalyse primitiver Kulturtypen. *Imago*. XVIII, 1932, 297–563. [Hier Rückübersetzung aus dem Ungarischen. – Anm. d. Ü.]

<sup>80</sup> Hovelacque, Abel, und Hervé, Georges: *Précis d'anthropologie* [Handbuch der Anthropologie]. Delahaye et Lecrosnier, Paris 1887.

## Der Einfluss von Émile Durkheim und Marcel Mauss auf die französische Ethnologie

Auf das gesellschaftswissenschaftliche Denken im Frankreich der vorigen Jahrhundertwende hatte das Wirken von *David Émile Durkheim* großen Einfluss. In seinem 1893 erschienenen Werk über die gesellschaftliche Arbeitsteilung<sup>81</sup> stellte Durkheim eine allgemeine Theorie auf, die gleichzeitig evolutionär und ein systemischer Ansatz war. Nach Durkheims Ansicht ist die Kooperation der Mitglieder der Gesellschaft nach zwei Prinzipien möglich, die er als *mechanische* und *organische Solidarität* bezeichnet hat.



Émile Durkheim (1858–1917)



Marcel Mauss (1872–1950)

Bei der *mechanischen Solidarität* helfen die Menschen ihren in Not geratenen Mitmenschen automatisch, ohne irgendwelche Fragen zu stellen. Die Menschen helfen einander, weil für sie kulturell diese Verhaltensweise existiert. Émile Durkheim ging davon aus, dass die mechanische Solidarität (in Zeit oder Raum) weit von unserer Welt entfernte Gemeinschaften kennzeichnet. Wenn beispielsweise in einer Stammesgesellschaft ein Mitglied in Not gerät, ist es die absolute Pflicht aller Stammesmitglieder, vor allem der Blutsverwandten, dem in Not geratenen

<sup>81</sup> Durkheim, Émile: *De la division du travail social, étude sur l'organisation des sociétés supérieures* [Über die gesellschaftliche Arbeitsteilung, Übung zur Organisation höherer Gesellschaften]. Alcan, Paris 1893.

zu helfen. In Gemeinschaften mit mechanischer Solidarität ist die Arbeitsteilung wenig entwickelt.

Die modernen Gesellschaften sind durch die *organische Solidarität* gekennzeichnet. Wenn wir etwas brauchen, können wir in erster Linie nicht in unserer unmittelbaren Umgebung auf Hilfe hoffen, sondern von einer gesellschaftlichen Einrichtung. Wenn wir zum Beispiel krank werden, gehen wir zum Arzt. Der Arzt wird nicht vom Patienten oder seiner näheren Verwandtschaft bezahlt, sondern vor allem von der Sozialversicherung, die eine der Einrichtungen der Gesellschaft ist. Die Sozialversicherung und die Krankenhäuser, also die *Einrichtungen*, nehmen in der Gesellschaft somit eine Rolle ein, die der der Organe im menschlichen Organismus ähnelt – daher der Begriff der organischen Solidarität (nach dem Wort „Organ“).<sup>82</sup>

Gut 20–30 Jahre später formulierte *Radcliffe-Brown*, eine der führenden Persönlichkeiten der britischen strukturalistisch-funktionalistischen Anthropologie, ähnliche Gedanken. Statt von organischer Solidarität schrieb er (nach Herbert Spencer) über gesellschaftliche Strukturen und ihre funktionelle Verknüpfung. Durkheims Einfluss ist im britischen Funktionalismus eindeutig nachzuweisen, auch wenn sich Radcliffe-Brown auf zwei andere Arbeiten Durkheims beruft, nämlich die 1895 erschienenen „Regeln der soziologischen Methode“ und das zwei Jahre später mit demonstrativem Ziel verfasste „Selbstmord“.<sup>83</sup> Diese Bücher gelten heute als grundlegende Werke der modernen Soziologie, denn in ihnen hat Durkheim jene Grundsätze festgelegt, laut welchen die Aufgabe der Soziologie darin besteht, sich mit den großen Fragen der Gesellschaft (also den *gesellschaftlichen Fakten*) auseinanderzusetzen, für deren Analyse er vor allem die an einer großen Probe vorgenommenen statistischen Verfahren empfahl.

Durkheim kann man zu Recht als einen der (Wieder-)Begründer der französischen *Soziologie* betrachten, schon allein wegen seiner Rolle als Gründer einer Einrichtung.<sup>84</sup> Er kehrte aber auch der *Anthropologie* nicht den Rücken und erhielt

<sup>82</sup> Ähnliche Gedanken wurden etwa zeitgleich in der Öffentlichkeit der französischen Gesellschaftswissenschaften formuliert, zum Beispiel von René Worms in seinem 1896 veröffentlichten Buch *Société et organisme* [Gesellschaft und Organismus].

<sup>83</sup> Durkheim, Émile: *Règles de la Méthode Sociologique* [Regeln der soziologischen Methode]. Alcan, Paris 1895. Durkheim, Émile: *Le suicide: Étude de sociologie* [Der Selbstmord. Soziologische Übung]. Alcan, Paris 1897.

<sup>84</sup> Die Zeitgenossen hielten eher René Worms für den institutionellen Begründer der Soziologie. Als Gründer (unter anderem) des bis heute tätigen *Institut International de Sociologie* [Internationalen Instituts für Soziologie] (IIS) und der ersten soziologischen Zeitschrift (1893) hat Worms im Rahmen einer viel stärkeren Einbettung in die Gesellschaft viel mehr für die Institutionalisierung der Soziologie als Wissenschaft getan als Durkheim.

ab den 1900er Jahren in der Person seines Cousins *Marcel Mauss* sogar Verstärkung. Gemeinsam mit ihm schrieb er 1901–02 seine Abhandlung „Einige Formen der Klassifizierung“.<sup>85</sup> Durkheims späte Arbeiten (zum Beispiel sein Buch über das Glaubensleben der australischen Eingeborenen oder sein Pamphlet über die deutsche Mentalität während des Ersten Weltkriegs) sind grundsätzlich anthropologischer Natur.<sup>86</sup>

Nach Durkheims Tod im Jahr 1917 setzte Marcel Mauss die ethnologischen Forschungen fort; die Ergebnisse veröffentlichte er überwiegend in dem von Durkheim begründeten „Soziologischen Jahrbuch“ (*L'Année Sociologique*). Mauss schrieb in seinem ganzen Leben nur ein einziges Buch, und zwar über die Tauschgewohnheiten der „primitiven“ Völker, dafür aber eine Vielzahl von Beiträgen in Zeitschriften. Ein aus seinen Abhandlungen zusammengestellter Band erschien 1950 mit dem Titel „Soziologie und Anthropologie“ (*Sociologie et anthropologie*).<sup>87</sup>

Obgleich Mauss von vielen als Erneuerer der französischen Ethnologie gewürdigt wird,<sup>88</sup> muss man hinzufügen, dass die Anthropologie in der angelsächsischen Welt unterdessen enorme Veränderungen erfahren hat, die Marcel Mauss außer Acht ließ. Um nur ein Beispiel zu nennen: In der britischen und der amerikanischen Anthropologie war es inzwischen zum Normalfall geworden, im Rahmen von Feldarbeit zu forschen – Marcel Mauss aber führte überhaupt keine Feldforschung durch und blieb Zimmergelehrter.

<sup>85</sup> Durkheim, Émile, und Mauss, Marcell: De quelques formes de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives [Über einige Formen der Klassifizierung. Beitrag zur Erforschung der gesellschaftlichen Vertretung]. In: *L'année sociologique* 6, 1901–02.

<sup>86</sup> Durkheim, Émile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie* [Die grundlegenden Formen des religiösen Lebens. Das Totemsystem in Australien]. Alcan, Paris 1912. Durkheim, Émile: *L'Allemagne au-dessus de tout: La mentalité allemande et la guerre* [Deutschland über alle: die deutsche Mentalität und der Krieg]. Colin, Paris 1915.

<sup>87</sup> Mauss, Marcel: Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques [deutsch: Die Gabe]. In: *L'année sociologique* [Jahrbuch der Soziologie]. 1923–1924. (1925 auch als Buch erschienen.) Mauss, Marcel: *Sociologie et anthropologie*. [Soziologie und Anthropologie]. Vorwort von Claude Lévi-Strauss. Presses universitaires de France, Paris 1950. Die annotierte Fassung von Mauss' gesammelten Werken wurde 1868–1869 in Paris bei Minuit veröffentlicht; die Reihe wurde von *Pierre Bourdieu*, die einzelnen Bände von *Viktor Karády* redigiert. I: La fonction sociale du sacré [Die gesellschaftliche Rolle des Heiligen]. II: Représentations collectives et diversité des civilisations [Gesellschaftliche Vertretung und die Vielfalt der Zivilisationen]. III: Cohésion sociale et division de la sociologie [Sozialer Zusammenhalt und Gliederung der Soziologie].

<sup>88</sup> Mauss wird von *Claude Lévi-Strauss*, *Pierre Bourdieu* und *Viktor Karády* in deren in der vorangehenden Fußnote angeführten Werken als Erneuerer der französischen Ethnologie behandelt.

## Paul Rivet und die Sprachwissenschaft in der französischen Ethnologie

Auf die französische Ethnologie zwischen den Weltkriegen hatte die Entwicklung der *Sprachwissenschaft* großen Einfluss, die in den 1950er Jahren zur Entstehung des französischen *Strukturalismus* (einer Richtung, die die Kultur in erster Linie über die Untersuchung der inneren Strukturen der Sprache erforschte) führte. Der französische Strukturalismus wird im nächsten Kapitel, in dem es um die neueren Theorien der Anthropologie geht, besprochen. An dieser Stelle verweise ich nur kurz auf *Paul Rivets* Schaffen.

Rivet reiste 1901 als Physiker nach Ecuador, um dort bei der genauen Bestimmung des Äquators mitzuhelfen. Das interessante Land ließ ihn nicht mehr los, sodass er 6 Jahre dort blieb und ethnographische und archäologische Forschungen betrieb, deren Ergebnisse er später in zwei Bänden veröffentlichte.<sup>89</sup> Er heiratete eine ecuadorianische Frau. Später arbeitete er im Pariser *Musée d'Ethnographie du Trocadéro* (Ethnographisches Museum im Trocadéro) und wurde 1937 Direktor der mit dem Namen *Musée de l'Homme* (Museum des Menschen) neu gegründeten Einrichtung. Bei der Reorganisation des Museums hielt er es für ein besonders wichtiges Kriterium, dass es nicht nur Ausstellungsort, sondern auch Forschungsstätte war, wo unter anderem wichtige sprachwissenschaftliche Forschungen stattfanden (die man ganz bestimmt nicht ausstellen kann). Unter seiner Leitung stellten die Mitarbeiter des Museums die Grammatik und das Wörterbuch Hunderter bis dahin unbekannter einheimischer Sprachen zusammen, außerdem führten sie sprachwissenschaftliche Analysen durch. Ein Teil dieser Sprachen ist seitdem ausgestorben. Auch Paul Rivet selbst hat wichtige sprachwissenschaftliche Forschungsvorhaben in Lateinamerika, Australien und Ozeanien realisiert. Eine seiner Feststellungen besagt zum Beispiel, dass Lateinamerika nicht nur über die Beringstraße, sondern auch von Polynesien aus bevölkert worden sein kann. (Diese Annahme wurde seither durch mehrere Forschungen bestätigt.)

## Funktionalismus in der britischen Anthropologie (1930–1960)

Die britische Anthropologie behielt auch zwischen den beiden Weltkriegen ihre Führungsposition auf dem Gebiet der Kulturforschung bei. Dank ihrer angesehenen Traditionen, ihrer hervorragenden Ausbildungs- und Forschungseinrichtungen, der aus den Bedürfnissen des Kolonialreiches resultierenden finanziellen Unter-

<sup>89</sup> Rivet, Paul: *Ethnographie ancienne de l'Équateur* [Alte Ethnographie des Äquators]. Paris 1912, 1922.



stützung und der vielen anerkannten britischen Anthropologen hatte die britische Anthropologie in der 1930er und 1940er Jahren eine solide Grundlage. Dennoch erlebte diese als stabil zu betrachtende anthropologische Schule gerade in diesen Jahrzehnten sowohl auf der methodischen als auch auf der theoretischen Ebene erhebliche Veränderungen.

Auf der methodischen Ebene akzeptierte man durch das Auftreten von *Bronisław Kasper Malinowski* ab dem Ende der 1920er Jahre zunehmend die Feldforschung, und schon bald wurde sie zur Anforderung. Damit war die Zeit der Stubengelehrten vorbei.

Im Rahmen der Erneuerung der Theorie der Anthropologie wurde in der 1920er Jahren als Erster *Alfred Reginald Radcliffe-Brown* als führende Persönlichkeit des *funktionalistischen* Ansatzes bekannt. Laut seinem 1935 erschienenen Artikel<sup>90</sup> bestehen die einzelnen Kulturen aus kleineren organisatorischen Einheiten (Strukturen), die funktionell verknüpft sind.

Ende der 1930er Jahre formulierte Malinowski als Antwort seinen eigenen theoretischen Rahmen, der von ihm als Weiterdenken des *funktionalistischen* Ansatzes gedacht war.<sup>91</sup> Er war ein Vertreter des methodischen Individualismus, das heißt, seiner Ansicht nach muss sich die Anthropologie bei der Forschung nicht auf die Strukturen, sondern auf die einzelnen Menschen konzentrieren. Die meisten kulturellen Errungenschaften seien nämlich auf die einfache Tatsache zurückzuführen, dass die Menschen ab und zu das Bedürfnis nach Essen, Trinken und gesellschaftlichem Leben haben.

Die Nachwelt nennt Malinowskis Ansätze (um sie von anderen unterscheiden zu können) oft *biopsychologischen Funktionalismus* und Radcliffe-Browns Theorie *strukturalistischen Funktionalismus*. Den Disput zwischen den beiden Ansätzen kann man als erste große Kraftprobe zwischen dem *methodischen Holismus* und dem *methodischen Individualismus* in der Kulturanthropologie betrachten. Der methodische Individualismus bedeutet eine Forschungsstrategie, die sich streng auf die Individuen konzentriert, und für den methodischen Holismus sind einzelne Gruppen von Menschen Gegenstand der Untersuchung. Der Disput ist bis

<sup>90</sup> Radcliffe-Brown, Alfred Reginald: On the Concept of Function in Social Science [Zum Begriff der Funktion in der Gesellschaftswissenschaft]. In: *American Anthropologist*, 37/3, 1935, Teil 1 (Jul.–Sept.), 394–402. Eine leichter verständliche Darlegung seiner Theorie findet sich in seiner Vortragsreihe von 1937, die seine ehemaligen Studenten postum veröffentlichten: Radcliffe-Brown, Alfred Reginald: *A Natural Science of Society: based on a series of lectures at the University of Chicago in 1937* [Eine Naturgeschichte der Gesellschaft: auf der Grundlage einer 1937 an der University of Chicago gehaltenen Vortragsreihe]. 1957.

<sup>91</sup> Malinowski, Bronisław: The Functional Theory [Die funktionelle Theorie]. In: *The Scientific Theory of Culture and other essays* [Die wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Essays]. University of North Carolina Press, (1939) 1944. (Reprint: Routledge, 2002.)

heute nicht beigelegt: Beide Ansätze haben Anhänger und Gegner, und beide Forschungsrichtungen haben in den vergangenen Jahrzehnten gleichermaßen wertvolle Ergebnisse präsentiert.

### Alfred Reginald Radcliffe-Brown und der strukturalistisch-funktionalistische Ansatz



*Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881–1955)*

Radcliffe-Brown hatte am *Trinity College* in Cambridge Naturwissenschaften studiert, wandte sich dann aber (unter dem Einfluss von *William Rivers*, der noch erfüllt von den neuesten Erlebnissen von den Ergebnissen von Haddons Torres-Straits-Expedition erzählte), der Anthropologie zu. Seine erste Feldforschung unternahm er 1906–1908 auf den Andamanen im Bengalischen Golf. Nach seiner Rückkehr las er die Arbeiten Émile Durkheims, die ihn stark beeinflussten. 1922 berichtete er bereits mit einer funktionalistischen Sichtweise, die auf Durkheims Begriffssystem basierte, über die Ergebnisse seiner Feldforschung.<sup>92</sup>

Von 1931 an lehrte Radcliffe-Brown an der University of Chicago Anthropologie. Den funktionalistischen Ansatz erläuterte er in seinen Vorlesungen und publizierte ihn 1935 im *American Anthropologist*.

<sup>92</sup> Radcliffe-Brown, Alfred Reginald: *The Andaman islanders; a study in social anthropology* [Die Bewohner der Andamanen: eine sozialanthropologische Studie]. Cambridge University Press, 1922. Radcliffe-Brown, Alfred Reginald: *The social organization of Australian tribes* [Die soziale Organisation australischer Stämme]. Macmillan & Co, Melbourne 1931.

„Also, soweit ich weiß, war die erste systematische Formulierung des Begriffs [der Funktion] als einer, der sich auf die streng wissenschaftliche Erforschung der Gesellschaft bezieht, die von Émile Durkheim aus dem Jahr 1895. Der auf menschliche Gesellschaften bezogene Begriff der Funktion basiert auf einer Analogie zwischen gesellschaftlichem Leben und organischem Leben. (...)

Wie die Begriffe hier verwendet werden, ist der Organismus nicht die Struktur selbst, sondern eine Sammlung von Einheiten (Zellen oder Molekülen), die in einer Struktur angeordnet sind. Solange er lebt, bewahrt der Organismus eine gewisse Kontinuität der Struktur ... Die Struktur wird durch und über die Kontinuität des Funktionierens bewahrt.

Um vom organischen Leben zum gesellschaftlichen Leben zu kommen: Wenn man eine Gemeinschaft wie einen afrikanischen oder australischen Stamm untersucht, kann man erkennen, dass eine soziale Struktur vorliegt. Einzelne Menschen, in diesem Fall die Grundeinheiten, werden durch eine bestimmte Reihe von sozialen Beziehungen zu einem integren Ganzen verbunden. Die Kontinuität der sozialen Struktur wird, ebenso wie die einer organischen Struktur, durch Veränderungen bei den Einheiten nicht zerstört. Das gesellschaftliche Leben der Gemeinschaft wird hier als das Funktionieren der sozialen Struktur definiert. Die Funktion jeder wiederkehrenden Handlung, sei es die Bestrafung eines Verbrechens oder eine Begräbniszereemonie, ist der Teil, den sie im gesellschaftlichen Leben insgesamt spielt, und deshalb der Beitrag, den sie zur Aufrechterhaltung der Kontinuität der Struktur leistet.“<sup>93</sup>

## Der Ursprung der Bezeichnung *Sozialanthropologie*

Radcliffe-Brown verwendete in den 1930er Jahren für seine Disziplin mit Vorliebe den Begriff Sozialanthropologie. Er wollte auch dadurch die Unterscheidung zwischen der (französischen oder deutschen) Soziologie und der als angelsächsisch geltenden Anthropologie verringern oder sogar untergraben. Er rechnete damit, dass mehr und mehr Forscher (so wie er) die beiden gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen gleichzeitig betreiben würden.

