

Heinzpeter Znoj

Geschichte der Ethnologie

1. Antike und mittelalterliche Ethnographie
2. Die Entdeckung Amerikas und ihre Bedeutung für die Anthropologie
3. Der imperiale Kontext der Institutionalisierung der Ethnologie
4. Die Ethnologie als empirische Sozialwissenschaft
5. Die postkoloniale Ethnologie
6. Literatur

1. Antike und mittelalterliche Ethnographie

Die dokumentierten Anfänge der Ethnologie lassen sich in der europäisch-kleinasiatischen Antike verorten, als sich erstmals objektivierende Klassifikationen und Beschreibungsraster für die Gesellschaften der damals bekannten Welt etablierten.

Klaus Müller (1997) zeigt in seinem Werk über die antike Ethnographie auf, dass es bis in die erste Hälfte des 1. vorchristlichen Jahrtausends ausschließlich ethnozentrische Weltbilder gab. Die Schule von Milet mit Thales, Anaximander und Hekataios stellte diese ab ca. 500 vor unserer Zeitrechnung (v. u. Z.) in Frage. An der Westküste der heutigen Türkei gelegen, war Milet zwischen den 8. und 6. Jh. v. u. Z. Mittelpunkt eines weitläufigen Handelsnetzes und ein Zentrum des Wissens über die Welt. Anaximander schuf eine Weltkarte, auf der die verschiedenen Völkergruppen einander auf geographisch realistische Weise zugeordnet waren. Ihre Identitäten wurden nicht mehr auf ein Zentrum bezogen bestimmt, sondern durch die relative Position zueinander. Anaximanders Geographie schuf so den Rahmen für eine Objektivierung der Ethnographie, die wenig später in Herodots „Historien“ deutlich wird. Herodot beschrieb nicht nur, worin sich die verschiedenen Völker vom Griechischen, sondern auch, worin sie sich von ihren Nachbarn und anderen Völkern unterschieden. Herodot ordnete sie in einem nach *klimata* gegliederten geographischen Raum an und beschrieb sie gemäß einem übergeordneten ethnographischen Schema. Der Vergleich wurde damit von einer ethnozentrischen Reflexionsebene auf eine objektivierende verschoben. So ist Herodot in der Lage, über den Ethnozentrismus selbst zu reflektieren:

„[Aufgefordert], sich unter all den verschiedenen Sitten die vorzüglichsten auszuwählen, würde jedes Volk, nachdem es alle geprüft, die seinigen allen anderen vorziehen. So sehr sind die Menschen von der Meinung durchdrungen, die von ihnen selbst entwickelten Lebensformen seien jeweils die besten.“ (Herodot, in: Müller 1997: 123)

Mit dem mljetischen Weltbild wurde ein Kategoriensystem geschaffen, in dem sich auf nicht-mythologische Weise nach Ursprüngen und Zusammenhängen verschiedener Gesellschaften und Kulturen fragen ließ. Herodot suchte nach den Ursachen der Verschiedenheit der Völker und fand Antworten sowohl in ihrer Anpassung an die Umwelt als auch in historischen Prozessen. Er verglich Völker und stellte zum Beispiel bei den Nomaden Gemeinsamkeiten struktureller Art fest. Die Sozialstruktur der Nomaden sei ihrer Umwelt sehr gut angepasst, denn sie waren in seinen Augen schwer zu unterwerfen, weil sie keine Häuser hatten und sich bei einem Angriff rasch zerstreuen konnten.

Hippokrates erklärte die Verschiedenheit der Menschen mit dem Klima, in dem sie leben. Andere Gelehrte wie Aristoteles, Dikaiarchos und später der Römer Varro legten Weltalterlehren vor, in denen eine Gesetzmäßigkeit der Kulturentwicklung in drei Stufen vom Jäger- und Sammlertum über den Nomadismus bis zum Bodenbau beschrieben wurde. Sie nahmen damit ein Schema der gesellschaftlichen Evolution voraus, das im 18. und 19. Jahrhundert die ethnologische Theoriebildung prägte.

Eine neue Qualität der Ethnographie erreichten schließlich die Römer im Zusammenhang mit den Eroberungen nördlich der Alpen. Cäsar selbst hat in *De bello Gallico* (52/51 v. u. Z.) detailliertes ethnographisches Material zusammengetragen und es zu Vergleichen genutzt. Gallien näherte er in seiner Beschreibung dem heimatischen Rom an, während er die Germanen in Bildern beschrieb, die seit Herodot für die nomadischen Skythen verwendet worden waren. Sie waren wild, freilebend, betrieben kaum Ackerbau und bevorzugten die Jagd.

150 Jahre nach Caesar schrieb Cornelius Tacitus seine *Germania* (98 u. Z.), die als erste ethnographische Monographie überhaupt gilt. Anders als Caesar idealisierte Tacitus die Germanen, um implizite Kritik an Rom selbst anzubringen. Damit rückte er vom Bemühen um Objektivität ab, das bei Herodot und Caesar im Vergleich der verschiedenen Völker untereinander erkennbar ist und lässt, trotz Identifikation mit dem Fremden, ein letztlich ethnozentrisch motiviertes Interesse erkennen.

Die beschriebene ethnographische Tradition brach spätestens im vierten Jahrhundert ab, als im römischen Reich das Christentum zur Staatsreligion wurde und die Wissenschaften einer christlichen Dogmatik unterwarf. Das Eigene und das Fremde wurden in ein theologisch fundiertes Klassifikations-system eingeordnet. Müller schreibt dazu:

„Die alte Kulturvolk-Barbaren-Antithese ging über in den Antagonismus von ‚Gläubigen‘ und ‚Ungläubigen‘. Die römischen wie später die byzantinischen

Christen betrachteten sich als die Auserwählten Gottes: der Orbis christianus war mit dem Kulturreich schlechthin idemisch.“ (1997: 567)

Noch im ausgehenden europäischen Mittelalter war die populäre Repräsentation fremder Länder wie etwa in der Weltchronik Hartmann Schedels (1493) teilweise von einer extremen Exotisierung geprägt. Nicht nur dominierte ein Feindbild aller nichtchristlichen Religionen, sondern manche sagenhaften Bewohner weit entfernter Gebiete wurden als Monster dargestellt, deren Körper entstellte oder tierartig waren.

1.1 Die arabische Geographie des Mittelalters

Im Zuge der Ausdehnung islamischer Imperien entstanden ab dem 8. Jahrhundert zahlreiche geographische Werke. Ähnlich wie zuvor in Milet produzierten reisende Händler und Gesandte ein verlässliches Wissen über weit entfernte Weltgegenden, das später von Theoretikern in „Erdbeschreibungen“ systematisiert wurde. Die Repräsentation des Anderen wurde damit, ähnlich wie bei Herodot, einer Standardisierung und ansatzweise einer einheitlichen Begrifflichkeit unterworfen.

