
Zwischen Begeisterung und Unbehagen: Ein anthropologischer Blick auf den Begriff der Kultur

Evangelos Karagiannis & Shalini Randeria

Eine kurze Geschichte aus dem Universitätsbetrieb soll den Gegenstand des vorliegenden Aufsatzes veranschaulichen. Wir waren beide neu an einem anthropologischen Institut,¹ als wir erfuhren, dass einer unserer neuen Kollegen vor einiger Zeit von der Stadtverwaltung mit der Entwicklung der städtischen Integrationsleitlinien für Migranten beauftragt worden war. Da der betreffende Kollege kein Migrationsforscher war und auch nicht vorhatte, sich in Zukunft mit Migrationsfragen näher zu beschäftigen, warf die Entscheidung der Stadt für uns ein Rätsel auf, zumal es am benachbarten soziologischen Institut einen Lehrstuhl für Migrationsforschung gab. Auf die Antwort sollten wir einige Monate später zufällig stoßen. Eine Fachzeitschrift berichtete in mehreren Seiten über die Initiative etlicher Städte des Landes, Professoren der anthropologischen Institute der lokalen Universitäten mit der Entwicklung von Integrationsleitlinien für Migranten zu beauftragen. Es ging also um eine Bemühung kommunaler Verwaltungen, anthropologisches Wissen für die kommunale Migrationspolitik bzw. für die Behandlung der Migration durch die kommunale Verwaltung nutzbar zu machen. Mit anderen Worten, gesucht waren Anthropologen, und als solcher hat unser Kollege den Auftrag erhalten.

Diese Geschichte ist weniger harmlos, als sie auf den ersten Blick zu sein scheint. Denn die Entscheidung der Auftraggeber hat sich aus zwei impliziten

1 Im vorliegenden Aufsatz verweist das Wort Anthropologie auf jene sozialwissenschaftliche Disziplin, die in den Vereinigten Staaten als *culture anthropology*, in Großbritannien als *social anthropology* und in Deutschland als Ethnologie (früher Völkerkunde), zunehmend jedoch auch als Kultur- und Sozialanthropologie bezeichnet wird. Im Gegensatz zu diesem engeren Verständnis von Anthropologie bezeichnet Anthropologie (*anthropology*) in den Vereinigten Staaten eine umfangreiche Disziplin, die aus vier Subdisziplinen besteht (*four field approach*): Physische bzw. biologische Anthropologie, Linguistik, Archäologie und Kulturanthropologie (*culture anthropology*).

Vorannahmen ergeben. Die erste ist, dass die Anthropologen Experten in Sachen »fremde Kulturen« sind, eine Vorstellung, die in der Anthropologie zwar nicht selten anzutreffen (Kohl 1993), jedoch alles andere als selbstverständlich ist. Die zweite Vorannahme leitet sich von der ersten ab. Mit ihrer Suche nach anthropologischen Deutungen scheinen die Stadtverwaltungen das »Migrationsproblem« vorab als »kulturelles Problem« bzw. als Problem »kultureller Fremdheit« definiert zu haben. Die Auftraggeber waren also trotz ihrer scheinbaren Neutralität und Nicht-Einmischung in Fragen wissenschaftlicher Expertise sehr stark in der Bestimmung des Migrationsproblems involviert.

Der Kulturbegriff als zentrales analytisches Konzept der Anthropologie und die Rückwirkungen, die der »laute« wie »stille« Dialog des Faches mit der Politik auf seine Nutzung hat, stehen im Zentrum der folgenden Ausführungen. Wie der Titel des Aufsatzes nahelegt, ist das Verhältnis der Anthropologen zum Begriff der Kultur nicht eindeutig. Das Spektrum der Einstellungen reicht von Begeisterung bis Unbehagen. Diese Ambivalenz gilt im vorliegenden Aufsatz zu erläutern. Dabei sollen zunächst die Grundzüge des anthropologischen Kulturbegriffs vorgestellt und sein grundlegender Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Theoriebildung aufgezeigt werden. Wir werden also mit den Gründen für die Begeisterung beginnen. Im Anschluss daran werden methodische wie theoretische Konventionen der Anthropologie diskutiert, die den Kulturbegriff wegen seiner zentralen Position im Fach unausweichlich in Mitleidenschaft gezogen haben. Damit kommen wir den Gründen für das Unbehagen immer näher. In den darauffolgenden Abschnitten gehen wir auf jene Entwicklungen ein, die die Verschiebung in der Wahrnehmung von »Kultur« – von einem ergiebigen analytischen Werkzeug zu einem Instrument der Verzerrung in der Beschreibung gesellschaftlicher Realität – verursacht haben. Zum einen wird die Verunsicherung der Anthropologen durch die zunehmende Prominenz des Kulturbegriffs in politischen Diskursen am Beispiel der kulturfundamentalistischen Beschreibung des Migrationsphänomens dargelegt. Zum anderen wird auf die reflexive Wende in der Anthropologie eingegangen, die die Verwobenheit des Begriffs der Kultur mit dem Imperialismus und Nationalismus und dabei die Bedeutung dieser Prozesse für die Konstruktion »kultureller Differenz« aufgezeigt hat. Im letzten Abschnitt wird der aktuelle Stand der Dinge geschildert, der im Einklang mit der »chronischen Ambivalenz« des Faches in dieser Sache von radikalen Aufforderungen, auf den Begriff völlig zu verzichten, bis hin zu Bemühungen für seine Rehabilitierung reicht. Der Aufsatz schließt mit der Feststellung, dass das Bündel von Ideen, das zur Formulierung des anthropologischen Kulturbegriffs geführt hat, auf die sozialwissenschaftliche Theoriebildung immer noch produktiv wirken kann.

1 Der anthropologische Kulturbegriff als sozialwissenschaftliche Erneuerung

Der Begriff der Kultur in der Anthropologie ist fast so alt wie das Fach selbst. Er taucht in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf, und die Zeit seiner Hochkonjunktur im Fach fällt mehr oder weniger mit dessen goldenem Zeitalter zusammen (1920er–1960er Jahre). Typisch für die Blüte, die der Begriff in der Mitte des 20. Jahrhunderts erfuhr, aber auch für seine beharrliche Vieldeutigkeit ist, dass zwei prominente Anthropologen und Fachfunktionäre in einem inzwischen klassischen Überblick aus den frühen 1950er Jahren 164 verschiedene Definitionen von Kultur auflisteten (Kroeber/Kluckhohn 1952). Ungeachtet dieser Vielfalt hat sich ein bestimmtes Verständnis von Kultur als »anthropologischer Kulturbegriff« etabliert. In einer geistesgeschichtlichen Spurensuche dieses Begriffs verweist George Stocking jr., der Nestor der Geschichte der Anthropologie, auf fünf grundlegende Denkfiguren, die in den Begriff eingeflossen sind und für diesen schließlich bezeichnend wurden (1968: 230). Diese Denkfiguren, anhand derer das anthropologische Kulturverständnis sich von dem entsprechenden humanistischen Verständnis (mit seinen starken Bildungs- und Kunstkonnotationen) deutlich abgrenzen lässt, sind:

- a) *Pluralismus*: Im Gegensatz zum humanistischen Kulturbegriff, der Kultur nur im Singular kennt, führt der anthropologische Kulturbegriff Kultur im Plural (Kulturen) ein. Da eine Kultur im anthropologischen Sinne immer eine Kultur neben und unter vielen anderen ist, verweist sie immer auf etwas Partikulares.
- b) *Historismus*: Die Vorstellung, dass jedes historische Ereignis einzigartig ist, bedeutet, dass jede einzelne Kultur Produkt einer besonderen Geschichte ist, die nicht auf universale Gesetzmäßigkeiten zurückgeführt werden kann.
- c) *Integration (bzw. Holismus)*: Es geht um die Auffassung, dass Kultur nicht – wie im humanistischen Sinne – kumulativ ist bzw. kein Konglomerat zusammenhangloser Elemente darstellt, sondern eine mehr oder weniger integrierte Einheit bildet.
- d) *Relativismus*: Hier geht es um die Vorstellung, dass es keine hohen und niederen Kulturen gibt, sondern alle Kulturen nach ihren eigenen Maßstäben beurteilt werden können und sollten.
- e) *Verhaltensdeterminismus*: Die These, dass das Verhalten der Menschen innerhalb ihrer Kultur erlernt und von dieser entscheidend geprägt wird.