„Ich stelle mir die Sozialanthropologie als die theoretische Naturwissenschaft der menschlichen Gesellschaft vor, das heißt, die Erforschung gesellschaftlicher Phänomene mit im Wesentlichen denselben Methoden wie die, die in der Physik und in der Biologie angewandt werden. (...)

Manche Ethnologen oder Anthropologen sind der Meinung, es sei nicht möglich oder zumindest nicht gewinnbringend, die theoretischen Methoden der Na-

<sup>93</sup> Radcliffe-Brown, Alfred Reginald: On the Concept of Function [Über den Begriff der Funktion]. *American Anthropologist*, 1935, 37/3, 394–402.

turwissenschaft auf die gesellschaftlichen Phänomene anzuwenden. Für diese Leute bedeutet Sozialanthropologie, wie ich sie definiert habe, etwas, das es nicht gibt und niemals geben wird. Für sie werden meine Anmerkungen natürlich keine Bedeutung haben, zumindest aber nicht die von mir beabsichtigte Bedeutung.<sup>94</sup>

Sein Versuch schlug fehl: Die Bezeichnung Sozialanthropologie verwenden wir heute mit einer noch eingeschränkteren Bedeutung als die der Anthropologie oder der Soziologie und verstehen nur die britische Anthropologie darunter.

### Die Bedeutung der Beziehungen in der Kulturanthropologie

Während die wissenschaftliche Presse heutzutage überwiegend mit den Meldungen von den Ergebnissen der Forschungen der Physiker, Informatiker und Mikrobiologen zu den Beziehungsnetzwerken voll ist, vergessen viele, dass die Analyse des gesellschaftlichen Beziehungsnetzwerkes auf eine beachtliche 60-jährige Geschichte zurückblickt. In der Soziologie wird das Erkennen der Bedeutung der Beziehungen vor allem mit dem Artikel von *Mark Granovetter* aus dem Jahr 1973 (*The strength of weak ties*, „Die Stärke schwacher Bindungen“) in Verbindung gebracht, in der Kulturanthropologie dagegen muss man einen deutlich früheren Zeitpunkt nennen. Radcliffe-Brown betont bereits 1935 in seinem Artikel über den funktionalistischen Ansatz, dass die gesellschaftlichen Strukturen nicht für sich untersucht werden können, sondern zusammen mit ihren Beziehungen untereinander untersucht werden müssen:

„Es kommt selten vor, dass wir eine vollkommen isolierte Gemeinschaft finden, die keine Kontakte nach außen hat. Im gegenwärtigen Moment der Geschichte zieht sich das Netzwerk sozialer Beziehungen über die ganze Welt, ohne dass es irgendwo eine absolute Lösung für Kontinuität gäbe. Daraus ergibt sich eine Schwierigkeit, der sich die Soziologen, so meine ich, noch nicht wirklich gestellt haben, nämlich die Schwierigkeit, zu definieren, was der Begriff ‚Gesellschaft‘ bedeutet. Sie sprechen gewöhnlich über Gesellschaften, als wären diese unterscheidbare, eigenständige Einheiten, wie zum Beispiel wenn man uns sagt, dass eine Gesellschaft ein Organismus sei. Ist das British Empire eine Gesellschaft oder eine Ansammlung von Gesellschaften? Ist ein chinesisches Dorf eine Gesellschaft oder lediglich ein Bruchstück der Republik China?“<sup>95</sup>

<sup>94</sup> Radcliffe-Brown, Alfred Reginald: On Social Structure [Über die gesellschaftliche Struktur]. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1940, 70/1, 1–12.

<sup>95</sup> Radcliffe-Brown, Alfred Reginald: On Social Structure [Über die gesellschaftliche Struktur]. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1940, 70, 188–204. Der Text wurde als Antrittsrede für den Posten des Präsidenten des Königlichen Instituts für Anthropologie von Großbritannien und Irland vorgetragen.

Radcliffe-Brown führt 1940 in seiner Programmrede klar aus, dass eine Analyse der Beziehungen erforderlich ist. Mehrere Fachleute datiert den Beginn der Analyse von Beziehungsnetzwerken auf diesen Text.<sup>96</sup> In seinem Vortrag betonte Radcliffe-Brown, dass zum einen nunmehr die Mehrzahl der Anthropologen den strukturalistischen Funktionalismus vertrete, zum anderen die Strukturen aus Individuen bestehen, die jeweils mehreren Strukturen gleichzeitig angehören. Bei den Forschungsvorhaben solle man sich – so seine Empfehlung – in Zukunft nicht auf die Beschreibung der Strukturen, sondern auf die Erfassung ihrer Beziehungen untereinander konzentrieren.

„Mir ist natürlich klar, dass der Begriff ‚gesellschaftliche Struktur‘ mit vielen verschiedenen Bedeutungen verwendet wird, von denen einige sehr vage sind. (...) Manche Anthropologen verwenden den Begriff gesellschaftliche Struktur nur als Bezeichnung für permanente Gruppen. (...) Aber ich finde es sinnvoller, dem Begriff gesellschaftliche Struktur eine sehr viel weiter gefasste Bedeutung zu geben.

Erstens betrachte ich alle sozialen Beziehungen zwischen einzelnen Personen als Teil der gesellschaftlichen Struktur. (...) In einem australischen Stamm basiert die gesamte Struktur auf einem Netzwerk solcher Beziehungen zwischen einzelnen Personen, die durch genealogische Verbindungen zustande kommen.

Zweitens schließe ich in die gesellschaftliche Struktur die Unterscheidung zwischen Individuen und Klassen anhand ihrer gesellschaftlichen Rolle ein. Die verschiedenen gesellschaftlichen Positionen (...) sind ebensolche Determinanten sozialer Beziehungen wie die Zugehörigkeit zu einem Clan oder einer Nation.

Bei der Untersuchung der gesellschaftlichen Struktur ist die konkrete Wirklichkeit, mit der wir es zu tun haben, ein Satz zu einem bestimmten Zeitpunkt tatsächlich bestehender Beziehungen, die bestimmte Menschen miteinander verbinden.“<sup>97</sup>

Mehrere Zeitgenossen hielten Radcliffe-Browns Vortrag für zynisch. Seine Anhänger waren der Meinung, der Meister selbst empfehle, nachdem er alle davon überzeugt habe, dass der methodische Holismus heilbringend sei, den methodischen Individualismus.

Es gab auch Wissenschaftler, die die neue Forschungsrichtung mit Freude begrüßten. Der 1947 gegründete Lehrstuhl für Sozialanthropologie, den *Max Gluckman* leitete, und das *Rhodes-Livingstone Institute* in Rhodesien (das erste afrikanische Forschungsinstitut), das mit ersterem in Verbindung stand und das schon die Zeitgenossen als *Manchester School of Anthropology* [Anthropologische Schule von Manchester] bezeichnet haben, da die dortige Arbeit mit wichtigen

<sup>96</sup> Siehe zum Beispiel: Scott, John (Hrsg.): *Social networks: critical concepts in sociology 1–4* [Gesellschaftliche Netzwerke: wichtige Begriffe in der Soziologie]. Routledge, London und New York 2002.

<sup>97</sup> Radcliffe-Brown, Alfred Reginald: On Social Structure [Über gesellschaftliche Strukturen]. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1940, 70, 188–204.

Neuerungen zur Entwicklung der Anthropologie, in erster Linie zur Entstehung des Fachbereichs, der sich mit den sozialen Netzwerken befasst, beigetragen hat. *Bruce Kapferer*, *John Barnes* und *J. Clyde Mitchell* zum Beispiel führten Feldforschung in afrikanischen Städten durch und sahen sich mit dem Problem konfrontiert, dass sie die beobachteten Beziehungen nur mit unvollkommenen und sich ständig ändernden Strukturen beschreiben konnten. Beim Ordnen der Strukturen entstanden nach und nach die ersten Beziehungsnetzwerkmodelle.<sup>98</sup>

Der ehemalige Polányi-Schüler *George Dalton*, eine der herausragenden Figuren der Wirtschaftsanthropologie, erkannte ebenfalls die Bedeutung der sozialen Netzwerkanalyse. Seine Schülerin *Larissa Adler-Lomnitz* veröffentlichte 1971 eine großartige Abhandlung über die Beziehungen in der chilenischen Mittelklasse. Diese Abhandlung hat in der Kulturanthropologie dieselbe Bedeutung wie Granovetters Abhandlung von 1973 in der Soziologie.

Die Untersuchung der persönlichen Überlappungen unter den gesellschaftlichen Institutionen nennt man in der heutigen sozialen Netzwerkanalyse *Interlock-Forschung*. Sie ist auch heute eine produktive und ertragreiche Forschungsrichtung.

### **Bronisław Kasper Malinowski und der biopsychologische Funktionalismus**

Bronisław Malinowski wurde in Krakau in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie geboren. Sein Vater war Professor für Slawistik an der Jagiellonen-Universität Krakau und zugleich Amateurethnolog, der unter anderem auch frühe Ethnofotos anfertigte. Malinowski schloss sein Studium der Naturwissenschaften in Krakau 1908 mit Auszeichnung ab, wollte sich aber unter dem Einfluss von Frazers *The Golden Bough* (Der goldene Zweig) mit Anthropologie beschäftigen.

Er ging zunächst nach Deutschland, wo er bei Wilhelm Wundt Psychologie studierte. Dann forschte er in England im British Museum und studierte an der *London School of Economics* [Londoner Hochschule für Wirtschaft] Anthropologie. Er schloss sein Studium 1913 ab und erwarb 1916 den Dokortitel.

Seine Theorie skizzierte er erstmals 1922 im Vorwort zu einem Buch über die Trobriand-Inseln,<sup>99</sup> um sie mehrmals umzuschreiben und schließlich in den

<sup>98</sup> Mitchell, J. Clyde (Hrsg.): *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationships in Central African Towns* [Gesellschaftliche Netzwerke in urbanen Situationen: Analysen persönlicher Beziehungen in zentralafrikanischen Städten]. Manchester University Press, 1969.

<sup>99</sup> Malinowski, Bronisław K.: *Argonauts of the Western Pacific* [Argonauten des Westpazifik]. Routledge und Kegan Paul, London 1922.

1930er Jahren zu veröffentlichen. Der zusammenfassende Band *The Scientific Theory of Culture*<sup>100</sup> erschien postum im Jahr 1944.



*Bronisław Kasper Malinowski (1882–1942)*

#### **„Allgemeine Axiome des Funktionalismus**

Ich gehe davon aus, dass die gesamte Erfahrung in diesem Bereich sowie die genaue Prüfung der wirklich wichtigen Manifestationen organisierten menschlichen Verhaltens die Gültigkeit folgender Axiome belegen:

- A. Kultur ist im Wesentlichen ein Instrumentarium, durch das der Mensch in die Lage versetzt wird, konkrete spezifische Probleme, mit denen er in seinem Umfeld während der Befriedigung seiner Bedürfnisse konfrontiert wird, besser zu bewältigen.
- B. Sie ist ein System von Objekten, Aktivitäten und Einstellungen, in dem jedes Element ein Mittel zum Zweck ist.
- C. Sie ist ein Ganzes, dessen einzelne Elemente voneinander abhängig sind.
- D. Diese Aktivitäten, Einstellungen und Objekte sind nach wichtigen und unabdingbaren Aufgaben in Institutionen wie die Familie, den Clan, die lokale Gemeinschaft, den Stamm und die organisierten Temas wirtschaftlicher Kooperation, politischer, rechtlicher und bildungsbezogener Aktivitäten organisiert.
- E. Vom dynamischen Standpunkt aus betrachtet bedeutet das im Hinblick auf die Art der Aktivität, dass Kultur anhand einer Reihe von Aspekten wie Bildung,

<sup>100</sup> Malinowski, Bronisław: *The Functional Theory* [Die funktionale Theorie]. In: Malinowski, Bronisław: *A Scientific Theory of Culture and Other Essays* [Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Abhandlungen]. The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1944, 145–176.

soziale Kontrolle, Wirtschaft, Wissenssysteme, Überzeugung und Moral sowie Arten des kreativen und des künstlerischen Ausdrucks analysiert werden kann.“

Malinowski hat seine Theorie in einem 1939 im American Journal of Sociology (AJS) veröffentlichten Artikel<sup>101</sup> in Form einer Tabelle zusammengefasst. Anhand der Tabelle wird ersichtlich, weshalb die Nachwelt Malinowskis Ansatz als *biopsychologischen Funktionalismus* bezeichnet.

A	B	C	D	E	F
Grundlegende Bedürfnisse (des Individuums)	Unmittelbare Antworten (organisiert, also kollektiv)	Bedarf an Instrumenten	Antwort auf den Bedarf an Instrumenten	Symbolische und integrative Bedürfnisse	Gedanken- und Glaubenssysteme
Ernährung (Metabolismus)	Versorgung / Verpflegung	Erneuerung der kulturellen Instrumente	Volkswirtschaftslehre	Weitergabe von Erfahrungen nach genauen und konsistenten Grundsätzen	Wissen
Reproduktion	Ehe und Familie				
Körperlicher Komfort	Wohnstätte und Kleidung	Verhaltensregeln und diesbezügliche Sanktionen	Soziale Kontrolle		
Sicherheit	Schutz			Intellektuelle, emotionale und pragmatische Mittel für die Kontrolle über Schicksal und Glück	Zauber, Religion
Erholung	Systeme von Spiel und Ruhe	Erneuerung des Personals	Bildungswesen		
Bewegung	Entstandene Tätigkeiten und Systeme der Kommunikation				
Wachstum	Üben und Einstudieren	Organisiertheit von Gewalt und Zwang	Politische Organisation	Rhythmus von Erholung und Ausruhen in der Gemeinschaft	Kunst, Sport, Spiele, Feste

Zusammenfassende Erhebung zu den biologischen und den abgeleiteten Bedürfnissen und ihrer Befriedigung in der Kultur

<sup>101</sup> Malinowski, Bronislaw: The Group and the Individual in Functional Analysis [Die Gruppe und das Individuum in der funktionalen Analyse]. *The American Journal of Sociology*, 1939, 44/6, 938–964.



Den Disput zwischen dem *strukturellen* und dem *biopsychologischen Funktionalismus* kann man auch als erstes großes Kräfterennen zwischen dem methodischen Holismus und dem methodischen Individualismus in der Kulturanthropologie interpretieren. Eine Entscheidung ist bis heute nicht gefallen: Es gibt Forschungen, die sich bei dem Bemühen, eine bestimmte Kultur zu verstehen, streng auf die Individuen konzentrieren, und solche, bei denen es um einzelne Gruppen von Menschen geht, und es wird sie vermutlich auch in Zukunft geben.

Dem Disput bereitete Malinowskis Tod im Jahr 1942 ein Ende. In dem leerstehenden Wissenschaftsgebiet schien es eine Zeit lang, als seien die Ansichten Radcliffe-Browns allgemein akzeptiert, doch Malinowskis „Geist“ kehrte in Form postumer Publikationen und durch die Schriften seiner Anhänger von Zeit zu Zeit zurück. Heute vertreten wir zumeist die Ansicht, dass sowohl der *holistische* als auch der *individualistische* Ansatz seine Berechtigung hat und eine Rolle bei den anthropologischen Forschungsvorhaben spielt.

## Neoevolutionistische Ansätze (1930–1970)

In den 1930er Jahren sprach sich die Anthropologie grundsätzlich gegen die evolutionäre Sichtweise aus, verwarf also den Grundsatz der geradlinigen Entwicklung und die vergleichende Methode sowie die Parallele zwischen Urmenschen und den „primitiven“ Kulturen. Um nur einige Beispiele zu nennen:

- Von den 1910er Jahren an sprachen sich die Vertreter des *historischen Partikularismus* oder *kulturellen Relativismus*, der mit dem Namen von Franz Boas, der an der Columbia University unterrichtete, verbunden ist, entschieden gegen die *vergleichende Ethnographie* und für die Interpretation der einzelnen Kulturen in ihrem jeweiligen Rahmen aus.
- In den 1920er Jahren bezeichnete der Brite *Radcliffe-Brown* die „historische Methode“ (bei den Errungenschaften „primitiver“ Kulturen auf der Skala unserer Geschichte angesiedelt werden) als unwissenschaftlich und hielt stattdessen die Analyse der sozialen Strukturen (nach Durkheim) für adäquat.
- In den 1930er Jahren wurde anhand der (unter der Leitung von *George Murdock*) an der Yale University eingerichteten Datenbank mit dem Titel *Human Relations Area Files* (Dateien zu den zwischenmenschlichen Beziehungen) eine Reihe von Hypothesen, die den evolutionären Standpunkt vertraten, widerlegt. So befand man beispielsweise die Vorstellung Morgans, in den urtümlichen Gesellschaften hätten die Menschen in großen Familien gelebt und monogame Familien seien erst später entstanden, und ebenso die verbreitete Annahme, die Urmenschen hätten im Matriarchat gelebt.

Der Gedanke der *Entwicklung* verschwand jedoch nicht ganz aus dem anthropologischen Denken, sondern trat von Zeit zu Zeit zutage und wurde erst in den 1970er Jahren in eine marginale Position in der Kulturforschung verdrängt.



*Julian H. Steward (1902–1972)*

In den 1940er und 1950er Jahren wurde *Julian H. Steward* Leiter des Lehrstuhls für Anthropologie an der Columbia University (eine Position, die damals und auch danach noch lange Zeit die prestigeträchtigste in der amerikanischen Kulturanthropologie war). Steward kämpfte, anders als der Gründer Franz Boas, nicht gegen die Evolution, war aber statt der unilinearen ein Verfechter der multilinearen Entwicklung. Einfach formuliert: Steward akzeptierte, dass jede Kultur nur in ihrem eigenen geografischen und historischen Kontext interpretiert werden kann, war aber der Ansicht, dass man innerhalb dessen sehr wohl von Entwicklung sprechen könne. Seine Theorie wurde später (durch *Marshall Sahlins*<sup>102</sup>) als *spezifische Evolutionstheorie* bekannt, während er selbst eher den Begriff *kulturelle Ökologie* verwendete, der ausdrückte, in welchem Maße sich die jeweilige Kultur an ihre Umgebung anpassen konnte.<sup>103</sup> Die Nützlichkeit der spezifischen Evolutionstheorie demonstrierte Steward bei der Vorstellung der Kulturen Süd-

<sup>102</sup> In seinem 1960 erschienenen Werk teilte Marshall Sahlins die modernen Evolutionstheorien in zwei große Gruppen auf: Die Theorie Stewards (und seiner Mitarbeiter) bezeichnete er als *spezifische*, die Leslie Whites und seiner Anhänger als *allgemeine* Evolutionstheorie. Quelle: Sahlins, Marshall D.: *Evolution: Specific and General* [Evolution. Spezifische und allgemeine]. In: Sahlins, Marshall D., und Service, Elman R. (Hrsg.): *Evolution and Culture* [Evolution und Kultur]. University of Michigan Press, 1960

<sup>103</sup> Steward, Julian H.: *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution* [Theorie des Kulturwandels. Die Methodik der multilinearen Evolution]. University of Illinois Press, 1955.

amerikas im Jahr 1959.<sup>104</sup> Dabei verzichtete er auf vergleichende Untersuchungen und der „Rechenschaftsforderung“ bezüglich der Merkmale der europäischen Zivilisation, in den einzelnen klar abgegrenzten geografischen Regionen, beispielsweise im Chancay-Tal, wurde der Begriff der Entwicklung sehr wohl verwendet.

