

- Erwachsenenalter. Befunde der Längsschnittstudie LO-GIC. Weinheim 2008, 103–123.
- Parsons, Talcott: *The Social System*. London 1964.
- Piaget, Jean: *Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde*. Stuttgart 1936.
- : *Das moralische Urteil beim Kinde*. Zürich 1954 (frz. 1932).
- : *Nachahmung, Spiel und Traum*. Stuttgart 1969.
- Plomin, Robert/DeFries, John C./McClearn Gerold, E./Rutter, Michael: *Gene, Umwelt und Verhalten. Einführung in die Verhaltensgenetik*. Bern/Göttingen 1999.
- Roberts, Brent W./DelVecchio, W.F.: The Rank-Order Consistency of Personality Traits From Childhood to Old Age: A Quantitative Review of Longitudinal Studies. In: *Psychological Bulletin* 126 Jg., 1 (2000), 3–25.
- Roth, Gerhard: *Fühlen, Denken, Handeln*. Frankfurt a.M. 2003.
- Sodian, Beate: Entwicklung begrifflichen Wissens. In: R. Oerter/L. Montada (Hg.): *Entwicklungspsychologie*. Weinheim u. a. 2002, 443–468.
- Spelke, Elizabeth, S./Phillips, Ann T./Woodward, Amanda L.: Infants' Knowledge of Object Motion and Human Action. In: D. Sperber/A.J. Premack/D. Premack (Hg.): *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*. Oxford 1995, 44–77.
- Turiel, E.: *The Development of Social Knowledge. Morality and Convention*. Cambridge 1983.

Gertrud Nunner-Winkler

## 4. Ethnologie

Die Ethnologie ist eine vergleichsweise junge Wissenschaft, deren Begründung in die zweite Hälfte des 19. Jh.s fällt. Damals hieß diese Wissenschaft im deutschsprachigen Raum noch »Völkerkunde«, heute wird sie in Anlehnung an ihre englischen und nordamerikanischen Vorbilder auch als »Sozial- und Kulturanthropologie« bezeichnet. Die beiden zuletzt genannten Termini verweisen auf ein bestimmtes Verständnis des Faches und seines Gegenstandes: Der Mensch ist diesem Verständnis zufolge wesentlich sozial und kulturell geprägt. Und der Anspruch der Ethnologie zielt darauf, den Menschen in seiner Prägung durch Kultur und Gesellschaft zu verstehen. Diese Ausführungen verweisen bereits darauf, dass Kulturbegriff und Menschenbild in der Ethnologie nicht voneinander zu trennen sind.

Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, dass es keinen verbindlichen Kulturbegriff in der Ethnologie gibt. Die beiden nordamerikanischen Kulturanthropologen Alfred L. Kroeber und Clyde Kluckhohn (1952) haben in den 1950er Jahren bereits 160 Definitionen dieses Begriffes zusammengetragen. Und zwischenzeitlich dürften noch einige hinzugekommen sein. Die bekannteste Definition ist die von Edward Burnett Tylor geblieben, der von der Kultur als »dem komplexen Ganzen« sprach, »welches der Mensch als Mitglied der Gesellschaft erworben hat« (Tylor 1871, 1). Doch gerade die Unverbindlichkeit dieses Kulturbegriffs hat dazu geführt, dass immer wieder neue Definitionen von Kultur in Angriff genommen wurden.

Wenn demnach der Begriff der Kultur nur schwer zu fassen ist und in der Geschichte des Faches immer wieder neu definiert wurde, so gilt das auch für das Bild, das sich die Ethnologie vom Menschen macht: Das Menschenbild der Ethnologie gibt es nicht, wie es auch keinen verbindlichen ethnologischen Kulturbegriff gibt. Gleichwohl lassen sich einige allgemeine Bestimmungen von Kultur anführen, die innerhalb der Ethnologie konsensfähig sind: Kultur wird hier nicht im bildungsbürgerlichen Sinne verstanden als geistiger Besitz, der den Gebildeten (Zivilisierten) vom Ungebildeten (Primitiven) unterscheidet. Vielmehr werden damit – im Sinne eines erweiterten Kulturbegriffs – Denk- und Verhaltensmuster angesprochen, die bestimmte soziale Gruppen kennzeichnen (vgl. Hauck 2006). So verstanden ist Kultur weitgehend identisch mit Lebensform und Weltbild: Sie verleiht dem Menschen ko-

gnitive Orientierung und strukturiert sein soziales Handeln.

