

KAPITEL I: DIE SYMBOLISCHE ETHNOLOGIE VON CLIFFORD GEERTZ

1. Der wissenschaftsgeschichtliche Hintergrund der symbolischen Ethnologie

Die Ethnologie institutionalisiert sich in Großbritannien und Nordamerika in zwei unterschiedlichen Schulen. In Großbritannien nennt sich die Ethnologie *social anthropology*, in Nordamerika *cultural anthropology*. Bronislaw Malinowski kann dabei als Gründungsvater der modernen *social anthropology* angesehen werden. Er entwickelt nicht nur während längerer Forschungsaufenthalte in Ozeanien, aus denen die *Argonauten des westlichen Pazifik* hervorgehen sollten, die Methode der teilnehmenden Beobachtung (Stocking 1992: 12-59), sondern etabliert einen forschungsleitenden Funktionalismus, der in den 1920er und 1930er Jahren die britische Ethnologie dominiert (Kuper 1996: 1-34). Jedoch geht es Malinowski, wie Marshall Sahlins in einer brillanten Kritik des Funktionalismus hervorhebt, nicht um die symbolische Welt der von ihm untersuchten Trobriander, trotz seiner Forderung, eine Ethnologie *from the native point of view* zu betreiben. Malinowskis »Drang, fremdartige Bräuche auf utilitaristische Begriffe zu bringen«, so Sahlins, sei vielmehr reduktionistisch und blende die symbolische Bedeutung von sozialer Praxis aus: Der *native point of view* reduziere sich darauf, dass die Eingeborenen durch ihre Tätigkeiten auf materielle Vorteile abzielten. Der Ethnograph erhebe sich »in den göttlichen Stand eines konstituierenden Subjekts, aus dem das Grundmuster der Kultur hervorgeht« (Sahlins 1976: 112). Die den Institutionen innewohnende symbolische Logik, so Sahlins, bleibt in Malinowskis Arbeiten unverstanden.

In den 1930er Jahren erlebt der Funktionalismus seinen Niedergang durch die britische Rezeption ausgewählter Elemente der Soziologie Durkheims, vor allem durch Radcliffe-Brown (Kuper 1996: 35-65). Auf der Grundlage ethnographischer Forschungen in Afrika entwickelt sich die wirkungsmächtige strukturfunktionalistische Schule; im Mittelpunkt steht die durkheimianische Frage nach sozialer Integration. Evans-Pritchards Klassiker der politischen Ethnologie, *The Nuer*, ist das Standardwerk des britischen Strukturfunktionalismus der 1940er Jahre (Evans-Pritchard 1940). Doch auch der Strukturfunktionalismus, der in den 1940er und 1950er Jahren die *social anthropology* dominiert, ist eine unbefriedigende Konzeption, Kultur zu analysieren, weil er sie in erster Linie als Epiphänomen sozialer Strukturen betrachtet. Dies ist

wohl eine Spätfolge von Radcliffe-Browns reduktionistischer Rezeption Durkheims, die nur seinem Ziel dienen soll, eine Naturwissenschaft des Sozialen zu entwickeln. Im britischen Paradigma geht es bis Ende der 1950er Jahre in erster Linie um soziale Gruppen und Beziehungen, Schichten und Rollen sowie um soziale Strukturen, jedoch weniger um Wissensordnungen (Kuper 1996: 159). Erst um 1960 ändert sich dies nachhaltig, als die *social anthropology* (insbesondere Edmund Leach) den Lévi-Strauss'schen Strukturalismus rezipiert und junge Ethnologen wie Victor Turner symboltheoretische Elemente in die *social anthropology* einbringen.

Die nordamerikanische *cultural anthropology* zeigt sich wenig beeinflusst vom britischen Funktionalismus und Strukturfunktionalismus. Stattdessen wird sie bis in die 1950er Jahre nach dem Niedergang der *culture-and-personality*-Schule von den verschiedenen Spielarten des Evolutionismus von Julian Steward und Leslie White dominiert; daneben etablieren sich die neuen Forschungsrichtungen der kognitiven Ethnologie um Ward Goodenough und die symbolische oder interpretative Ethnologie um Clifford Geertz. 1946 gründet Talcott Parsons an der Harvard University das *Department of Social Relations*, das Soziologen, Psychologen und Ethnologen zu einem interdisziplinären Projekt unter Parsons' intellektueller Führung zusammenführen soll (Kuper 1999: 53). Kultur wird in der Systemtheorie zum Sammelbecken für Ideen und Werte, Symbole zum Medium kultureller Systeme. Die Ethnologie soll in diesem Paradigma den Zusammenhang zwischen Symbol- und Handlungssystemen untersuchen (Parsons 1951: 553-54).

Diese Auffassung ist Programm für das Frühwerk von Clifford Geertz. 1949 tritt er sein Studium am *Department of Social Relations* an; in den 1950er Jahren verbringt er einige Zeit in Indonesien. Aus diesen Feldforschungen gehen damals vielbeachtete Bücher hervor, die noch nicht restlos dem interpretativen Paradigma verpflichtet sind: *The Religion of Java* ist mehr eine Beschreibung javanesischer Religionen als eine theoretisch informierte Analyse; *Agricultural Involution, Peddlers and Princes* sowie *The Social History of an Indonesian Town* behandeln die ökonomische und politische Entwicklung Indonesiens aus einer im weitesten Sinne modernisierungstheoretischen Sicht (Geertz 1960, 1963a, 1963b, 1965). Dabei untersucht Geertz sozialen Wandel auf der Grundlage des systemtheoretischen Zusammenspiels von Kultur- und Sozialsystem; zudem bedient sich Geertz der Religionssoziologie Max Webers, um den Zusammenhang zwischen religiösen Glaubensvorstellungen und ökonomischem Wandel in Indonesien zu untersuchen (Kuper 1999: 80). In dieser Phase seiner Karriere vertritt Geertz ein eher anwendungsorientiertes Wissenschaftskonzept.

1965 eskaliert die politische Krise Indonesiens; die meisten der neuen Staaten zeigen Misstrauen gegenüber westlichen Demokratien. Die amerikanische Vorherrschaft der 1950er Jahre bröckelt, zugleich wankt Parsons' Paradigma. Die Attacken aus der Soziologie werden begleitet von Kritik aus den Nachbardisziplinen, und das interdisziplinäre Projekt des *Departments of Social Relations* dissoziiert sich in seine Einzeldisziplinen. Die nordamerikani-

sche Ethnologie bleibt bei ihrem Untersuchungsgegenstand Kultur, doch sie entfernt sich von modernisierungs- und evolutionstheoretischen Ansätzen sowie der Analyse des Wechselspiels von Kultur und Gesellschaft. Die *cultural anthropology* der späten 1960er Jahre analysiert Kultur zunehmend um ihrer selbst willen, und Geertz ist es, der diesen Paradigmenwechsel vorantreibt. Die Beobachtung des Versagens entwicklungspolitischer Instrumente, die persönlich erlebten politischen Unruhen in Indonesien sowie der Niedergang der parsonianischen Synthese mögen dabei zu Geertz' Paradigmenwechsel zur symbolischen Ethnologie beigetragen haben.