Laut Stocking hat Franz Boas eine entscheidende Rolle in der Ausarbeitung dieser einzelnen Ideenstränge gespielt (1968: 202). Weil er jedoch kein systematischer

Theoretiker war (Stocking 1968: 196), sollten diese Denkfiguren erst später von seinen Schülern in dem anthropologischen Kulturbegriff zusammengeführt werden (Stocking 1968: 231).

Der anthropologische Kulturbegriff nimmt Stellung zur Frage menschlicher Diversität. Die Bearbeitung der einzelnen, in den Begriff eingeflossenen Denkfiguren in der Arbeit von Boas entstand aus der Auseinandersetzung mit zwei Erklärungsansätzen menschlicher Differenz in der Anthropologie des 19. Jh.: dem wissenschaftlichen Rassismus und dem Evolutionismus. Während der Rassismus die menschlichen Unterschiede an die Biologie koppelte, erklärte sie der Evolutionismus in Reaktion darauf und im Rückgriff auf die Philosophie der Aufklärung als Produkt unterschiedlicher Stufen menschlicher Entwicklung. Die Menschen seien prinzipiell gleich, sie hätten das gleiche Potential, sie seien nur keine Zeitgenossen, da sie auf unterschiedlichen Stufen der Zivilisation stünden. Differenzen, die räumlich festgemacht wurden, wurden also auf eine Zeitachse transponiert. Diese Grundthese des Evolutionismus sollte viel später, nach 1945, und vor dem Hintergrund US-amerikanischer Hegemonie in Form eines Neo-Evolutionismus bzw. der Modernisierungstheorie eine vorübergehende neue Blüte erleben, bevor sie Ende des 20. Jh. erneut stark infrage gestellt wurde.

Der ideengeschichtliche Beitrag des anthropologischen Kulturbegriffs lässt sich an zwei grundlegenden Neuerungen festmachen. Als erstes hat er einen dezentrierten Blick auf die Welt und dadurch ein *neues Verständnis von der Welt* ermöglicht. Bei allen durchaus wesentlichen Unterschieden zwischen wissenschaftlichem Rassismus und Evolutionismus teilten beide Ansätze, dass sie menschliche Diversität hierarchisch ordneten und an die Spitze der Hierarchie den weißen Westen (Europa und USA) setzten. Mit dem anthropologischen Kulturbegriff wurde eine Art kopernikanische Wende in der Wahrnehmung der Welt eingeleitet. Der Begriff, der sowohl die psychische Einheit des Menschen als auch die menschliche Diversität bejahte, enthierarchisierte letztere und ließ die westliche Kultur als eine Kultur neben mehreren anderen und ohne jegliche Vorbildfunktion für alle anderen Kulturen erscheinen. Aus dieser Perspektive kann der anthropologische Kulturbegriff als anti-hegemoniales und emanzipatorisches Werkzeug gegen die Herrschaft und zivilisatorische Mission des Westens in der Welt aufgefasst werden.

Der anthropologische Kulturbegriff brachte jedoch auch ein *neues Verständnis vom Menschen* mit sich, das das klassische Menschenbild der Aufklärung und des Liberalismus herausforderte (Boggs 2004). Seine Auswirkungen auf das Menschenbild hat Clifford Geertz in einem inzwischen klassischen Aufsatz am besten herausgearbeitet. Geertz stellt fest, dass der Mensch ohne Kultur kein rationales, sondern ein völlig formloses und orientierungsloses Wesen sei, und kommt zum Schluss, dass es keine von der Kultur unabhängige Natur des Menschen gebe (Geertz 1973). Mit anderen Worten: Nicht die Kultur, wie von Kritikern des Kon-

zepts oft behauptet wurde (vgl. Radcliffe-Brown 1940: 2), sondern das prä-soziale, von der Natur mit Vernunft ausgestattete Individuum ist eine Abstraktion, der keine empirische Realität entspricht.

Die Brisanz dieses neuen soziozentrischen Menschenbilds sollte in der Stellungnahme der *American Anthropological Association* zur Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen aus dem Jahre 1947 deutlich zum Ausdruck kommen. Die Verfasser der Stellungnahme bemerkten, dass, da das Individuum seine Persönlichkeit durch seine Kultur realisiert, der Respekt für individuelle Differenzen auch den Respekt für kulturelle Differenzen nach sich ziehen sollte (AAA 1947: 541). In einer unmissverständlichen Anspielung auf die koloniale Ordnung im globalen Süden wurde festgehalten, dass es keine individuelle Freiheit gibt, wenn die Gruppe in der sich ein Individuum wiederfindet, nicht frei ist (AAA 1947: 541). Und dem Vorwurf von einer angeblichen Verleugnung der Einheit der Menschheit zugunsten eines radikalen Kulturrelativismus zuvorkommend verweist die Stellungnahme mit unverwechselbarer Ironie darauf, dass der Westen in seiner Vormachtstellung den harten Kern von Ähnlichkeiten zwischen den Kulturen durchweg übersah (AAA 1947: 540). Die Stellungnahme schließt mit dem Hinweis, dass erst wenn das Recht der Menschen nach ihren eigenen Traditionen zu leben in die Erklärung aufgenommen wird, die Rechte und Pflichten der verschiedenen Menschengruppen zueinander auf wissenschaftlicher Grundlage festgehalten werden können (AAA 1947: 543). Das neue Welt- und Menschenbild, das der Stellungnahme der AAA zur Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen zugrunde lag, durfte entscheidend für die heftigen Reaktionen und Verstörung gewesen sein, die sie – auch innerhalb des Faches – hervorgerufen hat.

Der Kulturbegriff nahm bald eine zentrale Position im konzeptionellen Instrumentarium des Faches ein, und erwies sich von grundlegender Bedeutung für die Entwicklung, Etablierung und Selbstpositionierung der Anthropologie innerhalb der Sozialwissenschaften. Zusammen mit der langen stationären Feldforschung bzw. der teilnehmenden Beobachtung wurde er für die Anthropologie bezeichnend. Schon 1917 bemerkte Robert Lowie, dass »Kultur der einzige und exklusive Gegenstand der Ethnologie sei« (Lowie 1917: 5). Dieser Position schlossen sich später viele Anthropologen an. Die Begeisterung mit dem neuen Begriff ließ sogar einen prominenten Anthropologen vom Fach »Kulturologie« sprechen (White 1949). Auch wenn es nicht dazu kam, ist die Bezeichnung »cultural anthropology« für die amerikanische Tradition der Disziplin für die konzeptionelle Zentralität des Begriffes bezeichnend.

2 Problematische Konnotationen des Kulturbegriffs in der Anthropologie

Es wäre jedoch wichtig immer im Auge zu behalten, dass der Kulturbegriff der Boasianer weder der einzige noch der erste Kulturbegriff im anthropologischen Diskurs war. Überhaupt verkörpert das Wort »Kultur« in der Anthropologie eher ein von Anthropologen gemeinsam benutztes Fachwort denn substantielle konzeptionelle Einheit im Fach (Brightman 1995: 527 zit. nach Kahn 1989: 6). Wie Brightman feststellt, hat der Kulturbegriff in der Anthropologie eine »Karriere multilinearer Entwicklung durchlaufen, und wenn wir von einem einzigen Konstrukt sprechen, dies ist eins, das außergewöhnliche synchronische und diachronische Labilität aufweist« (Brightman 1995: 527).