Der Kulturbegriff, der der modernen Ethnologie zugrunde liegt, geht im Wesentlichen auf Johann Gottfried Herder (s. Kap. II.2) zurück. Ihm zufolge ist der Mensch der erste Freigelassene der Schöpfung. Die fehlende Instinktgebundenheit wird hier entschieden positiv gedeutet: Seine Sinne sind offen, er ist geradezu gezwungen, sich seiner Vernunft zu bedienen. Der Mensch ist mit anderen Worten von Natur zur Freiheit organisiert.

Im Sinne einer historischen Semantik kann ein so gefasster Kulturbegriff als Gegenentwurf zum Begriff der Rasse verstanden werden. Jedenfalls grenzt sich die Ethnologie mit der Betonung der kulturellen Prägung des Menschen von Biologie und Soziobiologie ab und tritt damit zugleich offensiv in Frontstellung gegen alle Versuche, Einsichten Darwins (s. Kap. II.3) auf den Bereich menschlicher Gesellschaften zu übertragen. Die damit angedeutete Zurückweisung des Sozialdarwinismus ist mit dem Namen eines bestimmten Ethnologen verbunden: Franz Boas.

Dass Franz Boas (1858–1942) zur prägenden Gestalt der nordamerikanischen Kulturanthropologie werden konnte, hat seinen Grund nicht zuletzt darin, dass er in weiser Voraussicht auf die fatalen Implikationen einer praktisch werdenden Eugenik für die völlige analytische Trennung von Kultur und Rasse eingetreten ist (vgl. Boas 1922). Die Überwindung des Rassismus, die er damit zumindest auf dem Gebiet der Wissenschaften vorbereitet, ist sein bleibender Verdienst, der sich vor dem Hintergrund seiner Zeit umso deutlicher abzeichnet:

Als Boas im Jahre 1887 das Berliner Museum für Völkerkunde verließ und in die USA auswanderte, war das die große Zeit der Eugenik und der Eugeniiker. So trat etwa Francis Galton (1822–1911) dafür ein, das von Charles Darwin (1809–1882) entdeckte Phänomen der natürlichen Auslese auch auf den Menschen zu übertragen. Nicht nur physische Merkmale, sondern auch kulturelle Eigenschaften wurden als Resultat der natürlichen Auslese gedeutet. Eine solche Vererbungslehre behauptete angeborene Unterschiede zwischen den Rassen in Charakter und Intelligenz und letztlich auch, dass sich die Anlagen eines Menschen (*nature*) stets gegenüber der Prägung durch die Umwelt (*nurture*) durchsetzen würden. Auf der Grundlage dieser Prämissen wurden zu Beginn des 20. Jh.s aktive Maßnahmen zur genetischen Verbesserung der Rassen eingeklagt.

In Abgrenzung zur Eugenik-Bewegung sprach

sich Boas dafür aus, auf eine biologische Erklärung sozio-kultureller Phänomene zu verzichten. Er lehnte es ab, für die missliche Lage zahlreicher Afroamerikaner rassistisch bedingte Minderwertigkeiten verantwortlich zu machen und verwies stattdessen auf soziale Umstände (Armut) und historische Erfahrungen (Sklaverei). Aus einer humanistischen und liberalen Tradition heraus trat er auch für die Interessen der Indianer ein und engagierte sich im Kampf gegen Rassismus und Nationalsozialismus. Gemeinsam mit seinen Schülern wandte er sich nicht nur gegen pseudowissenschaftliche Begründungen, die die Überlegenheit einzelner Rassen belegen sollten, sondern forderte in diesem Zusammenhang auch eine strikte Trennung von Ethnologie und Biologie (vgl. Freeman 1983, 25).