1970 wird Geertz eingeladen, die *School of Social Science* am *Institute for Advanced Study* in Princeton zu etablieren. In seiner Zeit in Princeton, die bis heute andauert, entstehen seine einflussreichsten Bücher: die Aufsatzsammlungen *The Interpretation of Cultures* (1973), *Local Knowledge* (1983) und *Available Light* (2000), seine historische Studie des balinesischen Theaterstaats – *Negara* (1980) –, seine Analyse ethnologischer Rhetorik – *Works and Lives* (1988) – sowie seine autobiographisch inspirierte Studie *After the Fact* (1995). Im Gegensatz zur klassischen *social anthropology* fragt die interpretative Ethnologie nicht in erster Linie nach den Funktionen kultureller Institutionen oder analysiert soziale Strukturen. Vielmehr untersucht die interpretative Ethnologie die einer Kultur zu Grunde liegenden indigenen Symbolsysteme, mit denen die Angehörigen einer Kultur ihre Erfahrungen deuten, miteinander kommunizieren und in denen sich ihre Vorstellungsstrukturen artikulieren. In den 1970er Jahren dominieren »kulturalistische« Ansätze die *cultural anthropology*, und auch die *social anthropology* hat sich Theorien geöffnet, die die Kategorie Kultur in den Mittelpunkt der Analyse rücken.

2. Grundkategorien der symbolischen Ethnologie

Kultur als Basiskategorie

Der Kern des Geertz'schen Programms ist die Entwicklung einer interpretativen Theorie von Kultur. Dieses Ziel hat zwei unterschiedliche Aspekte. Eine deutende Kulturtheorie geht davon aus, dass die soziale Welt durch die Sinnzuschreibungen von Akteuren konstituiert ist. Zudem richtet sich Geertz gegen positivistische Erkenntnistheorien, die davon ausgehen, Wissenschaft beschreibe Tatsachen.

»Der Kulturbegriff, den ich vertrete [...], ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, dass der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht« (gDB: 9).

Kultur ist für Geertz die Summe an Interpretationen, mit denen die Angehörigen einer sozialen Gruppe ihre Erfahrungen deuten und in eine für sie sinnvol-

le Ordnung bringen. Deshalb ist für Geertz die Aufgabe der Ethnologie nicht das Beschreiben sozialer Strukturen, sondern die Analyse von Bedeutungen. Diese Analyse, so Geertz, ist eine Interpretation zweiter Ordnung. Das, was der Ethnologe gemeinhin als seine Daten bezeichnet, ist Geertz zufolge nur seine Auslegung davon, wie andere Menschen ihre eigenen Handlungen und die ihrer Mitmenschen auslegen (gDB: 14). Eine Kultur besteht, so Geertz, aus Symbolen, aus ineinander greifenden Systemen auslegbarer Zeichen. Geertz unterscheidet nicht zwischen Symbolen und Zeichen, merkt jedoch an, dass er dabei landläufige Verwendungen nicht beachtet (gDB: 21). Ein Symbol definiert Geertz als »any object, act, event, quality, or relation which serves as the vehicle for a conception«. Die Vorstellung eines Gegenstandes ist für Geertz identisch mit der Bedeutung des Symbols (gIC: 91). Als Beispiel zieht Geertz das Augenzwinkern heran. Eine symbolische Handlung ist das Zwinkern nicht a priori; vielmehr bekommt es eine Bedeutung erst in bestimmten kulturellen Kontexten, die das Zwinkern von einem bloßen Bewegen des Augenlids unterscheidet. Die Bedeutung, die das Zwinkern vom bloßen Zucken des Augenlids unterscheidet, kann vom Beobachter nur durch die Einbeziehung des kulturellen Kontextes erfasst werden. Das Zwinkern, so Geertz, ist eine Mitteilung auf der Grundlage eines Codes, der gesellschaftlich festgelegt ist (gDB: 10-11).

In diesem Zusammenhang kommt der Unterscheidung zwischen ›dichter‹ und ›dünnere‹ Beschreibung eine besondere Bedeutung zu. Geertz übernimmt den Ausdruck ›dichte Beschreibung‹ von Gilbert Ryle. Für Ryle ist eine Beschreibung dann ›dicht‹, wenn sie die Bedeutung einer kulturspezifischen Gestik oder Mimik aufdeckt und etwa die als Zwinkern intendierte Bewegung des Augenlids auch als Zwinkern erfasst. Dagegen nennt Ryle eine Beschreibung ›dünn‹, die eine solche Geste lediglich als physische Bewegung deutet, ohne dem Akteur eine spezifische Intention zuzuschreiben. Geertz hebt hervor, dass durch die dichte Beschreibung allein der Gegenstand der Ethnographie aber nicht erfasst werden kann. Vielmehr liegt er *zwischen* dichter und dünner Beschreibung, zwischen der dünn beschriebenen Körperbewegung und der dicht beschriebenen Bedeutung, die die Körperbewegung in einem bestimmten kulturellen Kontext besitzt. Allerdings lässt sich für Geertz, zumindest in seiner Diskussion über das Zwinkern, nicht eine Bedeutung *allein* dicht beschreiben. Der Erkenntnisgegenstand der Ethnographie ist Geertz zufolge

»eine geschichtete Hierarchie bedeutungsvoller Strukturen, in deren Rahmen Zucken, Zwinkern, Scheinzwinkern, Parodien und geprobte Parodien produziert, verstanden und interpretiert werden und ohne die es all dies – was immer man mit seinem rechten Augenlid getan haben mag – faktisch nicht gäbe« (gDB: 12).

Es gäbe dann nicht einmal das Zucken, weil dies – wie Geertz bemerkt –, schon eine kulturelle Bedeutung besitzt, um *nur* als ›Zucken‹ (also ›Nicht-zwinkern‹) interpretiert werden zu können. Entscheidend ist, dass das Zucken des Augenlids verschiedene Bedeutungen haben kann – genauer: dass ihm nur eine endliche Zahl an Bedeutungen zugeschrieben werden können. Geertz

stellt die These auf, dass in einer Kultur ein bestimmtes (und begrenztes, aber doch potentiell dynamisches) Bedeutungsreservoir für das Zucken des rechten Augenlids vorhanden ist, welches in einer gegebenen Situation ›abgerufen‹ werden kann. Geertz interessiert sich in erster Linie für dieses Bedeutungsreservoir, weniger aber für individuelle Bedeutungszuschreibungen in einer bestimmten Situation. Sein Forschungsgegenstand ist Kultur, weniger aber die Frage, welche Bedeutungen konkrete Akteure in ihren Handlungen verwenden. Diese Bedeutungsmöglichkeiten sind intersubjektiv; in diesem Sinne einer intersubjektiv geteilten Hierarchie an Bedeutungsmöglichkeiten sozialer Praxis ist Kultur homogen. Sie ist für Geertz aber nicht homogen in dem Sinne, dass eine Handlung für alle Menschen die gleiche Bedeutung haben muss. Die *möglichen* Bedeutungszuschreibungen, die in der überindividuellen Bedeutungsstruktur vorhanden sind, ergeben den Erkenntnisgegenstand der Ethnographie.