Das bedeutendste Werk in dieser Tradition schrieb Ibn Khaldun im 14. Jahrhundert (Spittler 2002). Er entwickelte einen Kulturbegriff, der analytische und normative Elemente vereinigte. Die „Beduinenkultur“ der Kamelnomaden ist nach Khaldun von einer egalitären politischen Verfassung und von einem starken Gemeinschaftsgeist geprägt. Die einfache, vom Mangel geprägte Lebensweise sei das Fundament des starken Charakters und des Mutes der Nomaden. Die „städtische Kultur“ dagegen sei geprägt von Reichtum, handwerklicher Spezialisierung, Kunst und Wissenschaft und von verfeinerten und zugleich grenzenlosen Bedürfnissen. Die Gewöhnung an übertriebenen Luxus sei die Ursache für wachsenden Egoismus, den Verfall des Gemeinschaftsgeistes und die Bereitschaft, sich einem Herrscher zu unterwerfen. (Spittler 2002: 266f)

Anders als viele seine Vorgänger schrieb Ibn Khaldun nicht abwertend über die Lebensweise der Nomaden, sondern er untersuchte analytisch die sozialen Prozesse, die ihre Sesshaftwerdung begleiteten. Seine Kulturtheorie erlaubte es Ibn Khaldun, Aufstieg und Fall der Dynastien nicht als zufällige Ereignisgeschichte zu beschreiben, sondern als Strukturgeschichte zu erklären. Er entwickelte dabei ein materialistisches Gesellschaftsbild, wie zum Beispiel aus diesem Zitat ersichtlich wird, das auch von Marx oder Morgan stammen könnte:

„Die Unterschiede, die wir in den Gebräuchen und Institutionen der verschiedenen Völker bemerken, sind von der Art und Weise bedingt, in der jedes seine Subsistenz erwirtschaftet.“ (nach Kiliani 1989: 216)

2. Die Entdeckung Amerikas und ihre Bedeutung für die Ethnologie

Der Einfluss der arabischen Wissenschaften auf die christlichen Gelehrten Spaniens und Portugals trug zur Ablösung des theologisch geprägten mittelalterlichen Weltbildes in Europa bei. Die Auseinandersetzung mit dem neu entdeckten Amerika und seinen Bewohnern gab Fragen des Weltbildes eine besondere Dringlichkeit und Aktualität. An den frühen europäischen Darstellungen der Indigenen Amerikas lässt sich denn auch eine zunehmende Verwissenschaftlichung im europäischen Diskurs über fremde Gesellschaften ablesen. Die frühesten Repräsentationen blieben zunächst der mittelalterlichen Glaubige/Ungläubige-Anthese unterworfen. Die verfremdende Darstellung der Indianer ging dabei eine Zeitlang so weit, dass zum Beispiel Fernandez de Oviedo, der vom spanischen König beauftragt worden war, eine Chronik über die eroberten Gebiete zu verfassen, in seiner Expertise über die Moral der Indianer von 1530 zum Schluss kam, dass sie mitleidlose Bestien und des Christentums nicht fähig seien, weshalb sie zum Tierreich zu zählen seien (Erdheim 1990: 23). 1537, erst 45 Jahre nach der Entdeckung Amerikas, stellte Papst Paul III in einer Bulle schließlich für Katholiken verbindlich fest, dass die Indianer Menschen seien.

Bartholomé de las Casas (1552), der vom Papst ernannte Verteidiger der Indianer, idealisierte sie demgegenüber und sah in ihnen jene Tugenden repräsentiert, die die Spanier selbst verloren hätten. Bernardino de Sahagún (1569) schließlich, der die Geschichte und Kultur der Azteken in einem zweisprachig auf Spanisch und Nahuatl geschriebenen Werk dokumentierte, ließ erstmals ein detailliertes ethnographisches Interesse erkennen.

Noch deutlicher bemühten sich die humanistischen Gelehrten ab dem späten 16. und frühen 17. Jahrhundert um eine Objektivierung in der Darstellung der Ureinwohner Amerikas, indem sie sie in den Kanon des überlieferten antiken Wissens einordneten. So stellte etwa Michel de Montaigne in seinem Essay über die Neue Welt (1585) Vergleiche zwischen indianischen und antiken Sitten und Gebräuchen an. Die antiken Gesellschaften dienten ihm als Modell, um die fremden indianischen Gesellschaften ohne den ethnozentristischen Rückgriff auf das Vorbild der eigenen zu verstehen.

Nach dem gleichen Muster ging der jesuitische Missionar Joseph-François Lafitau in seinem berühmten Werk über die Irokesen von 1724 vor (Lafitau 1752), das heute vielen als erste neuzeitliche Ethnographie gilt. Wie Montaignes Essay über die Neue Welt ist Lafitaus Ethnographie voll von Vergleichen mit der Antike. Über den Nachweis einer Verbindung mit der altweltlichen Tradition und der ursprünglichen Offenbarung versuchte er zu einem Verständnis der indianischen Kulturen zu gelangen. Sowohl in den schamanischen

Praktiken der Indianer wie auch in den Mysterien der Allen, mit denen er sie verglich, erkannte Lafitau einen Abglanz der wahren Religion, die den Menschen zu Anbeginn verkündet, aber seither unter Barbaren und Wilden fast bis zur Unkenntlichkeit verdorben worden sei. Aus seinen Vergleichen folgerte er, dass es sich bei den Bewohnern Amerikas um die Nachkommen von archaischen, altweltlichen Barbaren handle, die vor langer Zeit auf dem Landweg über den Osten Asiens in die Neue Welt ausgewandert seien. Die theologisch-universalhistorische These, dass Reste der ursprünglichen Offenbarung weltweit erhalten geblieben seien, motivierte bis ins 20. Jahrhundert die ethnographische Tätigkeit katholischer Missionare. Lafitau war in dieser Hinsicht also ein Vorläufer des Wiener Paters und Ethnologen Wilhelm Schmidt und dessen Schule.

2.1 Die Wissenschaft vom Menschen: Von der Klassifikation zur Theorie

Die moderne Wissenschaft vom Menschen, und damit auch die moderne Ethnologie, begann in ihrer formativen Phase in der Neuzeit mit Klassifikationen, die den Menschen zum wissenschaftlichen Gegenstand machten. Die Klassifikation der Indianer als Menschen durch Papst Paul III 1537, so trivial und selbstverständlich sie uns heute auch erscheint, war zwar primär ein theologischer Akt, der den universalen Missionsanspruch der katholischen Kirche fest schrieb. Er entfaltete aber auch wissenschaftliche Wirkungen. Lafitaus vergleichende Untersuchung über die amerikanischen Ureinwohner und die Völker der europäischen Antike in universalhistorischer Perspektive wäre nicht denkbar gewesen, wenn er die – damals noch theologisch begründete – Einheit des Menschengeschlechts nicht hätte voraussetzen können.