*Leslie Alvin White* (ein Weggefährte Stewards) hörte in den 1920er Jahren ebenfalls Vorlesungen von Franz Boas an der Columbia University, nahm in den 1940er Jahren jedoch bereits eindeutig gegen die Lehren des historischen Partikularismus Stellung.

„Die Antievolutionisten, die in Amerika von Franz Boas angeführt wurden, haben die Theorie der Evolution in der Kulturanthropologie zurückgewiesen und uns stattdessen die Philosophie eines „planlosen Sammelsuriums“ hinterlassen“<sup>105</sup>



*Leslie A. White (1900–1975)*

Nach Whites Ansicht besteht das Problem mit der Evolutionstheorie Morgans, Spencers und anderer „nur“ darin, dass sie die falschen Messgrößen verwendet haben, Materialeinsatz, Monotheismus oder landwirtschaftliche Techniken sind Kategorien, die sich mit der historischen und der geografischen Umgebung ändern können. Es gibt jedoch eine Eigenschaft, die zu jeder Zeit eine geeignete Mess-

<sup>104</sup> Steward, Julian H., und Faron, Louis C.: *Native Peoples of South America* [Urvölker Südamerikas]. McGraw-Hill, New York 1959.

<sup>105</sup> White, Leslie A.: *Energy and the Evolution of Culture* [Energie und die Entwicklung der Kultur]. In: *American Anthropologist*, 1943, 45.

größe zur Ermittlung der Leistung der menschlichen Kultur sein kann und somit die Entwicklungsstufen der einzelnen Kulturen (unabhängig davon, ob man die uni- oder die multilaterale Evolution vertritt) vergleichbar macht. Diese „universelle“ Messgröße ist – laut White – nichts anderes als der Energieverbrauch pro Kopf.

Laut White stand den Menschen in den urtümlichen Gesellschaften nur ihr eigener Körper zur Verfügung (was etwa 0,05 Pferdestärken entspricht). Später wurde der Energieverbrauch durch den Einsatz von Zugtieren, einfachen und dann immer komplizierteren Maschinen immer größer. Er ergänzte seine Theorie durch das Kriterium der Energieeffizienz:

„In den obigen Verallgemeinerungen haben wir das Gesetz der kulturellen Evolution: Die Kultur entwickelt sich, wenn die Menge an Energie, die die Menschen pro Kopf nutzen, steigt; oder wenn die Effizienz der technologischen Mittel, mit denen diese Energie genutzt wird, steigt; oder wenn beide Faktoren gleichzeitig größer werden.“<sup>106</sup>

Whites Theorie kennt die Nachwelt (ebenfalls durch Sahlins) als *allgemeine Evolutionstheorie*. Er selbst bevorzugte die Bezeichnung *Erweiterung des II. Gesetzes der Thermodynamik*.<sup>107</sup> Laut der von ihm erarbeiteten Formel gilt  $P = E \times T$ , wobei E der jährliche Energieverbrauch pro Kopf, T die Effizienz der Energienutzung und P die kulturelle Entwicklungsstufe, gemessen in produzierten Gütern, ist.

White hatte in den 1950er und 1960er Jahren erheblichen Einfluss auf die kulturmaterialistische und die ökonomische anthropologische Schule. Seiner Evolutionstheorie wurde in der 1970er Jahren die Grundlage entzogen, weil in diesem Jahrzehnt der allgemeine Glaube daran, der Fortschritt trage zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme bei, langsam verschwand. Die Änderung der allgemeinen Stimmung hatte viele Gründe, zum Beispiel:

- die Studentenproteste von 1968 und der Einmarsch der Sowjets in Prag, die das Vertrauen in die bestehenden Regime zerstörten;
- die stärkere Berücksichtigung der Kriterien der umweltbezogenen Nachhaltigkeit, vor allem infolge des Berichts des Club of Rome im Jahr 1972;
- die erste Ölkrise im Jahr 1973, durch die der Energieverbrauch pro Kopf als Messgröße bei den Verbrauchern, die empfindlich auf die Benzinpreise reagierten, auf einen Schlag eine negative Konnotation erhielt.

<sup>106</sup> White, Leslie A.: Ebd. 1943, 338.

<sup>107</sup> White, Leslie A.: *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome* [Die Evolution der Kultur. Die Entwicklung der Zivilisation bis zum Fall Roms]. McGraw-Hill, New York 1959, Kapitel 2.

Im 21. Jahrhundert bedarf es keiner Erklärung mehr, weshalb der Energieverbrauch pro Kopf keine geeignete Messgröße für den „Entwicklungsstand“ ist. Die Energiekrise unserer Zeit hat sich als dauerhaft erwiesen, und heute gilt es eindeutig als Zeichen eines höheren Entwicklungsstandes, wenn ein Mensch, ein Haushalt, eine Stadt oder ein Land möglichst wenig Energie verbraucht und generell einen möglichst kleinen ökologischen Fußabdruck hinterlässt.

Dennoch ist der Begriff der Entwicklung auch weiterhin gebräuchlich. Dank der starken gesellschaftlichen Präsenz der volkswirtschaftlichen Schulen herrscht die öffentliche Meinung, dass die Grundlage eines dauerhaften Wohlstands ein (nachhaltiges) Wirtschaftswachstum ist. Die wichtigste diesbezügliche Messgröße ist das BIP/Kopf, bei dem gewöhnlich sowohl wir Bürger als auch die Wirtschaftsanalysten und die internationalen Finanzorganisationen gewöhnlich jedes Jahr ein Wachstum erwarten. Die verschiedenen Finanzprogramme der EU fördern ebenfalls die *Entwicklungsvorhaben*, zumeist im Einklang mit den nationalen Entwicklungsplänen. In der entwicklungsorientierten allgemeinen Stimmung ist die Stimme der Kulturanthropologie, die die Illusion der Entwicklung auf ihrem eigenen Gebiet, bei der Untersuchung der Kultur, bereits aufgegeben hat und den Schwerpunkt stattdessen auf die Anpassung an die Umgebung, die Adaptation, und den langfristigen Fortbestand legt, vorerst kaum zu hören.

## Marxistische Anthropologie und Kulturmaterialismus (1910–1990)

Karl (Heinrich) Marx stellte im 19. Jahrhundert eine lineare Evolutionstheorie auf, laut welcher die menschlichen Gesellschaften von der Urgemeinschaft an einem besonderen Weg folgen, der unter anderem über die in Asien übliche Art der Produktion und den Feudalismus zum Kapitalismus und schließlich zum Kommunismus führt. Marx entwickelte seinen Standpunkt entgegen den Ideensystemen der ein bis zwei Generationen älteren deutschen Philosophen, vor allem der Kants und Hegels, die nach Platon der Ansicht waren, die Grundlage der menschlichen Kultur sei im Geist, in der Welt der Gedanken (Ideen) zu suchen. Marx bezeichnete sie als Idealisten und stellte sie seinem eigenen Materialismus gegenüber. Nach der materialistischen Geschichtsauffassung kann man die gesellschaftlichen, politischen, rechtlichen usw. Verhältnisse für sich nicht verstehen, da sie alle auf den materiellen Umständen des Lebens basieren. Die Triebfeder der Geschichte ist die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse. Die Bedürfnisse werden durch die Produktion befriedigt; natürlich gibt es Menschen, die die Phänomene wirtschaftlichen Basis bauen die gesellschaftlichen und kulturellen Phänomene als Überbau auf.

In Marx' Entwicklungstheorie ergeben die Änderungen der Produktionsarten und der mit diesen verbundenen Produktionsbedingungen (die Gesamtheit der wirtschaftlichen Beziehungen) einen unilinearen Prozess. Seine Sichtweise ist deterministisch: Das gleichzeitige Vorhandensein bestimmter wirtschaftlicher Faktoren erzwingt notwendigerweise die entsprechende gesellschaftliche Änderung. So wurde beispielsweise die angenommene Auflösung der Urgemeinschaft durch die Entdeckung der Landwirtschaft / Tierhaltung erzwungen, und die immer neuen technischen und wirtschaftlichen Errungenschaften und ihre Kumulation führten notwendigerweise zur Entstehung immer weiter entwickelter gesellschaftlicher Systeme. Im Zuge der Entwicklung der Gesellschaft stieg das Maß der Ausbeutung anfangs an und verringerte sich später. Marx verlängerte diese Linie in die Zukunft hinein und erklärte, der Endpunkt der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung sei der Kommunismus.

Das Voranschreiten von einer Entwicklungsstufe zur nächsten ist stets ein revolutionäres Phänomen, das als Ergebnis des Konflikts zwischen den Ausbeutern und den Ausgebeuteten zustande kommt. Deshalb bezeichnen viele den Marxismus als Konflikttheorie und die übrigen anthropologischen Theorien als Harmonietheorien.

Marx' materialistische Evolutionstheorie war sehr markant und unterschied sich deutlich von den übrigen Ideensystemen des 19. Jahrhunderts. Obwohl seine Gedanken später im Rahmen der verschiedenen marxistischen Ansätze an mehreren Punkten über- oder weitergedacht wurden, gibt es einige Punkte, die bis heute alle marxistischen Richtungen gemeinsam haben (und wenn nicht, sind sie nicht als marxistisch zu betrachten). Solche gemeinsamen Punkte sind zum Beispiel:

- der Glaube an den Fortschritt und die damit einhergehende evolutionäre Sichtweise;
- der Materialismus, aufgrund dessen die marxistischen Anthropologen in erster Linie die Funktionsweise der Wirtschaft (die Basis) untersucht haben, da alle anderen kulturellen Phänomene (zum Beispiel Riten, Verwandtschaftssysteme), also die Untersuchung des Überbaus, daraus abgeleitet werden kann;
- die Marxsche Dialektik, laut welcher der menschliche Verstand in der Beziehung zwischen der materiellen Welt und dem geistigen Leben der Gesellschaften auf die physische Umgebung reflektiert.

Die Ideen des Marxismus haben sich auf alle Zweige der Gesellschaftswissenschaften ausgewirkt, auch die Kulturforschung war da keine Ausnahme. Die vielen marxistischen Ansätze gruppiere ich in diesem Band um der Einfachheit willen geografisch in osteuropäische und westeuropäische sowie US-amerikanische marxistische Anthropologie.

Hintergrund dieser Aufteilung ist vor allem die Geteiltheit zwischen den beiden Weltkriegen und in der darauffolgenden Zeit (des kalten Krieges). In der Sowjetunion (und dann im sozialistischen Lager) wurde der marxistische Ansatz die einzige akzeptable wissenschaftliche Richtung. In Westeuropa hatte die linke, marxistische Intelligenz auch in der Kulturforschung eine Bedeutung, in den USA dagegen war der Marxismus nicht salonfähig, sodass die marxistische Anthropologie dort nur unter Pseudonymen (zum Beispiel Kulturmaterialismus) und ohne direkte Verweise auf Marx betrieben werden konnte.

### Marxistische Gesellschaftswissenschaften und Kulturforschung in Osteuropa

Die wissenschaftliche Szene Osteuropas stand unter dem starken Einfluss der zentralisierten staatlichen Kulturpolitik. Der Marxismus war die einzige offiziell anerkannte Linie, und dementsprechend gab es in mehreren osteuropäischen Ländern nur eine Art der gesellschaftswissenschaftlichen Ausbildung und Forschung, nämlich die nach dem Marxismus-Leninismus. Soziologie oder gar die für eine burgeoise Scheinwissenschaft gehaltene Kulturanthropologie zu betreiben, war in der Sowjetunion und in mehreren sozialistischen Ländern nicht erlaubt.

Die Ethnographie hingegen wurde in der Sowjetunion kontinuierlich betrieben. Obwohl auch sie unter strenger politischer Aufsicht stand, kam es in den 1930er Jahren sogar zu der interessanten Verknüpfung der Boasschen Tradition und des Marxismus. In den 1930er Jahren führte die russische Boas-Schülerin *Julija Awerkijewa*<sup>108</sup> in Kanada, hauptsächlich bei den Tlingit Feldforschung durch. Sie wurde später eine anerkannte Lehrkraft an der Universität Moskau.

Ab dem Tod Stalins (1953) wurde die zentrale Kontrolle in der Wissenschaft in den Ländern des Ostblocks mal schwächer, mal wieder stärker. Die Machthaber erwarteten bei der ethnographischen Forschung einmal den buchstäblichen Beweis für die Marxschen Ideen und ließen ein andermal Forschungsvorhaben entlang zeitgemäßer Paradigmen zu und begnügten sich mit dem als *roter Schwanz* bezeichneten Verweis auf den Marxismus am Ende einer Abhandlung. Die politische Kontrolle begünstigte weder das Entstehen neuer Gedanken noch einen fruchtbaren und offenen wissenschaftlichen Diskurs und ebenso wenig die Entstehung neuer Paradigmen. Wenn aber ein Forschungsvorhaben / Forscher das komplizierte Auswahlssystem der staatssozialistischen Politik erfolgreich durch-

<sup>108</sup> Awerkijewa, Julija Pawlowna: *North American Indian Studies* [Studien zu den Indianern Nordamerikas]. Edition Herodot, Göttingen 1981.

laufen hatte, gewährte der Staat ihm die entsprechende politische und wirtschaftliche Unterstützung.

Die Kulturforschung in den sozialistischen Ländern war häufig eher eine angewandte. In den Ländern des sozialistischen Blocks stellte man sich vehement gegen die Kolonialisierung beziehungsweise den Neokolonialismus, doch die Ideen des Marxismus (und die politische Verpflichtung gegenüber dem sozialistischen Block) wurde mit ähnlichen Mitteln verbreitet wie der Neokolonialismus in der Dritten Welt. In Moskau entstanden Institute, in denen sogenannte *regionale Studien* betrieben wurden, zum Beispiel für Lateinamerikastudien, Afrikanistik oder Orientalistik. Trotz der strengen politischen Erwartungen und der geringen finanziellen Mittel hatten die hier durchgeführten Forschungsvorhaben keinen Propagandacharakter, sondern waren korrekte wissenschaftliche Arbeiten. Ungarn erhielt (im Rahmen der sozialistischen Arbeitsteilung) in erster Linie die Forschung zur Geschichte Lateinamerikas.<sup>109</sup>

### Marxistische Wirtschaftsanthropologie

Es folgte aus Marx' Materialismus, dass sich die marxistischen Kulturforscher in erster Linie darauf konzentrierten, zu verstehen, wie die Wirtschaft funktioniert, da die Wirtschaft die Basis für den gesellschaftlichen und den kulturellen Überbau ist. Ihre Arbeit nannten sie (nach Marx) oft *politische Ökonomie*. Nachdruck verliehen ihren Schriften die Auflösung der Kolonialreiche und die Reihe der damit einhergehenden Bauernaufstände in der Dritten Welt in den 1950er und 1960er Jahren. Aufgrund der Bauernaufstände standen die bäuerlichen Gesellschaften noch lange im Mittelpunkt des Interesses der Wirtschaftsanthropologen.<sup>110</sup>

In Westeuropa (in erster Linie in Frankreich und in Südeuropa) war das linke Denken in wissenschaftlichen und Intellektuellenkreisen auch nach dem Zweiten Weltkrieg stark vertreten. Eine Gruppe französischer marxistischer Anthropologen befasste sich in den 1960er und 1970er Jahren mit den Auswirkungen der

<sup>109</sup> Hann, Chris, Sarkany, Mihaly, und Skalnik, Peter (Hrsg.): *Studying Peoples in the People's Democracies: Socialist Era Anthropology in East-Central Europe* [Studium der Völker in Volksrepubliken: Anthropologie in der sozialistischen Ära in Ost-Mitteleuropa]. Lit-Verlag, Münster 2005.

<sup>110</sup> Zum Beispiel Service, Elman R.: *Hunters* [Jäger]. Prentice Hall, 1966. Sahlins, Marshall D.: *Tribesmen* [Stammesangehörige]. Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1968. Wolf, Eric R.: *Peasants* [Bauern]. Prentice Hall, 1966. Sahlins, Marshall: *Stone Age Economics* [Steinzeitökonomie]. Aldine-Atherton, Chicago 1972. Shanin, Teodor: *Peasants and peasant societies* [Bauern und Bauerngesellschaften]. Penguin, Harmondsworth 1971. Popkin, Samuel L.: *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam* [Der rationale Bauer: Die politische Ökonomie der ländlichen Gesellschaft in Vietnam]. University of California Press, Berkeley 1979.



Kolonialisierung und des Neokolonialismus.<sup>111</sup> Ihrer Ansicht nach ordnet sich die kapitalistische Art der Produktion die nicht kapitalistischen Arten unter, und diese Hierarchie hat Auswirkungen auf die nicht kapitalistischen Gesellschaften. Nach Ansicht einer späten Forscherin des Themas, *Susana Narotzky*,<sup>112</sup> bezog sich die Hauptfrage der marxistischen Anthropologie auf die Autonomie der Wirtschaft: Organisieren sich die Produktionsarten, indem sie jeweils ihren eigenen Weg gehen, oder stehen sie notwendigerweise in einer wechselseitigen Beziehung zur gesellschaftlichen Reproduktion?



*Maurice Godelier (1934–)*

Ein herausragender Vertreter der französischen Wirtschaftsanthropologie ist *Maurice Godelier*. Er studierte zunächst Philosophie und dann Ökonomie und vertiefte sich in die ökonomischen Schriften der sozialistischen Länder. Ein längeres Feldforschungsvorhaben, das er 1964 in Mali durchführte, führte zu seiner vollständigen Abkehr von der bürgerlichen Ökonomie. Er begann sich in dem von Lévi-Strauss geführten *Laboratoire d'Anthropologie Social* (Labor für soziale Anthropologie) mit Ethnologie, genauer gesagt mit Wirtschaftsanthropologie zu

<sup>111</sup> Zum Beispiel Meillassoux, Claude: *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire. De l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale* [Anthropologische Ökonomie der Guro an der Elfenbeinküste. Von der Wirtschaft zur Existenzsicherung zur kommerziellen Landwirtschaft]. Mouton, Paris 1964. Terray, Emmanuel: *Le Marxisme devant les sociétés „primitives“: deux études* [Der Marxismus vor den „primitiven“ Gesellschaften. Zwei Abhandlungen]. Maspero, Paris 1969. Rey, Pierre Philippe: *Colonialisme et néo-colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la Comilog au Congo-Brazzaville* [Kolonialismus und Neokolonialismus und der Übergang zum Kapitalismus. Das Beispiel der Comilog in Brazzaville, Kongo]. Maspero, Paris 1971.

<sup>112</sup> Narotzky, Susana: *New Directions in Economic Anthropology* [Neue Richtungen in der Wirtschaftsanthropologie]. Pluto Press, London 1997.

beschäftigen. Die folgenden Ausschnitte stammen aus seiner programmatischen Schrift von 1965,<sup>113</sup> in der er die Aufgabe der (marxistischen) Wirtschaftsanthropologie formuliert hat, die sich seiner Ansicht nach vor allem mit dem Verständnis der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Systeme befassen muss.

