

Franz-Peter Burkard

Anthropologie der Religion

Klassiker der Ethnologie

Band I

herausgegeben von

Franz-Peter Burkard

Franz-Peter Burkard

# ANTHROPOLOGIE DER RELIGION

E. B. Tylor, B. Malinowski, C. Lévi-Strauss, C. Geertz



J.H. Röll

**Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in

Der Deutschen Nationalbibliographie;

detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über:

<http://dnb.d-nb.de> abrufbar

© 2011 Verlag J.H. Röll, Dettelbach

2. vollständig überarbeitete Auflage

Alle Rechte vorbehalten. Vervielfältigungen aller Art, auch auszugsweise,  
bedürfen der Zustimmung des Verlages.

Gedruckt auf chlorfreiem, alterungsbeständigem Papier.

Gesamtherstellung: Verlag J.H. Röll GmbH

Umschlag: Kultgegenstand der Dogon

Printed in Germany

ISBN 978-3-89754-242-6

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	7
I. Evolutionismus .....	13
Edward Burnett Tylor: Die Frage nach dem Ursprung von Religion	
II. Funktionalismus .....	41
Bronislaw Malinowski: Religion als kultureller Imperativ	
III. Strukturalismus .....	87
Claude Lévi-Strauss: Vom Ende des Totemismus zur strukturalen Mythenanalyse	
IV. Interpretative Anthropologie .....	153
Clifford Geertz: Religion als kulturelles System	



## Vorwort

Kaum ein anderer Satz Foucaults dürfte so oft zitiert werden, wie der Schluß der *Ordnung der Dinge*, wo es heißt, daß der Mensch verschwinden werde wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand. Bei den einen hat er empörte Reaktionen hervorgerufen (Foucault der „Anti-Humanist“) andere berufen sich auf den „Tod des Menschen“ in einem völlig falschen Zusammenhang, was daran liegen mag, daß Foucault zu umfangreiche Bücher geschrieben hat, um sie lesen zu können. Aber schon allein der unmittelbare Kontext der Stelle gibt hinreichend klar zu erkennen, was gemeint ist:

„Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende. Wenn diese Dispositionen verschwänden, so wie sie erschienen sind, wenn durch irgendein Ereignis, dessen Möglichkeit wir höchstens vorausahnen können, aber dessen Form oder Verheißung wir im Augenblick noch nicht kennen, diese Dispositionen ins Wanken gerieten, wie an der Grenze des 18. Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“<sup>1</sup>

Gemeint ist, daß eine bestimmte Vorstellung vom Menschen, wie sie nach Foucault die Humanwissenschaften seit dem 18. Jhd. geformt haben, verschwinden und durch eine neue ersetzt werden wird. „Der Mensch“ (als allgemeiner Begriff) ist das Ergebnis einer historisch und kulturell bedingten diskursiven Praxis. Keine spektakuläre Einsicht eigentlich, und Foucault sagt nichts anderes als es auch Plessner mit dem Satz ausdrückt:

„... daß die Selbstauffassung des Menschen als Selbst-Auffassung, als Mensch im Sinne einer ethnisch und historisch abwandelbaren ‚Idee‘ selbst ein Produkt seiner Geschichte bedeutet, die Ideen Mensch, Menschlichkeit von Menschen eroberte Konzeptionen sind, denen das

---

<sup>1</sup> M. Foucault: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt 1974. S. 462

Schicksal alles Geschaffenen bereitet ist, untergehen – und nicht nur außer Sicht geraten – zu können ...“.<sup>2</sup>