Diese Forderung hat vor allem im deutschsprachigen Raum – nicht zuletzt unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Rassenideologie – dazu geführt, dass hier strikt zwischen physischer und sozialer bzw. kultureller Anthropologie unterschieden wird. Während in den USA der Studiengang *Anthropology* neben Kulturanthropologie, Archäologie, Linguistik auch physische Anthropologie umfasst (*four-field approach*), gibt es hierzulande bis heute keine interdisziplinäre Zusammenarbeit. Die Haltung ist eher von gegenseitiger Feindseligkeit geprägt.

### Natur oder Kultur, Anlage oder Umwelt

Die Anlage-Umwelt-Debatte wurde nach dem Zweiten Weltkrieg noch einmal entfacht, und zwar in der Auseinandersetzung zwischen Margaret Mead (1901–1978), einer Schülerin von Franz Boas, und Derek Freeman (1916–2001). Die zentrale Frage in dieser Debatte lautete erneut: Kommt biologischen oder kulturellen Faktoren das Primat bei der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu?

Mead hatte in den 1920er Jahren auf Samoa ethnographisch gearbeitet und war dort – ihren eigenen Aussagen zufolge – auf eine Kultur gestoßen, der die psychischen Turbulenzen unbekannt waren, mit denen die Adoleszenz im Westen für gewöhnlich verbunden ist. Die damit angesprochene Differenz führte sie auf die sexuellen Freizügigkeiten zurück, die die samoanische Gesellschaft den Heranwachsenden einräumt (vgl. Mead 1928). Mit diesem Befund glaubte sie, den Nachweis erbracht zu haben, dass selbst physische Phänomene, die mit der Adoleszenz einhergehen, kulturell geprägt sind, der Kul-

tur bei der Entwicklung von Mensch und Gesellschaft demnach das Primat gegen über der Natur einzuräumen sei.

Der australische Sozialanthropologe Derek Freeman (1983) entgegnete mit Verweis auf eigene empirische Untersuchungen auf Samoa, vor allem aber mit dem Argument, dass die seinerzeit noch ausgesprochen junge Ethnologin zu willfährig den Prämissen ihres Mentors Franz Boas gefolgt sei, der zwar in guter Absicht, doch letztlich ohne stichhaltige Belege, in der *nature-nurture*-Debatte auf die Prägung durch die Umwelt gesetzt hatte. Die Auseinandersetzung, von Freeman publikumswirksam initiiert, fand Aufmerksamkeit weit über die Grenzen der Ethnologie hinaus, nicht zuletzt weil sie sich gegen Margaret Mead als eine der bekanntesten Persönlichkeiten des Faches richtete. Doch auch nachdem alle Argumente ausgetauscht waren, blieb weitgehend unklar, warum Mead und Freeman die samoanische Kultur auf so verschiedene Weise wahrgenommen hatten: War ihre unterschiedliche Einschätzung von Friedfertigkeit und Freizügigkeit auf Samoa darauf zurückzuführen, dass sie in unterschiedlichen Teilen der polynesischen Inselgruppe geforscht hatten? Oder hatte es damit zu tun, dass zwischen der Publikation ihrer Forschungsergebnisse ein Zeitraum von 55 Jahren lag? Hinzu kam die Frage, wie mit dem Votum der Samoaner zu verfahren sei, die sich im Verlauf dieser Auseinandersetzung zu Wort gemeldet hatten. Freeman war darum bemüht, sie als Kronzeugen anzuführen (vgl. Freeman 1983, 18). Doch wie war es zu verstehen, dass sich diese Samoaner längst zum Christentum bekannten und einige von ihnen bereits seit vielen Jahren in den USA lebten (vgl. Gottowik 1998, 68 ff.; vgl. auch Gottowik 2004, 208)? Die Auseinandersetzung verebte schließlich im Verlauf der 1990er Jahre, ohne dass eine Entscheidung in der Sache herbeigeführt worden wäre. Vielmehr ist aktuell zu beobachten, dass im Gefolge der Konjunktur der Biowissenschaften die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kultur und Natur, zwischen Anlage und Umwelt erneut aufgeworfen und verhandelt wird.