„Wenn es in einem System innere Widersprüche gibt, heißt das nicht, dass es zum Scheitern verurteilt ist. Bestimmte Widersprüche im System sind konstruktiv und gewährleisten innerhalb einer gewissen Zeit den Dynamismus. Im Ancien Régime beispielsweise standen sich Leibeigene und Grundherr gegenüber, waren aber gleichzeitig auch solidarisch miteinander, der Gegensatz zwischen ihnen schloss ebenso wie im Fall eines Eigentümers und seiner Sklaven die Einheit zwischen ihnen nicht aus. (...) Der Unterschied zwischen den Widersprüchen einer primitiven Gemeinschaft und einer Klassengesellschaft besteht darin, dass die Widersprüche bei der ersteren nicht unmittelbar zu wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Änderungen führen ... In einer Gesellschaft, deren Grundlage die mit Brandrodung betriebene Landwirtschaft ist, besteht die Lösung des Widerspruchs in der Verhinderung eines übermäßigen Bevölkerungswachstums; die Zerstörung der Beziehung zwischen Sklavenhalter und Sklaven oder zwischen dem Grundherrn und den Bauern ist im Grunde eine „Veränderung“ oder Aufhebung des Systems. (...)

Ein System erreicht den Zustand, in dem es optimal funktioniert, wenn die gesellschaftlichen Strukturen, aus denen es besteht, maximal kompatibel sind. Die funktionale Konformität und Nichtkonformität führt uns zur kybernetischen und operationellen Untersuchung der Wirtschaftssysteme, nicht zur formalen, sondern zur ‚tatsächlichen‘ Logik der Entwicklung der Systeme. Genau das ist die theoretische Aufgabe der Wirtschaftsanthropologie.“<sup>114</sup>

Godelier arbeitete später in einer wissenschaftlichen Hintergrundinstitution der französischen kommunistischen Partei. Sein 1973 erschienenes Buch war die bedeutsamste marxistische Kritik der damaligen Kulturanthropologie. Innerhalb der Wirtschaftsanthropologie gab es neben der marxistischen Richtung auch andere Ansätze. Den Begriff der Wirtschaftsanthropologie als solchen verwendete erstmals der Boas-Schüler *Melville J. Herskovits*, und zwar 1952 in einem seiner Bücher (das auch diesen Titel trug<sup>115</sup>). Er war kein Marxist, ja er reflektierte nicht einmal besonders auf die Marxisten. In den 1950er Jahren erschien mit dem

<sup>113</sup> Godelier, Maurice: Object et méthodes de l'anthropologie économique [Gegenstand und Methoden der Wirtschaftsanthropologie]. In: *L'homme*. 1965/2, 32–91.

<sup>114</sup> Godelier, Maurice: *Horizon, trajets marxistes en anthropologie* [Marxistische Ausblicke und Wege in der Anthropologie]. Maspero. Paris 1973.

<sup>115</sup> Herskovits, Melville J.: *Economic anthropology; a study in comparative economics* [Wirtschaftsanthropologie. Eine vergleichende ökonomische Studie]. Knopf, New York 1952.

Auftreten *Károly Polányis* eine markante nicht marxistische Richtung. Auch heute forschen regelmäßig Anthropologen auf dem Gebiet des wirtschaftlichen Lebens, die zumeist nicht vom marxistischen Standpunkt aus an ihren Forschungsgegenstand herangehen.<sup>116</sup>

## Kulturmaterialismus

Während es in Osteuropa obligatorisch und in Westeuropa akzeptabel war, Marxist zu sein, wäre es in den USA ab den 1950er Jahren in der Atmosphäre des kalten Krieges unmöglich gewesen. In den 1950er und 1960er Jahren galt der Name Marx in wissenschaftlichen Kreisen als Tabu, und kein Anthropologe konnte seine Arbeit offen als marxistisch bezeichnen, denn das hätte das Ende seiner Laufbahn bedeutet.

Zur Zeit des Vietnamkrieges und 1968 gab es auch in den Vereinigten Staaten von Amerika eine starke antiimperialistische Rhetorik, deren Wirkung auch in der Kulturforschung zu spüren war. Eine der schärfsten kritischen Abhandlungen formulierte *Kathlen Gough* (1968), die in mehreren ihrer Artikel, die seinerzeit schnell allgemein bekannt wurden, die Anthropologie klar als Kind des Imperialismus bezeichnete.<sup>117</sup> Aus ihrer Kritik kann man (im Nachhinein) zwei wichtige Elemente herausgreifen:

- Die Anthropologie ist noch die Erforschung ihrer eigenen Gesellschaft schuldig (genauer gesagt: das eingehende Studium des westlichen Imperialismus als internationales System).
- Die Anthropologen neigen dazu, die lokalen Gemeinschaften für sich zu untersuchen, womit sie auch ungewollt jene (schädlichen) Einflüsse verdecken, die die Außenwelt (samt dem Imperialismus) auf sie hat.

Die marxistische Kritik hat erheblich zur „Heimkehr“ der Kulturanthropologie im 20. Jahrhundert beigetragen, also dazu, dass sie ihre eigene Kultur untersuchte.

<sup>116</sup> Siehe zum Beispiel Molina, José Luis, und Valenzuela, Hugo: *Invitación a la antropología económica* [Einladung zur Wirtschaftsanthropologie]. Bellaterra, Barcelona 2007.

<sup>117</sup> Gough, Kathlen: Anthropology, Child of Imperialism [Die Anthropologie, ein Kind des Imperialismus]. In: *Monthly Review*, 1968, 19:11, 12–27. [www.monthlyreview.org](http://www.monthlyreview.org)



Marvin Harris (1927–2001)

Den Begriff des *Kulturmaterialismus* schuf Marvin Harris 1968 in seiner einflussreichen Anthropologie und Ideengeschichte mit dem Titel *The Rise of Anthropological Theory* (Der Aufstieg der anthropologischen Theorie).<sup>118</sup> Laut dem Kulturmaterialismus besteht das wichtigste Merkmal des soziokulturellen Systems eines Volkes darin, wie seine Mitglieder ihre Umgebung bewältigen, wie sie Werkzeuge und Techniken entwickeln, um die Natur zu nutzen. Marvin Harris' Zusammenfassung besagt, dass der Kulturmaterialismus „... auf der einfachen Prämisse basiert, dass das menschliche Leben eine Antwort auf die praktischen Probleme der irdischen Existenz ist“.<sup>119</sup>

Die Kulturmaterialisten wichen vor allem darin von Marx ab, dass sie als erklärenden Faktor neben der materiellen Welt auch die demografischen Gegebenheiten anführten: Die Kultur einer Volksgruppe erklärt sich nicht nur durch die Ressourcen, sondern auch durch seine eigenen demografischen Merkmale und die der benachbarten Gruppen – beispielsweise durch die Bevölkerungsdichte oder die Fruchtbarkeit. Das Erscheinen eines Volkes in der Nachbarschaft oder die Vermehrung der Mitglieder der Gruppe ändert die Verfügbarkeit der Ressourcen in der Umgebung. Nach Ansicht der Kulturmaterialisten bestimmen die

<sup>118</sup> Harris, Marvin: *The Rise of Anthropological Theory* [Der Aufstieg der anthropologischen Theorie]. Thomas Y. Crowell Company, New York 1968.

<sup>119</sup> Harris, Marvin: *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture* [Kulturmaterialismus: Der Kampf um eine Kulturwissenschaft]. Random House, New York 1979.

physischen Faktoren den Wandel der Kultur, der am ehesten durch die Beobachtung des Verhaltens zu messen ist.

Der marxistische Determinismus zeigt sich auch in dem Buch *The Rise of Anthropological Theory*, das einen Überblick über die anthropologischen Theorien gibt. Harris weist in der Geschichte der Wissenschaft eine geradlinige Entwicklung nach, deren Endpunkt der von ihm vertretene Kulturmaterialismus ist.

## Die Zurückdrängung der marxistischen Anthropologie

Der marxistische Ansatz ist (im Gegensatz zu den übrigen in diesem Kapitel besprochenen Richtungen) nicht verschwunden, eine marxistisch orientierte Anthropologie gibt es bis heute. Zugleich kann man sagen, dass die marxistische Richtung der Anthropologie in den 1980er Jahren langsam zurückgedrängt wurde. Der Fall des Eisernen Vorhangs und der Berliner Mauer im Jahr 1990 entzog den marxistischen Ansätzen die ideologische Grundlage. Sowie die Kontrolle der politischen Machthaber über den Marxismus erlosch, verwendeten die marxistisch orientierten Forschungen Marx und die marxistische Literatur sehr frei und oft nur als Inspiration, nicht aber als Ausgangspunkt.

Der marxistische Ansatz wurde seinerzeit und auch danach von mehreren Vertretern der Kulturanthropologie kritisiert. Ich greife hier einige Kritikpunkte heraus:

### *Marxistische Feldarbeit*

Die Praxis der anthropologischen Feldarbeit, die um die 1920er und 1930er Jahre entstanden ist, fordert von den Forschern den Verzicht auf Vorurteile, ja sogar auf im Voraus formulierte Annahmen. Die Berücksichtigung des marxistischen Paradigmas stand im Widerspruch zum allgemeinen Bild von der Feldarbeit, während keine marxistische Umdeutung der Feldarbeitsmethodik erarbeitet wurde.

### *Dogmatischer oder orthodoxer Marxismus*

Dass das politische Regime ihnen von Zeit zu Zeit die kalte Schulter zeigte und auf dogmatische Art zu den ursprünglichen Marxschen Lehren zurückkehrte, machte vor allem den Forschern in Osteuropa das Leben schwer. Die Anforderung, Ergebnisse vorzulegen, die auf Marx zurückgeführt werden können, führte oft dazu, dass sie keine Feldarbeit durchführten oder die primären Daten außer Acht ließen.

### *Evolutionäre Sichtweise*

Ab den 1950er Jahren galt die evolutionäre Sichtweise in der Kulturforschung überwiegend als überholt, die marxistischen Anthropologen konnten jedoch nicht davon abweichen, da sie dann auch ihre marxistischen Grundsätze hätten verwerfen müssen.

### *Materialisten und Idealisten*

Die Marxisten (zum Beispiel auch Harris und Godelier) neigten dazu, nach Marx alle nicht materialistischen Ansätze als *idealistisch* abzustempeln. Der Inhalt des Begriffs „idealistisch“ unterschied sich etwas von der ursprünglichen Marxschen Definition: Sie verwendeten ihn so, dass im Gegensatz zu ihnen, also den auf dem Boden der Realität stehenden marxistischen Forschern, alle anderen träumten und eine spekulative Wissenschaft betrieben. Mit der Bezeichnung als idealistisch schoren die Marxisten viele Ansätze über einen Kamm, die im Übrigen wenig gemeinsam hatten. Das trug erheblich dazu bei, dass sich die Marxisten selbst aus der wissenschaftlichen Szene ausschlossen.

### *Konflikttheorie*

Mit den marxistischen Ansätzen verband man ein anderes Merkmal: die Konflikttheorie. Nach Ansicht der Anhänger der Harmonietheorie, die im Gegensatz zur Konflikttheorie stand, kommt es in der Geschichte häufig zur Kooperation zwischen gesellschaftlichen Gruppen, und Konflikte sind selten. Auch Veränderungen und Adaptationen sind langfristige und friedliche Prozesse, das heißt, nicht der Klassenkampf bringt die Welt voran.

## **VI. DIE VOLLJÄHRIGKEIT DER ANTHROPOLOGIE**

### **Strukturalismus, kognitive, symbolische, interpretative Anthropologie und postmoderne Richtungen**

#### **Einleitung**

Nach dem Zweiten Weltkrieg setzten in der Kulturanthropologie einander widersprechende Prozesse ein.

Zum einen fand ein *Vereinheitlichungsprozess* statt: Durch die internationalen Konferenzen, die als maßgeblich geltenden Zeitschriften und die ähnlichen Ausbildungsgänge begann man sich über so wichtige Fragen wie den Gegenstand der Kulturanthropologie, den Inhalt der anthropologischen Methodik usw. zu einigen. Auch die geografische Teilung der Kulturforschung war nun weniger scharf als zuvor, das heißt, die Unterschiede zwischen der britischen Sozialanthropologie, der französischen Ethnologie, der mitteleuropäischen Ethnographie und der US-amerikanischen Kulturanthropologie verringerten sich. Die Kulturforschung, die in Lateinamerika (und anderswo in der Dritten Welt) entstand, folgte zumeist der Tradition der amerikanischen und der europäischen Anthropologie – was ebenfalls zur Vereinheitlichung beitrug. Parallel dazu verloren bestimmte Richtungen der Kulturforschung (wie der Diffusionismus) an Bedeutung oder verschwanden. Aufgrund der spektakulären Erweiterung des institutionell-organisatorischen Hintergrunds und der Vereinheitlichung und Internationalisierung der Grundlagen des Wissenschaftszweiges bewerten viele den Zeitraum nach dem Zweiten Weltkrieg als den, in der die Kulturanthropologie „volljährig“ wurde.

Als entgegengesetzter Prozess zur Vereinheitlichung setzte aber auch eine Aufsplitterung der Anthropologie ein: Von den 1960er Jahren bis heute ist eine ganze Reihe von Richtungen und Fachanthropologien entstanden. Der Grund für die verschiedenen Ansätze lag zumeist in der Interdisziplinarität der Forschungen: Es kam häufig vor, dass ein Forscher eines anderen Wissenschaftszweiges die Ergebnisse seiner eigenen Disziplin (der Psychologie, der Sprachwissenschaft usw.) in die Anthropologie einbrachte, beziehungsweise es kam immer häufiger

vor, dass die Kulturforscher Fragen zu untersuchen begannen, die sie zuvor nicht als anthropologische Themen betrachtet hatten (beispielweise jeweils aktuelle rechtliche oder politische Fragen, Forschungen im Bereich des Gesundheitswesens, der Medizin, der Physik und der Chemie).

In diesem Kapitel sollen die wichtigsten theoretischen Überlegungen der 1950er, 1960er, 1970er und 1980er Jahre und innerhalb dieser die wichtigsten Erkenntnisse der *strukturalistischen*, der *kognitiven*, der *symbolischen*, der *interpretativen* und der *postmodernen* Anthropologie, in deren Mittelpunkt die Bedeutung der Sprache steht, vorgestellt werden. Dabei werden viele Ansätze lediglich erwähnt oder noch nicht einmal erwähnt. Da eine verkürzte Vorstellung natürlich lückenhaft ist, empfehle ich dem interessierten Lesenden mehrere Fachbücher, die ihn weiterbringen. Der theoriegeschichtliche Überblick endet um die Mitte der 1980er Jahre, eine ganze Reihe der in den seitdem vergangenen gut dreißig Jahre wird jedoch bei der Vorstellung der einzelnen Fachanthropologien erwähnt.

## Der Text, seine Bedeutung, seine Übersetzung und der Übersetzer

In diesem Kapitel stelle ich einige Schulen vor, die einen großen Einfluss auf die Anthropologie hatten. Dabei sollen die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Schulen und Ansätzen aufgezeigt werden und sie im Grunde als ein zusammenhängender geistesgeschichtlicher Prozess dargestellt werden.

Von den besprochenen Schulen hat der in Frankreich entstandene *Strukturalismus* (im Wesentlichen unabhängig von den früheren Ergebnissen der auf die Sprache fokussierten anthropologischen Forschungen) erklärt, dass die menschlichen Tätigkeiten und der Beobachtung zugänglichen Verhaltensweisen durch die Strukturen unseres Denkens bestimmt werden. Deshalb sei jeder Objektfund und jedes der Beobachtung zugängliche Verhalten nicht die Kultur selbst, sondern lediglich ein Abdruck der Kultur. Die Strukturen des Denkens können – wie *Claude Lévi-Strauss*, der Vater des Strukturalismus, in Anlehnung an *Saussure* aufzeigte – durch die Untersuchung der *Sprache* ermittelt werden.

In den 1960er Jahren bedeuteten die Übersetzung von Lévi-Strauss' Werken ins Englische und das *Noam Chomsky* zuzuordnende Aufkommen der generativen Sprachwissenschaft einen neuen Anstoß für die an Sprache interessierte Kulturforschung. Die Vertreter dieser Richtung werden oft als *kognitive Anthropologen* bezeichnet, was zum Ausdruck bringt, dass sie sich die Kulturforschung als etwas vorstellen, das durch die Beobachtung der kognitiven (erkenntnisbezogenen) Merkmale möglich ist. Die Kognitivisten waren sich darin einig, dass das wich-



tigste menschliche Zeichensystem die Sprache ist, weshalb sie sich auf die Untersuchung der Sprache konzentrieren müssen. Worüber wir nicht sprechen können, daran können wir auch nicht denken, und deshalb existiert es auch nicht. Umgekehrt: Alle kulturellen Phänomene existierten zunächst auf gedanklicher Ebene, und somit muss es auch ein Wort, genauer gesagt, eine sprachliche Struktur, für sie geben.

Die Kritiker des kognitiven Ansatzes wie beispielsweise *Victor Turner* und *Mary Douglas* betonten, dass die Menschheit außerhalb der Sprache auch andere Symbole geschaffen hat, die zwar nicht in Worte zu fassen, aber dennoch gültig sind, weshalb es präziser sei, von *symbolischer Anthropologie* zu sprechen. Unter dem Einfluss der zeitgenössischen Psychologie betonten sie außerdem, dass man die Sprache nicht in ihrem statischen Zustand untersuchen sollte, da Sprache und Verhalten in jedem Moment als Antwort auf die Herausforderungen der Umgebung konstruiert würden. Stattdessen sei die Untersuchung der Interaktionen wichtig, das heißt, wie die sprachlichen und die übrigen Symbole zustande kommen, sich entwickeln, sich zu einem Verhalten zusammenfügen und die Interaktion dynamisch gestalten – diese Richtung bezeichnet man als *symbolischen Interaktionismus*. Es ist das gemeinsame Verdienst der Kognitivisten, der Symbolisten und der Vertreter zahlreicher hier nicht genannter anderer Richtungen, dass sie zusammen zu einem neuen Kulturbegriff geführt haben, der im Gegensatz zu den früheren Definitionsversuchen seither weitgehend anerkannt ist. Diese neue Auffassung von Kultur hat Clifford Geertz folgendermaßen zusammengefasst: „*der Mensch ist ein Tier, das in einem selbst gewobenen Netz von Bedeutungen hängt*“.<sup>120</sup>

Die *interpretative Anthropologie* trat ihren Siegeszug im Jahr 1973 mit der Abhandlung *Thick description* („Dichte Beschreibung“) von Clifford Geertz an. Das Wesentliche an ihr ist, dass wir uns bei der *Übersetzung* der im Feld gemachten Erfahrungen, also im Rahmen der Interpretation (die in der Praxis das Verfassen einer Abhandlung, gegebenenfalls die Fertigstellung unseres Films oder unserer Fotoreihe bedeutet), bemühen müssen, sicherzustellen, dass die ursprüngliche Bedeutung keinen Schaden nimmt. Ein Anthropologe vermittelt dann erfolgreich zwischen zwei Kulturen, wenn er die ursprünglichen Ausdrücke zusammen mit ihrem ursprünglichen Kontext veröffentlicht – kurze Beispiele dazu finden sich in einem anderen Text von Geertz, in dem es um den Hahnenkampf auf Bali geht.