Geertz erweitert dieses Modell des kulturellen Bedeutungsreservoirs sozialer Praxis durch das Konzept weltbildender Sichtweisen (vgl. Ellrich 1999: 47-53). Das Bedeutungsreservoir einer Kultur zerfällt, so Geertz, in verschiedene Ebenen des Verstehens, die quer zu den geschichteten Hierarchien an Bedeutungen stehen. Geertz unterscheidet unter anderem zwischen *common sense*, religiösem, ästhetischem und wissenschaftlichem Verstehen. Eine weltbildende Perspektive, so Geertz,

»ist eine bestimmte Weise, das Leben zu sehen, eine bestimmte Art, die Welt zu deuten, so wie wir etwa von einer historischen Perspektive, einer wissenschaftlichen Perspektive, einer ästhetischen Perspektive, einer *common-sense*-Perspektive oder sogar von einer bizarren Perspektive sprechen« (gDB: 75).

Weltbildende Sichtweisen lassen sich nach verschiedenen Abstraktionsniveaus anordnen. Auf einer ersten Stufe liegen die kulturellen Modelle des *common sense* (gDB: 261-288).¹ Der *common sense* ist eine Geistesverfassung, die aus einem Korpus von zum Teil bewussten, größtenteils aber nur als selbstverständlich betrachteten Annahmen darüber besteht, wie die Dinge gewöhnlich sind (gRE: 136). Dabei behauptet der *common sense*, so Geertz, dass sich dessen Annahmen unmittelbar aus der Erfahrung ergeben und diese Erfahrungen gedanklich nicht reflektieren. Der *common sense* begründet seine Inhalte für Geertz, indem er festlegt, »dass es sich gar nicht um etwas Begründungsbedürftiges handelt« (gDB: 264). Der *common sense* macht die Welt eindeutig und verleiht ihr so den Charakter der Natürlichkeit, so dass man sie mit dem Kommentar »versteht sich« (gDB: 277) begleiten kann. Zudem entwickelt der *common sense* Konzepte, um Irritationen dieser weltbil-

1 Ellrich unterscheidet bei Geertz vier Interpretations- und Verstehensformen. So identifiziert er zusätzlich einen gesellschaftlich grundlegenden Typus mit ›erfahrungsnahen Begriffen‹, die ebenso mühelos verwendet als auch von den Interaktionspartnern verstanden werden können. Im Gegensatz zum *common sense* sieht Ellrich hier kein reflexives Element (Ellrich 1999: 47-48).

denden Sichtweise in seinen Interpretationsrahmen einzubinden und ihn dadurch zu stabilisieren.

Auf einem höheren Abstraktions- und Reflexionsniveau siedelt Geertz erfahrungserferne Begriffe an. Zwar sind erfahrungserferne Begriffe (wie auch erfahrungsnaher Begriffe) zunächst keine *weltbildenden Sichtweisen*, sondern *Verstehenskonzepte*. Diese Schemata überschneiden sich aber in vielfältiger Weise; Verstehenskonzepte können damit Teil von weltbildenden Sichtweisen werden (Ellrich 1999: 47). Der Modus des Verstehens mit erfahrungserfernen Begriffen bricht aus der *common-sense*-Perspektive aus, problematisiert dessen Grundannahmen und trägt zur Aufgabe des *common sense* bei, der Erfahrung einen Sinn zu geben (gRE: 137). Wissenschaft und Philosophie, zum Teil auch Religion, sind für Geertz Beispiele für weltbildende Sichtweisen, die erfahrungserferne Begriffe verwenden. Eine dritte Kategorie weltbildender Sichtweisen, die bezüglich ihres Abstraktionsniveaus zwischen den beiden dargestellten Kategorien des *common sense* und erfahrungserferner Begriffe liegt, ist das Verstehen aus einer »ästhetischen Perspektive« (gDB: 75). Diese Weltbilder erschließen für die Akteure die Wirklichkeit durch metaphorische symbolische Mittel, »in denen die gesamtkulturell relevanten Selbstbilder der Menschen [...] ihren stärksten und verbindlichsten Ausdruck finden« (Ellrich 1999: 52). Dabei gibt es Geertz zufolge zumindest zwei Formen sozialer Praxis, in denen sich metaphorische Bedeutungen ausdrücken: Zum einen nennt Geertz »Art as a Cultural System« (gLK: 94-120), zum anderen kunstanaloge Rituale, in denen sich Bedeutungen ausdrücken, die weder mit den weltbildenden Sichtweisen des *common sense* noch mit erfahrungserfernen Begriffen zusammenfallen.

Soziale Praxis und »Kultur als Text«

In Anlehnung an Wittgensteins Spätphilosophie betont Geertz, dass die Bedeutung eines Symbols allein aus dem kulturellen Kontext seiner Verwendung ableitbar ist. Im Mittelpunkt dichter Beschreibung muss für Geertz die informelle Logik des tatsächlichen Lebens stehen, weil kulturelle Formen erst im Verlauf sozialen Handelns ihren Ausdruck finden. Geertz betont, dass Symbolsysteme ihre Bedeutung erst durch die Rolle erhalten, »die sie in einer fortgesetzten Lebensform spielen« (gDB: 25). Er interessiert sich nicht in der gleichen Weise wie etwa David Schneider für eine interne Analyse von Symbolsystemen (Schneider 1968); vielmehr ist Geertz' Kulturtheorie akteur- und handlungsorientiert. Darüber hinaus betrachtet Geertz Sinnmuster nicht als Eigenschaften einzelner Bewusstseins, sondern als ein Kollektivphänomen, das sich in öffentlich wahrnehmbaren Symbolen im Rahmen gemeinsamer Handlungspraxis manifestiert. Damit richtet sich die symbolische Ethnologie gegen die kognitive Ethnologie und gegen den Strukturalismus.

Die kognitive Ethnologie ist der Versuch, die Gedankenwelt der Angehörigen fremder Kulturen zu erfassen (vgl. D'Andrade 1995). Es geht der frühen kognitiven Ethnologie um das Kategorisieren fremden Wissens, da sich über

kulturelles Wissen eher eindeutige Daten erheben lassen als über allgemeine Kategorien des Denkens (Reimann 1998: 49). Dabei wird der Begriff des Wissens von den Interpretationsleistungen der Akteure abgekoppelt; Grundlage der frühen kognitiven Ethnologie ist ein antihermeneutisches Wissenschaftsverständnis. Wichtigster Vertreter der kognitiven Ethnologie dieser Phase ist Ward Goodenough, der ein mentalistisches Kulturkonzept vertritt. Die frühe kognitive Ethnologie versucht, kulturelles Wissen mittels exakter Erhebungs- und Analyseverfahren zu erforschen; als sie die ethnologische Bühne betritt, wird sie deshalb *ethnoscience* genannt. Der zentrale Ansatz zur Erforschung kulturellen Wissens ist die Komponentenanalyse, die die Bestandteile (Komponenten) eines Aussagensystems untersucht, die die kulturspezifische Bedeutung des untersuchten Konzepts ausmachen sollen (Goodenough 1956).