Gerade wegen der Schlüsselstellung des Kulturbegriffs im Fach war es unvermeidlich, dass das Verständnis von Kultur auch von praktischen disziplinären Konventionen geprägt wurde. Und es sind in erster Linie solche konventionsbedingten Konnotationen, auf die mehrere Jahrzehnte später die massive Kritik am Kulturbegriff fokussierte. Man könnte sogar behaupten, dass in der Kritik am Kulturbegriff die gesamte Kritik an der anthropologischen Forschung verdichtet wiedergegeben wird.

Besonders folgenreich war in diesem Zusammenhang die regionale Arbeitsteilung zwischen den Disziplinen im 19. Jahrhundert, die die Anthropologie ungeachtet ihres Universalanspruchs auf einen bestimmten Typus von Gesellschaften beschränkte. Während die Soziologie sich der Industriegesellschaften annahm, und die einzelnen Philologien sich für die außereuropäischen »Hochkulturen« verantwortlich zeigten, wurde die Untersuchung schriftloser Gesellschaften für die Anthropologie bezeichnend (Randeria 1999). Die Methode der stationären Feldforschung, die für die Disziplin profilprägend werden sollte (vgl. Gupta/Ferguson 1997), lässt sich als Reaktion auf den Umstand verstehen, dass anthropologische Forschungen auf keine schriftlichen Quellen zurückgreifen konnten. Die Verbindung des Kulturbegriffs mit der Praxis der stationären Feldforschung hat jedoch dem ersteren einen starken *Lokalismus* verliehen. Kultur und Raum wurden eng miteinander gekoppelt.

Der Lokalismus des Kulturbegriffs wurde jedoch auch von grundsätzlichen fachpolitischen Entscheidungen und Prioritätssetzungen der Kultur-Urheber (Boas und seinen Schülern) gefördert. Ihre Konzentration auf den Raum hat mit strategischen Überlegungen beim Entwerfen einer maßgeblichen Forschungsagenda innerhalb der sich herausbildenden Anthropologie zu tun. Und die Priorität hat damals in der Bekämpfung des Evolutionismus und der damit einhergehenden komparativen Methode gelegen, die einzelne Elemente von Kulturen aus ihrem Kontext herausriss, um sie miteinander zu vergleichen. Es liegt an die-

sem methodologischen und zugleich fachpolitischen Pragmatismus, dass die Beziehung von Kultur und Raum, trotz ihrer prägenden Bedeutung für die Anthropologie als selbstverständlich vorausgesetzt und äußerst selten theoretisiert wurde.

Die lange stationäre Feldforschung und die anti-evolutionistische Forschungsagenda haben den Lokalismus der Anthropologie und damit auch des Kulturbegriffs festgeschrieben. Mit diesem Lokalismus gehen drei eng miteinander verbundene konzeptionelle Schwächen in der Erfassung der gesellschaftlichen Wirklichkeit einher, die für die Kritik am Kulturbegriff von zentraler Bedeutung waren. Als erstes sei hier die räumliche *Isoliertheit* genannt, die einzelnen Kulturen unterstellt wurde. Kulturen wurden von Anthropologen oft als diskrete Einheiten im Raum oder, wenn man will, als soziale Isolate behandelt. Dabei wurden die historischen wie aktuellen Wechselwirkungen und Austauschbeziehungen zwischen einzelnen Kulturen oft explizit oder implizit außer Acht gelassen, auch wenn sie manchmal wie im Falle der kolonialen Eingliederung oder der christlichen Missionierung mehr als offensichtlich waren. Zudem hat die Neigung Orte für Forschung auszusuchen, die geographisch den Anschein einer isolierten, abgekapselten Einheit lieferten wie z. B. ein Dorf, eine Insel, oder ein Tal, die Vorstellung von Kultur als diskrete Einheit im Raum stark gefördert. Die Globalisierungsprozesse unserer Zeit mögen diese Vorstellung heute als absurd erscheinen lassen, es ist jedoch wichtig festzuhalten, dass sie niemals gesellschaftliche Wirklichkeit, sondern immer ein Konstrukt zweifelhafter heuristischer Bedeutung darstellte. Und gerade deswegen war sie für das Verständnis der untersuchten Gesellschaften alles andere als harmlos.

Eine weitere mit dem Lokalismus einhergehende konzeptionelle Schwäche ist die Vorstellung von der *Ahistorizität* der Kultur. Es mag durchaus paradox erscheinen, aber der grundlegende Historismus des anthropologischen Kulturbegriffs hat nicht verhindert, dass Kultur als etwas Beständiges vorgestellt wurde. Es wurde zwar immer am Grundsatz festgehalten, dass Kulturen Produkt ihrer eigenen partikularen Geschichte sind, die vorherrschenden synchronen und lokalistischen Forschungs- und Deutungsansätze in der Anthropologie brachten aber mit sich, dass der »Kultur« zunehmend eine Quasi-Zeitlosigkeit und -Unwandelbarkeit zugeschrieben wurde. Die Dynamik von Kulturen wurde, wenn nicht völlig übersehen, so doch stark unterschätzt. Das Ergebnis war, dass auf den Kulturbegriff hingewiesen wurde, um historische Kontinuität zu postulieren, nicht um Wandel zu erklären (Robbins 2007: 9–10). Die Vorstellung, dass der soziale Wandel in den sog. »traditionellen Gesellschaften«, mit denen sich die Anthropologie vorwiegend beschäftigte, in wesentlich beschränkterem Umfang als in »modernen Gesellschaften« stattfindet – eine Vorstellung, für die die klassische Opposition zwischen *kalten* und *warmen* Gesellschaften von Levi-Strauss exemplarisch ist –, ließ dieses Problem als weniger akut erscheinen.

Die konventionsbedingte Abkapselung der Kulturen in Raum (Lokalismus) und Zeit (Ahistorizität) in der anthropologischen Praxis hat die Vorstellung von ihrer starken *Kohärenz* gefördert und damit zur Überzeichnung der Merkmale des Holismus und des Verhaltensdeterminismus beigetragen. Die Pluralität im Inneren einzelner Kulturen, ihre internen Differenzierungen, Spannungen und Brüche wurden zugunsten eines statischen Bildes übergreifender Homogenität verharmlost bzw. verschwiegen (vgl. Brightman 1995: 515–518). Die Überspitzung des Aspektes des Verhaltensdeterminismus ließ Handlungsvermögen, Strategien, Taktiken und Improvisation der Individuen zugunsten eines Bildes einheitlich geprägter Verhaltensweisen völlig in den Hintergrund rücken.

Schließlich soll festgehalten werden, dass die Abkapselung der »Kultur« – neben ihrer räumlichen und zeitlichen Dimension – auch eine sachliche Dimension annahm. Gemeint ist die Beschränkung des Kulturbegriffs auf die Welt der Symbole und Bedeutungen, die in der Nachkriegszeit infolge einer programmatischen Arbeitsteilung zwischen Soziologie und Anthropologie in den USA erfolgte (Kroeber/Parsons 1958) und die später insbesondere mit den Arbeiten von Clifford Geertz Prominenz erlangte. Die konzeptionelle Abgrenzung der »Kultur« von der »Gesellschaft« bzw. dem »sozialen System« ließ »Kultur« als »autonomen Bereich« erscheinen, »der von materiellen, gesellschaftlichen und politischen Prozessen essentiell unberührt bleibt« (Turner 1993: 415).

Lokalismus, räumliche Isoliertheit, Ahistorizität, Negation der inneren Pluralität und Systemautonomie sind die konzeptionellen Unzulänglichkeiten, auf die die Kritiker des Kulturbegriffs vorwiegend hingewiesen haben (vgl. Gupta/Ferguson 1992). Der Begriff wurde mit Konnotationen aufgeladen, die seinen UrheberInnen völlig fremd waren. Innerhalb der Anthropologie geriet der Kulturbegriff in Verfall. Er wurde bestenfalls als ambivalent, schlimmstenfalls als gefährlich wahrgenommen, und das gerade zu einer Zeit, in der der Kulturbegriff in anderen Disziplinen gerade »entdeckt« wurde.