Parallel zur Definition der ganzen Menschheit als Missionsfeld führte die Vorstellung einer prinzipiellen Einheit des Menschengeschlechts deshalb zur Entstehung des wissenschaftlichen Feldes der Anthropologie, innerhalb dessen sich verschiedene Disziplinen auszubilden begannen. In der Biologie war es Linné, der in seiner erstmals 1735 erschienenen *Systema naturae* den Menschen als Gattungswesen klassifizierte. Seine Kategorie des *Homo ferus* machte den „Wilden“ zu einem Grenzfall der Kategorie „Mensch“, der für die Anthropologie der Aufklärung von zentraler Bedeutung war und zu einem der Antriebe für die Erforschung weit entfernt lebender Menschengruppen wurde. Am deutlichsten formulierten Kulturrevolutionisten wie Morgan und Tylor im 19. Jahrhundert die Vorstellung einer klassifikatorischen Einheit der Menschheit: Ausgehend von der Annahme der „psychischen Einheit“ der Menschheit formulierten sie allgemeine Entwicklungsgesetze der menschlichen Kulturen. Die gattungsspezifische Einheit der Menschheit ist das zentrale methodische Postulat, das den Vergleich als ethnologische Methode begründet und somit

das Feld menschlicher Kultur als wissenschaftlichen Gegenstand konstituiert. Nur aufgrund dieser Annahme lässt sich sinnvoll nach Gesetzmäßigkeiten der Gesellschafts- und Kulturentwicklung suchen. Ohne Voraussetzung einer für alle Menschen gleichen Kulturfähigkeit wäre die Formulierung dieser allgemeinen Gesetze nicht möglich gewesen. Die Unterschiede zwischen Gesellschaften hätten dann etwa auf biologische Unterschiede zurückgeführt werden können. Dass dies im wissenschaftlichen Rassismus am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch getan wurde, zeigt, dass die klassifikatorischen Grundlagen der modernen Wissenschaft des Menschen nicht unerschütterlich sind.

Von grundlegender Bedeutung für das Entstehen eines breiten ethnographischen Interesses an außereuropäischen Kulturen war auch die sensualistische Erkenntnistheorie John Lockes. Die moderne ethnologische Theoriebildung baut auf seinem *Essay Concerning Human Understanding* und der These auf, dass es keine angeborenen Ideen gebe, sondern dass die menschliche Erkenntnis ausschließlich auf Sinnesindrücken beruhe (Locke 1997 [1690]). Bei Geburt sei der menschliche Geist ein leeres Gefäß, und aufgrund unterschiedlicher Erfahrungen ergebe sich eine beinahe unendliche Vielfalt an Vorstellungen, mit denen er gefüllt sein könne. Erstmals diene so die große Variabilität individueller und kultureller Ideen als Beleg eines philosophischen Menschenbildes. Darin ist auch bereits der erkenntnistheoretische und moralische Kulturrelativismus angelegt, mit dem sich die Ethnologie immer wieder auseinandersetzen musste, und der sie bisweilen in Krisen gestürzt hat. Denn die sensualistische Tradition in der Philosophie machte es möglich, auch die fremdartigsten Formen menschlichen Zusammenlebens nicht einfach als irrational, grausam, heidnisch oder als unvollkommen zu verstehen, sondern als kollektives System von Vorstellungen und Haltungen, die sich aus den jeweils tradierten Erfahrungen der Gesellschaftsmitglieder ergeben.

Vor diesem Hintergrund arbeiteten verschiedene Autoren im Lauf des 18. Jahrhunderts an dem Begriffsapparat, der die beginnende ethnographische Praxis, vor allem jene deutschsprachiger Ethnologen wie Messerschmidt, Müller, Gmelin, Steller und Fischer in Russland in wissenschaftliche Bahnen lenkte. Zu nennen sind etwa die Göttinger Historiker August Ludwig Schlözer und Johann Christoph Gatterer, die für ihre universalgeschichtlichen Theorien in den 1770er Jahren Begriffe wie „Ethnographie“ und „Völkerkunde“ prägten (Vermeulen 2008).

2.2 Herders Universalgeschichte

Kant ging in seiner Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) davon aus, dass der Mensch von Natur aus mit Freiheit ausgestattet sei. Das heißt, er sei in der Lage und stehe unter dem Zwang, Konventionen

des Zusammenlebens zu treffen. Zu Beginn der Menschheitsgeschichte, so meinte Kant, waren das sehr grobe Normen, die sich aber mit der Zeit vervollkommneten. Diesen Prozess nannte er Kultur. Die Vorstellung einer Vervollkommnung der menschlichen Gesellschaften auf ein Ziel hin war für das rationalistische Systemdenken der Hochaufklärung typisch, wonach Gesellschaft letztendlich auf Vernunft gegründet sei und in Vernunft münden musste. Wissenschaften wie die politische Philosophie und die Ökonomie stehen zum Teil noch heute in dieser normativen Tradition. Die Ethnologie entwickelte sich in kritischer Distanz dazu.

In seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784/91) entwickelte Herder gegen Kant die These, dass die Menschen immer und überall schon vollkommen waren, und dass sie sich nicht erst mit der Realisierung der europäischen Zivilisation das Attribut des Kulturwesens verdient haben (Herder 1995:233). Wenn die objektiv gegebenen großen kulturellen Differenzen nicht als Grade auf der Entwicklungssache einer einheitlich gedachten Vernunft gedeutet werden können, dann müssen sie nach Herder als historisch gewachsene und relativ stabile kulturelle Systeme, die innerhalb abgegrenzter Bevölkerungen tradiert werden, aufgefasst werden. Geschmack, Denkart und die gesellschaftlichen Einrichtungen der Menschen, so Herder, hängen vom Klima und den besonderen geographischen und historischen Umständen ab. Dabei determiniert die physische Umwelt die Kultur nicht, aber sie setzt ihr Grenzen, innerhalb derer sich in relativer Freiheit ein „Volksgeist“ oder „Volkscharakter“ ausbilden kann.

Für Herder ist so die kulturelle Vielfalt mit dem Begriff des Volkes bzw. der Nation verbunden. Kritiker warfen Herder später vor, mit der Betonung der unterschiedlichen „Volkscharaktere“, die das Denken und Handeln der Menschen jenseits einer universalen praktischen Vernunft prägen, dem Nationalismus und ethnischer Identitätspolitik Vorschub geleistet zu haben. Herders Ideen haben auf die Geschichte der Ethnologie einen anhaltenden Einfluss ausgeübt, wie im Folgenden noch deutlich werden wird (vgl. dazu ausführlich Petermann 2004).

3. Der imperiale Kontext der Institutionalisierung der Ethnologie

Die großen universalhistorischen Entwürfe und die Ansätze zu einer Institutionalisierung der Ethnologie des ausgehenden 18. Jahrhunderts – zu nennen ist etwa die Pariser *Société pour l'observation de l'homme* – wurden in der allgemeinen gesellschaftlichen und politischen Restauration in den Jahrzehnten nach Napoleon, als Europa mit sich selbst beschäftigt war, nicht mehr weiter-

verfolgt. Während Frankreich, Spanien und Großbritannien viele Besitzungen in Amerika verloren, formierten sich, initiiert durch die napoleonischen Reformen, in Europa die Nationalstaaten. Als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die europäischen Mächte ihre überseeischen Kolonialreiche in Asien und Afrika aufbauten, rückten ethnologische Themen jedoch wie nie zuvor ins Zentrum der Aufmerksamkeit des gelehrten Publikums.

Es waren drei große Ereignisse, welche die ethnographische Praxis und die ethnologische Theoriebildung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder in Gang brachten – ein weltpolitisches, ein kulturelles und ein intellektuelles. Das weltpolitische Ereignis war der Imperialismus, das kulturelle die erste Weltausstellung in London im Jahre 1851 und das intellektuelle der Darwinismus.

Als Resultat der imperialen Eroberungen wurden nach unzähligen Krieges riesige Territorien in Afrika und Asien für europäische Investoren und Reisende sicher zugänglich. Die Einführung der Dampfschiffahrt und der Eisenbahn sowie der Bau des Suez-Kanals erlaubten nicht nur die Expansion der industriellen Produktion und die globale Vermarktung der industriellen Güter, sondern auch die sprunghafte Vermehrung des Typus des Weltreisenden in seinen unterschiedlichen Ausformungen des Abenteurers und Händlers, des Missionars, des Touristen und des wissenschaftlichen Reisenden.