### Methode und Kulturbegriff

Die Auseinandersetzung zwischen Mead und Freeman ist nur ein Beispiel – wenn auch ein prominentes – für einen Vorgang, der in der Ethnologie immer wieder zu beobachten ist, dass nämlich Ethnographen eine bestimmte Kultur auf ganz unterschiedli-

che Weise interpretieren (vgl. Heider 1988). Doch ganz unabhängig davon, ob man die Auseinandersetzung zwischen Redfield (1930) und Lewis (1951) über das mexikanische Dorf Tepoztlán betrachtet oder die zwischen Chagnon (1968) und Tierney (2000) über die im Amazonasgebiet lebenden Yanomami oder die zwischen Sahlins (1981/dt. 1986 und 1995) und Obeyesekere (1992) über die Gründe für den gewaltsamen Tod von James Cook auf Hawaii, immer wieder bilden Fragen nach Konsens oder Konflikt, Kooperation oder Aggression (s. Kap. IV.1) den wiederkehrenden Gegenstand der Kontroverse (vgl. Bryman 2001, 416).

Die Gründe dafür haben nicht zuletzt mit der Methode zu tun, die für die Ethnologie zentral geworden ist: ethnographische Feldforschung auf der Grundlage teilnehmender Beobachtung. Seit den Tagen von Bronislaw Malinowski (1884–1942), der als Erfinder und Pionier der Feldforschung gilt (doch im Grunde nicht mehr war als ihr charismatischer Promoter), wird unter der hier angesprochenen Methode vor allem die langfristige Teilnahme am Alltagsleben der lokalen Bevölkerung verstanden. Diese Teilnahme am alltäglichen Lebensvollzug zielt letztlich darauf, die betreffende Kultur als temporäres Mitglied von innen heraus erfahren und aus der Perspektive der Einheimischen beschreiben zu können (vgl. Malinowski 1922; Geertz 1987). Der Ethnograph bietet gewissermaßen die eigene Person als Forschungsinstrument auf. Für ihn gilt in einem ganz uneingeschränkten Sinne, dass er aus einer spezifischen kulturellen und historischen Situation heraus versucht, andere Menschen in ihrer spezifischen kulturellen und historischen Prägung zu verstehen. Angesichts der Bedeutung, die der Person des Ethnologen, seinen Vorstellungen vom Ideal sozialer Interaktion etc. im Kontext des ethnographischen Forschungs- und Erkenntnisprozesses zukommt, können voneinander abweichende Interpretationen hinsichtlich des Charakters einer Kultur – aggressiv oder friedfertig – nicht überraschen.

Bedeutsam für diesen Kontext ist darüber hinaus, dass paradoxerweise gerade der emotionale Ausdruck etwa von Freude oder Feindseligkeit, der bis zu einem gewissen Grad universal geprägt sein mag, den wiederkehrenden Gegenstand der oben angesprochenen Kontroverse bildet. Ein Grund für diese Kontroverse ist darin zu sehen, dass Gefühle (s. Kap. IV.7) zwar auf eine weitgehend universal verständliche Weise ausgedrückt werden, doch was Freude macht oder Feindseligkeit auslöst, in jeder Kultur anders definiert wird. Insofern wäre hinsichtlich der

Frage, wie Unterschiede im Verhalten sozialer Gruppen – agieren sie kooperativ oder aggressiv – zu erklären sind, nicht auf biologisch-genetische Merkmale, sondern auf sozio-kulturelle Faktoren zu verweisen. Diese Position hat sich mit Franz Boas und Margaret Mead innerhalb der Ethnologie durchgesetzt und ist bis heute zentral für das Selbstverständnis des Faches geblieben.