Sehr schnell zeigt sich aber die Begrenztheit des neuen Paradigmas. In einem Rückblick bemerkt Roger Keesing, dass die *ethnoscience* über eine Analyse von künstlich vereinfachten und begrenzten semantischen Bereichen nicht hinausgekommen sei (Keesing 1976: 307). Dass es in der Praxis oft nicht möglich ist, Klassifikationssysteme zu isolieren, zeigt sich in einer aufwändigen Studie über das Wassertrinkverhalten in Chiapas. Die erhobenen Daten sollen mit den Analyseverfahren der *ethnoscience* ausgewertet werden; doch die kulturelle Wirklichkeit verweigert sich der formalen Analyse (Murray 1982: 169). Darüber hinaus zeigt sich, dass die abstrakten Klassifikationssysteme wenig damit zu tun haben, was die Menschen tatsächlich denken, da das Wissen indigener Experten unzulässigerweise verallgemeinert wird (Reimann 1998: 56). Und sobald der *native point of view* nicht gleichgesetzt wird mit Klassifikationssystemen, sondern geklärt werden soll, wie die Angehörigen einer Kultur ihrer Welt Bedeutung verleihen, bleibt die *ethnoscience* stumm. – Geertz kritisiert an der (frühen) kognitiven Ethnologie zu Recht, dass sich Kultur für sie aus psychologischen Strukturen zusammensetzt, mit deren Hilfe Menschen ihr Verhalten lenken. Aus dieser Auffassung von Kultur folgt die These, so Geertz, dass sich Kultur untersuchen lässt, indem die Ethnologie ein System von Regeln aufstellt, das es jedem, der diesem ethnographischen Algorithmus folgt, ermöglicht, so zu funktionieren, dass man als Mitglied der jeweiligen sozialen Gruppe gelten kann. Auf diese Weise wird Geertz zufolge ein »extremer Subjektivismus« mit einem »extremen Formalismus« verknüpft (gDB: 17).

Während Geertz die kognitive Ethnologie für ihren bewusstseinszentrierten Subjektivismus kritisiert, greift er den Strukturalismus von Lévi-Strauss wegen dessen bewusstseinszentrierten Objektivismus an. Lévi-Strauss analysiert universale symbolische Ordnungen, die allen menschlichen Praktiken zu Grunde liegen sollen. Dabei erforscht Lévi-Strauss vor allem drei Bereiche menschlicher Praktiken: Verwandtschaftsbeziehungen (Lévi-Strauss 1949), Klassifikationssysteme (Lévi-Strauss 1962) sowie Mythen (z.B. Lévi-Strauss 1958). Lévi-Strauss interessiert sich aber nicht für spezifische soziale Praktiken, sondern in erster Linie für unbewusst wirkende Differenzschemata, die

sich in diesen Praktiken ausdrücken sollen. Wird der *native point of view* als universal wirkende symbolische Struktur des Geistes im Sinne Lévi-Strauss' konzeptualisiert, stellt sich das Problem, dass die ›Sicht des Akteurs‹ offenbar nichts mehr mit dem zu tun hat, was der Akteur im Vollzug seines Handelns bewusst denkt, da die untersuchten universalen Strukturen des Geistes a priori unbewusst wirken und nur vom Ethnographen entschlüsselt werden können. Ein zweites Problem der Lévi-Strauss'schen Theorie betrifft den Mentalismus des Strukturalismus. Obwohl sich die universalen Strukturen des menschlichen Geistes in sozialen Praktiken ausdrücken, sind diese Praktiken zur Bedeutungskonstituierung des *native point of view* offenbar nur von untergeordneter Relevanz. Der *native point of view* ergibt sich in erster Linie aus den Differenzenschemata selbst. – Hier setzt Geertz' Kritik an: Da Lévi-Strauss eine Herausarbeitung der Bedeutungszuschreibungen der Akteure fremder Kulturen selbst unmöglich erscheint – so Geertz –, postuliert er eine universale Struktur des menschlichen Geistes, die sich nur jenseits der subjektiven Interpretationen der Teilnehmer ablesen lässt. Damit gerät der Strukturalismus für Geertz in die gleichen mentalistischen Fallstricke wie die kognitive Ethnologie:

»[Lévi-Strauss] ist nicht bestrebt zu verstehen, wie symbolische Formen in konkreten Situationen bei der Organisierung von Wahrnehmung (Bedeutungen, Emotionen, Konzepten, Einstellungen) funktionieren; er möchte sie völlig in Begriffen ihrer internen Struktur verstehen, *indépendent de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte*« (gDB: 254).

Stattdessen argumentiert Geertz, dass der Akteur auf der Grundlage von kulturellen »Modellen von« und »Modellen für« Wirklichkeit handelt (gDB: 54-55). Geertz entwickelt dieses Konzept im Rahmen seiner Analyse religiöser Weltbilder, doch es kann auch auf Kultur im Allgemeinen übertragen werden:

»Für den Ethnologen liegt die Bedeutung von Religion darin, dass sie in der Lage ist, dem einzelnen Menschen oder einer Gruppe von Menschen allgemeine und doch spezifische Auffassungen von der Welt, vom Selbst und von den Beziehungen zwischen Selbst und Welt zu liefern – als Modell *von* etwas – wie auch darin, tiefverwurzelte, ebenso spezifische ›geistige‹ Dispositionen zu wecken – als Modell *für* etwas« (gDB: 92).

Einerseits liefern Symbolsysteme eine Weltinterpretation, andererseits sind sie der Hintergrund für Motivation und Evaluation des Akteurs. Die Modelle für das Handeln bestimmen, welches Handeln in bestimmten Situationen wünschenswert oder angebracht erscheint. Diese Wissensschemata bezeichnet Geertz als »extrinsische Informationsquellen«, die »außerhalb der Grenzen des einzelnen Organismus« liegen (gDB: 51). Dabei stellt Geertz eine Analogie zwischen Gen und Symbol her und erhebt diese Analogie sogar zu einer substantiellen Beziehung. Geertz argumentiert, dass nicht nur die Anordnung der Basen in einer DNS-Kette ein codiertes Programm ist, sondern dass auch kulturelle Schemata als Programme für die Anordnung psychologischer und

sozialer Prozesse angesehen werden können, die öffentliches Verhalten steuern (gDB: 51). Weil die beim Menschen durch die Gene gesteuerten Prozesse im Vergleich zu niederen Tieren so unspezifisch sind, erhalten Geertz zufolge die durch die Kultur programmierten Prozesse eine besondere Relevanz (gIC: 33-83; vgl. Sewell 1999). Geertz zufolge drücken Symbole als Modelle von Wirklichkeit das Leben aus und prägen es zugleich als Modelle für Wirklichkeit. Diese Prägung setzt Geertz gleich mit einer Weckung von »Dispositionen«, also »Tendenzen, Fähigkeiten, Neigungen, Kenntnisse[n], Gewohnheiten, Verpflichtungen, Verantwortlichkeiten, Empfänglichkeiten«. Dispositionen legen, so Geertz, den Ablauf der Tätigkeiten des Akteurs sowie die Art seiner Erfahrung weitgehend fest (gDB: 55).