Doch die Distanzierung des Faches von dem, was einst als seine größte Leistung betrachtet wurde, hat weniger mit angeblichen konzeptionellen Schwächen des Begriffs und vielmehr mit zwei maßgeblichen Entwicklungen zu tun: Die erste ist die zunehmende Prominenz, die der Kulturbegriff in der Politik genießt. Knapp hundert Jahre nach den Bemühungen von Boas ist der Kulturbegriff in aller Munde. Er ist zum zentralen Begriff politischer Praxis, zum »semantischen Schlüsselterrain« unserer Zeit (Benthall/Knight 1993: 2) avanciert, und vor dem Hintergrund der Hochkonjunktur, die Identitätsfragen im postmodernen Zeitalter genießen, besteht kein Anlass zur Annahme, dass sich mittelfristig etwas daran ändert. Für eine Wissenschaft, die sich in der Marginalität extrem wohl fühlt und aus ihrem Querdenken ihre Legitimität ableitet, konnte eine solche Popularisie-

rung der Kultur keinen Anlass zur Freude bieten. Sie war eher suspekt und sorgte daher für Vorbehalte und Unsicherheit.

Die zweite Entwicklung ist die reflexive Wende in der Anthropologie, mit der sich das Fach nach dem Niedergang der großen Narrative (Funktionalismus, Strukturalismus, Strukturfunktionalismus, Neo-Evolutionismus, usw.) neu erfand. Im Laufe der reflexiven Wende wurde die gesamte Praxis des Faches – von seinem begrifflichen Instrumentarium bis zu seinen Schreibkonventionen – unter die Lupe genommen, und es war nicht zu erwarten, dass der Kulturbegriff von einer grundsätzlichen Kritik verschont bleiben würde. Ganz im Gegenteil: Gerade wegen seiner zentralen konzeptionellen Bedeutung für das Fach war die Kritik am Kulturbegriff immer auch Teil einer Abrechnung mit der Vergangenheit des Faches. Im Rahmen dieser Abrechnung wurde der Kulturbegriff von den Kritikern als die Verdichtung aller Fehler und Schwächen der Disziplin konstruiert, als das genaue Gegenteil einer zeitgenössischen Anthropologie erfunden. In diesen Auseinandersetzungen erfüllte der Kulturbegriff die Rolle eines »konzeptionellen Osterlammes, dessen Tod die Buße für die Versäumnisse und Verzerrungen in früheren anthropologischen Praktiken und zugleich die Vorbedingung für disziplinäre Erneuerung darstellt« (Brightman 1995: 510).

Diese zwei Entwicklungen, die Bedeutung von Kultur für die politische Praxis und die reflexive Wende des Faches, auf die wir in den folgenden zwei Abschnitten eingehen werden, brachten mit sich, dass die Anthropologie dem Kulturbegriff zunehmend als Kategorie der Semantik der zu untersuchenden Gesellschaften und weniger als analytische Kategorie begegnet.

3 Kulturfundamentalistische Beschreibungen

Ein aufschlussreiches Beispiel für die Prominenz kulturalistischer Beschreibungen in politischen Diskursen bietet die kulturfundamentalistische Beschreibung von Migration. Unter »Kulturfundamentalismus« verstehen wir einen politisch motivierten Exklusionsdiskurs, der kulturelle Differenz überzeichnet und die Unvereinbarkeit zwischen Kulturen postuliert (Stolcke 1995: 4). Die kulturfundamentalistische Beschreibung des »Migrationsproblems« lässt die schwerwiegenden, politischen Folgen eines Kulturverständnisses erkennen, das Kultur als lokal gebundenes, abgegrenztes, unwandelbares und stark integriertes System begreift, das menschliches Verhalten bestimmt.

Bevor wir auf den kulturfundamentalistischen Diskurs näher eingehen, ist eine grundsätzliche Bemerkung zur politischen Beobachtung und Behandlung von Migration notwendig. Die Problematisierung des Migrationsphänomens ist

mit seiner Entwicklung zu einer politischen Herausforderung für Empfängerstaaten engstens verbunden. Insbesondere in Mitteleuropa lässt sich einfach feststellen, dass die frühesten theoretischen Angebote zur Migration in einer Zeit erschienen, als diese inzwischen politisch unerwünscht war (Hoffmann-Nowotny 1973; Esser 1980). Solange Migration willkommen war, erkannte weder die Politik noch die Wissenschaft einen dringenden Bedarf, die verschiedenen Facetten und Implikationen des Phänomens für die Aufnahmegesellschaft oder die betroffenen Migranten zu verstehen. Es war der Wandel in der Perzeption der Migration von einer *Problemlösung* zu einem *Problem für den Staat* (vorwiegend ein Problem der finanziellen Belastbarkeit des Staates), die eine dringende Deutungsnot herstellte.² Was jedoch für unseren Zusammenhang von Interesse ist, ist weniger der offensichtliche Dialog zwischen politischem und sozialwissenschaftlichem Migrationsdiskurs, sondern vielmehr die Feststellung, dass in den verschiedenen Beschreibungen und Deutungsangeboten des Migrationsproblems zunehmend auf den Kulturbegriff zurückgegriffen wurde. Man kann sogar behaupten, dass die Wahrscheinlichkeit der Deutung des »Migrationsproblems« als »Kulturproblem« zunahm, je akuter das »Migrationsproblem« wahrgenommen wurde. Schließlich wurde »Kultur« zum Schlüsselbegriff des Migrationsdiskurses, ein Umstand, der alles andere als selbstverständlich und harmlos war.

Zentrale Prämisse kulturfundamentalistischer Beschreibungen des Migrationsproblems ist, dass die Kultur der Migranten, die in der Regel als die Kultur des Nationalstaates ihrer Herkunft stereotypisiert wird, den Schlüssel für das Verständnis ihres Verhaltens bildet. Typisch für diesen rigiden Verhaltensdeterminismus ist, dass er andere, konkurrierende Deutungsmöglichkeiten – wie z. B. die Klassenzugehörigkeit, den Bildungsstand, die ländliche bzw. städtische Herkunft, das Geschlecht u. ä. –, mit denen oft das Verhalten von Mehrheitsangehörigen erklärt wird, völlig in den Schatten stellt. Damit geht die Konstruktion eines einheitlichen und undifferenzierten Bildes von Migrantengruppen einher, das Migranten als der übermächtigen Kraft ihrer jeweiligen »Kultur« ausgeliefert darstellt, gegen die sie nichts tun können und wollen. Weil der kulturelle Verhaltensdeterminismus als überwältigend und alternativlos aufgefasst wird, wird von den Migranten nicht erwartet, dass sie ihr Verhalten ändern (können).

Wichtiger Bestandteil dieser Lesart des Migrationsproblems ist, dass die Migranten ihre Probleme selber zu verantworten haben. Die Verbindung der kulturellen Beschreibung von Migrantenproblemen mit der Vorstellung von der lo-

2 Vor diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass eine ökonomistische Verwertbarkeitslogik (Jain/Randeria 2014) und nicht zuletzt die Frage der Integration bzw. Assimilation der Migranten in die Aufnahmegesellschaft die Beschäftigung mit dem Migrationsphänomen dominiert haben.

kalen Verankerung von Kulturen ruft die gängige aber nichtsdestotrotz seltsame Auffassung hervor, dass zur Erschließung der Probleme und überhaupt des Verhaltens der Migranten das Augenmerk eher auf ihre Heimat, denn auf die Aufnahmegesellschaft gerichtet werden sollte. Überhaupt lässt die Überzeichnung des Lokalismus der Kultur, d. h. die überspitzte Koppelung der Kultur am Raum, Migration als eine Anomalie erscheinen, die *notwendigerweise* Probleme hervorruft. In Anlehnung an die berühmte Formulierung von Mary Douglas »*dirt is a matter out of place*«, könnte man meinen, Migranten seien *people out of place*. Für die Probleme der Migranten lautet jedenfalls die Schlussfolgerung: Es ist die kulturelle Differenz, die die Ungleichheit bedingt (Stolcke 1995: 8).