Das Selbstverständnis des Faches ist darüber hinaus von einem holistischen Kulturbegriff geprägt, der ebenfalls auf Bronislaw Malinowski (1944) zurückgeht. Der Mensch ist Malinowski zufolge auf die Befriedigung seiner Grundbedürfnisse (Ernährung und Vermehrung) orientiert, und die Kultur, der er angehört, hilft ihm dabei, die Befriedigung dieser Bedürfnisse zu organisieren. Dabei steht alles, was der Kultur zugerechnet werden kann, in einem sinnvollen funktionalen Zusammenhang; Kulturelemente, die ihre Funktion oder Leistungskraft für die soziale Gruppe eingebüßt haben, werden durch neue Elemente ersetzt, woraus sich für jede Gesellschaft eine gewisse Entwicklungsdynamik ergibt. Diese Entwicklung ist gleichwohl nur bedingt zu erfassen, da die Gesellschaften, mit denen es die Ethnologen zur Zeit von Malinowski zu tun hatten, zumeist über keine Schrift (s. Kap. IV.32) und insofern auch über keine – im erweiterten Sinne – Archive verfügten, auf die der Ethnologe bei der Rekonstruktion der Geschichte dieser Gesellschaften hätte zurückgreifen können. Der einzig mögliche Zugriff auf die Geschichte erfolgte über das wenig verlässliche Gedächtnis der Alten, so dass sich die Ethnologie darauf beschränken musste, historische Aussagen zu treffen, die über eine Zeitspanne von drei oder vier Generationen nicht hinausgingen. Auch wenn der Kulturbegriff der Ethnologie seither weiterentwickelt wurde und nicht zuletzt darauf zielt, auch die dysfunktionalen Aspekte einer Kultur zu erfassen, ist das Selbstverständnis der Ethnologie doch bis heute im Wesentlichen das einer gegenwartsbezogenen Wissenschaft geblieben, die sozio-kulturelle Entitäten in ihrer Totalität erfasst.

### Einheit in der Vielfalt

In der Auseinandersetzung mit diesen Entitäten stellt sich eine Frage, die die Ethnologie seit ihren Anfängen beschäftigt: Tritt die Natur des Menschen ab, wenn man die kulturelle Prägung von ihm abzieht, oder offenbart sich das, was am Menschen wesentlich ist, gerade in seiner kulturellen Vielfalt?

Mit anderen Worten: Kommt in der Vielfalt der kulturellen Formen die Natur des Menschen zum Ausdruck, oder wird sie durch sie eher verdeckt?

Darüber hinaus wäre noch auf eine dritte Position zu verweisen, die gewissermaßen zwischen den ersten beiden vermittelt: Ihr zufolge besteht die Aufgabe des Ethnologen darin, die kulturelle Vielfalt der menschlichen Gattung vergleichend im Hinblick auf wiederkehrende Gemeinsamkeiten zu untersuchen, wobei sich in eben diesen Gemeinsamkeiten die Natur des Menschen offenbare. Somit wäre die Ethnologie zumindest vordergründig eine paradoxe Wissenschaft: Sie hebt auf die Besonderheiten und Differenzen zwischen den Kulturen ab, um letztlich hinter dem Trennenden das zu entdecken, was alle Menschen miteinander verbindet. Kurz und knapp: Sie untersucht Alterität im Hinblick auf Identität. Ihr Thema ist die Einheit in der Vielfalt.