Geertz entwirft damit ein kausales Modell sozialer Praxis: Bedeutungsstrukturen sind sozialer Praxis vorgelagert und teilweise eine Erklärung für das, was Menschen tun (Strauss/Quinn 1997: 18). Wenn kulturelle Modelle aber das Handeln in Form von Dispositionen beeinflussen, ist Geertz' Aussage, Denken sei etwas Öffentliches (gDB: 133), erklärungsbedürftig. Dies legt eine Analyse von Geertz' Antimentalismus nahe, der eng verknüpft ist mit seiner Metapher von »Kultur als Text«, einem weiteren Element seiner Kulturtheorie. In der Sekundärliteratur gilt Geertz in erster Linie als Vertreter eines Ansatzes, der Kulturen wie Texte untersucht. Seine Wurzeln hat diese einseitige Rezeption wohl in dem Aufsatz »Deep Play« (gDB: 202-260), in dem Geertz auf die Metapher von »Kultur als Text« zurückgreift. Man sollte zwar vorsichtig sein, die These, Kulturen seien Texte, allzu wörtlich zu nehmen. Zum einen führt Geertz an keiner Stelle das Konzept von »Kultur als Text« systematisch aus (Silverman 1990: 121); zum anderen findet sich die Textmetaphorik in Geertz' neueren Arbeiten nicht mehr (Mörth/Fröhlich 1997: 16). Dennoch lohnt eine Analyse von Geertz' »Kultur-als-Text«-Theorie, schon allein deshalb, weil sie in einem Spannungsverhältnis zu seinen praxistheoretischen Aussagen steht. Für Geertz gleicht Kulturanalyse der Interpretation eines literarischen Textes, denn der Gegenstand der Ethnologie, so Geertz in »Deep Play«, ist die Kultur als »eine Montage von Texten« (gDB: 253). Geertz erweitert den Textbegriff über schriftlich fixierte Texte hinaus und überträgt ihn auf soziale Praxis. Eine Quelle der symbolischen Ethnologie ist hier die neohermeneutische Sozialtheorie Paul Ricœurs, auf die Geertz Bezug nimmt (gDB: 253), an die er sich aber nur locker anlehnt.

Der schriftliche Text, so Ricœur, hat einen Autor, doch das, was der Text mitteilt, löst sich mit der Zeit von der Person des Verfassers; die Bedeutung des Textes fällt nicht mehr mit der ursprünglichen Intention des Autors zusammen. Es findet – so Ricœur – eine Differenzierung von Wortbedeutung und Intention statt. Auch soziales Handeln ist Ricœur zufolge sowohl sozialtheoretisch als auch methodologisch mit einem Text vergleichbar. Auch wenn soziales Handeln von einzelnen Akteuren mit bestimmten Intentionen hervorgebracht wird und deshalb eine punktuelle Existenz besitzt, haben die Symbole, die im Handeln ausgedrückt werden, für Ricœur eine über den Moment hinausreichende Bedeutung, die wie ein Text gelesen werden kann. Voraus-

setzung für Ricœur's Vorgehensweise, soziale Handlungen wie Texte zu interpretieren, ist seine These, dass der Sinngehalt des Sprachereignisses mit dem Bedeutungsgehalt des Handlungereignisses vergleichbar ist. Der noematischen Struktur des Sprechens entspricht das *noema* der Handlung, die unabhängig von den Intentionen des Akteurs interpretiert werden kann. Wie der schriftliche Text kann auch die soziale Handlung eine Eigenbedeutung erlangen, unabhängig von den Intentionen des Akteurs (Ricœur 1971).

Die Rezeption Ricœur's durch Geertz hat für die symbolische Ethnologie die Folge, dass sich kulturelle Texte nicht mehr über den Weg einer Rekonstruktion der Sinnmuster einzelner Akteure erschließen, weil die untersuchten Texte Bedeutungen haben, die nicht notwendigerweise mit den Intentionen ihrer ›Autoren‹, den handelnden Akteuren, übereinstimmen. Was unter einer so verstandenen Autonomie des Textes zu verstehen ist, bleibt innerhalb der Geertz'schen Terminologie jedoch unklar. Wenn Geertz anmerkt, Kultur sei öffentlich, weil auch Bedeutung öffentlich sei (gDB: 18), entsteht der Eindruck, Geertz verorte die Bedeutungen von sozialen Praktiken oder Artefakten auf der Ebene dieser Praktiken oder Artefakte *selbst* (Strauss/Quinn 1997: 18). In dieser Lesart der ›Kultur-als-Text‹-Metapher werden Bedeutungen den Praktiken nicht mehr von handelnden Akteuren zugeschrieben, sondern erhalten eine autonome Bedeutung unabhängig des mentalen Wissens der Akteure. Auf diese Weise interpretiert erscheint Geertz' Ansatz nicht weiterführend. Öffentlich sind zwar soziale Praktiken im Allgemeinen, nicht aber die Bedeutungen, die diese Praktiken haben. Es macht keinen Sinn, den Praktiken *selbst* Bedeutungen zuzuschreiben, denn es sind immer Akteure, die agieren, soziale Praktiken beobachten, sie interpretieren und mit ihnen einen Sinn verbinden. Wenn Geertz die Autonomie des kulturellen Textes betont, koppelt er die Symbolanalyse von sozialer Praxis ab; was bleibt, ist demzufolge eine interne Analyse des Textes. Reckwitz vergleicht den »Textualismus« von Geertz deshalb mit der »Illusion des autonomen Diskurses« des frühen Foucault (Reckwitz 2000: 471). So gelesen kann die theoriestrategische Vorentscheidung, Bedeutung als öffentlich wahrnehmbares Phänomen zu behandeln, als Fluchtreaktion vor den Fallen eines strikten Mentalismus interpretiert werden.