Die Vorstellung vom Lokalismus der Kultur bedeutet aber nicht zuletzt, dass Migration ein unvermeidbares Problem auch für die Aufnahmegesellschaft darstellt. Aus kulturfundamentalistischer Perspektive bedroht Migration vor allem die Einheit (s. Homogenität) und kulturelle Integrität der Aufnahmegesellschaft (Stolcke 1995: 8). Sie ist gefährlich, weil sie desintegrierend wirkt und bei den Angehörigen der Mehrheit Verstörung hervorruft, was oft als »Überforderung der Bevölkerung durch Überfremdung« beschrieben wird. Das von Jörg Haider in den frühen 1990er Jahren formulierte »Menschenrecht auf Heimat«, womit ein Recht auf kulturelle Vertrautheit bzw. Homogenität in einem abgegrenzten Raum gemeint ist, ist für diese kulturfundamentalistische Perspektive bezeichnend. Kultur wird im kulturfundamentalistischen Diskurs einer doppelten Naturalisierung unterzogen. Zum einen lässt das zugrunde liegende ahistorische Kulturverständnis die historische Bedingtheit der kulturellen Homogenität im Raum ausgeblendet und diese stattdessen als *natürlichen*, und daher normalen, ewig währenden und wünschenswerten Zustand erscheinen. Zum anderen wird unterstellt, dass Menschen *natürlicherweise* unter ihresgleichen sein wollen bzw. dass die Kommunikation mit kulturell Fremden für sie eine Herausforderung darstellt, die die Form einer Überforderung annehmen könnte und daher in Grenzen gehalten werden sollte. Die Unterstellung, dass kulturelle Ähnlichkeit bzw. Differenz primordiale (d. h. vor-historische) Bindungen bzw. primordiales Misstrauen und Feindschaft hervorruft, lässt einerseits die Fremdenfeindlichkeit der Mehrheitsgesellschaft und andererseits die Illoyalität der Migranten als natürlich erscheinen (Stolcke 1995: 5–8).

Freilich werden nicht alle Migranten als gleich fremd wahrgenommen. Die Unterscheidung zwischen Fremden und Allzufremden (womit in der Regel Muslime gemeint sind) hat zumindest im mitteleuropäischen Raum Tradition (vgl. Radtke 1996). Damit wird das Vorhandensein verschiedener Grade der (Un-)Vereinbarkeit mit der Kultur der westlichen Aufnahmegesellschaft unterstellt. Der Kulturfundamentalismus der letzten Jahrzehnte in Europa fokussiert auf die Allzufremden und erklärt sie mit Hinweis auf eine angeblich grundlegende und un-

auflösbare Unvereinbarkeit zwischen ihrer Kultur und der Kultur der europäischen Aufnahmegesellschaften zur Hauptgefahr. Das pauschale Argument lautet: Aufgrund ihrer Kultur sind diese Migranten weder willens noch in der Lage, sich in die Aufnahmegesellschaft zu integrieren. Die Grundsätzlichkeit und Natürlichkeit, die dieser kulturellen Unvereinbarkeit unterstellt wird, und nicht zuletzt die damit einhergehende Forderung, dieser Unvereinbarkeit politisch Rechnung zu tragen, bringt »kulturelle Differenz« schließlich in die Nähe alter »Rassenunterschiede«. Viel spricht sogar dafür, dass der Kulturbegriff in Anspruch genommen wird, um die Wiederbelebung eines genuin rassistischen Diskurses zu ermöglichen, ohne auf den inzwischen stark diskreditierten Rassenbegriff zurückgreifen zu müssen (Stolcke 1995: 12).

Der Kulturfundamentalismus stellt grundlegende Prämissen des anthropologischen Kulturbegriffs auf den Kopf. Wurde der »Westen« in den Kreisen der Urheber des anthropologischen Kulturbegriffs als Bedrohung für die Kultur der restlichen Welt wahrgenommen, kehrt der kulturfundamentalistische Migrationsdiskurs das Verhältnis um und beschreibt nun die »westliche« Kultur als bedroht vom »Rest« der Welt. War der anthropologische Kulturbegriff von der Boas-Schule als emanzipatorisches und antihegemoniales Werkzeug gedacht, begründet Kultur im kulturfundamentalistischen Diskurs Forderungen für ungleiche politische Behandlung und politische Exklusion. Sollte mit dem anthropologischen Kulturbegriff der wissenschaftliche und politische Rassismus überwunden werden, fördert der Kulturfundamentalismus das rassistische Welt- und Menschenbild in getarnter Form.

Diese Umkehrung der Perspektive wird mit Rückgriff auf einen Kulturbegriff ermöglicht, der trotz oberflächlicher Ähnlichkeiten sich vom entsprechenden anthropologischen wesentlich unterscheidet: Zum einen werden einzelne Begriffskomponenten, die für die theoretische Formulierung des anthropologischen Kulturbegriffs grundlegend sind (Integration, Verhaltensdeterminismus) oder auch infolge disziplinärer Konventionen diesem zugeschrieben wurden (Lokalismus, Essentialismus) radikal überzeichnet. Zum anderen wird im kulturfundamentalistischen Diskurs die psychische Einheit der Menschheit, die für die Urheber des anthropologischen Kulturbegriffs Voraussetzung für alles Denken über kulturelle Differenz war, verschwiegen bzw. heruntergespielt. Diese Unterschiede sind genug, um komplett unterschiedliche Welt- und Menschenbilder entstehen zu lassen.

Es wäre auch kaum gerechtfertigt, den Kulturbegriff des Kulturfundamentalismus als einen politisch korrumpierten wissenschaftlichen Begriff bzw. als einen durch politische Inanspruchnahme überformten und verzerrten anthropologischen Kulturbegriff zu verstehen. Gegen eine solche Annahme sprechen im Wesentlichen zwei Gründe: Einerseits ist auf die Vielzahl von Kulturverständnis-

sen in politischen und wissenschaftlichen Diskursen hinzuweisen. Nicht alle Kulturverständnisse gehen auf den anthropologischen Kulturbegriff zurück, wenn auch einzelne Interferenzen alles andere als auszuschließen wären. Andererseits war der Einfluss der Anthropologie auf die Politik immer verschwindend gering. Bedenkt man, dass der Kulturbegriff des Kulturfundamentalismus dem Kulturverständnis nationalistischer Narrative (d. h. der Masternarrative der Moderne) nahesteht, wäre seine Zurückführung auf den anthropologischen Kulturbegriff eine recht abenteuerliche Annahme. Die Vermutung, dass ein möglicher Einfluss eher in die entgegengesetzte Richtung geht, ist Gegenstand des nächsten Abschnitts. Festzuhalten ist hier, dass die Prominenz des essentialistischen und primordialistischen Kulturverständnisses in reaktionären (s. kulturfundamentalistischer Migrationsdiskurs) aber auch fortschrittlichen politischen Diskursen (s. Multikulturalismus) die Distanzierung der Anthropologen vom Kulturbegriff verstärkt hat.

4 Kultur, Imperialismus und Nationalismus

Die poststrukturalistische, postkoloniale und postmoderne Kritik und überhaupt die selbstreflexive Wende in der Anthropologie erkennt die uneingeschränkte Autonomie des Wissenschaftsdiskurses nicht an und weist auf die Verschränkung von Wissen und Macht hin. Aus dieser Perspektive darf der anthropologische Kulturbegriff nicht nur als Produkt fachinterner Auseinandersetzungen wahrgenommen werden, sondern erst vor dem konkreten politisch-historischen Hintergrund, vor dem er entworfen wurde, diskutiert werden. Ohne Berücksichtigung dieses Kontextes lässt sich der Kulturbegriff nicht angemessen verstehen.