Der Imperialismus ist in den Mutterländern in den Weltausstellungen als kulturelles Ereignis inszeniert worden. Die erste *world fair* von 1851 in London war primär eine ökonomische und politische Leistungsschau des britischen Empire, unterhielt aber – wie alle ihre Nachfolgerinnen in Brüssel, Chicago oder Paris – die Zuschauerströme auch mit exotischen Inszenierungen und Völkerschauen. Einem faszinierten europäischen Publikum wurden indigene Menschen aus Afrika, Südostasien, Australien und Amerika vorgeführt. Dabei ging es darum, möglichst „wilde“ und „exotische“ Menschen nahe am „Naturzustand“ der Menschheit zu präsentieren, so dass sich die Zuschauer ihrer fortgeschrittenen Lebensweise versichern konnten. Die Weltausstellungen führten teilweise direkt zur Institutionalisierung der Ethnologie als Museumswissenschaft. So wurde etwa das anlässlich der Weltausstellung von Paris 1878 errichtete Palais du Trocadéro nach deren Ende als ethnographisches Museum weitergeführt – als Grundausstattung dienen die für die Weltausstellung herangeschafften ethnographischen Objekte. Das wissenschaftliche Interesse verlagerte sich dabei zwangsläufig von den fremden Menschen zu ihren kulturellen Erzeugnissen.

3.1 Von der Universalhistorie zum Kulturevolutionismus

Das intensive Interesse an exotischen Gesellschaften und ihren Kulturartefakten im 19. Jahrhundert hatte komplexe Ursachen. Neben der mit großem Aufwand betriebenen kulturellen Legitimation des Imperialismus trugen dazu auch wissenschaftliche Fragestellungen bei, welche die Beschäftigung mit jenen Gesellschaften als immer bedeutsamer erscheinen ließen. Diese wurden nicht mehr wie noch im 18. Jahrhundert als „Wilde“ angesehen, die über *weniger Zivilisation*, sondern als „Primitive“, die über *ursprünglichere Formen der Kultur als wir selbst verfügen*. Zentrales Kriterium für Kultur war für den Kulturevolutionisten Edward Burnett Tylor nicht eine bestimmte „Entwicklungshöhe“ bestimmter Techniken oder Gebräuche (wie dies im älteren, normativen und nichtwissenschaftlichen Kulturbegriff der Fall gewesen war), sondern ihre gesellschaftliche Reproduktion. Kultur umfasst alles, was durch den Menschen als Mitglied einer Gesellschaft erworben wird. Genau dieses Kriterium erlaubte die Ausdehnung des Kulturbegriffs auf die Gebräuche und Produkte sämtlicher, auch der „allerprimitivsten“ Gesellschaftsformationen.

Der Hintergrund dieser veränderten Wahrnehmung war Charles Darwins Theorie der Entstehung der Arten (1859). Unter ihrem Einfluss wurden die bisherigen Universalhistorien zwischen 1860 und 1880 von Theorien einer kulturellen Evolution abgelöst. Das heißt nicht, dass die Kulturevolutionisten einfach die Theorie Darwins von der Biologie auf die Kultur übertragen hätten. Aber die damals neue Erkenntnis, dass der Mensch als Folge über immense Zeiträume wirkender, natürlicher Selektionsprozesse aus affenartigen Vorfahren hervorgegangen ist, die über keine Kultur verfügt hatten, zwang sie zur Annahme, dass mit dem Entstehen des *Homo sapiens* auch die Kultur ihre elementaren Anfänge genommen und sich seither weiterentwickelt haben musste. Die Kulturevolutionisten fragten nach den Gesetzmäßigkeiten, die dieser Entwicklung zugrunde lagen und die aufgrund der weltweit noch beobachtbaren sehr unterschiedlichen kulturellen Entwicklungsstände für rekonstruierbar gehalten wurden.

Die Evolutionisten argumentierten, dass das kulturelle Potential der Menschen nicht zu einem Chaos völlig ungleichlicher Kulturen geführt hat, sondern dass sich jeweils elementare Formen der Technik, der Religion, der Verwandtschaft, der politischen Institutionen usw. in immer gleicher Weise ausdifferenzierten und entfalteten, so dass die verschiedenen Gesellschaften auf gleicher Entwicklungsstufe auffallende Ähnlichkeiten aufweisen würden. Entsprechend ließen sie sogar eine gewisse Enttäuschung über die geringe Vielfalt der Kulturen auf der Welt durchblicken: die Kulturen der Wilden, ja selbst die der Barbaren seien von einer monotonen Ähnlichkeit – „*the same story everywhere*“, wie Tylor sagte – und im Wesentlichen nur nach Kulturstufen unterscheidbar (Tylor 1871).

Die Evolutionstheoretiker beschrieben die universellen Kulturstufen aufgrund von systematischen Vergleichen von zeitgenössischen sowie historisch und archäologisch überlieferten kulturellen Phänomenen und Artefakten. Die vergleichende Methode beruhte somit auf der Voraussetzung, dass „primitive“ Gesellschaften des späten 19. Jahrhunderts typologisch mit Gesellschaften aus dem 1. Jahrtausend v. u. Z. oder gar aus der Jungsteinzeit identisch sein könnten. Später ist diese Voraussetzung kritisiert worden, und man hat erkannt, dass selbst „primitive“ amnute Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert trotz allem letztlich zeitgenössisch waren und in oftmals überraschenden Beziehungen zu „fortschrittlicheren“ Gesellschaften standen.

Die nachhaltige Bedeutung der Theorien kultureller Evolution liegt darin, dass sie einen umfassenden Referenzrahmen anboten, der eine Klassifikation aller kulturellen Erscheinungen erlaubte. Bis heute sind zentrale Begriffe und Definitionen der Evolutionisten – etwa Tylors Definitionen von Kultur und Religion oder Morgans Systematik der Verwandtschaftssysteme (Morgan 1871) – explizit oder implizit die Grundlage ethnographischer Beschreibungen und Analysen geblieben.

3.2 Der ethnographische Holismus

Sowohl der Kulturevolutionismus als auch die Kulturhistorie (vgl. Gingrich und Zips in diesem Band) legten ihren großen Theorien der Kulturentwicklung bzw. der Kulturausbreitung großräumige, tendenziell die ganze Welt umfassende Vergleiche zugrunde. Am ungezügeltsten stellte James Frazer (1894) zwischen Ritualen, Mythen und religiösen Vorstellungen unterschiedlichster Weltgegenden und Epochen Zusammenhänge her. Obwohl er damit größten Erfolg hatte und zahlreiche begeisterte Leser fand, stellte sich doch allmählich eine kritische Haltung gegenüber den spekulierenden „Lehrstuhl-Ethnologen“ ein. Sie wurde vornehmlich von Feldforschern formuliert, die selbst längere Zeit bei einer einzelnen Gesellschaft verbracht hatten und deren vertiefter Einblick sie zu dem Schluss führte, dass einzelne kulturelle Erscheinungen nicht durch weiträumige Vergleiche, sondern im Kontext lokaler Kulturen zu verstehen seien.