Mit der zuletzt genannten Position wäre zugleich eine Abfolge von Erkenntnisschritten verbunden: Über die Beschreibung einzelner Kulturen (Ethnographie) gelangt der Forscher komparativ zu einer Wissenschaft von den Völkern (Ethnologie) und schließlich zu allgemeinen wissenschaftlichen Aussagen über den Menschen (Anthropologie). Doch spiegelt sich die hier skizzierte Abfolge weder im Sprachgebrauch der Ethnologen wieder noch im Selbstverständnis des Faches. Insofern sieht sich die Ethnologie auch immer wieder dem Vorwurf ausgesetzt, den Menschen als den eigentlichen Gegenstand ihrer Forschung aus dem Auge verloren zu haben. Ein solcher Vorwurf wird beispielsweise vom Frankfurter Ethnologen Klaus E. Müller erhoben; so heißt es etwa im Vorwort seiner *Menschenbilder früher Gesellschaften* (1983): »Die eigentliche Basiswissenschaft der Humanwissenschaften [d.i. die Ethnologie] hatte am Menschen selbst, an Fragen seiner konkreten Existentialität, nur kaum ein Interesse« (Müller 1983, 8). Und so glaubt Müller, eine »eigenartige Inkongruenz zwischen Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisinteresse in der Ethnologie« diagnostizieren zu können (ebd., 10).

Für die Aussagen von Müller spricht, dass kaum Publikationen zu finden sind, in denen sich die Ethnologie *systematisch* und *selbstreflexiv* mit den Bildern auseinandersetzt, die sie vom Menschen entworfen hat. Zu nennen wäre in diesem Zusammenhang etwa das Bild vom Guten Wilden, das für gewöhnlich auf Jean-Jacques Rousseau, den »Begründer der Wissenschaft vom Menschen« (vgl. Lévi-Strauss 1992, 45), zurückgeführt wird; und zu nennen wäre auch das Bild von den geschichtslosen

Völkern (vgl. Wolf 1986; vgl. auch Stocking 1978), das bis heute als populärer Referenzpunkt dient, um Gesellschaften mit vergleichsweise einfacher materieller Kultur als Steinzeitkulturen zu bezeichnen. Eine kritische Auseinandersetzung mit den Bildern, die die Ethnologie im Verlauf ihrer Geschichte vom Menschen entworfen hat, steht demnach ebenso aus wie eine Untersuchung der Implikationen, die diese Bilder im Kontext historischer und zeitgenössischer Diskurse haben.

### Anthropologische Konstante oder historische Variable

Eine Auseinandersetzung mit den *Menschenbildern* der Ethnologie hätte auf der Grundlage der Prämisse zu erfolgen, dass das Fach nicht den Menschen *an sich* zu erfassen vermag, sondern nur vermittels seiner kulturellen Äußerungen: Feste, Märkte, Artefakte – und das ganz unabhängig davon, ob diese kulturellen Äußerungen bestimmten Entwicklungsstufen (wie im Evolutionismus), Ursprungsregionen und Wanderungsbewegungen (wie im Diffusionismus) zugeordnet werden oder als Ausdruck von Funktion, Struktur oder Symbolik der betreffenden Gesellschaften gelten (wie in der jüngeren ethnologischen Theoriebildung). Um nun zu unterscheiden, was am Menschen zufällig und was wesentlich ist, können die genannten Äußerungen zwar im Hinblick auf kulturelle Universalien bzw. anthropologische Konstanten untersucht werden: Religion als Glaube an jenseitige Wesen (Tyler), Reziprozität als Verpflichtung zur Gegenseitigkeit (Mauss, s. Kap. II.6), Inzestverbot als Vorschrift zur Exogamie (Lévi-Strauss, s. Kap. II.13) etc. Doch die inhaltliche Bestimmung dieser Begriffe, wenn sie auf alle Kulturen zutreffen sollen, sind – darauf hat Clifford Geertz (s. Kap. II.14) hingewiesen – »so allgemein, daß ihre Aussagekraft sich förmlich in nichts auflöst« (1992, 64). Im Einzelnen führt er aus: »Daß sich die Menschen überall paaren und Kinder produzieren, eine Auffassung von Mein und Dein haben und sich auf die eine oder andere Weise gegen Regen und Sonne schützen, ist weder falsch noch – in jeder Hinsicht – trivial; aber derlei Feststellungen helfen uns schwerlich, ein Porträt des Menschen zu zeichnen, das ihm wirklich ähnlich sieht und nicht im bloßen Klischee steckenbleibt« (Geertz 1992, 64f.).