<sup>120</sup> Geertz, Clifford: *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture* [Dichte Beschreibung: Auf dem Weg zu einer interpretativen Theorie der Kultur]. In: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* [Die Interpretation der Kulturen: Ausgewählte Abhandlungen]. Basic Books, New York 1973, 5.

Der Anthropologe muss sich um die genaue Übersetzung der in anderen Kulturen bereits vorhandenen Bedeutungen bemühen.

Wenn wir schon beim Übersetzen und Dolmetschen sind: Im alltäglichen Leben können wir bei Auslandsreisen häufig erleben, wie viel davon abhängt, wer der/die Dolmetscher/in ist und mit welcher Absicht er/sie übersetzt. Ein wichtiges Merkmal der *postmodernen Anthropologie* besteht darin, dass sich der/die Forscher/in mit seiner/ihrer persönlichen Rolle auseinandersetzt, also *Selbst-reflexion* übt.<sup>121</sup> Die Kultur stellt sich dem Forscher in einer Interaktion dar, an der auch er selbst beteiligt ist. Man kann nicht wissen, wie die Kultur gewesen wäre, wenn der Forscher nicht da gewesen wäre, es ist aber wichtig, dass sich der Forscher stets seiner eigenen Rolle und der Wirkung, die er auf das Feld hat, bewusst ist. Es kommt häufig vor, dass zwei Forscher zur selben Zeit auf demselben Gelände unterschiedliche Beobachtungen machen; vielleicht weil sich ihnen tatsächlich jeweils unterschiedliche Aspekte der Kultur offenbaren oder weil sie jeweils auf etwas anderes achten, für etwas anderes empfänglich sind und ihre eigene Persönlichkeit und ihr Gemütszustand bei ihrer Feldarbeit Spuren hinterlassen. Die flüchtige Grenze zwischen den Gedanken des Forschers und des Feldes ist schwer zu erkennen, sie zu erkennen ist jedoch eine unumgängliche Aufgabe in der postmodernen Anthropologie. Der Grundsatz der Reflexivität fordert die konsequente Beschreibung unserer eigenen Gedanken und Gefühle (natürlich zusätzlich zur Vorstellung des Feldes, also der Ausübung der Ethnographie, und nicht anstelle derselben). Einen Einblick in diese Methode gewährt der Ausschnitt aus einer Abhandlung von *Renato Rosaldo* am Ende des Kapitels.

## Erforschung der Sprache und der Kultur

### Anthropologie und Sprachwissenschaft vor dem Strukturalismus

Goethes zu einem Sprichwort „gezähmte“ Weisheit besagt: „So viele Sprachen, wie du sprichst, so viele Menschen bist du“, das heißt, mit der Beherrschung jeder Sprache öffnen sich neue Welten, kann man mit neuen Menschen in Kontakt treten. Die Integration der Ergebnisse der Sprachwissenschaft und der Kulturanthropologie ist so alt wie die Kulturforschung, ja sogar noch älter. Nachfolgend stelle ich die Verflechtungen der Sprachwissenschaft und der Kulturforschung ab

<sup>121</sup> Die postmoderne Anthropologie ist viel eher als Ansammlung von Vorstellungen und Bestrebungen zu betrachten denn als Richtung. Das von mir gewählte Kriterium, die Selbstreflexion, ist in der postmodernen Anthropologie in der Tat von Bedeutung, doch weder damit noch mit einer anderen Charakteristik kann man genau eingrenzen, was postmodern ist.

Claude Lévi-Strauss vor, wende mich zuvor aber kurz den Ereignissen unmittelbar davor zu.

Die sprachwissenschaftlichen Entdeckungen des 19. Jahrhunderts, vor allem die Entschlüsselung der toten Sprachen des Nahen Ostens, trieb die vergleichende Kulturforschung erheblich voran, und dementsprechend bemühten sich die Anthropologen der zweiten Hälfte des Jahrhunderts auch, die Grammatik und das Vokabular ferner Völker systematisch zu sammeln. Anfang des 20. Jahrhunderts war die sprachwissenschaftliche Sammeltätigkeit bereits zu den in verborgenen Ecken gesprochenen kleinen Sprachen vorgedrungen, und es erschien eine ganze Reihe von zusammenfassenden Bänden und Datenbanken, die die Sprachen der Welt beschrieben.<sup>122</sup>

*Edward Sapir* begann sich nach dem Abschluss seines sprachwissenschaftlichen Studiums auf Anregung von Franz Boas mit der Grammatik kalifornischer Volksgruppen, insbesondere der *Yana*, zu befassen. In seiner 1929 erschienenen Abhandlung *The Status of Linguistics as a Science* („Der Stand der Sprachwissenschaft als Wissenschaft“)<sup>123</sup> erklärt er, die Bedeutung der Erforschung der Sprache bestehe (im Gegensatz zu der Sichtweise bei früheren Forschungen, zum Beispiel in der 1922 erschienenen Anleitung Malinowskis) nicht nur darin, dass man durch das Sprechen Kontakt zu den Erforschten aufnehmen kann, sondern auch darin, dass die Sprache eine Art Abdruck der untersuchten Kultur liefert. Er betont, dass alle Sprachen gleichwertig sind, weil sie gleichermaßen geeignet sind, von der Realität losgelöst komplexe und abstrakte Bedeutungen zu schaffen und zu vermitteln. Zusammen mit seinem Schüler Benjamin Lee Whorf stellte er die sogenannte *Sapir-Whorf-Hypothese* auf, laut welcher jede Sprache auf ihre ganz eigene Art die Art und Weise der Wahrnehmung und des Verständnisses der Wirklichkeit bestimmt.<sup>124</sup>

<sup>122</sup> Das monumentale Werk *Les langues du monde* [Sprachen der Welt] wurde 1925 in Paris veröffentlicht; Herausgeber waren Antoine Meillet und Marcel Cohen. Die erweiterte Ausgabe erschien 1952 mit bedeutenden Beiträgen von Paul Rivet; sie ist an verschiedenen Stellen kostenlos zugänglich, zum Beispiel <http://www.jstor.org/pss/3316267>. Ein ähnlicher Band erschien 1926 in Deutschland: Schmidt, W.: *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde*. Heidelberg. In den Vereinigten Staaten das Lehrbuch von A. L. Kroeber: *Anthropology* [Anthropologie], erschienen 1923, mit einem langen Kapitel über Sprachwissenschaft.

<sup>123</sup> Sapir, Edward: *The Status of Linguistics as a Science* [Der Stand der Sprachwissenschaft als Wissenschaft]. In: *Language*, 1929, Jg. 5, Nr. 4, 207–214.

<sup>124</sup> Sowohl Sapir als auch Whorf beschäftigt sich in mehreren Publikationen mit diesem Thema, aber es gibt keinen konkreten Artikel, in dem sie gemeinsam eine Hypothese formuliert hätten. Die Bezeichnung hat sich die Nachwelt ausgedacht. Sapir bemühte sich eher um die konsequente Verwendung der sprachwissenschaftlichen Begriffe, Whorf wollte den Begriff *linguistischer Relativismus* einführen – der sich dann aber nicht einbürgerte. (Siehe Whorf, Benjamin L.: *Science and Linguistics* [Wissenschaft und Sprachwissenschaft]. In: *Technology Review*, 1940, 42/6.)

## Der Einfluss Ferdinand de Saussures

Mit der Veröffentlichung der Gedanken des 1913 verstorbenen Schweizer *Ferdinand de Saussure* über die allgemeine Sprachwissenschaft (die der als hervorragender Vortragender bekannte Meister niemals zu Papier brachte) begannen seine Schüler erst in den darauffolgenden Jahren.<sup>125</sup> Laut Saussure ist die Sprache im Grunde ein System von Zeichen. Er hielt es für wichtig, dass sich die Sprachwissenschaft tatsächlich mit der Sprache als abstraktem System (*langue*) und nicht mit dem Sprechen (*parole* – der individuellen Realisierung der Sprache im Gehirn eines bestimmten Sprechers) oder dem Sprachgebrauch (*langage* – die im Grunde den gesamten Sprechvorgang umfasst, also das bezeichnet, wie das Sprechen in der Praxis erfolgt) befasst. Um ein Beispiel Saussures anzuführen: Die *Sprache* ähnelt einem musikalischen Werk, so, wie es der Komponist zu Papier gebracht hat. Das *Sprechen* ist die Vorstellung des Dirigenten von dem Werk, und der *Sprachgebrauch* ist die Aufführung, die praktische Umsetzung.

Saussure unterschied zwischen der *diachronen* (historischen) und der *synchronen* (gegenwärtigen) Sichtweise, außerdem zwischen *externer* und *interner Sprachwissenschaft*. Als externe Sprachwissenschaft bezeichnete er Forschungsrichtungen im Grenzbereich der Sprachwissenschaft und einer Gesellschaftswissenschaft, beispielsweise die historischen Forschungen, bei denen es um die Entstehung der Sprachen geht, oder die Dialektologie, die nur die äußere Form der Sprache betrifft, ihr Wesen (die Struktur) aber nicht. Bei Saussures Sichtweise bilden gerade die wesentlichen, strukturellen, Elemente der Sprache den Gegenstand der Sprachwissenschaft.

Von den unzähligen Analogien, die er in seinen Vorträgen anführte (wie die Parallele zu einem musikalischen Werk) eignet sich das Schachspiel gut zur Illustration des Unterschieds zwischen externer und interner Sprachwissenschaft: Wenn das Schachspiel die Sprache ist, ist es zum Beispiel eine externe Tatsache, aus welchem Material das Brett ist, welche Farbe die Figuren haben oder dass das Spiel aus Indien stammt. Eine interne Tatsache ist dagegen, dass das Brett aus 8 × 8 Feldern besteht, dass beide Spieler 16 Figuren haben, und eine solche sind auch die Spielregeln selbst. Diese internen Regeln kennzeichnen die Struktur des Schachspiels – deshalb wird die auf der Basis von Saussures Lehren entstandene Richtung als Strukturalismus bezeichnet.

<sup>125</sup> Saussure, Ferdinand de: *Cours de linguistique générale* [Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft]. Payot, 1913.

## Der Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss



Claude Lévi-Strauss (1908–2009)

Claude Lévi-Strauss hatte einen philologischen Abschluss und einen in Ethnologie. Als er nach dem Zweiten Weltkrieg, nach der Beendigung seiner Feldforschung in Brasilien nach Frankreich zurückkehrte, wandte er sich zunehmend dem Zusammenhang zwischen Sprache und Kultur zu. Lévi-Strauss wurde nicht von den zeitgenössischen angelsächsischen Anthropologen, sondern von *Saussure* und der strukturalistischen Sprachwissenschaft sowie von der Austauschtheorie des *Marcel Mauss* beeinflusst. In seiner 1948 verteidigten Doktorarbeit mit dem Titel *Les structures élémentaires de la parenté* (Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft)<sup>126</sup> vertritt er im Disput mit *Lévi-Bruhl* den Standpunkt, dass nicht die tatsächliche Verwandtschaft, sondern unsere Begriffe für die Verwandtschaft erhebliche Unterschiede aufweisen. Die Menschen kommen überall auf der Erde durch Geburt zur Welt und haben deshalb ähnliche Stammbäume und Verwandtschaftssysteme. Die scheinbar riesigen Unterschiede zwischen den Verwandtschaftssystemen liegen deshalb nicht in den tatsächlichen Abstammungslinien, sondern in der Wahrnehmung und der Auslegung von Verwandtschaft.

In seinem 1958 erschienenen Abhandlungsband *Strukturelle Anthropologie*<sup>127</sup> spricht er bereits unmissverständlich aus, dass die Aufgabe der Ethnologie nicht

<sup>126</sup> Lévi-Strauss, Claude: *Les structures élémentaires de la parenté* [Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft]. Paris 1949.

<sup>127</sup> Lévi-Strauss, Claude: *Strukturelle Anthropologie*. 1958.

eine Art der Beschreibung der Regeln der Kultur oder die historische Rekonstruktion sei, sondern die wissenschaftliche Beschreibung des *primitiven Verstands*. Er betont, dass, obwohl die Funktionsweise des menschlichen Gehirns universell sei, die verschiedenen kulturellen Phänomene Offenbarungen der für die einzelnen Kulturen charakteristischen kognitiven Prozesse seien. Die Aufgabe bestehe deshalb in der Offenlegung der Regelmäßigkeiten des Denkens.

Als Beispiel nennt Lévi-Strauss die für die indoeuropäischen Sprachen charakteristische Unterscheidung zwischen Maskulinum und Femininum, die möglicherweise als Spur einer urtümlichen religiösen Vorstellung bis heute erhalten geblieben ist, und die in bedeutendem Maße dazu beigetragen hat, dass wir in den europäischen Kulturen in *binären Oppositionen* (Gegensatzpaaren) denken (zum Beispiel kalt – warm, gut – schlecht, Himmel – Hölle, Gott – Teufel). Anhand der binären Oppositionen schlussfolgerte Lévi-Strauss, dass die Bestimmung des logischen *Verhältnisses* zwischen den Begriffen vor der Klärung der Begriffe erfolgt: dass wir die Phänomene nur *in Relation* zu etwas anderem, zu den bereits bekannten Begriffen verstehen können.

„Ich erinnere mich, dass es in einem meiner ersten Gespräche mit Roman Jakobson darum ging, in welcher unterschiedlicher Form die Sprachen und die Mythen die Opposition zwischen Sonne und Mond ausdrücken. Wir versuchten, den Kontrast im Geschlecht der hier und dort zur Benennung der beiden Himmelskörper verwendeten Wörter beziehungsweise in den sprachlichen Wendungen zu entdecken, die sich auf ihre Größe oder ihre Helligkeit beziehen. Wir mussten bald erkennen, (...), dass die für einen westlichen Beobachter so eindeutige binäre Opposition in den fernen Kulturen in besonders verdeckter Form auftreten kann.“<sup>128</sup>

Spätere Forschungen bestätigten Lévi-Strauss' Vermutung, dass die in der Mehrzahl der indoeuropäischen Sprachen vorhandene *binäre Opposition* für andere Sprachen keineswegs charakteristisch ist. Im Ungarischen haben die Nomina kein Geschlecht, im Suaheli dagegen gibt es sogar 16 davon. In dem im Aussterben begriffenen *Dyirbal*, einer indigenen Sprache Australiens, werden die Nomina in vier Gruppen eingeteilt, und zwar wie folgt:<sup>129</sup>

1. lebendige Dinge, Männer;
2. Frauen, Wasser, Feuer, Gewalt und gefährliche Dinge, Tiere;

<sup>128</sup> Lévi-Strauss, Claude: *Le Sexe des astres* [Das Geschlecht der Sterne]. In: *To Honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday, 11 October 1966*. [Zu Ehren von Roman Jakobson: Essays anlässlich seines 70. Geburtstags, 11. Oktober 1966]. Mouton, Den Haag und Paris 1967, 1163–1170.

<sup>129</sup> Lakoff, George: *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind* [Frauen, Feuer und gefährliche Dinge: was Kategorien über den Verstand verraten]. University Press, Chicago 1987.

3. essbares Gemüse und Obst;
4. Sonstiges (das keiner der ersten drei Gruppen zugeordnet werden kann).

Für den Unterschied zwischen der Wirklichkeit und den Begriffen über die Wirklichkeit (wie zum Beispiel die tatsächlichen Abstammungsverhältnisse und die auf kultureller Basis geschaffenen Verwandtschaftsverhältnisse) hat Lévi-Strauss die Begriffe „Natur“ und „Kultur“ verwendet. Dadurch verwirft er zugleich die Versuche, die menschliche Kultur ähnlich wie die Naturwissenschaften als Ansammlung von Regeln und Gesetzen zu beschreiben. Er sieht die Aufgabe der Ethnologie darin, die Unterschiede zwischen Denken und Wirklichkeit zu bestimmen. Seine Gedanken widersprechen zum Teil der zeitgenössischen französischen marxistischen Anthropologie: Während nach Ansicht der Marxisten die Produktivkräfte und die Produktionsverhältnisse Teile der Gesellschaft im Gegensatz zur Natur sind, sind sie für Lévi-Strauss Gegebenheiten, also Bestandteile der Natur im Gegensatz zur Kultur, die das auf diese bezogene Begriffssystem darstellt.

Der Begriff „Struktur“ hat bei Lévi-Strauss eine andere Bedeutung als zwanzig Jahre zuvor im Rahmen des strukturalistisch-funktionalistischen Ansatzes von Radcliffe-Brown, der die „Struktur“ für die Beschreibung der Funktion (funktionalen Integration) der gesellschaftlichen Institutionen verwendete. Lévi-Strauss dagegen meint die Strukturen der sprachlichen und begrifflichen Systeme, die sich hinter den kulturellen Unterschieden verbergen. Lévi-Strauss kritisierte häufig einige Feststellungen Radcliffe-Browns, was der britische Forscher jedoch meistens außer Acht ließ – vielleicht weil Lévi-Strauss' Arbeiten erst ab dem Ende der 1960er Jahre auf Englisch erschienen.

## Kognitive Anthropologie

Die kognitive Anthropologie entfaltete sich ab den 1950er Jahren, in erster Linie in den USA. Das geschah unter dem Einfluss von *Lévi-Strauss'* Strukturalismus, der mit dem Namen von *Noam Chomsky* verbundenen generativen Sprachwissenschaft und der Entwicklung der kognitiven Wissenschaften, in erster Linie der experimentellen Psychologie.

Noam Chomsky erarbeitete seine Theorie zur generativen Grammatik in den 1950er Jahren.<sup>130</sup> Seiner Ansicht nach besteht die Sprache nicht aus festen Strukturen, sondern aus Regeln, mit deren Kenntnis eine unendliche Zahl von Äuße-

<sup>130</sup> Chomsky, Noam: *Syntactic Structures* [Syntaktische Strukturen]. Mouton, Den Haag 1957.

rungen *generiert*, also produziert und interpretiert, werden kann. Die strukturelle Sprachwissenschaft könne den Herausforderungen der Syntax nicht genügen, weil sie niemals in der Lage sein werde, die unendliche Zahl der Varianten zu kategorisieren. Die generative Richtung erforscht die grundlegenden Regeln der Satzbildung, also die Art der Entstehung von Gedanken.

D'Andrade hat die Entwicklung der kognitiven Anthropologie um die Jahrhundertwende rückblickend in vier größere Phasen gegliedert.<sup>131</sup> In der ersten Phase (1950er Jahre) lenkten vor allem *Ward Goodenough* und *Anthony Wallace* die Aufmerksamkeit der Kulturforscher auf die Fragen der Sprachwissenschaft. Die frühen Kognitivisten wollten (im Gegensatz zu den Strukturalisten) nicht die Struktur der Denkweisen beschreiben, sondern setzten die Sprache als Schlüssel zur Kultur ein. Nach der Ansicht von *Ward Goodenough* enthält die Kultur (das heißt das Wissen, die Kenntnisse, die alle gemeinsam besitzen) alles, was man wissen oder glauben muss, um sich auf eine für die übrigen Mitglieder der Gesellschaft akzeptable Art und Weise zu verhalten.