So holte Franz Boas 1886 in seinem programmatischen Text „*The Limitations of the Comparative Method of Anthropology*“ (1940) zur umfassenden Kritik an Evolutionismus und universalhistorischem Diffusionismus aus. Er plädierte für einen „historischen Partikularismus“, der die monographische Kultur- und Sprachanalyse in den Vordergrund rückte. Seinem methodischen Kulturrelativismus zufolge sollte jede Gesellschaft in umfassenden, holistischen Ethnographien beschrieben und aus sich selbst heraus verstanden werden. So forderte er auch für ethnographische Museen ein neues Aus-

stellungskonzept: Gegenstände sollten gemäß ihrer „Kulturzugehörigkeit“ ausgestellt werden, und nicht im Kontext einer „Entwicklungsstufe“ oder einer Diffusionsgeschichte.

Boas steht damit in einer Tradition, die von Herder über Wilhelm von Humboldt, Adolf Bastian und später zu Leo Frobenius führt: Kulturelle Konfigurationen bilden sich in Auseinandersetzung mit ihrer geographischen Umwelt und ihren Nachbargesellschaften, behaupten aber dennoch ihre Einmaligkeit („Volksgeist“ bei Herder, „Völkergedanken“ bei Bastian, „*genius of the people*“ bei Boas, „*Paideuma*“ bei Frobenius).

Unter Boas' Schülern führten die meisten diese Tradition weiter. So schloss Alfred Louis Kroebers Konzept des *superorganic* an den Herderschen Volksgeist an; Edward Sapir und Benjamin Lee Whorf steigerten Boas' methodischen Relativismus zu einem erkenntnistheoretischen Kulturrelativismus; und Ruth Benedict, die Begründerin der *Culture & Personality*-Schule, wendete den Herderschen Volksgeist ins Psychologische.

Trotz der zunehmenden Dominanz der holistischen und zugleich kulturrelativistischen Herangehensweise darf die grundlegende Bedeutung des Kulturevolutionismus für die Ethnologie nicht unterschätzt werden. Das Schema der „*Ethnic Periods*“ hat sich weit über die Periode des Evolutionismus hinaus als produktiv für die Bestimmung des Gegenstandsbereichs der Ethnologie erwiesen, indem es für das Studium ganz anderer Zusammenhänge genutzt wurde als jener, an denen die Evolutionisten interessiert waren. An die Stelle der diachronen Lesart des Schemas trat im 20. Jahrhundert eine synchrone.

Gemäß der diachronen Lesart sind spezifische Kulturelemente (z. B. Schnurkeramik oder Monogamie) nur auf einer bestimmten Kulturstufe zu erwarten. Analoge Elemente (z. B. Gefäße aus Rinde, Keramik und Glas) lösen einander im Lauf des Fortschritts ab und begründen die Bewertung einer Gesellschaft als „wild“, „barbarisch“ oder „zivilisiert“. Die eindeutige Zuordnung einer Gesellschaft zu einer bestimmten Entwicklungsstufe setzt dabei voraus, dass die technologischen, sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Entwicklungen parallel verlaufen. Die synchrone Lesart verweist somit auf den systemtheoretischen Gehalt der Evolutionstheorie: Auf eine nicht offensichtliche und nicht triviale Weise hängen die verschiedenen Bereiche einer Kultur strukturell so eng zusammen, dass zum Beispiel in matrilinearen und uxoriokalen Ackerbargesellschaften keine Pflüge verwendet werden, oder dass es in Wildbentergesellschaften kein Privateigentum geben kann. Der Stand der Technik und die Art der Sozialstruktur sind eng miteinander verbunden.

Das Interesse an solchen systemischen Zusammenhängen innerhalb bestimmter Gesellschaften führte ab dem Beginn des 20. Jahrhunderts einerseits zu monographischen Darstellungen einzelner Gesellschaften und andererseits zu Theorien, die ihren inneren Zusammenhalt erklärten. So begründeten etwa Emilie Durkheim und Marcel Mauss mit ihrer Untersuchung über die Frage,

wie die Religion mit der Sozialstruktur zusammenhängt, die französische sozialanthropologische Schule.

4. Die Ethnologie als empirische Sozialwissenschaft

Die Ethnologie wurde in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts von einer Museums- zu einer empirischen Sozialwissenschaft. Vor dem Hintergrund der immer drängenderen kolonialen Frage erwies sich das Wissen über Religion, Sozialstrukturen und ökonomische Praktiken indigener Gesellschaften als potentiell bedeutsam. In England und den USA, in den Niederlanden und später auch in Frankreich zog das Fach so immer mehr Studierende an. In der Zwischenkriegszeit erwies sich zunächst die Art des Zusammenhanges zwischen Individuen und Kollektiven als neuer Kern des Gegenstandsbereichs der Ethnologie. Der Erklärung dieses Zusammenhangs widmeten sich die drei großen Theorien jener Zeit: Die französische Soziologie und Anthropologie (Durkheim und Mauss) und in ihrer Nachfolge der britische Strukturfunktionalismus (Radcliffe-Brown, Evans Pritchard); der Funktionalismus (Malinowski, Firth) sowie die *Culture & Personality*-Schule (Benedict, Mead, Kardiner, Du Bois).

Malinowski bot eine Handlungstheorie an, wonach Gesellschaft bzw. Kultur von individuellem Handeln zur physischen und psychischen Bedürfnisbefriedigung abgeleitet werden kann. Malinowskis Interpretation kultureller Institutionen als kollektive Ressourcen zur Befriedigung individueller Bedürfnisse ist ein frühes Beispiel für den Versuch, individuelles zweckrationales Handeln mit der Existenz gegebener Institutionen – dem eigentlichen Interesse der Ethnologie – zu versöhnen.

Radcliffe-Brown bot im Gegensatz dazu eine soziologische Strukturtheorie in der Tradition Durkheims und Mauss' an, in der das Individuum als sozialer Rollenträger eine untergeordnete Rolle spielt. Das Interesse von Ethnologen für diese Theorie war groß, weil sie begründete, weshalb Individuen in unterschiedlichen Gesellschaften gar nicht wesentlich anders handeln können, als es die Strukturen vorgeben, in die sie hineinsozialisiert werden. Radcliffe-Brown erklärte das durchschnittliche, regelkonforme Verhalten von Menschen als Mitglieder von Gesellschaften ganz ohne Rückgriff auf individualpsychologische Prozesse.

Das zentrale theoretische Problem, das Durkheim, Mauss und Radcliffe-Brown zu lösen hofften, war die Erklärung der in ihren Augen offensichtlichlichen Stabilität und des internen Zusammenhalts von Gesellschaften, der für deren Existenz über viele Generationen hinweg notwendig ist. Sie sahen Gesellschaften als kohärente, abgeschlossene und durch und durch relationale

Konstrukte, welche wie Organismen funktionieren, deren einzelne Bestandteile (Institutionen) zusammenarbeiten, um sie zu erhalten und zu reproduzieren. Die einzelnen Teile der Gesellschaft erfüllen ihre Funktion zur Erhaltung des sozialen Gleichgewichts auf unbewusste, quasi automatische Weise. Was für einzelne Institutionen gilt, gilt auch für Individuen, die für die Strukturfunktionalisten nicht an und für sich bedeutsam sind, sondern nur bezüglich ihrer Positionen in sozialen Beziehungsmustern (Status) und der dazugehörigen Verhaltensweisen (Rollen).