Wenn Foucaults Diktum trotzdem so oft herangezogen wird und verstörte Reaktionen auslöst, dann liegt das daran, daß es doch einen empfindlichen Punkt berührt. Mochten wir noch so eifrig Erkenntniskritik betreiben, uns als Skeptiker betätigen, Weltbilder kritisch hinterfragen, so war dies doch auf das Erkenntnis-Zentrum „Mensch“ bezogen, von dem aus und um den herum die Spiele des Wissens in Szene gesetzt wurden. Was aber wenn dieses Zentrum selbst sich aufzulösen beginnt, unbestimmt, vielleicht sogar beliebig wird? Dennoch ist die historisch-kulturelle Bedingtheit der Selbstauffassung des Menschen nicht zu bestreiten und ihre Leugnung die Grundlage für Ideologie, Diktatur und Kolonialismus. Es bleibt also nichts weiter übrig als mit diesem Sachverhalt umzugehen, ihn zu durchdenken und Schlüsse zu ziehen.

Hätte man früher eine Definition von Anthropologie verlangt, so hätte in ihr wohl die Feststellung nicht fehlen dürfen, daß sie sich mit den bleibenden Wesensmerkmalen des Menschen beschäftige. Mit einer solchen Antwort wird man in der Kulturanthropologie heute vorsichtig sein (für die philosophische Anthropologie möchte ich mich nicht verbürgen). Clifford Geertz hat es auf den Punkt gebracht:

„... die Vorstellung, daß das Wesen des Menschlichen sich eher in den universellen Merkmalen menschlicher Kultur offenbart als in denjenigen, welche diese oder jene Kultur von anderen unterscheiden, ist ein Vorurteil, das wir nicht zwangsläufig teilen müssen.“<sup>3</sup>

Bezeichnend dabei auch die Annahme, daß das „Wesen des Menschlichen“ eben aus den Merkmalen seiner Kultur zu verstehen ist, nicht etwa denen seiner „Natur“. Wenn es ohnehin nie fraglich war, daß der Mensch als Kulturwesen begriffen werden muß, so muß es genau aus diesem Grund aber fraglich sein, ob denn die Vielfalt der kultu-

<sup>2</sup> H. Plessner: *Gesammelte Schriften V*. Frankfurt 1981. S. 163

<sup>3</sup> C. Geertz: *Kulturbegriff und Menschenbild*. In: F.-P. Burkard (Hg.): *Kulturphilosophie*. Freiburg 2000. S. 217



rellen Kontexte universelle Aussagen zuläßt, zumal ja Anthropologie als Selbstausslegung des Menschen ihrerseits kulturell verortet ist.

Wendet man sich der Geschichte der Kulturanthropologie zu, so zeigt sich, daß hier das Spannungsfeld der Aussagen über den Menschen von konkret kontextueller Einbindung zu abstrakter Generalisierung am ausgeprägtesten durchschritten wird. Das „Auftreten und Verschwinden“ des Menschen respektive der jeweiligen Vorstellungen von ihm läßt sich an ihr deshalb sehr deutlich verfolgen. Idealtypisch zumindest sollte es sich bei Kulturanthropologie um ein dynamisches Unternehmen handeln, deren theoretische Modelle gleichermaßen aus der empirischen Forschung entspringen, wie sie dieser neue Ideen liefern, die nun wiederum überprüft werden müssen. Daß es dabei keinen archimedischen Punkt gibt, an dem sich ein festes Menschenbild verankern ließe, entspricht der historisch-kulturellen Bedingtheit der Wissenschaft selbst wie auch ihres Gegenstandes.