Man kann Geertz jedoch auch anders lesen: Geertz' Behauptung, Denken sei etwas Öffentliches, kann dahingehend interpretiert werden, dass Menschen nur handeln können auf der Grundlage eines allgemeinen Bedeutungsreservoirs, das ohne soziale Praxis nicht existieren würde. Dies bedeutet nicht notwendigerweise, dass es im Rahmen dieses Modells keine mentalen Sinnfaktoren gibt. Vielmehr betont Geertz, dass Denken und soziale Praxis immer eingebettet sind in einen kulturellen Text an Bedeutungsmöglichkeiten, die sich in öffentlich wahrnehmbarer sozialer Praxis ausdrücken. Handlungen dementsprechend als Texte zu interpretieren bedeutet, die mit ihnen verbundenen Bedeutungsmöglichkeiten, die sich aus fortgesetzter, öffentlicher sozialer Praxis ergeben, in ihrer Gesamtheit aufzuzeigen. Als Modelle von Wirklichkeit und für soziale Praxis werden kulturelle Texte handlungswirksam. Dies können sie aber nur werden, wenn die Bedeutungen, die sich in sozialer Praxis ausdrü-

cken, von den Akteuren internalisiert werden. Wenn der Geertz'sche Textualismus praxistheoretisch – also letztlich: antitextualistisch – interpretiert wird, liefert das Modell wertvolle Grundbausteine für eine weiterführende praxistheoretische Konzeption des Sozialen. Ein solcher Ansatz wäre auf der Grundlage der Arbeiten von Geertz in systematischer Weise jedoch erst noch auszuformulieren. Die Spannung zwischen ›Kultur als Text‹ und ›sozialer Praxis‹ hat Geertz in seinem Werk nicht aufgelöst (Reckwitz 2000: 476). – Im Folgenden untersuche ich, wie Geertz seine Konzeption von Kultur fruchtbar zu machen sucht für die Analyse sozialer Integration und Reproduktion. Im Mittelpunkt stehen zwei empirische Studien, in denen Geertz seine ›Kultur-als-Text‹-Metapher entfaltet: ›Deep Play‹, seine Analyse des balinesischen Hahnenkampfes, und *Negara*, Geertz' Arbeit über den balinesischen Theaterstaat des 19. Jahrhunderts.

3. Das bedeutungsvolle Spiel sozialer Integration

Der balinesische Hahnenkampf als ›tiefes Spiel‹

›Deep Play‹, Geertz' Untersuchung des balinesischen Hahnenkampfes, ist einer der bekanntesten Texte der amerikanischen Ethnologie der letzten 30 Jahre, ja geradezu ein empirisches Paradigma der symbolischen Ethnologie. Im Mittelpunkt von ›Deep Play‹ steht eine regelmäßige und vom Ethnographen beobachtbare Handlungspraxis: der Brauch der Balinesen (genauer: der balinesischer Männer!), Hahnenkämpfe zu betreiben. Eine Analyse des balinesischen Hahnenkampfes erscheint für Geertz interessant, weil der Hahnenkampf innerhalb der balinesischen Kultur einen zentralen Stellenwert einnimmt. Zur Zeit von Geertz' Feldforschung ist der Hahnenkampf auf Bali verboten, doch die Balinesen begeistern sich dennoch für ihn; er begleitet wichtige religiöse Feste und erfordert vorab außergewöhnlichen Arbeitseinsatz; zudem verhalten sich seine symbolischen Elemente der Animalität, des Chaos und der Gewalt so antithetisch zu den alltäglichen Bräuchen auf Bali, dass sich eine symbolische Analyse geradezu aufdrängt.

Geertz stellt klar, dass im Hahnenkampf nicht nur Hähne gegeneinander kämpfen, sondern vor allem Männer. Keinem, der eine gewisse Zeit auf Bali verbracht hat, entgeht Geertz zufolge die psychologische Identifikation der Männer mit ihren Hähnen. Hähne, so Geertz, sind auf Bali maskuline Symbole; dies ist für die Balinesen »so selbstverständlich wie die Tatsache, dass Wasser bergab fließt« (gDB: 209). Dabei ist die Nähe zwischen Hähnen und Männern nicht nur metaphorisch; die Männer Balis verbringen tatsächlich sehr viel Zeit mit ihren Hähnen (gDB: 211). Neben der Bedeutung als Ausdruck des narzisstischen männlichen Egos, die den Hähnen zukommt, stehen sie laut Geertz auch für Animalität. Wenn sich der balinesische Mann mit seinem Hahn identifiziert, dann nicht einfach mit seinem männlichen Selbst, sondern mit den »dunklen Mächten«, die für Animalität stehen, also mit dem,

was er am meisten fürchtet und von dem er doch am meisten fasziniert ist. Der Hahnenkampf, so Geertz, ist deshalb »in erster Linie ein Blutopfer, das man den Dämonen [...] darbringt« (gDB: 213). In einer ersten Annäherung schreibt Geertz dem Hahnenkampf die Bedeutung einer Mischung aus Kämpfen zwischen männlichen Egos und ritualisierter Abwehr bedrohlicher animalischer Mächte zu: »Im Hahnenkampf verschmelzen Mensch und Tier, Gut und Böse, Ich und Es, die schöpferische Kraft erregter Männlichkeit und die zerstörerische Kraft entfesselter Animalität in einem blutigen Schauspiel von Hass, Grausamkeit, Gewalt und Tod« (gDB: 213).

Der balinesische Hahnenkampf ist Geertz zufolge darüber hinaus undenkbar ohne das Wetten. Um der symbolischen Bedeutung des Wettens auf den Grund zu gehen, führt Geertz Benthams Konzept des *deep play* in die Analyse ein. Mit diesem Ausdruck meint Bentham Spiele mit einem so hohen Einsatz, dass eine Beteiligung an ihnen von einem utilitaristischen Standpunkt aus unvernünftig erscheinen muss. Deshalb folgert Bentham – so Geertz –, dass »tiefe Spiele« von Grund auf unmoralisch seien und deshalb gesetzlich untersagt werden sollten (gDB: 231). Geertz merkt jedoch an, dass sich Menschen unabhängig von der Bentham'schen Logik auf »tiefe Spiele« einlassen. Bentham hält ein solches Handeln, wie Geertz ausführt, schlicht für irrational. »Doch für die Balinesen liegt die Erklärung [...] darin, dass bei einem solchen Spiel Geld weniger ein Maß für gehalten oder künftigen Nutzen ist als vielmehr ein Symbol für einen nicht-materiellen, unbewussten oder bewussten Wert« (gDB: 231).

In den »tiefen Spielen« steht nicht nur der materielle Vorteil auf dem Spiel, sondern auch Ansehen und Ehre, »kurzum: Status, ein Wort, das auf Bali außerordentlich befrachtet ist« (gDB: 232). Der Grenzverlust des Geldes bei höheren Wetten ist so groß, weil man damit »sein öffentliches Selbst symbolisch und metaphorisch durch das Medium des Hahnes in die Arena bringt« (gDB: 232). Was den balinesischen Hahnenkampf »tief«, also riskant für die wetten-den Balinesen macht, ist »die Überführung der balinesischen Stathierarchie in den Hahnenkampf«. Geertz versteht den Hahnenkampf als »eine Simulation der sozialen Matrix des komplizierten Systems der [...] korporativen Gruppen, denen die Anhänger des Hahnenkampfes angehören« (gDB: 235). Im Hahnenkampf spiegelt sich die zentrale treibende Kraft der balinesischen Gesellschaft wider: »Prestige und die Notwendigkeit, es zu bestätigen, zu verteidigen, zu feiern, es zu rechtfertigen oder sich einfach darin zu sonnen« (gDB: 236). Im Hahnenkampf, so Geertz, steht Status jedoch nur symbolisch auf dem Spiel; der tatsächliche Status ändert sich nicht, unabhängig vom Ausgang des Hahnenkampfes (gDB: 232). Es sind imaginäre Statussprünge im Hahnenkampf, die den Anschein einer Mobilität erwecken, die es in Wirklichkeit nicht gibt (gDB: 245). Darüber hinaus ist das Wetten mit hohen Einsätzen letztlich auch kein materielles Risiko, weil sich auf lange Sicht Gewinne und Verluste ausgleichen (gDB: 233).