Die *Culture & Personality*-Schule (Benedict, Mead, Kardiner) fasst schließlich den Zusammenhang zwischen Individuum und Gesellschaft als eine Art psycho-kulturelles Kontinuum auf. Psyche und Kultur waren demnach in gewisser Hinsicht zwei Seiten derselben Medaille. Der Ansatz leitet sich aus jenen kulturrelativistischen Annahmen her, die auf Herder und Locke zurückgehen, wonach der Mensch ein weitestgehend kulturell geprägtes Wesen ist. Das heißt, Kultur ist nicht lediglich ein Repertoire von Wissen, Techniken und Praktiken, dessen sich zweckrational handelnde Menschen bedienen – wie dies Malinowski dachte – sondern Kultur bestimmt den Menschen so tiefgehend, dass sein Denken, Fühlen, Empfinden und sogar seine ganze Wahrnehmung davon bestimmt sind. Letztlich ist also die ganze Psyche, die ganze Persönlichkeit, ein unbeschriebenes Blatt, solange sich nicht im Lauf der Sozialisation von Kultur zu Kultur unterschiedliche Muster darauf abbilden. Für die Vertreter der *Culture & Personality*-Schule waren deshalb auch die Ansprüche einer westlichen Psychologie auf universelle Gültigkeit unberechtigt. Es dürfte eigentlich keine Psychologie respektive Psychoanalyse geben, die nicht zugleich Ethnopsychologie respektive Ethnopsychanalyse wäre.

Nach Benedict kann man den Kulturvergleich nicht aufgrund eines universalen Bezugsrahmens betreiben (wie im Funktionalismus, Evolutionismus und Diffusionismus), sondern nur, indem man sie als unterschiedliche Konfigurationen wahrnimmt – wie man ein Gesicht, eine Gestalt oder eine Persönlichkeit wahrnimmt. Diese Wahrnehmung erfolgt in einem intuitiven Prozess des Verstehens. Damit stellte sie die Kulturanthropologie auf eine methodologische Grundlage, in der es keinen universalen Bezugsrahmen gibt, in den Kulturen eingeordnet werden können, sondern nur individuelle kulturelle „Persönlichkeiten“, die alle einmalig und letztlich unvergleichbar sind – Herders „Volksgeist“ stand dieser Vorstellung offensichtlich Pate. In ihrem über die Disziplin hinaus erfolgreichen Werk „*Patterns of Culture*“ (Benedict 1989) beschreibt sie verschiedene Kulturen und klassifiziert sie als Persönlichkeitskonfigurationen.

Innerhalb des theoretischen Kontextes der Kultur- und Persönlichkeitschule wurde auch erstmals die Frage nach einer allenfalls kulturellen Variabilität des Geschlechterverhältnisses möglich. Die kulturrelativistische Erwartung, dass das Verhalten, die Wahrnehmung und die Empfindungen des Menschen

weitgehend durch die in seiner Gruppe tradierte Kultur – und nicht durch natürliche Anlagen – bestimmt seien, führte Margaret Mead dazu, auch das Geschlechterverhältnis als kulturelles Konstrukt zu verstehen und seine Variabilität im Kulturvergleich zu erforschen. (Mead 1935)

4.1 Das Ende der kolonialen Ethnologie

In den Jahrzehnten vor, während und nach dem zweiten Weltkrieg schlossen die europäischen Kolonialreiche den Aufbau staatlicher Strukturen in den eroberten Gebieten ab. Die Kolonien waren befriedet und wurden außerhalb der Städte und der von weißen Siedlern bewirtschafteten Plantagengebiete mit einem System indirekter Herrschaft verwaltet.

Umso überraschender ist es aus heutiger Sicht, dass beispielsweise die Ethnographien britischer Ethnologen jener Epoche die *Pax britannica* kaum thematisierten und den Einfluss, den die *indirect rule* auf die lokalen sozialen Strukturen hatte, lange Zeit nicht analysierten. Edward Evans-Pritchard, Meyer Fortes, Mary Douglas, Edmund Leach, Victor Turner und andere schrieben, als ob die Gesellschaften, die sie beobachteten, vom Kolonialismus unberührt geblieben wären. Erst das Rhodes-Livingston-Institut unter der Leitung von Max Gluckman erschloss im Sambischen *copperbelt* die sozialen Transformationen infolge von Kolonialismus und Industrialisierung.

Der Grund für jene den Kolonialismus ausblendende Gegenstandsbestimmungen waren weder die Naivität der Forscher noch eine „Verschwörung“ von Ethnologen und Kolonialisten, mit welcher sie die Auswirkungen der Kolonialherrschaft auf die lokalen Gesellschaften hätten kaschieren wollen. Vielmehr interessierten sich diese Forscher und Forscherinnen für die Logik und Systemhaftigkeit der einheimischen Vorstellungswelten und sozialen Strukturen. Sie wollten, so wie Malinowski in seinen Arbeiten zum *kula*-System, die Rationalität von Hexerei und Magie bei den Zande (Evans-Pritchard), des Lineage-Systems bei den Tallensi (Fortes) oder der politischen Systeme in Gesellschaften ohne Staat aufdecken. Diese Rationalität indigener Institutionen mochte zwar durch den Einfluss der Kolonialmacht in Teilen beeinträchtigt worden sein, doch war sie in vielen Fällen als solche noch erkennbar. Dieser „authentischen“ lokalen Kultur galt das ethnologische Erkenntnisinteresse jener Zeit. Die exotischen Gesellschaften wurden so nicht als zeitgenössisch, sondern als einem immerwährenden ethnographischen Präsens – ihrem „eigenen“ Zustand – verhaftet betrachtet. (Fabian 1983)

Zu einer direkten politischen Instrumentalisierung der Ethnologie kam es dagegen während der Nazi-Herrschaft in Deutschland. Die Nazis fanden zahlreiche willige Ethnologen – u. a. Richard Thurnwald, Wilhelm Mühlmann und Hermann Baumann –, welche sich ihre Rassen-Ideologie zu eigen machten

und beispielsweise Studien darüber anstellten, welche Bevölkerungsstiele der im Osten eroberten Gebiete sich zur „Umvolkung“ in Deutsche eigneten und welche, wie die Juden, Sinti und Roma, „ausgemerzt“ werden sollten. Nach dem zweiten Weltkrieg waren die Nazi-Kollaborateure bald wieder in professionellen Würden und prägten – international isoliert – die deutsche Ethnologie bis in die 1960er Jahre. Erst die nachfolgende Generation von Ethnologen fand den Anschluss an die internationalen Debatten wieder.

5. Die postkoloniale Ethnologie

Das Ende des Kolonialismus in den beiden Jahrzehnten nach dem zweiten Weltkrieg hat in der ethnologischen Praxis und in der Theoriebildung grundlegend neue Entwicklungen ausgelöst. Die Fragestellungen, das Gegenstandsverständnis, die Methoden, aber auch die Legitimation des Fachs reflektieren den veränderten gesellschaftspolitischen Kontext der Disziplin. An den Beispielen der *peasant studies*, der Interpretativen Anthropologie und der *writing culture*-Debatte soll ansatzweise die Diversität dieser postkolonialen Entwicklungen aufgezeigt werden.