Der anthropologische Kulturbegriff ist im Zeitalter des Imperialismus und Nationalismus entwickelt worden, und es wäre tatsächlich naiv anzunehmen, dass dieser politisch-historische Hintergrund keinen Einfluss auf die Entwicklung des Konzeptes gehabt hätte (vgl. Dirks 1992). Für beide politischen Globalisierungsprozesse des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, den Imperialismus und den Nationalismus, ist die Unterscheidung zwischen »Eigenem« und »Fremdem«, zwischen »uns« und »ihnen« grundlegend. Als neue Disziplin nahm sich ein großer Teil der Anthropologie der »Anderen« an, für deren Verständnis dem Kulturbegriff oft eine Schlüsselbedeutung zukam. Es ist tatsächlich auffällig, dass ungeachtet des Postulats, dass alle Menschen eine »Kultur« haben, in der Regel das »Anderere« und nicht das »Eigene« mit Rückgriff auf den Kulturbegriff gedeutet wurde.

Der Gegenstand der Anthropologie war aber nicht nur das »Andere«, sondern auch das »Schwächere« und nicht zuletzt das »Beherrschte«. Da die Beziehung zwischen dem Eigenen und dem Fremden in einem Machtverhältnis eingebettet

war, stellte die Welt nicht einfach ein natürliches Mosaik verschiedener im Raum verteilter Kulturen dar, sondern zu allererst eine hierarchische Ordnung, die für Herrscher wie Beherrschte erhebliche Auswirkungen hatte. Ein kaptales Ver-säumnis der Urheber des anthropologischen Kulturbegriffs war, dass sie in ihrer Bemühung, das »Andere« zu erschließen, die Folgen dieser hierarchischen Weltordnung für die *Konstruktion kultureller Differenz* (Andersartigkeit) nicht hinterfragt hat. Die Anthropologie hat lange Zeit kulturelle Differenz als *natürlich gegeben* beschrieben und half somit, diese erst zu konstruieren (Gupta/Ferguson 1992). Die Anthropologin Lila Abu-Lughod bemerkt dazu:

»Kultur ist das grundlegende Werkzeug für die Herstellung des Anderen. Als ein professioneller Diskurs, der die Bedeutung von Kultur herausarbeitet, um kulturelle Differenz zu erfassen, erklären und verstehen, hilft die Anthropologie mit, diese Differenz zu konstruieren, hervorzubringen und aufrechtzuerhalten. Der anthropologische Diskurs verleiht der kulturellen Differenz (und der Trennung zwischen Gruppen von Menschen, die sie impliziert) den Anschein des Selbstverständlichen« (Abu-Lughod 1991: 143). Die Konstruktion der Beherrschten als »Andere« (*Othering*, vgl. Spivak 1985) mithilfe des Kulturbegriffs erscheint aus dieser Perspektive als Teil einer alten orientalistischen Tradition und als ideologische Verstärkung der durch den Imperialismus hervorgegangenen Machtverhältnisse (Said 1978).

Der Kulturbegriff reflektiert aber auch das zentrale politische Organisationsprinzip der Moderne, den Nationalismus. Eric Wolf beschreibt den historischen Kontext der Entwicklung des Kulturbegriffs als

»eine Epoche, in der einige europäische Nationen um Dominanz wetteiferten, während andere eine eigene Identität und Unabhängigkeit anstrebten. Die Demonstration, dass jede kämpfende Nation eine eigenständige Gesellschaft besaß, die von einem besonderen Geist oder Kultur belebt war, diente zur Legitimation der Ansprüche auf einen eigenständigen Staat. Der Begriff von gesonderten und integralen Kulturen reagierte auf dieses politische Projekt« (Wolf 1982: 387).

Eines der Hauptverdienste der Nationalismustheorie Ernest Gellners hat in der Feststellung bestanden, dass Kultur zum zentralen Prinzip gesellschaftlicher Organisation in der Moderne geworden ist. Gellner konstatiert:

»Kultur ist heute das notwendige gemeinsame Medium, das Lebensblut oder vielleicht besser die minimale gemeinsame Atmosphäre, innerhalb derer allein die Mitglieder der Gesellschaft atmen und überleben und produzieren können. [...] Es muss *dieselbe* Kultur sein. Und weiterhin muss es heute eine [...] Hochkultur sein« (Gellner 1995: 61).

Obwohl Gellner unter Kultur immer Hoch- und Schriftkultur versteht, hat diese Hochkultur mit dem humanistischen Kulturbegriff wenig gemeinsam. Es geht um Kultur im Plural unter Bedingungen der Industriegesellschaft. Tatsächlich weist der anthropologische Kulturbegriff auffällige Ähnlichkeiten mit dem Konzept der Nationalkultur auf: Pluralismus, Holismus bzw. Integration, Verhaltensdeterminismus. Eine grundlegende Gemeinsamkeit der Konzepte »Nation« und »Kultur« besteht nicht zuletzt in ihrem Vermögen, die Welt als Einheit und Vielfalt zugleich zu erfassen. So wie die Universalität der nationalstaatlichen Ordnung der Partikularität der einzelnen Nationen in der Moderne gegenübersteht, geht die Anerkennung kultureller Differenz seitens der Urheber des anthropologischen Kulturbegriffs immer mit dem Postulat über die psychische Einheit der Menschheit und dem Vermögen des Menschen Kultur zu produzieren einher. Die eminente Bedeutung, die den Schriften Gottfried Herders für die theoretische Rechtfertigung der nationalen Ordnung und der kulturellen Partikularität (Boas steht schließlich in dieser intellektuellen Tradition) beigemessen wird, ist für die historische Verflechtung der Begriffe »Nation« und »Kultur« bezeichnend.

Ungeachtet der Plausibilität der These, dass die nationalstaatliche Ordnung die historische Bedingung für alles Kulturdenken im Plural geliefert hat, wäre es wenig sinnvoll, den anthropologischen Kulturbegriff als Produkt eines methodologischen Nationalismus bzw. mit dem Argument, dass er ein bestimmtes Prinzip politischer Ordnung zur Grundbedingung menschlicher Existenz erklärt, pauschal als hegemonial zu verwerfen. Zum einen ließen sich konkurrierende Konzepte, die vor demselben historischen Hintergrund der Moderne entstanden sind, wie das Konzept des autonomen und rationalen Individuums im Welt- und Menschenbild der Aufklärung und des Liberalismus, das der anthropologische Kulturbegriff zu überwinden bzw. revidieren gesucht hat, ebenfalls als hegemonial deuten (Boggs 2004). Viel ergiebiger als ihre pauschale Verwerfung als hegemonial, wäre das Begreifen der Konzepte »Individuum« und »Kultur« als Schlüsselkonzepte, die die Erweiterung des epistemologischen Feldes infolge gesellschaftlicher Transformationen im Zuge der Moderne reflektieren. Zum anderen hat das Nationalzeitalter eine Vielzahl von Kulturbegriffen entstehen lassen, die sich in ihrer semantischen Struktur voneinander gewaltig unterscheiden. Bedenkt man, dass die Kritik am Kulturbegriff innerhalb der Anthropologie vorwiegend auf Begriffskomponenten fokussiert hat, die diesen in die Nähe des nationalistischen Kulturverständnisses bringen (z. B. Ortsgebundenheit, Isoliertheit, Ahistorizität), ist es nicht überraschend, dass der Kulturbegriff als Produkt eines methodologischen Nationalismus interpretiert wurde (Wimmer/Glick Schiller 2002: 305). Doch gerade diese unter Beschuss geratenen Begriffskomponenten waren den Urhebern des anthropologischen Kulturbegriffs fremd.