Geertz greift seine Analyse des balinesischen Hahnenkampfes als eine Untersuchung von Ensembles von Texten (gDB: 259) und argumentiert, die

Funktion des Hahnenkampfes sei es, »soziale Leidenschaften [...] mit Hilfe von Federn, Blut, Menschenansammlungen und Geld darzustellen« (gDB: 246). Der Hahnenkampf, so Geertz, macht gewöhnliche Alltagserfahrungen verständlich und ordnet sie zu einer umfassenden Struktur. Schließlich bezeichnet Geertz den Hahnenkampf als eine Kunstform, vergleichbar mit einem Drama von Shakespeare. So wie ein solches Drama schafft der Hahnenkampf für die Balinesen ein paradigmatisches menschliches Ereignis und eröffnet ihnen einen Zugang zur eigenen Subjektivität. Ein Balinese »lernt dort, wie das Ethos seiner Kultur und sein privates Empfinden [...] aussehen, wenn sie in einem kollektiven Text ausbuchstabiert werden« (gDB: 254). Hahnenkämpfe sind kanonische Texte, die genau so viel über die balinesische Kultur aussagen wie vielleicht *Hamlet* über die abendländische Kultur. Die ethnographische Repräsentation des *native point of view* in ›Deep Play‹ scheint nahe zu legen, dass dies für alle Balinesen gilt, die am Hahnenkampf teilhaben. Diese Homogenitätsannahme des kulturellen Textes scheint damit über die in Geertz' theoretischen Ausführungen enthaltenen Homogenitätsannahmen hinauszugehen. In ›Dichte Beschreibung‹ (gDB: 7-43) konzeptualisiert Geertz Kultur als einen *für alle* gleichen Vorrat an Bedeutungszuschreibungsmöglichkeiten. Im Hahnenkampf entfaltet sich eine eindeutig bestimmte und für alle gleiche Bedeutungshierarchie.

Während Geertz wenig Zweifel daran lässt, dass der Hahnenkampf für alle die gleiche Bedeutung hat, gilt dies nicht im gleichen Maße für die Frage nach dem Reflexionsgrad der ›Sicht des Akteurs‹. An einer Stelle betont Geertz ausdrücklich, dass die balinesischen Männer *selbst* über die symbolische Bedeutung des Hahnenkampfes Auskunft geben können. Geertz merkt an, dass sich die Balinesen »all dessen« bewusst sind

»und es, zumindest gegenüber einem Ethnographen, in beinahe denselben Begriffen, wie ich sie gebrauchte, ausdrücken. Der Hahnenkampf, so formulierten es nahezu alle Balinesen, mit denen ich über dieses Thema sprach, ist ein Spiel mit dem Feuer, wenn man sich dabei auch nicht verbrennt. Man aktiviert dörfliche und verwandtschaftliche Rivalitäten und Feindseligkeiten, doch in Form eines ›Spiels‹« (gDB: 242).

Wenn die Balinesen ihren Standpunkt gegenüber dem Ethnographen in »beinahe denselben Begriffen« darlegen können wie Geertz ihn seinen Lesern präsentiert, heißt dies, dass sie den Hahnenkampf bewusst als Symbolisierung balinesischer Statushierarchien begreifen. Die Aussage, mit dem Hahnenkampf würden dörfliche und verwandtschaftliche Rivalitäten aktiviert, ist aber nicht gleichzusetzen mit der These, der Hahnenkampf symbolisiere den Kampf um die balinesische Statushierarchie *als solche*. Während es im ersten Fall um konkrete soziale Gruppen und ihre Beziehungen zueinander geht, steht im zweiten Fall der Status als *Grundkategorie* der balinesischen Gesellschaft im Mittelpunkt. Auch wenn die balinesischen Männer den Hahnenkampf bewusst als symbolische Auseinandersetzung um Status zwischen den beteiligten Gruppen interpretieren, ist noch nicht klar, ob sie den Hahnenkampf zugleich

auch als Ausdruck der balinesischen Statushierarchie als Grundkategorie der balinesischen Gesellschaft ansehen.

In der Sekundärliteratur ist dieser Punkt umstritten. Während Schneider betont, Geertz lasse das Reflexionsniveau des *native point of view* im ungewissen (Schneider 1987: 818), argumentieren Fuchs und Berg, Geertz verwische den von Ricœur gezogenen Unterschied zwischen verschiedenen Bewusstseinsschichten und rekuriere allein auf bewusste Texte (Fuchs/Berg 1993: 55). Ellrich stellt dagegen die These auf, Geertz *übernehme* Ricœurs Konzeption und konstruiere auf der Grundlage der hermeneutischen Methode eine Ethnographie kultureller Brüche, die einen kulturellen Text entwerfe, der von einem Bruch zwischen manifesten und latenten Bewusstseinsschichten durchzogen sei (Ellrich 1999). Auf der Grundlage von ›Deep Play‹ erscheint der Schluss plausibel, dass der *native point of view* zwei Abstraktionsebenen zu haben scheint. Zum einen hat der Hahnenkampf die Bedeutung, konkrete Statusauseinandersetzungen zu symbolisieren; diese Bedeutung steht für die Akteure im Vordergrund. Zum anderen enthält die ›Sicht des Akteurs‹ eine zweite Ebene der Symbolisierung der balinesischen Statushierarchie als Grundkategorie der Gesellschaft. Diese Ebene der »gesellschaftlichen Semantik« (gDB: 253) wird indirekt und metaphorisch erschlossen. Damit ist der Hahnenkampf ein Kommentar auf fundamentale Eigenschaften der balinesischen Gesellschaft, der von den Balinesen selbst produziert wird. »Kulturen besitzen kollektive Selbstbilder, in denen sie sich ebenso offenbaren wie verbergen. Sie können daher ihr Selbstverständnis nur gebrochen zum Ausdruck bringen« (Ellrich 1999: 148).