5.1 Peasant Studies

Das Ende der französischen, britischen und niederländischen kolonialen Regimes führte – nicht sofort, aber doch nachhaltig – zur Kritik an der ahistorischen und apolitischen Betrachtungsweise der ehemals kolonisierten Gesellschaften. Varianten des ahistorischen Funktionalismus wie die Kulturökologie (vgl. Shareika in diesem Band) sowie der französische Strukturalismus und britische Strukturfunktionalismus blieben bis in die 1960er Jahre dominant. Doch seit den 1950er Jahren entstanden Ansätze, welche die Transformation der ehemals kolonisierten Gesellschaften zu erklären versuchten. Die wichtigsten unter ihnen wuchsen aus den zunächst modernisierungstheoretisch und später neomarxistisch begründeten *peasant studies* heraus.

Mit der Kategorie der *peasants* wurde in der Ethnologie erstmals eine Gesellschaftsformation definiert, die es sowohl in den ehemaligen Kolonien als auch in vielen Gebieten Europas zu beobachten gab. Insofern die *peasant studies* die kategoriale Trennung in die westlichen und nichtwestlichen Gesellschaften überwinden, können sie als ein erster postkolonialer Ansatz verstanden werden. Damit verbunden war auch eine Abkehr von den isolierten Dorfstudien des Funktionalismus und des Strukturfunktionalismus, welche die Existenz kolonialer Staaten rund um die Dörfer herum zu ignorieren versuchten hatten.

Dem die Vertreter der *peasant studies* verstanden ihre Untersuchungsobjekte als eingebunden in großräumige und historisch weit zurückreichende politische und wirtschaftliche Zusammenhänge. Sie belegten, dass die Gesellschaften seit längerer Zeit den umfassenden Transformationsprozessen unterworfen waren, die mit der globalen Ausbreitung der kapitalistischen Produktionsweise verbunden sind (Wolf 1957). Die *peasant studies* machten die Ethnologie von einer Wissenschaft der exotischen Teile der Welt zu einer Wissenschaft, die die globalen Zusammenhänge selbst in den abgelegensten Regionen der Welt aufzeigte. Insbesondere wiesen sie neokoloniale Abhängigkeitsverhältnisse nach und trugen so zu einer Politisierung eines Teils der Ethnologen und Ethnologinnen in der Zeit während und nach dem Unabhängigkeitskampf der ehemaligen Kolonien bei. Besonders in den USA setzte aber mit der Hinwendung zur interpretativen Anthropologie bald eine Reaktion gegen diese soziologisierte und politisierte Wissenschaftspraxis ein.

5.2 Die interpretative Anthropologie

Clifford Geertz leitete um 1970 in den USA eine Renaissance des boasiatischen Kernparadigmas ein, indem er der partikularistischen, anti-universalistischen Kulturanthropologie erstmals ein solides methodologisches Fundament verlieh. In der Einleitung seiner programmatischen Aufsatzsammlung *The Interpretation of Cultures* (1973) definierte er Kultur als ein Netz von Bedeutungen – und menschliches Verhalten insofern als kulturell, als es symbolisches Handeln ist. Damit konzeptualisierte er die Ethnologie als verstehende Wissenschaft und wandte sich explizit gegen die mächtige Tradition, Kulturen im Paradigma der Naturwissenschaften zu erklären. Nach Geertz bleibt in deren erklärendem – nomothetischem – Ansatz auf der Strecke, was Kulturen für die Akteure selbst bedeuten. Als solche seien Kulturen nur über einen verstehenden, ideographischen Ansatz erfassbar. Das heißt, die Kulturanthropologie müsse sich einer geisteswissenschaftlichen Methode bedienen, um ihren Gegenstand adäquat zu erfassen. Die naturwissenschaftlich orientierten Methoden lieferten nur eine Beschreibung des oberflächlichen Verhaltens-Aspekts von Kulturen. Sie liefern „dünne“, nicht „dicke“ Beschreibungen. „Die Geisteswissenschaften wollen ihr Objekt nicht als Ausdruck allgemeiner Gesetze erklären, sondern als singuläre Ereignisse verstehen. Verstehende Wissenschaftler streben nach der historischen und kulturellen Kontextualisierung eines Textes oder eines kulturellen Phänomens und verallgemeinern allenfalls innerhalb eines Einzelfalls.“

Geertz' interpretative Anthropologie gilt als Bestandteil eines größeren Umbruchs in den Kulturwissenschaften, der linguistischen Wende. Damit wird die breite Rezeption sprachphilosophischer, linguistischer und herme-

neutischer Methoden in den Geistes- und Sozialwissenschaften bezeichnet. Ein frühes Beispiel dafür war bereits Lévi-Strauss' Übertragung der Methoden der strukturalen Linguistik auf die Anthropologie. Wie Geertz betrachtete auch Lévi-Strauss Kultur als „Text“, aber er deutete diesen Text nicht durch intuitives, hermeneutisches Verstehen, wie Geertz, sondern aufgrund formaler Strukturanalysen (vgl. Platenkamp in diesem Band).

Kritiker warfen Geertz vor, einer apolitischen und konfliktfreien Sicht von Kultur Vorschub zu leisten. Wer in einer Kultur Wissen kontrolliert, wessen Interpretationen sich durchsetzen, sei unter anderem eine Frage der Macht. Die „symbolische Anthropologie“ müsse daher notwendig mit einer Wissenssoziologie verbunden werden.

5.3 Die Writing-Culture- und Orientalismus-Debatten

Im Hintergrund dieser Kritik steht Foucaults Diskurstheorie, die für die Ethnologie in den 1980er Jahren in Form zweier Debatten große Bedeutung erlangte. Sowohl Edward Saids *Orientalism* (Saïd 1979) als auch Cliffords und Marcus' *Writing Culture* (1986) zeigten auf, dass die Ethnologie bzw. die Orientalismen einer kolonialen Diskursformation angehören. Mit der Zuschreibung kolonialer Verstrickung an die Social Anthropology war dabei weniger die unmittelbare Dienstbarkeit ethnologischer Wissensproduktion für koloniale Administrationen gemeint, sondern die kolonial-ethnozentrische Prägung ethnologischer Erkenntnis-kategorien, des ethnologischen Gegenstandsverständnisses sowie der ethnographischen Praxis. Saïd, Clifford und Marcus forderten zur endgültigen Abkehr von kolonialen Darstellungskonventionen und Denkgewohnheiten auf.

Die Autoren im Sammelband *Writing Culture* kritisierten spezifisch den bis dahin gebräuchlichen „ethnographische Realismus“, wie er sich seit Malinowskis *Argonauten des westlichen Pazifik* (1922) fest etabliert hatte. Diese Kritik an der gängigen ethnographischen Repräsentationsweise betraf nicht Theorien, Methoden und allenfalls die Seriosität ethnologischer Forschung, sondern die literarischen Genres, die in Ethnographien zur Anwendung kamen, also die Art und Weise, wie Ethnographen ihre Erfahrungen in einen ethnographischen Text verwandeln. Die Kritik traf die hermeneutische Methode nicht weniger als die positivistische, wie sie etwa im Struktur-Funktionalismus vertreten worden war. Sie galt vielmehr für ein methodenübergreifendes Genre der Repräsentation sozialer Praxis, wie sie in der Ethnologie seit Beginn des 20. Jahrhunderts üblich gewesen war.