Zum unverzichtbaren Kern kulturanthropologischer Forschung gehört die Religion der von ihr untersuchten Ethnien. Und zwar essentieller als man es vielleicht von modernen Gesellschaften her verstehen würde, weil sie hier nicht nur ein Teilsystem der Kultur darstellt, das sich mehr oder wenig deutlich von anderen abgrenzen ließe, sondern weil es um Kulturen geht, bei denen Religion nicht nur in alle Bereiche hineingreift und mit ihnen verbunden ist, sondern diese zum großen Teil auch strukturiert und organisiert. Kulturanthropologie ist somit immer auch Anthropologie der Religion und bildet in diesem Sinn einen wesentlichen Bestandteil der Geschichte der Religionswissenschaft. Dabei gehörte es auch immer zu den leitenden Ideen ihrer klassischen Vertreter, daß das Studium von Stammeskulturen besonders geeignet sei, das „Wesen“ von Kultur und Religion zu erfassen, weil dieses hier noch nicht von einer unübersichtlichen Komplexität verdeckt wird. Auch wenn die bei der Anwendung der so gewonnenen Modelle auf moderne Gesellschaften auftretenden Brüche erkennen lassen, daß es so einfach doch nicht ist, hat diese Idee die klassische Kulturanthropologie doch ermutigt, umfassende Theorien zu entwickeln, von denen vieles über Kritik gefiltert und modifiziert in späteren Konzepten immer wieder auftaucht (z.B. der Funktionalismus in der Systemtheorie).

Die folgenden Studien beleuchten einen Ausschnitt der Geschichte kulturanthropologischer Theoriebildung anhand einiger zentraler und wirkungsreicher Paradigmen. Diese Geschichte läßt sich verstehen als eine Abfolge von Konstruktionen und Dekonstruktionen, bei der jede spätere Position auf spezifische Probleme ihrer Vorgänger antwortet und, wie es zu erwarten ist, neue aufwirft.

So hatte der Evolutionismus einen erheblichen Anteil daran, Stammesgesellschaften überhaupt als eigenständige Kulturen ernst zu nehmen, scheiterte aber an seiner allzu konstruierten, vorgeblich objektiven Abfolge von Entwicklungsstufen und verlor sich schließlich im Dunkel der Ursprünge, die er zu erhellen versuchte. Das heißt aber nicht, daß damit der Appetit auf Ursprungsspekulationen in den Kulturwissenschaften kleiner geworden wäre, er äußert sich nur in anderer Form.

Malinowskis eher nüchtern-naturwissenschaftlicher Verstand setzte demgegenüber ein kontextualistisches Verständnis von Kultur als einer funktionalen Gesamtheit durch, in der auch ehemals scheinbar „exotische“ Eigenheiten sinnvoll eingeordnet und verstanden werden konnten, und er entwickelte bis heute maßgebliche Kriterien einer methodisch durchdachten Feldforschung. Der oft wiederholten Einschätzung, daß er ein „begnadeter Feldforscher und mittelmäßiger Theoretiker“ gewesen sei, möchte ich widersprechen. Aber unbestreitbar ist, daß schon die Komplexität der von ihm untersuchten Kulturen sich offensichtlich seinem Bedürfnis nach Eindeutigkeit und Reduktion der Grundannahmen widersetzte, was für die Kulturtheorie im allgemeinen um so lehrreicher ist.

Während Malinowski überall Pragmatisten am Werk sah, die von ihren Emotionen umgetrieben wurden, entdeckte Lévi-Strauss die spekulative Vernunft im „wilden Denken“. Von einem semiotischen Ansatz ausgehend, drang er in die Mikrostruktur kultureller Institutionen ein, um die dahinterliegenden Denkopoperationen offenzulegen. Der „Eingeborene“ erschien uns nun in seiner Fähigkeit als wissenschaftlich neugieriger, spekulativer und kreativer Akteur, allerdings mit einem kleinen Schönheitsfehler: denn eigentlich dachte nicht *er*, sondern *es* dachte in ihm. So landete Lévi-Strauss auf völlig andere Weise wieder bei einem naturalisierten Geistverständnis, vor allem aber verlor sich die Spur von dessen Erscheinungen in einem

„Wald aus Bildern und Zeichen“, den schließlich niemand mehr zu überblicken vermochte.

Die „großen Erzählungen“ von circa 100 Jahren vor Augen, war es schließlich nur konsequent, das Erzählen selbst zum Thema zu machen. Die kritisch-hermeneutische Wende in der Kulturanthropologie richtet ihren Blick daher auf die Produktion von Diskursen, in denen „Kulturen“ und „Kultur“ erschaffen werden, was im übrigen Malinowski schon wußte, wenn er in seinen Tagebüchern konstatiert: „ich bin es, der sie erschaffen wird“ (die Trobriander).