5 Perspektiven

Welche Folgen haben nun diese Erkenntnisse für die Nutzung des anthropologischen Kulturbegriffs? Während der Kulturbegriff in der Politik wie auch in mehreren Geistes- und Sozialwissenschaften zunehmend prominenter wurde (*cultural turn*), wurde ihm in der Anthropologie seit den frühen 1990er Jahren mit größtem Unbehagen begegnet (Fox 1999: i). Verschiedene Formen der Distanzierung kamen zum Vorschein. Stimmen wurden laut, die den vollständigen Verzicht auf den Begriff forderten, weil er angeblich für grundlegende Fehlvorstellungen im anthropologischen Denken verantwortlich wäre (Gupta/Ferguson 1992). In anthropologischen Texten begleiteten den Begriff zunehmend »die Stigmata der Anführungszeichen« (Brightman 1995: 510). Eine prominente Fachvertreterin forderte sogar *gegen Kultur zu schreiben* (Abu-Lughod 1991). Andere Anthropologen entschieden sich eher für eine reduzierte Anwendung des Begriffs durch die Selbstbeschränkung auf bestimmte grammatische Formen. So sprechen einige von Kultur nur im Singular und verweisen damit auf die universale menschliche Fähigkeit zur Sinnggebung (vgl. Droogers 2011: 264). Andere wiederum ziehen es vor, den Begriff nur in Adjektivform zu nutzen. Während also auf das ursprüngliche Nomen ›Kultur‹ und insbesondere auf die Pluralform ›Kulturen‹ bewusst verzichtet wird, werden die Adjektive »kulturell« bzw. »interkulturell«, »multikulturell«, »transkulturell« weiterhin in Anspruch genommen. Es gehört überhaupt zu den Merkwürdigkeiten der Geschichte des anthropologischen Kulturbegriffs, dass die starke Diskreditierung der Substantivform für die abgeleiteten Adjektivformen weitgehend folgenlos blieb!

Ungeachtet der generalisierten Kritik gab es jedoch gelegentlich auch Bemühungen den Begriff zu rehabilitieren bzw. in Schutz zu nehmen (vgl. u. a. Brumann 1999). Neo-Boasianer, denen die überzeugendsten dieser Versuche gelungen sind,³ verweisen darauf, dass Boas und seine Schüler den Kulturbegriff im vollen Bewusstsein der Komplexität der Welt entworfen hätten und der Begriff daher immer noch analytisch ergiebig sein könne. Für die Urheber des anthropologischen Kulturbegriffs sei die Welt immer eine vernetzte Welt, eine Welt in Wandel und Bewegung gewesen. Nichts stünde ihnen ferner als die Vorstellung von lokal verankerten, unveränderbaren, hochkohärenten, homogenen und voneinander isolierten Kulturen, wie viele Kritiker Kultur bzw. Kulturen verstehen. Was im Zeitalter der Globalisierung vielen Anthropologen inzwischen offensichtlich geworden ist, stand für die Urheber des Kulturbegriffs schon vor einem Jahrhundert fest. Genauso wie heute kein Widerspruch zwischen Homogenisierung und Fragmentie-

3 Vgl. hierzu die Beiträge zu einer neoasianischen Anthropologie in *American Anthropologist*, Jg. 106 (2004), H. 3, 433–494.

rung der Welt, zwischen Globalisierung und Lokalisierung festgestellt wird, haben Boas und seine Schüler keinen Widerspruch zwischen Kulturkontakt und kultureller Integration, zwischen kultureller Diffusion und kultureller Kohärenz gesehen (vgl. Bashkow 2004: 447). Wie Daniel Rosenblatt feststellt, hat der Anspruch der Boas-Schule nicht darin bestanden, eine Welt als Sammlung distinkter Kulturen zu postulieren, sondern in der Einsicht, »dass trotz der komplexen Geschichte von Migrationen, Diffusionen und Mischungen, die verschiedenen Aspekte des Lebens in einer Gesellschaft oft durch die Rekursion ähnlicher Muster und Themen charakterisiert werden« (2004: 465). Und es liegt am Vermögen der Kulturen zu ändern, denn an ihrem Vermögen dem Wandel zu widerstehen, dass die Konstruktion von Kohärenz überhaupt möglich wird (Rosenblatt 2004: 466). Somit wird deutlich, dass das Kulturverständnis der Boasianer mit der Vorstellung von einer radikalen Inkompatibilität zwischen Kulturen, wie sie vom Kulturfundamentalismus postuliert wird, nicht zu vereinbaren wäre. Der Kulturbegriff ging immer mit der Vorstellung von der psychischen Einheit der Menschheit einher. Die Urheber des anthropologischen Kulturbegriffs haben ferner keinen Widerspruch zwischen kulturellem Verhaltensdeterminismus und individuellem Handlungsvermögen (*agency*) erkannt. Dass Individuen Spielräume in der Gestaltung ihrer Lebensentwürfe haben, bedeutet jedoch nicht, dass diesen Spielräumen keine Grenzen gesetzt sind. Während das Individuum für die Boasianer immer in einen Kontext eingebettet ist (Orta 2004: 477; vgl. Boggs 2004), »ist Kultur das symbolische Feld, innerhalb dessen Abweichungen sinnvoll interpretiert werden« (Bashkow 2004: 452).

Aus neo-boasianischer Sicht ist also die Diskreditierung des Kulturbegriffs in der Anthropologie mit Hinweis auf seine angeblichen genuinen konzeptionellen Schwächen nicht zu rechtfertigen. Es waren andere Faktoren und Entwicklungen, wie die hegemoniale Stellung des Strukturfunktionalismus im Fach, die unreflektierte Praxis stationärer Feldforschung oder die Tradition der Area Studies, die für beträchtliche Verzerrungen gesorgt und erhebliche Rückwirkungen auf das Kulturverständnis im Fach gehabt haben. Nicht zuletzt sei für die Neigung der Anthropologie das »Andere« herzustellen (*Othering*) nicht der Kulturbegriff, sondern die grundlegende Bedeutung der Fremdheit als methodisches Prinzip und die damit einhergehende Kluft zwischen dem ethnographischen »Selbst« und dem einheimischen »Anderen« im Feldforschungsparadigma Malinowskis verantwortlich zu machen. Diese Kluft sei für das Ethnographie-Verständnis der Boasianer irrelevant gewesen (Bunzl 2004).

Uns geht es hier nicht darum, für oder gegen die weitere Nutzung des Kulturbegriffs zu plädieren. Wir möchten jedoch auf den Umstand hinweisen, dass ungeachtet der scharfen Kritik und der Distanzierungsaufforderungen in den letzten Jahrzehnten das Erbe des Kulturbegriffs in der sozialwissenschaftlichen Theorie-

bildung unbestritten ist. Auch ohne expliziten Bezug auf den anthropologischen Kulturbegriff bleiben die von Stocking isolierten grundlegenden Denkfiguren, die in der Formulierung des anthropologischen Kulturbegriffs gebündelt wurden, im sozialwissenschaftlichen Diskurs immer noch relevant und produktiv. Bezeichnend hierfür ist die Revision der Theorie der Moderne der letzten Jahrzehnte, die mit Ansätzen wie *multiple Modernen* (Eisenstadt 2000), *alternative Modernen* (Gaokar 2001), *verwobene Modernen* (Therborn 2003) u.ä. einhergeht. Das Beispiel der Theorie der Moderne, mit dem wir den vorliegenden Aufsatz abschließen möchten, ist für unseren Zusammenhang besonders geeignet, da diese in ihrer klassischen Variante bestimmte Prämissen mit dem anthropologischen Evolucionismus teilt, gegen den der anthropologische Kulturbegriff formuliert wurde. Zentral für die Revision der Theorie der Moderne ist der Aspekt des *Pluralismus*: Gefordert wird eine Verschiebung der Perspektive von der Moderne im Singular auf die Moderne im Plural (Modernen); die Anerkennung, dass es eine Vielzahl von Formen des Modern-Seins gibt. Diese Einsicht geht mit der an die sozialwissenschaftliche Forschung gerichtete Forderung einher, von a priori Theoretisierungen abzurücken und die hohe Relevanz konkreter lokal-historischer Kontexte für die Formulierung gesellschaftlicher Entwürfe anzuerkennen. Die Kontextsensitivität bringt also die Geschichte ins Spiel. Der Pluralismus verweist auf den *Historismus* des Paradigmas. Anerkannt wird nicht nur die Vielfalt der Modernen, sondern auch der Pfade dorthin (vgl. Therborn 1995). Engstens verbunden mit dem Pluralismus und dem Historismus ist der *Relativismus* der neuen Perspektive. Die Moderne in der westlichen Welt hört auf das Maß zu sein, an dem sich die Moderne in den anderen Teilen der Welt gemessen wird. Ihre historische Präzedenz macht sie nicht »authentischer« als die anderen Modernen in der Welt (Eisenstadt 2000: 3). Entsprechend stellen Abweichungen von westlichen Mustern der Moderne nicht mehr Symptome von Rückständigkeit bzw. einer »unvollständigen« Moderne dar, sondern werden als »andere« Lösungen in »anderen« modernen Kontexten aufgefasst (vgl. Karagiannis 2009: 9). Schließlich macht sich der Aspekt der *Integration* an der Tatsache erkennbar, dass die verschiedenen Modernen als Konfigurationen begriffen werden können (vgl. Randeria et al.: 2004), also als Formationen, in denen, ungeachtet ihrer internen Widersprüche, Offenheit für Wandel und gegenseitigen Verwobenheit bzw. Verschränkung, historisch gewachsene Muster der institutionellen und ideologischen Strukturbildung wiederkehren.