In der zweiten Phase, ab den 1960er Jahren, stieg die Zahl der Forschungsvorhaben in der kognitiven Anthropologie. Statt einer langen Aufzählung der Namen der betreffenden Forscher verweise ich hier nur kurz auf die Forschungsstätten. In den USA haben sich bei diesem Thema vor allem die Forscher an der Columbia University, in Yale, in Harvard und an der UC Berkeley hervorgetan. Die kognitiven Anthropologen verwendeten mit Vorliebe die Methoden der qualitativen Inhaltsanalyse (zum Beispiel die sogenannte *Kategorisierung* oder die *Komponentenanalyse*), und ab den 1970er Jahren setzten sie sogar mathematisch-statistische Methoden ein. Als Technik der Datenerhebung hielten jedoch auch sie die Feldforschung und eine emische Grundhaltung für wichtig. Das stand im Einklang mit der Hauptströmung der Anthropologie, denn bis dahin galt (eine Generation nach dem Auftreten von Boas und Malinowski) die Feldforschung als Grundlage der Datenerhebung in der Anthropologie.

Der Grund für die besondere Bedeutung der Sprache war nach Ansicht der Kognitivisten (vereinfacht formuliert) folgender: Jedes kulturelle Phänomen entsteht so, dass wir zuerst daran denken und dann handeln, das heißt, es können nur Phänomene Teil der Kultur sein, an die wir denken können. Zu allem, an das wir denken, erhält das Gehirn über die Sprache Zugang, somit gibt es zu jedem kulturellen Phänomen einen sprachlichen Abdruck. In der Umkehrung des Gedankengangs bedeutet das, dass es etwas, das über die Sprache nicht zugänglich ist, nicht „gibt“, das heißt, es kann durch die Kultur nicht erfasst werden. Als Formel ausgedrückt: Kultur = Sprache und umgekehrt: Sprache = Kultur.

<sup>131</sup> D'Andrade, Roy G.: *The Development of Cognitive Anthropology* [Die Entstehung der kognitiven Anthropologie]. University Press Cambridge (UK) 1995.



Die nächsten beiden Phasen der kognitiven Anthropologie (also die dritte und die vierte) verortet D'Andrade in den 1990er Jahren, was zugleich bedeutet, dass es in der kognitiven Richtung in den 1970er und 1980er Jahren relativ still war. Der größte Herausforderer der kognitiven Anthropologie war die *symbolische Anthropologie*.

## Symbolische Anthropologie

Der wichtigste Punkt der Kritik an der kognitiven Richtung seit ihrem Erscheinen war, dass ihre Gegner die besondere Rolle der Sprache als Träger der Kultur bestritten.

In den 1970er Jahren stimmten die meisten Anthropologen mit den Kognitivisten darin überein, dass die „Kultur“ ein ziemlich abstraktes Gebilde ist, weshalb ihre Vertreter sie nicht unmittelbar wahrnehmen, und auch darin, dass die Kultur für ihre Beteiligten durch die mit gemeinsamer Bedeutung ausgestatteten Symbole begreifbar ist. Sie akzeptierten auch, dass das komplexeste menschliche Symbolsystem die Sprache ist. Andererseits – erhoben die Kritiker der Richtung warnend den Zeigefinger – könne die Kultur nicht lediglich mit der Sprache gleichgesetzt werden, sondern man müsse die übrigen, ebenfalls in der Kultur verankerten Symbole mit gemeinsamer Bedeutung, zum Beispiel die Töne der Musik, die Farbharmonie, die Kleidung und die Haartracht, die Wohnungseinrichtung, die Struktur der Städte oder die Verkehrsschilder, dazunehmen.<sup>132</sup>

Ab dem Beginn der 1970er Jahre stellten vor allem die Schriften von *Victor Turner* und *Mary Douglas* die Grundlage für die Neudefinition der Kulturforschung auf symbolischer Basis dar. *Victor Turner* definierte Symbole als mit den Sinnen wahrnehmbare Signalträger und zugleich Gesamtheit der Bedeutungen. In seinem 1967 erschienenen Werk fasste er seine Ansichten zum Thema zusammen.<sup>133</sup> Seiner Meinung nach sind Symbole Mittel, die gesellschaftliche Prozesse ausdrücken und ersetzen. Turners Forschungen im Bereich der Rituale waren zum Beispiel darauf ausgerichtet, aufzuzeigen, was für eine Wirkung die Stammesymbole einzelner Stammesriten auf die Änderung des gesellschaftlichen Status der Teilnehmer haben.

*Mary Douglas* zufolge verursachen, interpretieren und begleiten Symbole die gesellschaftlichen Veränderungen. Nach einer ihrer Konzepte kann man den

<sup>132</sup> Colby, Benjamin; Fernandez, James W., und Kronenfeld, David B.: *Toward a convergence of cognitive and symbolic anthropology* [In Richtung einer Konvergenz der kognitiven und der symbolischen Anthropologie]. Blackwell Publishing, New York 1981.

<sup>133</sup> Turner, Victor W.: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* [Der Wald der Symbole. Aspekte des Ndembu-Rituals]. Cornell University Press, Ithaca und London 1967.

menschlichen Körper auch als Symbol der Gesellschaft betrachten, da fast alles den Körper symbolisiert und der Körper selbst alles andere symbolisiert. Die Betonung liegt darauf, wie sich die Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft das Funktionieren des Körpers vorstellen und wie sie es wahrnehmen. Die Rituale und kulturellen Gewohnheiten aber können mit der jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung in Verbindung gebracht werden, da sie die Formen der sozialen Beziehungen vorschreiben und wahrnehmbar machen. Die folgenden Ausschnitte stammen aus einer 1968 veröffentlichten Schrift von Mary Douglas:<sup>134</sup>

„Es gibt eine ganze Gruppe von Kulturen, (...) in denen der symbolischen Abgrenzung und Trennung des Heiligen und des Profanen große Aufmerksamkeit gewidmet wird und in denen man mit gefährlichen Konsequenzen rechnet, wenn die Rituale der Trennung vernachlässigt werden. In diesen Kulturen werden verschiedene Lustrationen, Ausräucherungen und Reinigungen angewandt, um die gefährlichen Auswirkungen der Regelverletzung abzuwehren.

Verschmutzungsregeln verbieten im Wesentlichen den körperlichen Kontakt. Sie werden gewöhnlich in Verbindung mit Produkten oder Funktionen des menschlichen Körpers angewandt (...) und regulieren somit den Kontakt mit Blut, Exkreten, Erbrochenem, abgeschnittenen Haaren, abgeschnittenen Nägeln, gekochtem Essen und so weiter. (...) Es scheint, als erlangten physiologische Verschmutzungen eine Bedeutung als symbolische Ausdrucksweisen anderer unerwünschter Kontakte, die Rückwirkungen auf die Struktur gesellschaftlicher oder kosmologischer Vorstellungen hätten. In einigen Gesellschaften ist die gesellschaftliche Definition der Geschlechter wichtiger als in anderen. In einigen Gesellschaften sind die gesellschaftlichen Einheiten strenger definiert als in anderen. Und dann gibt es selbst im zweiten und dritten Glied Einschränkungen für den Kontakt zwischen den Geschlechtern oder gesellschaftlichen Einheiten. Gegebenenfalls ist nicht nur der gesellschaftliche Umgang eingeschränkt, sondern auch das Sitzen auf demselben Stuhl, das Benutzen derselben Latrine, das Benutzen derselben Kochutensilien, Löffel oder Kämme kann (...) aufgrund von Verschmutzungsglauben verboten sein.“

Mehrere Soziologen (zum Beispiel *Herbert Blumer* und *Erving Goffman*) waren der Meinung, die Rolle von Symbolen könne man bei der Beobachtung der zwischenmenschlichen Beziehungen untersuchen. Zum Schlüsselbegriff der Richtung wurde der der aus der Psychologie, nämlich dem Werk von *George H. Mead* übernommenen *symbolischen Interaktion*.<sup>135</sup> Nach Meads Ansicht sind die Psyche und das Ich im Wesentlichen Produkte der Gesellschaft, und wenn das Ich in den

<sup>134</sup> Douglas, Mary: Pollution [Verschmutzung]. In: *International Encyclopedia of the Social Sciences* [Internationale Enzyklopädie der Gesellschaftswissenschaften]. Macmillan Co. and the Free Press, New York 1968.

<sup>135</sup> Mead, George H., Morris, Charles W. (Hrsg.): *Mind, Self and Society* [Denken, Selbst und Gesellschaft]. University of Chicago Press, Chicago 1934.

Erfahrungen erscheint, tritt es immer gegenüber einem anderen auf. Die Anhänger des *symbolischen Interaktionismus* bezeichneten sich überwiegend als Sozialpsychologen oder Mikrosoziologen, aber ihr Schaffen beeinflusste auch mehrere Kulturanthropologen.

## Die Neuschaffung des Kulturbegriffs: Kultur als Symbolsystem

Die Erfassung der Kultur in Symbolen war eine grundlegend neue Betrachtungsweise. Harris, der Autor eines in den 1970er Jahren populären Lehrbuchs, definierte Kultur zum Beispiel noch als Gesamtheit ererbter und erlernter Verhaltensweisen. Die Unhaltbarkeit der zeitgenössischen Kulturbegriffe zeigte Clifford Geertz (1975) auf.<sup>136</sup>

„(Es ist an der Zeit,) E. B. Tylors berühmtes ‚komplexestes Ganzes‘, das, ohne seine erfinderische Stärke leugnen zu wollen, mir an dem Punkt angekommen zu sein scheint, an dem es viel mehr verschleiert, als es aufdeckt, zu ersetzen. Der begriffliche Sumpf, in den das Taylorsche Potaufeu-Theorisieren über Kultur führen kann, zeigt sich in einer Abhandlung, die noch zu den besseren Einführungen in die Anthropologie gehört, nämlich in Clyde Kluckhohns *Mirror for Man* („Spiegel für den Menschen“). Auf etwa siebenundzwanzig Seiten seines Kapitels über den Begriff schaffte es Kluckhohn, den Begriff abwechselnd wie folgt zu definieren: (1) ‚die gesamte Lebensweise eines Volkes‘; (2) ‚das gesellschaftliche Vermächtnis, das das Individuum von seiner Gruppe erhält‘; (3) ‚eine Art des Denkens, Fühlens und Glaubens‘; (4) ‚eine Abstraktion des Verhaltens‘; (5) ‚eine Theorie der Anthropologen über die Art, wie sich eine Gruppe von Menschen tatsächlich verhält‘; (6) ‚ein Speicher für angesammeltes Wissen‘; (7) ‚eine Menge standardisierter Ansätze für wiederkehrende Probleme‘; (8) ‚erlerntes Verhalten‘; (9) ‚ein Mechanismus zur normativen Regulierung des Verhaltens‘; (10) ‚eine Menge von Techniken zur Anpassung an die äußere Umgebung und an andere Menschen‘; (11) ‚der Niederschlag der Geschichte‘; außerdem bemühte er, vielleicht aus Verzweiflung, Vergleiche wie Landkarte, Sieb und Matrix. Angesichts dieser Art der theoretischen Streuung ist selbst ein etwas eingeschränkter und nicht vollkommen üblicher Kulturbegriff, der wenigstens in sich kohärent ist und, noch wichtiger, eine definierbare Aussage macht (wie, das muss man fairerweise sagen, Kluckhohn selbst bemerkte), eine Verbesserung. Der Eklektizismus vernichtet sich selbst, aber nicht weil es nur eine

<sup>136</sup> Geertz, Clifford: Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture [Dichte Beschreibung: Auf dem Weg zu einer interpretativen Theorie der Kultur]. In: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* [Die Interpretation der Kulturen. Ausgewählte Abhandlungen]. Basic Books, New York 1973, 5.

Richtung gibt, in die man sich sinnvollerweise bewegt, sondern weil es so viele gibt: Man muss wählen. Der Begriff der Kultur, den ich befürworte und dessen Brauchbarkeit die nachfolgenden Abhandlungen zu belegen versuchen, ist im Wesentlichen ein semiotischer. Da ich, wie Max Weber, glaube, dass der Mensch ein Tier ist, das in selbst gesponnenen Netzen der Bedeutung hängt, betrachte ich die Kultur als diese Netze, und die Analyse der Kultur somit nicht als experimentelle Wissenschaft, die nach dem Gesetz sucht, sondern als interpretative, die nach der Bedeutung sucht. Ich suche nach einer Erklärung, indem ich gesellschaftliche Ausdrücke nach ihrer oberflächlichen Rätselhaftigkeit auslege.“

## Interpretative Anthropologie

Der Ausgangspunkt der interpretativen Anthropologie ist die 1973 erschienene Abhandlung von Clifford Geertz mit dem Titel *Thick description* („Dichte Beschreibung“), aus der ich gerade zitiert habe. Um die interpretative Anthropologie verständlich zu machen, habe ich Ausschnitte aus dieser Abhandlung und aus seiner Abhandlung über den Hahnenkampf auf Bali ausgewählt.

### Clifford Geertz und die dichte Beschreibung

Der Begriff der *dichten Beschreibung* ist im Grunde eine methodische Empfehlung dazu, worauf man bei der Feldforschung achten sollte und wie. Da Geertz seinen Standpunkt ziemlich eindeutig mitteilt, kommentiere ich die zitierten Texte dieses Mal nicht.<sup>137</sup>

„Operationalismus als methodisches Dogma war bisher nie wirklich sinnvoll, was die Gesellschaftswissenschaften betrifft, und mit Ausnahme einiger weniger ziemlich gut gekehrter Ecken – Skinnerscher Behaviorismus, Intelligenztest und so weiter – ist er heute so gut wie tot. Aber er hat doch einen wichtigen Beitrag geleistet, wie immer wir auch darüber denken mögen, dass man versucht, Charisma oder Entfremdung als Operation zu definieren, und behält eine gewisse Gültigkeit: Wenn man verstehen will, was eine Wissenschaft ist, sollte man sich als Erstes nicht ihre Theorien oder Erkenntnisse ansehen, und erst recht nicht das, was ihre Ver-

<sup>137</sup> Geertz, Clifford: Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture [Dichte Beschreibung: Auf dem Weg zu einer interpretativen Theorie der Kultur]. In: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* [Die Interpretation der Kulturen. Ausgewählte Abhandlungen]. Basic Books, New York 1973, 5.

fechter über sie sagen, sondern man sollte sich ansehen, was diejenigen tun, die sie praktizieren.

Was die Praktiker in der Anthropologie oder der Sozialanthropologie tun, ist Ethnographie. Und indem man versteht, was Ethnographie ist, oder genauer gesagt, was Ethnographie zu praktizieren bedeutet, kann man beginnen zu begreifen, was die anthropologische Analyse als Form von Wissen bedeutet. Das ist, das muss man gleich hinzufügen, keine Frage der Methode. Von einem Standpunkt, nämlich dem eines Lehrbuchs aus, betrachtet ist das Praktizieren von Ethnographie der Aufbau einer Beziehung, die Auswahl von Auskunftgebern, das Niederschreiben von Texten, das Festhalten von Stammbäumen, das Führen eines Tagebuchs und so weiter. Aber es sind nicht diese Dinge, diese Techniken und übernommenen Verfahren, die die Unternehmung bestimmen. Bestimmt wird sie durch die intellektuelle Anstrengung: ein aufwendiges Unternehmen einer, um es mit Gilbert Ryle zu sagen, ‚dichten Beschreibung‘.“



Clifford Geertz (1926–2006)

Um die „dichte Beschreibung“ zu erläutern, zitiert Geertz ausführlich das Beispiel von *Gilbert Ryle* dazu, was ein Lidschlag alles bedeuten kann: ein Zwinkern oder nur ein einfaches Ticken, eventuell eine spöttische Nachahmung eines Zwinkerns oder das Üben für eine Parodie. Als weiteres Beispiel führt Geertz einen früheren Vorfall in Marokko an:

„Zwischen der ‚dünnen Beschreibung‘ (der schnellen Bewegung des Augenlids) und der ‚dichten Beschreibung‘ (Üben der Parodie eines Freundes, der ein Zwinkern imitiert, um eine nichts ahnende Person glauben zu machen, es gäbe eine Ver-

schwörung) liegt der Gegenstand der Ethnographie: eine mehrschichtige Hierarchie aussagekräftiger Strukturen (...)

Wie so viele kleine Geschichten, die die Oxforder Philosophen gerne für sich erfinden, mögen dieses Zwinkern, Scheinzwinkern, Parodie des Scheinzwinkerns und einstudierte Parodie des Scheinzwinkerns etwas gekünstelt erscheinen. Als eher empirisches Beispiel möchte ich, absichtlich ohne irgendeine erläuternde Bemerkung vorauszuschicken, einen nicht untypischen Auszug aus meinem eigenen Feldtagebuch anführen. (...)

Die Franzosen – so der Auskunftgeber – waren gerade erst angekommen. Sie errichteten zwischen dieser Stelle, der Stadt und dem Marmuscha-Gebiet mitten in den Bergen ungefähr zwanzig kleine Forts, und zwar auf Felsvorsprüngen, um die Landschaft überblicken zu können. Sie konnten jedoch für all das keine Sicherheit garantieren, vor allem nicht bei Nacht; obwohl also das System des Mezrag, des Handelspakts, gesetzlich verboten sein sollte, wurde es weiter betrieben wie zuvor.

Eines Nachts, als Cohen (der die Berbersprache fließend sprach) dort oben (im Marmuscha) war, kamen zwei andere Juden, die Händler eines benachbarten Stammes waren, vorbei, um einige Dinge von ihm zu kaufen. Einige Berber – von einem weiteren benachbarten Stamm – versuchten, in Cohens Zuhause einzubrechen, aber er schoss mit dem Gewehr in die Luft. (Juden durften traditionell keine Waffen tragen, doch damals waren viele Dinge so unbeständig, dass viele es trotzdem taten.) Das erregte die Aufmerksamkeit der Franzosen, und die Plünderer flohen.

Sie kamen jedoch in der darauffolgenden Nacht zurück, einer von ihnen war als Frau verkleidet, klopfte an die Tür und erzählte irgendeine Geschichte. Cohen war misstrauisch und wollte ‚sie‘ nicht hereinlassen, aber die übrigen Juden sagten: ‚O, das ist in Ordnung, es ist nur eine Frau.‘

Also öffneten sie die Tür, und die ganze Meute strömte hinein. Sie töteten die beiden Juden, die zu Besuch waren, aber Cohen konnte sich in einem angrenzenden Raum verbarrikadieren. Er hörte, wie die Räuber planten, ihn lebendig im Laden zu verbrennen, nachdem sie seine Waren entfernt hätten; also öffnete er die Tür und konnte – während er mit einer Keule wild um sich schlug – durch ein Fenster entkommen.