Streng genommen geht es also nicht mehr um die Aufstellung von Theorien, sondern um die hermeneutische Klärung des Zustandekommens von Theorien, die nun „Interpretationen“ heißen müssen. Da dies allein aber doch zu eintönig wäre, liefert Geertz selbst beides ab, nämlich ethnographische Interpretationen, die nur eine historisch und räumlich begrenzte Reichweite beanspruchen, samt dem Werkzeug ihrer Destruktion.

Die Zeit der „großen Theorien“ scheint damit vorbei zu sein. Nur heißt das nicht, daß damit ihre Fragen erledigt wären. Wenn etwa der Funktionalismus als historisch erscheint, dann dürfen wir darüber nicht vergessen, daß Probleme oft nicht deshalb verschwinden, weil sie gelöst sind, sondern weil sich die Perspektive und das Interesse geändert haben. Fatal allerdings wäre es, wenn das zur Folge hätte, daß damit auch ein einmal bereits erreichtes Problembewußtsein verlorengeht.

Kultur- und Sozialwissenschaftler so scheint es, sind eher der Ansicht zugeneigt, mit dem Glauben an die Fortschrittlichkeit ihres gerade gültigen Paradigmas alle früheren ad acta legen zu können. Das wird um so problematischer, wenn der Fortschritt mehr in der Verfeinerung der Methoden liegt, der aber keine ebensolche Ergiebigkeit an theoretischem Ertrag gegenübersteht.

In seinem Aufsatz über *Religion als kulturelles System* konstatiert Geertz, daß die religionsethnologische Forschung der letzten Jahrzehnte „keine nennenswerten theoretischen Fortschritte“ gemacht habe:

„Sie zehrt vom Ideenkapital ihrer Vorgänger, dem sie – abgesehen von einer gewissen empirischen Anreicherung – sehr wenig hinzugefügt hat.“<sup>4</sup>

Und da Geertz hält, was er verspricht, ist sein eigenes dann vorgelegtes Modell ein großartiges Konglomerat eben jener Ideen, neu sortiert, aber nicht neu gedacht.

Um so mehr scheint es mir Grund zu geben, jene Phase der Kulturanthropologie, in der große Würfe gewagt wurden, wach zu halten, und nicht nur mit ein paar Lexikonzeilen abzugelten. Einmal, weil sie faktisch noch weiterwirken und um so mehr unbemerkt im Hintergrund stehen können, um so mehr sie von der Oberfläche verschwunden sind. Zum zweiten, weil die Selbstvergewisserung eines Faches nicht darauf verzichten kann, ihren gegenwärtigen Stand an ihrer Geschichte zu prüfen. Und schließlich, weil hoffentlich deutlich wird, warum auf eine umfassende Theoriebildung einschließlich ihrer Kritik nicht verzichtet werden kann.

Eine Beschränkung der Religionsethnologie auf empirische Einzeluntersuchungen, die nicht mehr in Richtung auf eine wie auch immer geartete Kulturtheorie weiterverfolgt werden, würde letztlich den Wissenschaftscharakter der Disziplin selbst zerstören. Denn Theorien, gerade weil sie unfertig, kritisierbar, überholbar sind, sind das Medium des Diskurses und der Klärung unseres Selbstverständnisses. Insofern ist diese Studie – und die persönliche Bemerkung sei am Schluß gestattet – auch als eine Hommage an die Zeit der großen Erzählungen gedacht. Kritisch zwar, aber zugleich mit Bewunderung für den Mut von Visionen. Denn es lohnt nicht, wie Thoreau sagte, um die ganze Welt zu fahren, nur um die Katzen auf Sansibar zu zählen.

---

<sup>4</sup> C. Geertz: *Dichte Beschreibung*. Frankfurt 1987. S. 44