Die Pluralisierung der Moderne in den letzten Jahrzehnten verdeutlicht wie produktiv, innovativ und zeitgemäß immer noch jene Ideenstränge sind, die in der Anthropologie von Franz Boas und seinen Schülern ausgearbeitet und in ihrem Kulturbegriff zusammengebündelt wurden. Die hohe Relevanz dieser Ideenstränge lässt sich kaum leugnen, auch wenn man oft vorzieht, vom Kulturbegriff Abstand zu nehmen.

Literatur

- AAA (American Anthropological Association – The Executive Board), 1947: Statement on Human Rights, in: *American Anthropologist*, New Series, 49 (4), 539–543.
- Abu-Lughod, Lila, 1991: Writing Against Culture, in: Fox, Richard (Hrsg.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, NM: School of American Research Press, 137–154.
- Bashkow, Ira, 2004: A Neo-Boasian Conception of Cultural Boundaries, in: *American Anthropologist*, 106 (3), 443–458.
- Boggs, James P., 2004: The Culture Concept as Theory, in Context, in: *Current Anthropology*, 45 (2), 187–199.
- Brightman, Robert, 1995: Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification, in: *Cultural Anthropology*, 10 (4), 509–546.
- Brumann, Christoph, 1999: Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded, in: *Current Anthropologist*, 40 (S1) (Special Issue: Culture – A Second Chance?), 1–27.
- Bunzl, Matti, 2004: Boas, Foucault, and the »Native Anthropologist«: Notes Toward a Neo-Boasian Anthropology, in: *American Anthropologist*, 106 (3), 435–442.
- Dirks, Nicholas, 1992: *Colonialism and Culture*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Droogers, André, 2003: The Power Dimensions of the Christian Community: An Anthropological Model, in: *Religion*, 33 (3), 263–280.
- Esser, Hartmut, 1980: *Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse*, Newied/Darmstadt: Hermann Luchterhand Verlag GmbH.
- Fox, Richard G., 1999: Culture – A Second Chance? in: *Current Anthropology*, 40 (S1) (Special Issue: Culture – A Second Chance?), i–ii.
- Geertz, Clifford, 1973: The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man, in: ders.: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*, New York, NY: Basic Books, 33–54.
- Gellner, Ernest, 1995: *Nationalismus und Moderne*, Hamburg: Rotbuch Verlag.
- Gupta, Akhil/Ferguson, James, 1992: Beyond »Culture«: Space, Identity, and the Politics of Difference, in: *Cultural Anthropology*, 7 (1), 6–23.
- Gupta, Akhil/Ferguson, James, 1997: Discipline and Practice: »The Field« as Site, Method, and Location in Anthropology«, in: dies. (Hrsg.): *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley et al.: University of California Press, 1–46.
- Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim, 1973: *Soziologie des Fremdarbeiterproblems. Eine theoretische und empirische Analyse am Beispiel der Schweiz*, Stuttgart: Enke.
- Jain, Rohit/Randeria, Shalini, 2014: Wider den Migrationskomplex – Perspektiven auf eine andere Schweiz, in: Caritas Schweiz (Hrsg.): *Sozialalmanach 2015. Das Caritas-Jahrbuch zur sozialen Lage der Schweiz. Schwerpunkt: Herein. Alle(s) für die Zuwanderung*, Luzern: Caritas-Verlag, 199–210.

- Kahn, Joel, 1989: Culture, Demise or Resurrection? in: *Critique of Anthropology*, 9 (2), 5–25.
- Karagiannis, Evangelos, 2009: Secularism in Context: The Relations Between the Greek State and the Church of Greece in Crisis, in: *European Journal of Sociology*, 50 (1), 133–167.
- Kohl, Karl-Heinz, 1993: *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden: eine Einführung*, München: Beck.
- Kroeber, Alfred/Kluckhohn, Clyde, 1952: *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Mass: Peabody Museum.
- Kroeber, Alfred/Parsons, Talcott, 1958: The Concepts of Culture and of Social System, in: *American Sociological Review*, 23 (5), 582–583.
- Lowie, Robert, 1917: *Culture and Ethnology*, New York, NY: Douglas C. McMurtrie
- Orta, Andrew, 2004: The Promise of Particularism and the Theology of Culture: Limits and Lessons of »Neo-Boasianism«, in: *American Anthropologist*, 106 (3), 473–487.
- Radcliffe-Brown, Arthur Reginald, 1940: On Social Structure, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 70 (1), 1–12.
- Radtke, Frank-Olaf, 1996: Fremde und Allzufremde. Zur Ausbreitung des ethnologischen Blicks in der Einwanderungsgesellschaft, in: Wicker, Hans-Rudolf/Alber, Jean-Luc/Bolzmann, Claudio/Fibbi, Rosita/Imhof, Kurt/Wimmer, Andreas (Hrsg.): *Das Fremde in der Gesellschaft. Migration, Ethnizität und Staat*, Zürich: Seismo Verlag, 333–352.
- Randeria, Shalini, 1999: Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie. Zur Ortsbestimmung der nicht-westlichen Welt in einer zukünftigen Sozialtheorie, in: *Soziale Welt*, 50 (4), 373–382.
- Randeria, Shalini/Fuchs, Martin/Linkenbach, Antje (Hrsg.), 2004: *Konfigurationen der Moderne. Diskurse zu Indien (Soziale Welt, Sonderband 15)*, Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Robbins, Joel, 2007: Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity, in: *Current Anthropology*, 48 (1), 5–17.
- Rosenblatt, Daniel, 2004: An Anthropology Made Safe for Culture: Patterns of Practice and the Politics of Difference in Ruth Benedict, in: *American Anthropologist*, 106 (3), 459–472.
- Said, Edward, 1978: *Orientalism*, New York, NY: Vintage Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1985: The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives, in: *History and Theory*, 24 (3), 247–272.
- Stocking, George, 1968: *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Stolcke, Verena, 1995: Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe, in: *Current Anthropology*, 36 (1), 1–24.
- Therborn, Göran, 1995: Routes To/Through Modernity, in: Featherstone, Mike/Lash, Scott/Robertson, Roland (Hrsg.), *Global Modernities*, London et al.: SAGE Publications, 124–139.

- Therborn, Göran, 2003: Entangled Modernities, in: *European Journal of Social Theory*, 6 (3), 293–305.
- Turner, Terence, 1993: Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It? in: *Cultural Anthropology*, 8 (4), 411–429.
- White, Leslie A, 1949: *The Study of Culture: A Study of Man and Civilization*, New York, NY: Farrar, Straus and Cudahy.
- Wimmer, Andreas/Glick Schiller, Nina, 2002: Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences, in: *Global Networks*, 2 (4), 301–334.
- Wolf, Eric, 1982: *Europe and the People Without History*, Berkely: University of California Press.