Er lief (dann) hoch zum Fort, um seine Wunden verbinden zu lassen, und beschwerte sich über den örtlichen Kommandanten, einen gewissen Captain Dumari, und sagte, er wolle seinen ‚Ar‘ – das heißt, das Vier- bis Fünffache des Wertes der Waren, die man ihm gestohlen hatte. Die Räuber gehörten einem Stamm an, der sich der französischen Oberhoheit noch nicht unterworfen hatte, und befand sich in offener Rebellion gegen diese; und er wollte die Erlaubnis, mit seinem Mezrag-Inhaber zu gehen, dem Scheich des Marmuscha-Stammes, um die Entschädigung einzutreiben,

die ihm, nach den traditionellen Regeln, zustand. Captain Dumari konnte ihm keine offizielle Erlaubnis dafür erteilen – weil die Franzosen die Mezrag-Beziehungen verboten hatten –, aber er gab ihm die mündliche Erlaubnis, indem er sagte: ‚Wenn du getötet wirst, ist das dein Problem.‘

Also gingen der Scheich, der Jude und eine kleine Truppe bewaffneter Marmuscha zehn oder fünfzehn Kilometer in das Rebellengebiet, wo es natürlich keine Franzosen gab, schlichen sich an und nahmen den Schäfer des Diebesstammes gefangen und stahlen seine Herde. Der andere Stamm ritt ihnen schon bald auf Pferden hinterher, mit Gewehren bewaffnet und zum Angriff bereit. Doch als sie sahen, wer die ‚Schafdiebe‘ waren, besannen sie sich eines Besseren und sagten: ‚In Ordnung, wir reden.‘ Sie konnten nicht wirklich abstreiten, was geschehen war – dass einige ihrer Männer Cohen ausgeraubt und die beiden Besucher getötet hatten –, und sie wollten keine ernsthafte Fehde mit den Marmuscha anfangen, eine Schlägerei, die die Eindringlinge beginnen würden. Also redeten und redeten die beiden Gruppen, dort in der Ebene inmitten Tausender Schafe, und beschlossen schließlich eine Wiedergutmachung von fünfhundert Schafen. Danach stellten sich die beiden bewaffneten Berbergruppen auf ihren Pferden an den gegenüberliegenden Enden der Ebene auf, die Schafe zwischen ihnen zusammengetrieben, und Cohen ging in seinem schwarzen Gewand, seinem Pillbox-Hut und seinen schlappenden Pantoffeln alleine zwischen den Schafen umher und suchte dabei einzeln und in seinem eigenen Tempo die besten Tiere als Bezahlung aus.

Also bekam Cohen seine Schafe und trieb sie zurück nach Marmuscha. Die Franzosen oben in ihrem Fort hörten sie schon aus einiger Entfernung kommen (‚Bä, bä, bä‘, sagte Cohen glücklich, als er sich das Bild ins Gedächtnis rief, ‚Was zum Teufel ist das?‘). Cohen sagte: Das ist mein ‚Ar‘. Die Franzosen konnten nicht glauben, dass er tatsächlich getan hatte, wovon er berichtete, und beschuldigten ihn, ein Spion der aufständischen Berber zu sein, steckten ihn ins Gefängnis und nahmen ihm seine Schafe weg. In der Stadt dachte seine Familie, nachdem sie so lange nichts von ihm gehört hatten, er sei tot. Doch nach einer Weile ließen die Franzosen ihn gehen, und er kam nach Hause zurück, aber ohne seine Schafe. Dann suchte er den Colonel in der Stadt auf, einen Franzosen, der für die ganze Region zuständig war, um sich zu beschweren. Doch der Colonel sagte: ‚Ich kann in der Angelegenheit nichts machen. Sie ist nicht mein Problem.‘

Diese grob zitierte Passage, quasi eine Flaschenpost, vermittelt, wie es jede ähnliche und auf ähnliche Art und Weise präsentierte tun würde, einen Eindruck davon, wie viele selbst elementare Einzelheiten in eine ethnographische Beschreibung aufgenommen werden – wie außerordentlich ‚dicht‘ sie ist. (...) (Selbst die Mitteilung dessen, dass sich dieses kleine Drama 1912 im Hochland Zentralmarokkos ereignet hat – und 1968 ebendort erzählt wurde –, bestimmt zu einem großen Teil, wie wir es einordnen. ...) Bis hin zu der faktischen Grundlage, dem harten Gestein, sofern sol-

ches vorhanden ist, der gesamten Unternehmung, die wir erläutern – und schlimmer noch: zu der wir Erläuterungen erläutern. Zwinkern nach Zwinkern nach Zwinkern. (...) Womit der Ethnograph tatsächlich konfrontiert wird – es sei denn, er befolgt die stärker automatisierte Routine der Datenerhebung (was er natürlich tun muss) –, sind eine Vielfalt komplexer Strukturen, von denen viele sich überlagern oder miteinander verknüpft sind. (...) Ethnographie zu betreiben ist, als würde man versuchen, ein Manuskript zu lesen (Im Sinne von ‚auslegend lesen‘), das in einer fremden Sprache, verblasst, voller Ellipsen, Widersprüche, verdächtiger Korrekturen und tendenziöser Kommentare ist, jedoch nicht mit konventionalisierten Schriftzeichen, sondern in Form von flüchtigen Beispielen ausgestalteten Verhaltens festgehalten ist.

Somit ist die Kultur, dieses in Handlung umgesetzte Dokument, öffentlich, wie ein parodiertes Zwinkern oder ein vorgetäuschter Angriff auf Schafe. Obwohl sie ideell ist, existiert sie nicht im Kopf einer Person; obwohl sie nichtphysisch ist, ist sie kein verborgenes Gebilde. Die nicht abzuschließende, weil nicht zu entscheidende Debatte in der Anthropologie, ob Kultur ‚subjektiv‘ oder ‚objektiv‘ ist, zusammen mit dem wechselseitigen Austausch von Beleidigungen (‚Idealist!‘ – ‚Materialist!‘, ‚Mentalist!‘ – ‚Behaviorist!‘, ‚Impressionist!‘ – ‚Positivist!‘), die sie begleitet, wird vollkommen missverstanden. Sobald menschliches Verhalten (zumeist, denn es gibt echte Zuckungen) als symbolisches Handeln betrachtet wird, das, wie die Lautbildung beim Sprechen, die Farbe beim Malen, die Linie beim Schreiben oder der Klang in der Musik, etwas bedeutet, verliert die Frage, ob Kultur strukturiertes Verhalten oder ein Gemütszustand oder sogar eine Mischung aus beidem ist, ihren Sinn. Die Frage, die man in Bezug auf ein parodiertes Zwinkern oder einen Scheinangriff auf Schafe stellen muss, ist nicht die nach ihrem ontologischen Status. (...) Wonach man fragen muss, ist ihre Bedeutung: ob durch ihr Vorkommen und ihre Ausführung Verhöhnung oder eine Herausforderung, Ironie oder Ärger, Aufgeblasenheit oder Stolz ausgedrückt wird.“

Die Abhandlung über die *dichte Beschreibung*, die zum Grundstein der interpretativen Anthropologie geworden ist, stellt also fest, dass man sich beim Praktizieren der symbolischen Anthropologie darum bemühen muss, dass die Bedeutung, die man den beobachteten Ereignissen zuschreibt, nicht beschädigt wird, sondern vollständig aufgezeichnet wird, und zwar sowohl während der Feldforschung als auch bei der Veröffentlichung der Ergebnisse. Was die dichte Beschreibung in der Praxis bedeutet, illustriere ich mit einer früheren Schrift von Geertz, seinem Bericht über den Hahnenkampf auf Bali (1972).

Clifford Geertz und seine Frau kamen 1958 auf ihrer Hochzeitsreise auf Bali an, wo sie in einem kleinen Dorf Feldforschung betrieben. Die selbstbewussten Balinesen behandelten das Anthropologenehepaar lange Zeit wie Luft (wie *Margaret Mead* es ausgedrückt hat: *he is away* – „er ist nicht da“). Als aber die Polizei die Bewohner beim illegalen Hahnenkampf erwischte und die Hochzeitsreisenden



zusammen mit den Bewohnern vor der Polizei flüchteten, erwies sich das als „Eintrittskarte“. Geertz besuchte von da an regelmäßig die Hahnenkämpfe, wettete dabei regelmäßig und lernte die Wettgewohnheiten der Ortsansässigen kennen.

Es stellte sich heraus, dass die Wettgewohnheiten der Balinesen nicht einfach durch Gewinnsucht motiviert sind, sondern sie mit dem Wetten einer komplizierten gesellschaftlichen Verpflichtung nachkommen. Es kam oft vor, dass jemand wusste, dass der betreffende Hahn keine Chance hatte, aus Solidarität mit dem Mannschaftskameraden aber doch auf ihn setzte. Ein etwas komplizierterer Fall war es, wenn ein Nachkomme des eigenen Hahns in der gegnerischen Mannschaft war, von dem man selbst wusste, dass er keine Chance hatte. Man setzte trotzdem einen kleinen Betrag auf ihn, um zu zeigen, dass man seinen eigenen Hähnen und ihren Nachkommen immer vertraut. Das verurteilen die Mitglieder der eigenen Mannschaft zwar nicht, aber der kleine Einsatz untergräbt das Vertrauen in die eigenen Hähne, und so kann man potenzielle Käufer abschrecken.

Clifford Geertz widmete der Erfassung und der Weitergabe des reichhaltigen Wortschatzes der balinesischen Wettkultur und seiner komplexen Bedeutungsinhalte große Aufmerksamkeit. Die Abhandlung kann man auch als Fachwörterbuch für den Hahnenkampf betrachten: Sie enthält mehr als ein Dutzend balinesische Fachwörter, deren Bedeutung jeweils so ausführlich ausgeführt wird wie die nachfolgend angeführte des Wortes Hahn (*sabung*):

„Wer schon einmal etwas Zeit auf Bali verbracht hat, für den ist die tiefe psychologische Identifizierung balinesischer Männer mit ihren Hähnen unübersehbar. (...) Die Sprache des alltäglichen Moralismus ist bei den Männern von Bildern mit Bezug zum Hahn durchsetzt. Sabung, das Wort für Hahn (...) wird metaphorisch in der Bedeutung ‚Held‘, ‚Krieger‘, ‚Meister‘, ‚Mann mit vielen Talenten‘, ‚politischer Kandidat‘, ‚Junggeselle‘, ‚Dandy‘, ‚Frauenheld‘ oder ‚Draufgänger‘ gebraucht. Ein aufgeblasener Mann, dessen Verhalten einen höheren Stand vortäuscht, wird mit einem Hahn ohne Schwanz verglichen, der einherstolziert, als hätte er einen großen prächtigen Schwanz. Ein verzweifelter Mann, der einen letzten irrationalen Versuch unternimmt, sich aus einer unmöglichen Situation zu befreien, wird mit einem sterbenden Hahn verglichen, der einen letzten Vorstoß gegen seinen Peiniger unternimmt, um ihn mit ins Verderben zu reißen. Ein geiziger Mann, der viel verspricht und wenig gibt, und selbst das nur widerwillig, wird mit einem Hahn verglichen, der sich, während er am Schwanz festgehalten wird, auf den anderen stürzt, ohne ihn wirklich anzugreifen. Ein heiratsfähiger junger Mann, der gegenüber dem anderen Geschlecht noch schüchtern ist, oder jemand, der sich an einem neuen Arbeitsplatz ängstlich bemüht, einen guten Eindruck zu machen, wird als ‚Kampfhahn, der zum ersten mal in einen Käfig gesperrt wird‘ bezeichnet. Gerichtsprozes-

se, Kriege, politische Wettstreite, Erbstreitigkeiten und Auseinandersetzungen auf der Straße werden allesamt mit Hahnenkämpfen verglichen. Sogar die Form der Insel selbst sieht man als kleinen stolzen, kampfbereiten Hahn mit ausgestrecktem Hals, gestrecktem Rücken, erhobenen Schwanz, in ewiger Angriffsbereitschaft gegen das große, nutzlose und formlose Java.“<sup>138</sup>

Auch vor Geertz gab es schon Beispiele dafür, dass die Ergebnisse ethnographisch-anthropologischer Forschungen als Begriffe in die Kultur übernommen wurden, der der Forscher angehörte, und diese befruchtet und bereichert haben. In dem bereits angeführten Beispiel haben James Cooks Reisen und Freuds Vortrag *Totem und Tabu* erheblich dazu beigetragen, dass das Wort *Tabu* in den europäischen Sprachen gebräuchlich wurde.

Seit Geertz bemühen sich die Anthropologen jedoch ganz bewusst, alle Begriffe, die von ihren eigenen abweichen, und ihre logische Struktur so originalgetreu wie möglich in ihre eigene sprachliche Umgebung zu übertragen (*siehe Kasten*).

#### Die Möglichkeiten der Auslegung und der Interpretation\*

„Der Kulturbegriff, für den ich mich einsetze“, schreibt Clifford Geertz\*\*, „ist im Wesentlichen semiotischer Natur. Zusammen mit Max Weber bin ich der Meinung, dass der Mensch ein Tier ist, das in einem selbst gesponnenen Netz der Bedeutungen hängt.\*\*\* Ich betrachte die Kultur als dieses Netz, und die Analyse der Kultur somit nicht als experimentelle Wissenschaft ist, die nach dem Gesetz sucht, sondern als eine interpretative, die nach der Bedeutung sucht.“

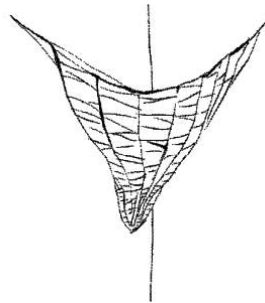
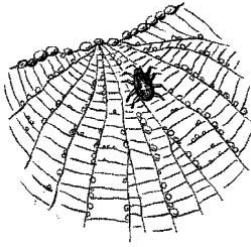
Ab den 1950er Jahren bemühten sich die Kulturanthropologen zunehmend, die Verhalten generierenden Bedeutungen und nicht das Verhalten selbst zu untersuchen. Laut der zitierten Abhandlung von Geertz zum Beispiel verhält sich der Mensch nicht,

\* Mit Grafiken von Ildikó Takács

\*\* Geertz, Clifford: *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture* [Dichte Beschreibung: Auf dem Weg zu einer interpretativen Theorie der Kultur]. In: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* [Die Interpretation der Kulturen. Ausgewählte Abhandlungen]. Basic Books, New York 1975, 5.

\*\*\* Geertz schrieb meistens schwungvoll und zitierte nachlässig. Den Hinweis auf das im Netz der Bedeutungen hängende Tier würde man bei Max Weber natürlich vergeblich suchen, aber man könnte die Botschaft mehrerer seiner Arbeiten so zusammenfassen. In der Einleitung zur *verstehenden Soziologie* formuliert Weber folgendermaßen: „§ 1. Soziologie (im hier verstandenen Sinn dieses sehr vieldeutig gebrauchten Wortes) soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will.“

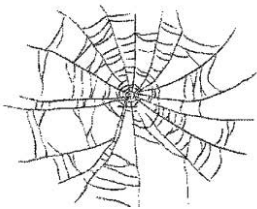
<sup>138</sup> Geertz, Clifford: *Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight* [Dichtes Spiel. Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf]. *Daedalus*, 1972, 101/1, 1–37.



handelt nicht usw., sondern verleiht seinem Verhalten und seinen Handlungen Bedeutung. Das System der Bedeutungen ist jenes „Spinnennetz“, das unser Denken bestimmt und strukturiert. Das Bedeutungsnetz ist im weiteren Sinne die Kultur (Gewohnheiten, Gesten, Regeln usw.) und im engeren Sinne die Sprache. Nach dem *kognitiven* Ansatz können wir nur an Dinge denken, für die wir Worte haben, und versuchen, unbekannte Gefühle oder neues Wissen in Worte zu fassen.

Eine andere Kultur bedeutet ein anderes Bedeutungsnetz. Es ist Aufgabe des Anthropologen, das eine Netz dem anderen zuzuordnen. Diese Zuordnung ist die Interpretation, nach der die interpretative Anthropologie benannt wurde. Über die Schwierigkeiten der anthropologischen Erfassung und Erklärung von Daten hinaus gibt es auch bei der Interpretation Hindernisse. Eine Kultur und ihre Elemente kann man selbst theoretisch nicht in ihrem vollen Kontext für eine andere Kultur interpretieren. Das wäre eine Aufgabe, als würde man versuchen, ein in die Ecke gesponnenes Spinnennetz in das runde

Netz der Kreuzspinne einzufügen. Das Ergebnis kann die beobachtete Kultur nur insoweit widerspiegeln, wie das Foto des in die Ecke gesponnenen Netzes dem dreidimensionalen Original ähnelt. In Ermangelung eines Besseren muss man sich um eine „möglichst gute“ Interpretation bemühen, die den ursprünglichen Kontext so getreu wie möglich darstellt.



Die Welt, die wir mit unseren Worten und unserer Kultur erfassen können, ist vermutlich viel kleiner als die Welt der für uns unerreichbaren Gefühle und des für uns unerreichbaren Wissens, ebenso wie auch der Raum um ein Spinnennetz größer ist als das Netz selbst. Einer endlichen Menge an Wissen steht ein endloses Unbekanntes gegenüber. Die Anthropologie kann jedoch nicht das Kennenlernen des Unbekannten auf sich nehmen,

kann beispielsweise keine neuen Wörter schaffen, um bislang unbekannte Gefühle oder unbekanntes Wissen zu erfassen. (Das ist in erster Linie Aufgabe der Künstler und der Wissenschaftler.) Die Anthropologen müssen bei ihrer Arbeit auf die Fantasie verzichten und können sich nur bemühen, in anderen Kulturen bereits vorhandene Bedeutungen kennenzulernen und möglichst originalgetreu zu übertragen.

---

„Handeln‘ soll dabei ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden. ‚Soziales‘ Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.“ Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 1. Halbband.: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1922.

## Postmoderne

Schon für die bislang vorgestellten Richtungen (wie die symbolische Anthropologie oder den interpretativen Ansatz) gilt, dass sie nicht eine einzige geistesgeschichtliche Schule darstellen, sondern Sammelbezeichnungen für Ansätze sind, die einander mehr oder weniger ähneln.

Bei den postmodernen Ansätzen deutet schon die Bezeichnung darauf hin, dass es sich um einen noch loseren Begriff handelt, der noch heterogenere Vorstellungen bezeichnet. Die Bezeichnung „postmodern“ haben die Gesellschaftswissenschaften von den Richtungen der bildenden Kunst übernommen, die in den 1970er Jahren eine Erneuerung erfuhren, und die betreffenden Ansätze haben (ebenso wie in der Kunst) nur eine einzige Gemeinsamkeit, nämlich dass sie sich gegen den Modernismus wandten. Bei den Gesellschaftswissenschaften bedeutete die postmoderne Wende in erster Linie die auf Auguste Comte zurückzuführende positive Tradition, das heißt die Leugnung dessen, dass es möglich sei, die Welt auf objektive Art und Weise kennenzulernen. In der Kulturanthropologie trat an die Stelle der Möglichkeit des objektiven Kennenlernens von den 1970er Jahren an schrittweise das Erkennen des subjektiven Prozesses des Kennenlernens.

Mein Ausgangspunkt ist auch dieses Mal Clifford Geertz. Der Anlass für seine Ausführungen im Jahr 1974 waren die Veröffentlichung von Malinowskis geheimem Tagebuch und dessen skandalöse Resonanz.<sup>139</sup>

„Vor mehreren Jahren brach in der Anthropologie ein kleiner Skandal aus: Einer ihrer Stammesväter sagte öffentlich die Wahrheit. (...) Durch Bronislaw Malinowskis *A Diary in the Strict Sense of the Term* [Hervorhebung d. Ü.] [Ein Tagebuch im engen Sinne des Wortes] wurden die üblichen Berichte darüber, wie Anthropologen arbeiten, ziemlich unglaubwürdig. Der Mythos vom chamäleonartigen Feldforscher, der perfekt auf seine exotische Umgebung eingestimmt ist, ein Wunder der Empathie, des Taktgefühls, der Geduld und des Kosmopolitismus auf zwei Beinen ist, wurde von einem Mann zerstört, der vielleicht am meisten für seine Entstehung getan hat.