Interessanterweise waren ethnographische Filmemacher wie Jean Rouch und David und Judith McDougall in der Umsetzung neuer, postkolonialer Darstellungsmodi den geschriebenen Ethnographien voraus und nahmen

die Kritik der *Writing Culture*-Debatte vorweg. Inwiefern neue Techniken wie der Synchrononfilm, die Marginalität der visuellen Anthropologie innerhalb der Disziplin oder die stärkere Forderung der Gefilmten, an der eigenen Repräsentation beteiligt zu werden, zu dieser rascheren Entwicklung postkolonialer ethnographischer Praktiken führten, muss hier offen bleiben (Oester 2002).

Die breite Wirkung der Kritik Saids, Cliffords und Marcus' in der Ethnologie zeigt, dass die methodologischen Konsequenzen aus dem Ende des Kolonialismus um 1960 im disziplinären Mainstream erst rund ein Vierteljahrhundert danach gezogen wurden. Die Ethnologie stelle sich nun Fragen wie: Wer ist autorisiert, wie über postkoloniale Gesellschaften zu sprechen? Wie hat sich der ethnologische Gegenstand durch die postkoloniale Kritik verändert? Wie sieht eine postkoloniale ethnologische Praxis aus?

Eine mögliche Antwort darauf ist, dass sie sich von der westlichen Selbstprivilegierung löst und als Teil einer global betriebenen Wissenschaft versteht, in der Forschende und Erforschte die anzuwendenden Methoden und zu untersuchenden Fragestellungen gemeinsam aushandeln.

6. Literatur

6.1 Einflühende Literatur

- Harris, M. 1968. *The Rise of Anthropological Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.
 Petermann, W. 2004. *Die Geschichte der Ethnologie*. Wuppertal: Edition Trickster im Peter Hammer Verlag.

6.2 Zitierte Literatur

- Benedict, R.
 1989 *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin Company.
 Boas, F.
 1940 „The Limitations of the Comparative Method of Anthropology.“ in: F.Boas, *Race, Language and Culture*, pp. 270–280. New York: McMillan.
 Clifford, J., and G. E. Marcus.
 1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. A School of American Research Advanced Seminar 1986. Berkeley: Los Angeles: London: University of California Press.
 Erdheim, M.
 1990 „Anthropologische Modelle des 16. Jahrhunderts. Oviedo (1478–1557), Las Casas

- (1475–1566), Sahagún (1499–1540), Montaigne (1533–1592).“ in *Klassiker der Kultur* anthropologie. Hrsg. W. Marschall, pp. 19–50. München: C.H. Beck.
 Fabian, J.
 1983 *Time and the Other*. New York: Columbia University Press.
 Frazer, J. G. 1894. *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*. London: MacMillan.
 Geertz, C.
 1973 *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books.
 Herder, J. G.
 1995 *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Erstdruck 1784. Frankfurt: Syndikat.
 Kant, I.
 1786 *Mummaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Berlinische Monatschrift 1–27.
 Kilani, M.
 1989 *Introduction à l'Anthropologie*. Lausanne: Payot.
 Lañan, J. F.
 1752 *Die Sitten der amerikanischen Wilden im Vergleich zu den Sitten der Frühzeit*. Erstdruck 1724. Weinheim: Edition Leipzig.
 Locke, J.
 1997 *Essay über den menschlichen Verstand*. Berlin: Akademie.
 Malinowski, B.
 1922 *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul.
 Mead, M.
 1935 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Morrow.
 Morgan, L. H.
 1997 [1871] *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
 Müller, K. E.
 1997 *Geschichte der antiken Ethnologie*. Hamburg: Rowohlt.
 Oester, K.
 2002 *Le tournant ethnographique. La production de textes ethnographiques au regard du montage cinématographique*. Ethnologie française XXXII: 345–355.
 Said, E. W.
 1979 *Orientalism*. New York: Vintage Books.
 Spittler, G.
 2002 *Ibn Khaldūn – eine ethnologische Lektüre*. *Paideuma* 48: 261–282.
 Tylor, E. B.
 1871 *The Origins of Culture*. Vol. 1. Primitive culture. London: John Murray.
 Vermeulen, H. F.
 2008 *Early History of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. An-

thropological Discourse in Europe and Asia, 1710–1808. PhD thesis, University of Leiden.

Wolf, E. R.
1957

Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology* 13: 1–18.

Bettina Beer

Kultur und Ethnizität

1. Kultur
2. Ethnie und Ethnizität
3. Zum Verhältnis von Kultur und Ethnizität
4. Fazit und Ausblick
5. Literatur

„Kultur“ war und ist zentraler und viel diskutierter Begriff der Ethnologie, der trotz seines schillernden Charakters seit langem die theoretische Ausrichtung des Fachs strukturiert. Seit den 1980er Jahren erlebte er Disziplinen übergreifend eine Renaissance, die häufig unter dem Schlagwort „*cultural turn*“ zusammengefasst wurde. In Diskussionen um die Grenzen sozialer Kollektive spielten angenommene kulturelle Ähnlichkeiten und Unterschiede häufig eine wichtige Rolle.

Soziale Einheiten (Ethnien, Vereinigungen, Nationen) können tatsächliche oder auch nur vorgestellte „kulturelle“ Merkmale nutzen, um die eigene oder andere soziale Einheiten zu charakterisieren. Das Verhältnis von Kultur, Identität und jeweiligem sozialem Kollektiv ist Angehörigen der meisten von Ethnologen untersuchten Gesellschaften wichtig und damit für die wissenschaftliche Analyse soziokultureller Prozesse zentral. Deshalb werden Kultur und Ethnizität in diesem Beitrag zusammen abgehandelt. Sowohl Vorstellungen von Kultur als auch die Frage nach Identität und Grenzen sozialer Einheiten beziehen sich auf Grundvoraussetzungen von Einheit und Vielfalt, von Gleichheit und Unterschieden. Ziel des vorliegenden Beitrags ist es, den Kern ethnologischer Diskussionen des Kultur- und Ethnien-Begriffs darzustellen und das Phänomen der Ethnizität zu erläutern. Dazu wird im Folgenden zunächst jeweils ein Überblick über den Bedeutungswandel der Begriffe „Kultur“, „Ethnie“ und „Ethnizität“ gegeben (Abschnitte 1 und 2) und anschließend das Verhältnis von Kultur und Ethnizität problematisiert (Abschnitt 3).

Inhalt

Vorwort
9

Grundbegriffe

Hans Fischer
Ethnologie als wissenschaftliche Disziplin
13

Heinzpeter Znoj
Geschichte der Ethnologie
33

Bettina Beer
Kultur und Ethnizität
53

Bruno Illius
Feldforschung
75

Arbeitsbereiche

Martin Rössler
Wirtschaftsethnologie
103

Jürg Helbling
Sozialetnologie
127

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

1. Auflage 1983
2. Auflage 1988
3. Auflage 1992
4. Auflage 1998
5. Auflage, Neufassung 2003
6. Auflage 2006
7. überarbeitete und erweiterte Auflage 2012

© 2013, 2012, 2006, 2003, 1998, 1992, 1988 und 1983
Dietrich Reimer Verlag GmbH, Berlin
www.reimerverlag.de

Layout und Umschlaggestaltung: Nicola Willam, Berlin
Druck: druckhaus Köthen GmbH & Co. KG, Köthen

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-496-02844-4

Bettina Beer / Hans Fischer (Hg.)

Ethnologie

Einführung und Überblick

Achte Auflage

Reimer