Deshalb spricht sich Geertz (1926–2006) gegen eine Position aus, die das Wesen des Menschlichen in den universalen Merkmalen menschlicher Kultur

zu finden hofft. Stattdessen setzt er auf »eine synthetische Auffassung« von Kultur, die auf eine Überwindung der Natur-Kultur-Dichotomie zielt, die beispielsweise auch der Unterscheidung in Kultur- und Naturvölker zugrunde liegt. Er tritt demnach für eine Auffassung ein, »in der biologische, psychische, soziale und kulturelle Faktoren als Variablen innerhalb eines einheitlichen analytischen Systems behandelt werden können« (Geertz 1992, 69).

Darüber hinaus betont Geertz weniger die enorme Lernfähigkeit des Menschen als vielmehr dessen »Lernbedürftigkeit«. Die Lücke zwischen dem, was der Körper sagt, und dem, was der Mensch wissen muss, liefert die Kultur. Kultur ist insofern eine notwendige Bedingung menschlichen Daseins, mit ihr schuf sich der Mensch buchstäblich selbst (vgl. Geertz 1992, 72–76). Denn in dem Maße, in dem der Mensch Schöpfer seiner Kultur ist, ist er auch Schöpfer seiner Natur (vgl. Berger/Luckmann 1980, 51). Der Mensch ist letztlich, was er kulturell bzw. geschichtlich aus sich macht (vgl. Habermas 1958, 22).

Daraus ergeben sich weitreichende Konsequenzen für eine Wissenschaft vom Menschen: Die Ethnologie beschreibt zwar kulturelle Äußerungen, die kulturvergleichend im Hinblick auf Regelmäßigkeiten und Typenbildungen untersucht werden; sie formuliert jedoch keine Gesetze, die vermeintlich der Natur des Menschen, der *conditio humana* zugrunde liegen, letztlich aus der Einsicht heraus, dass anthropologische Konstanten und historische Variablen nicht voneinander zu trennen sind. Mit anderen Worten: Die Natur des Menschen gibt es nicht. Der Mensch hat viele Wesen, »es sei denn, man sieht das Wesen des Menschen eben darin, daß er mitwirken muß, es jeweils zu finden« (Habermas 1958, 19).

Die Aufgabe einer so verstandenen *kritischen* und *selbstreflexiven* Ethnologie wäre nicht, den verschiedenen Menschenbildern ein weiteres hinzuzufügen, sondern nach den Bedingungen zu fragen, unter denen sich bestimmte Welt- und Menschenbilder als maßgeblich durchzusetzen vermögen. Diese Menschenbilder bewegen sich – soweit es die Geschichte der Ethnologie anbelangt – zwischen »Bongo-Bongoismus« und »Adamismus«. Unter Bongo-Bongoismus wird seit den Tagen von Mary Douglas (1974, 7) eine Position verstanden, die den kulturellen Pluralismus unterstreicht und Gefahr läuft, sich im Exotismus zu verlieren; unter »Adamismus« ist im Anschluss an Roland Barthes eine Position angesprochen, die »auf magische Weise aus diesem Pluralismus eine Einheit« gewinnt (vgl. Barthes 1964, 16). Eine kritische und selbstreflexive

Ethnologie schlägt sich nicht auf die eine oder andere Seite, sondern betont, dass die Natur des Menschen, d. h. das, was wir über sie auszusagen vermögen, unser Bild und unser Verständnis von ihr, selbst historisch und kulturell vermittelt sind.