(...) Der Schock scheint vor allem durch die pure Entdeckung dessen ausgelöst worden zu sein, dass Malinowski, um es freundlich auszudrücken, kein durch und durch netter Kerl war. Er sagte derbe Dinge über die Eingeborenen, mit denen er zusammenlebte, und er benutzte derbe Worte, um es zu sagen. (...)

<sup>139</sup> Geertz, Clifford: „From the Native’s Point of View“: On the Nature of Anthropological Understanding [„Aus der Sicht der Eingeborenen“: Über die Art des anthropologischen Verständnisses]. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 1974, 28/1, 26–45.

Die Streitigkeiten konzentrierten sich auf Unwesentliches und gingen am Thema vorbei. Das Problem, das das Tagebuch verkörpert, ist nicht das der Moral. Es handelt sich um ein epistemologisches Problem. (...) Tatsächlich facht dieses allgemeine Problem die methodische Diskussion in der Anthropologie seit zehn oder fünfzehn Jahren immer wieder an. Es hat verschiedene Formulierungen gegeben: ‚interne‘ gegenüber ‚externe‘ Beschreibungen, solche ‚in der ersten Person‘ oder solche ‚in der dritten Person‘, ‚phänomenologisch‘ oder ‚objektivistisch‘, ‚kognitive‘ gegen ‚behavioristische‘ Theorien und vielleicht am häufigsten ‚emische‘ gegen ‚etische‘ Analysen, wobei sich letztere von der Unterscheidung zwischen Phonemik und Phonetik in der Sprachwissenschaft ableiten.“

Nach Geertz' Ansicht hatten die Anthropologen den emischen Standpunkt idealisiert, es als Anforderung formuliert, dass ein Anthropologe hervorragende empathische Fähigkeiten haben und sich somit hervorragend an die im Feld lebenden Menschen anpassen muss. Das ist nicht immer praktikabel und, wichtiger noch, auch gar nicht erforderlich.

„Der Trick besteht darin, sich nicht auf irgendeine Art inneren geistigen Austausch mit den Auskunftgebern einzulassen. Der Trick besteht darin, herauszufinden, was sie darüber denken, was sie vorhaben. (...) In allen drei Gesellschaften, die ich intensiv studiert habe, der javanischen, der balinesischen und der marokkanischen, habe ich nicht versucht, diesen intimen Einblick zu erlangen, indem ich mir vorgestellt habe, ich sei jemand anderes, ein Reisbauer oder der Scheich eines Stammes, um zu sehen, was ich dann denken würde, sondern indem ich die symbolischen Formen ausfindig gemacht und analysiert habe.

Wenn ein Vertreter der kritischen Textanalyse wie Leo Spitzer versucht, *Ode on a Grecian Urn* [Hervorhebung d. Ü.] [Ode auf eine griechische Urne] von Keats zu interpretieren, tut er das, indem er sich wiederholt abwechselnd fragt, ‚Wovon handelt das ganze Gedicht‘ und ‚Was genau hat Keats auf der Urne, die er beschreibt, abgebildet gesehen (oder entschieden, uns davon zu zeigen)?‘ und kommt am Ende zu einer fortschreitenden Spirale allgemeiner Beobachtungen und spezifischer Bemerkungen und einer Auslegung des Gedichts als Bestätigung des Triumphs der ästhetischen Art der Wahrnehmung über die historische. (...) All das ist natürlich die jetzt bekannte Bahn dessen, was Dilthey den hermeneutischen Kreis genannt hat.

(...) Doch wie genau oder halbwegs genau man versteht, was die jeweiligen Auskunftgeber wirklich sind, wie man sagt, resultiert nicht aus der Erfahrung jener Akzeptanz als solcher, die Teil der eigenen Biografie ist, und auch nicht aus ihrer. Es entspringt aus der Fähigkeit, ihre Arten des Ausdrucks zu interpretieren, die ich ihre Symbolsysteme nennen würde, deren Erarbeitung einem eine solche Akzeptanz ermöglicht. Die Art und den Druck des Seelenlebens der, um das gefährliche Wort noch einmal zu verwenden, Eingeborenen zu verstehen, ähnelt eher dem Begreifen eines Sprichwortes, dem Erfassen einer Andeutung, dem Verstehen eines Witzes

– oder, wie ich angedeutet habe, dem Lesen eines Gedichts – als dem Erreichen von Gemeinschaft.“

Die *Hermeneutik*, das heißt die Wissenschaft der Auslegung von Texten, hatte großen Einfluss auf die Philosophie und die Gesellschaftswissenschaften des 20. Jahrhunderts. In der Kulturanthropologie machte sich der Einfluss der Hermeneutik von den 1970er Jahren an bemerkbar. Die hermeneutische Wende der Anthropologie trat ein, als die Anthropologen verneinten, dass es möglich sei, objektive und neutrale Kenntnis von der Welt zu erlangen. Auf der Grundlage der Hermeneutik kann man die Möglichkeit, andere Kulturen kennenzulernen, deshalb anfechten, weil wir unser Wissen nicht von unserer Sprache und unserer Kultur trennen können, nicht über den Kontext unserer eigenen Kultur hinaussehen können. Die grundlegende Asymmetrie der Kulturanthropologie, das heißt, dass gebildete Menschen das Leben bildungsferner erforschen beziehungsweise zu meist Weiße das Leben von Menschen anderer Hautfarbe erforschen, bedeutet laut der Kritik der Hermeneutik auch, dass die Anthropologie die Wissenschaft der gebildeten Weißen ist, deren Interpretationsbereich nicht über die Welt der gebildeten Weißen hinausgehen kann. Die hermeneutische Kritik wurde in den 1970er Jahren durch die Richtung, die sich mit den sozialen Geschlechtern (*gender*) befasst und anfangs als *feministische Anthropologie* bezeichnet wurde, verstärkt (siehe *Kasten*).

Der postmodernen Kritik zufolge waren die Anthropologen zu keiner Zeit objektive Beobachter der Kulturen, ihre Persönlichkeit hat ihren Beobachtungen schon während der Feldforschung den Stempel aufgedrückt. Deshalb gab es von den 1970er Jahren an eine Reihe von Retroforschungen (wurden die Forschungsvorhaben namhafter Anthropologen erneut durchgeführt). 1983 zum Beispiel kam Derek Freeman auf den Samoainseln zu Ergebnissen, die denen von Margaret Mead diametral widersprachen. Mit seinen Publikationen wollte er nicht Margaret Meads Nimbus zerstören, sondern illustrieren, dass ein Kulturforscher mit einem anderen Ausgangspunkt an ein und demselben Ort zu ganz anderen Ergebnissen kommen kann.<sup>140</sup>

Noch schärfere Kritik als die Feldforschung erhielten die Datenverarbeitungs- und die Veröffentlichungspraxis der modernistischen Anthropologie. *Marcus und Cusman* (1982) verurteilen scharf die Position des Erzählers, das heißt, die scheinbar objektive Berichterstattung in der dritten Person Plural. Der Erzähler würde, statt seine unmittelbare Beobachtung mitzuteilen: „Ich sehe, wie mein

<sup>140</sup> Freeman, Derek: *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth* [Margaret Mead und Samoa: Die Schaffung und die Beseitigung eines anthropologischen Mythos]. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1983.

Freeman, Derek: *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead: A Historical Analysis of Her Samoan Research* [Die schicksalhafte Irreführung von Margaret Mead: historische Analyse ihrer Samoa-Forschung]. Westview Press, Boulder 1999.

Auskunftgeber Ketchup auf sein Eis gießt“, wie folgt berichten: „Die Bewohner von San Marcos gießen Ketchup auf ihr Eis“.<sup>141</sup>

## Feministische Anthropologie und Postmoderne

Von *Ádám Hoffer*

Die Ideengeschichte des Feminismus reicht bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, zu den Kämpfen um Bildung, Arbeit und das Wahlrecht, zurück. Mit der Zeit wurden die Ziele, mit denen die Gleichberechtigung erreicht werden sollte, erweitert, und in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verfügte der Feminismus bereits über eines der schlagkräftigsten Programme zum kritischen Denken.

In der Anthropologie erschien der Feminismus in den 1970er Jahren. Die feministische Anthropologie untersuchte die weiblichen Rollen und die Situation des weiblichen Körpers in den einzelnen Kulturen. Sherry B. Ortner (1974)\* beispielsweise vergleicht den Gegensatz zwischen Kultur *versus* Natur mit den Beziehungen zwischen Männern und Frauen in den verschiedenen Kulturen. Laut ihrer Analyse sind Frauen symbolisch mit der Natur verbunden, während Männer die Vertreter der Kultur sind. Ebenso wie sich die von Männern dominierte Kultur die Ressourcen der Natur unterordnet, zwingt sie auch die Frauen in eine untergeordnete Position.

In den 1980er Jahren wandelte sich der Feminismus und damit auch die anthropologische Erforschung der Lage der Frauen. Durch die postmoderne Umstrukturierung erkannten auch die Feministinnen die Fehler der umfassenden Kategorien. Der Feminismus erweiterte sein Blickfeld: Der binäre Gegensatz zwischen Männern und Frauen wurde durch Merkmale wie die gesellschaftliche Lage, die Ethnie\*\*, den Bildungsstand, die Religion und nicht zuletzt die sexuelle Orientierung aufgesplittert. Damit wurde der „Feminismus“ im Großen und Ganzen auch aufgelöst und durch die Geschlechterforschung (*Genderstudies*) oder die Frauenforschung (*Women's Studies*) ersetzt.

\* Ortner, Sherry B.: Is Female to Male As Nature is to Culture? [Ist das Verhältnis von weiblich zu männlich dasselbe wie das von Natur zu Kultur?] In: Rosaldo, M. Z., und Lamphere, L. (Hrsg.): *Woman, Culture, and Society* [Frau, Kultur und Gesellschaft]. Stanford: University Press, 1974, 68–87.

\*\* Sa'di, Ahmad H., und Abu-Lughod, Lila (Hrsg.): *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory* [Nakba, Palästina, 1948, und die Forderungen der Erinnerung]. Columbia University Press, New York 2007.

<sup>141</sup> Marcus, George, und Cushman, Dick: Ethnographies as Texts [Ethnographien als Texte]. *Annual Review of Anthropology*, 1982, 11, 25–69. Zitiert von: McGee, R. Jon, und Warms, Richard L.: *Anthropological Theory: An Introductory History* [Theorie der Anthropologie: eine Geschichte zur Einführung]. McGraw Hill, New York 2004.



Vincent Crapanzano (1939–)

Vincent Crapanzano ging davon aus, dass die ethnographischen Daten an sich stumm sind und nur durch die Arbeit des Ethnographen Bedeutung erlangen. Auf dieser Grundlage machte er die Berichte mehrerer Anthropologen zum Gegenstand seiner anthropologischen Analyse mit dem Titel „Hermes' Dilemma“ (1986),<sup>142</sup> darunter auch die Abhandlung von Geertz über den Hahnenkampf auf Bali. Geertz' Text, so Crapanzano, könne schon deshalb nicht objektiv sein, weil Geertz die Vorstellung des Hahnenkampfes als Demonstration verwendet hat, um seine wissenschaftlichen Ziele zu erreichen.

Er bemängelt zum Beispiel, dass

- das Feedback, also die Meinung, der Ortsansässigen über den fertiggestellten Text, fehlt;
- Geertz über das balinesische Dorf schreibt, ohne seinen eigenen Einfluss auf die Gemeinschaft in Betracht zu ziehen.

Beispiel für beide ist eine Stelle, an der Geertz so formuliert, dass die Balinesen ihn eine Zeit lang wie Luft behandelt haben (als Abwesenden: *he is away*, „er ist nicht da“). Nach Crapanzanos Ansicht ist diese Beschreibung nicht authentisch: Nur weil Geertz es so empfunden hat, bedeutet das noch nicht, dass die Balinesen

<sup>142</sup> Crapanzano, Vincent: *Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description* [Hermes' Dilemma: Das Verschleiern der Subversion in ethnographischen Beschreibungen]. In: Clifford, James, und Marcus, George (Hrsg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* [Kultur schreiben. Die Poetik und die Politik der Ethnographie]. University of California Press, Berkeley usw. 1984, 51–76.

Siehe auch: Crapanzano, Vincent: *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire: On the Epistemology of Interpretation* [Hermes' Dilemma und Hamlets Sehnsucht: über die Epistemologie der Interpretation]. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1992.



es auch so gemeint haben. Mit Feedback, also der Prüfung des fertigen Textes, vor Ort hätte das vermieden werden können.

Infolge der postmodernen Wende war es in den 1990er Jahren auch im Mainstream der Kulturanthropologie allgemein üblich, den eigenen Standpunkt in Abhandlungen / Filmen zu klären, die beim *Feedback* und bei der anthropologischen Feldforschung eingenommene Rolle genau zu erläutern. Ein nicht weniger wichtiges Element ist die Klärung des Lernprozesses des Forschers – wofür heute die Abhandlung von Renato Rosaldo mit dem Titel „Kummer und die Rage des Kopfjägers“ (1989)<sup>143</sup> als Paradebeispiel gilt.

„Als die Ilongots mir erzählten, was sie oft taten, wie die Rage bei einem Trauerfall Männer dazu bringen konnte, zu Kopfjägern zu werden, schob ich ihre einzeiligen Berichte als zu einfach, dünn, unklar, unglaubwürdig, stereotyp oder aus einem anderen Grund unbefriedigend beiseite. Wahrscheinlich setzte ich Kummer naiverweise mit Traurigkeit gleich. Auf jeden Fall hatte ich keinerlei persönliche Erfahrung, anhand welcher ich mir die starke Rage hätte vorstellen können, die die Ilongots angeblich in ihrer Trauer empfanden.

(...) In meinem Bemühen, eine ‚tiefere‘ Erklärung für das Kopfjägereum zu finden, befasste ich mich mit der Austauschtheorie, vielleicht weil sie in so vielen klassischen Ethnographien angewandt worden war. (...) eines Tages erklärte ich einem älteren Ilongot namens Insan das Austauschmodell der Anthropologen. Ich fragte ihn, was er dazu meinte, dass das Kopfjägereum daher rührte, dass ein Tod den anderen neutralisiert. (...) Insan überlegte einen Moment und antwortete, er könne sich vorstellen, dass jemand so etwas denken könnte. (...) doch er und die anderen Ilongots dächten das nicht. Und es gab auch weder in den Ritualen oder beim Stolz noch im Gesang oder in der zwanglosen Kommunikation einen indirekten Beweis für meine Austauschtheorie.

(...) 1981 begannen Michelle Rosaldo [die Frau des Autors] und ich mit einer Feldforschung bei den Ifugaos im Norden von Luzon auf den Philippinen. Am 11. Oktober desselben Jahres ging sie mit zwei Ifugao-Begleitern einen Pfad entlang, als sie den Halt verlor und einen knapp 20 Meter tiefen Vorsprung hinunter in einen unten fließenden angeschwollenen Fluss zu Tode stürzte. Als ich ihren Leichnam fand, geriet ich auf der Stelle in Rage. Wie konnte sie mich verlassen? (...) Ich schluchzte, aber die Wut blockierte meine Tränen. Weniger als einen Monat später beschrieb ich diesen Moment in meinem Tagebuch: ‚Ich fühlte mich wie in einem Albtraum, die ganze Welt um mich herum dehnte sich aus und zog sich zusammen,

<sup>143</sup> Rosaldo, Renato. (1989) Grief and a Headhunter's Rage [Kummer und die Rage eines Kopfjägers]. In: Rosaldo, Renato: *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* [Kultur und Wahrheit: die Neuaufgabe der soziologischen Analyse]. 2. Aufl., Beacon Press, Boston, MA, 1993, 1–23 (1. Aufl. 1989).

hob sich visuell und körperlich. Als ich hinunterging, fand ich eine Gruppe von Männern vor. (...) ich stand ruhig, still und würgte und schluchzte ...“

Einer der größten Erfolge unter den anthropologischen Büchern in den letzten Jahrzehnten war das von *Nigel Barley*, „Der unschuldige Anthropologe“.<sup>144</sup> Außer seinem unterhaltsamen Stil sind auch die inhaltlichen Proportionen des Werkes bemerkenswert: Gut die Hälfte des Berichts besteht aus persönlichen Erlebnissen, beispielsweise wie der Verfasser einen alten Jeep gekauft hat, wie sich seine Körperwäsegewohnheiten geändert haben oder wie er sich einen Zahn ausgebrochen hat. Der Leser erfährt so gut wie nichts über die untersuchte Volksgruppe, die *Dowayo*.

Diese Proportionen sind vielleicht etwas übertrieben, aber es ist eine Anforderung an jeden Bericht eines Anthropologen, dass er die Umstände der Feldforschung und die Einstellung des Forschers zum Thema beschreibt.

„Ich hatte beschlossen, meine Abschiedsparty im Dorf selbst abzuhalten. Zu diesem Zweck waren mit hinterhältigen Methoden etwa vierzig Flaschen Bier besorgt worden, und Mariyo hatte sich bereiterklärt, eine gewisse Menge an Hirsebier zu brauen. Das wurde natürlich zu einem echten Problem nach Dowayo-Art. (...) Das Ende vom Lied war, das die Hirse erst im letzten Moment gebracht und das Bier erst im letzten Moment gebraut wurde. Zwei Tage lang vibrierte das Dorf vor Aufregung. (...) Kinder rannten hin und her, um Kalebassen und große Gläser zu borgen, und waren generell allen im Weg. Sie waren besonders darauf aus, sich alles zu schnappen, das ich wegwarf. (...) Männer kamen vorbei, nur um sich das Bier anzusehen und die Nachricht zu verbreiten. Alles in allem war die Party ein Riesenerfolg. (...) Schon bald war das ganze Dorf vollkommen betrunken. (...) Zwei der Frauen des Häuptlings kauerten zu meinen Füßen und begannen zu weinen; der Trommler kniete vor mir und hämmerte in immer aufdringlicherem Takt im flackernden Licht des Feuers; die Tänzer kreisten ... Ich meinte, es würde eine Reaktion erwartet. (...) Wundersamerweise erschien Matthieu hinter mir mit einem Handvoll Hundert-Franc-Münzen. ‚Drücke eine Münze auf jede Stirn!‘, zischte er. Ich tat, worum er mich bat ... Ich sprach einen Segen: ‚Möge deine Stirn pummelig sein‘ – ein Zeichen von Glück. (...) Matthieu und ich zogen uns in die Hütte zurück, in der sich Zuuldibo und andere Helden versammelt hatten ... Dann mussten wir mehrere Stunden dort sitzen und trinken, obwohl ich mich sehr nach der harten Einsamkeit meines Bettes sehnte. (...) Ich war während meiner Hepatitis praktisch vollkommen abstinenter gewesen. (...) Bald war ich alleine und taumelte dankbar ins Bett. Es fing an zu regnen. Das Dach wurde wieder undicht.“

<sup>144</sup> Barley, Nigel: *The Innocent Anthropologist: Notes from a Mud Hut* [Der unschuldige Anthropologe: Notizen aus einer Lehmhütte]. British Museum Press, London 1983.