### Literatur

- Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*. Frankfurt a. M. 1964 (frz. 1957).
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M. 1990 (engl. 1966).
- Boas, Franz: *Kultur und Rasse* [1914]. Berlin 1922.
- Bryman, Alan: The Mead/Freeman Controversy: Some Implications for Qualitative Researchers. In: Ders. (Hg.): *Ethnography*. Bd. III. London u. a. 2001, 409–428.
- Chagnon, Napoleon: *Yanomamö. The Fierce People*. New York u. a. 1968.
- Douglas, Mary: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt a. M. 1974 (engl. 1970).
- Freeman, Derek: *Liebe ohne Aggression. Margaret Meads Legende von der Friedfertigkeit der Völker*. München 1983 (engl. 1983).
- Geertz, Clifford: »Aus der Perspektive des Eingeborenen«. Zum Problem des ethnologischen Verstehens. In: Ders.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M. 1987, 289–309 (engl. 1974).
- : Kulturbegriff und Menschenbild. In: Rebekka Habermas/Niels Minkmar (Hg.): *Das Schwein des Häuptlings. Beiträge zur Historischen Anthropologie*. Berlin 1992, 56–82 (engl. 1966).
- Gottowik, Volker: Der Andere als Leser. Zur indigenen Rezeption ethnographischer Texte. In: Claudia Bregler/Tobias Döring (Hg.): *Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*. Amsterdam/Atlanta 1998, 65–85.
- : Clifford Geertz in der Kritik. Ein Versuch, seinen Hahnenkampf-Essay »aus der Perspektive der Einheimischen« zu verstehen. In: *Anthropos* 99 (2004), 207–214.
- Habermas, Jürgen: Anthropologie. In: Alwin Diemer/Ivo Frenzel (Hg.): *Philosophie. Das Fischer Lexikon*. 1. Aufl. Frankfurt a. M. 1958, 18–35.
- Hauck, Gerhard: *Kultur. Zur Karriere eines sozialwissenschaftlichen Begriffs*. Münster 2006.
- Heider, K.G.: The Rashomon Effect: When Ethnographers Disagree. In: *American Anthropologist* 90 (1988), 73–81.
- Kroeber, Alfred L./Khuckhohn, Clyde: *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, Mass. 1952.
- Lévi-Strauss, Claude: Jean-Jacques Rousseau, Begründer der Wissenschaft vom Menschen. In: Ders.: *Strukturelle Anthropologie, Band II*. Frankfurt a. M. 1992, 45–56.
- Lewis, Oscar: *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*. Urbana 1951.
- Malinowski, Bronislaw: *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London/New York 1922.
- : *A Scientific Theory of Culture*. Chapel Hill 1944.

- Mead, Margaret: *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*. New York 1928.
- Müller, Klaus E.: Vorwort. In: Ders. (Hg.): *Menschenbilder früherer Gesellschaften*. Frankfurt a. M./New York 1983, 7–12.
- Obeyesekere, Gananath: *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*. Princeton 1992.
- Redfield, Robert: *Tepoztlan: A Mexican Village*. Chicago 1930.
- Sahlins, Marshall D.: *Der Tod des Kapitän Cook. Geschichte als Metapher und Mythos als Wirklichkeit in der Frühgeschichte des Königreiches Hawaii*. Berlin 1986 (engl. 1981).
- : *How »Natives« Think. About Captain Cook, for Example*. Chicago 1995.
- Stocking, George: Die Geschichtlichkeit der Wilden und die Geschichte der Ethnologie. In: *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaften* 4 (1978), 520–535.
- Tierney, Patrick: *Darkness in El Dorado. How Scientists and Journalists Devastated the Amazon*. New York/London 2000.
- Tylor, Edward Burnett: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Culture*. London 1871.
- Wolf, Eric R.: *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt um 1400*. Frankfurt a. M./New York 1986 (engl. 1982).

Volker Gottowik

# Handbuch Anthropologie

---

Der Mensch zwischen Natur,  
Kultur und Technik

Herausgegeben von  
Eike Bohlken und  
Christian Thies

Verlag J. B. Metzler  
Stuttgart · Weimar