Dieses gebrochene Selbstverständnis impliziert aber nicht, dass die Balinesen über die fundamentale Bedeutung des Hahnenkampfes keine Aussagen machen können. Genau dies möchte Ellrich in einem zugegebenermaßen originellen Argumentationsschritt theorieimmanent nachweisen. Für Ellrich scheitert Geertz daran, aus der symbolischen Bedeutung des Hahnenkampfes dessen ›Tiefe‹ abzuleiten. Geertz könne nicht begründen, warum die Akteure den Hahnenkampf als ein Spiel mit dem Feuer betrachten. Geertz betont, dass es nur Wetten zwischen statusgleichen Spielern gibt. Ellrich argumentiert jedoch, dass das Reglement des Hahnenkampfes verhindert, dass die realen Statushierarchien auch nur *symbolisch* angetastet werden, denn symbolisch bedeutsam könne eine Niederlage im Hahnenkampf nur gegen einen rangniedrigeren oder der Sieg gegen einen ranghöheren Gegner sein. Um die These vom Spiel mit dem Feuer zu rechtfertigen, müsse Geertz annehmen, dass der Hahnenkampf nur eine sekundäre Symbolisierung der sozialen Matrix Balis sei, während deren primäre Symbolisierung mythische Repräsentationen des Hahnenkampfes bieten würden, in denen die Spannungen der balinesischen Statushierarchie unmittelbar zum Ausdruck kämen und die dem Hahnenkampf erst die von den Balinesen empfundene Dramatik verleihe.

Erst wenn mythische Darstellungen die Regeln des Hahnenkampfes, die verhindern, dass der Status auch nur symbolisch auf dem Spiel steht, »imaginativ ignorieren oder brechen, zeigt sich die im Hahnenkampf liegende sym-

bolische Kraft in vollem Licht« (Ellrich 1999: 140). Auch Geertz könne den Text des Hahnenkampfes nur auf der Grundlage eines bekannten mythischen Textes lesen, da die symbolische Bedeutung des Hahnenkampfes ohne die Einbeziehung des Mythos nicht verstehbar sei. Weil er dies aus dem Hahnenkampf *allein* ableiten wolle, müsse er die Quelle der symbolischen Durchschlagskraft des Hahnenkampfes, mythische Erzählungen, darstellungsstrategisch verdecken. Dies solle der Verweis auf die bewussten Selbstbeschreibungen des balinesischen *native point of view* leisten. – Ich glaube aber nicht, dass sich diese These zwingend aus Geertz' Ansatz ergibt. So plausibel es auch sein mag, dass sich Geertz vor seiner Feldforschung auf der Grundlage mythischer Erzählungen über die balinesische Kultur informierte und dadurch ein spezifisches Vorverständnis an den balinesischen Hahnenkampf herantrug – ein Vorverständnis übrigens, das Ellrich zufolge mit dem der Balinesen zusammenfällt, weil jene ihre Mythen natürlich auch kennen –, so spekulativ bleibt dieser Gedanke letzten Endes. Dass Mythen sowohl für das Vorverständnis von Geertz als auch für das Selbstverständnis der Balinesen eine große Rolle spielen, soll an dieser Stelle nicht bestritten werden; doch bedeutet dies noch nicht, Geertz müsse diese Quelle darstellungsstrategisch verdecken, indem er seinen Lesern nur *suggeriert*, er habe das Gespräch mit den Balinesen gesucht.

In einem anderen Punkt stimme ich Ellrich aber zu. Die Bedeutung des Hahnenkampfes wird durch mythische Erzählungen informiert, doch er ist mehr als eine Erzählung oder ein Drama: Er ist ein Handlungskontext. Geertz vergleicht den Hahnenkampf mit einem Kunstwerk; doch der Unterschied zwischen dem Hahnenkampf und *Hamlet* liegt auf der Hand: *Hamlet* fehlt die für jeden sichtbare und blutige Unmittelbarkeit des Hahnenkampfes. Dieser Unterschied wird von Geertz' Analogie verwischt. Auch Gebauer kritisiert, dass Geertz der körperlich-sinnlichen Präsenz des Spiels durch die Verwendung seiner Textanalogie nicht gerecht wird (Gebauer 1997: 1044). Deshalb entgehen ihm auch die wahrscheinlichen Funktionen der Regeln des Hahnenkampfes. Es ist zu vermuten, dass die symbolische Durchschlagskraft des Hahnenkampfes größer ist als die eines Dramas und die Regeln die auch für den realen Status gefährliche Symbolkraft des Hahnenkampfes unterdrücken müssen (Ellrich 1999: 135). Wenn der Hahnenkampf *trotz* seiner symbolischen Tragweite als vermeintliches Amüsement oder als scheinbarer Sport angesehen wird und nur metaphorisch als Status-Blutbad (gDB: 236), verschlüsselt er die *mögliche* Tragweite der symbolischen Statuskämpfe, die nur durch Regeln begrenzt wird. Damit kommt dem Hahnenkampf eine große Bedeutung für soziale Integration zu. Der Hahnenkampf drückt nicht nur das balinesische Ethos aus und trägt dazu bei, dieses Ethos zu einer selbstverständlichen Grundkategorie des Alltagslebens zu machen, sondern er reguliert die potentiell desintegrierende Kraft realer Statusauseinandersetzungen, indem er sie in ein Spiel überführt und die Kämpfe um Status damit auf einer symbolischen, teilweise latenten Ebene hält.

»Poetik der Macht« vs. »Mechanik der Macht«

Der balinesische Hahnenkampf ist ein Ritual bzw. Spiel, das zumindest auf den ersten Blick losgelöst von politischen Prozessen untersucht werden kann. Es ist jedoch nicht die unwichtigste Pointe von Geertz' Werk, dass die in »Deep Play« entfaltete These, soziale Integration werde gewährleistet durch expressive ritualisierte Praxis, auf andere gesellschaftliche Bereiche zutrifft – beispielsweise auf die Politik. Geertz entwickelt sein Modell einer »Poetik der Macht« im Rahmen seiner von der Sekundärliteratur oft vernachlässigten, jedoch für Geertz' Gesamtwerk zentralen Studie (Ellrich 1999: 189; Inglis 2000: 157) über den so genannten balinesischen Theaterstaat des 19. Jahrhunderts, *Negara*. Ausgangspunkt von Geertz' Analyse in *Negara* ist die Beobachtung, dass heute die wichtigste Institution der indonesischen Zivilisation verschwunden ist (gN: 4). Diesem *negara*, die indonesische Form des vorkolonialen Staates, widmet Geertz seine Analyse. Dabei geht es ihm in erster Linie um den *negara* im vorkolonialen Bali des 19. Jahrhunderts.

Geertz weist die traditionelle Vorstellung zurück, der *negara* sei ein autoritärer Staat gewesen, der die peripheren Dörfer zu unterdrücken versucht hätte. Tatsächlich war der *negara*, so Geertz, kein Staat mit urbanem Zentrum. Darüber hinaus hält Geertz die These für unhaltbar, dass das Zentrum des *negara* politischen Druck auf die staatlichen Peripherien ausgeübt habe. Vielmehr unterscheidet Geertz zwei Formen politischer Prozesse: zum einen eine »Mechanik der Macht«, die lokal wirkte, ihre Wurzeln in der Peripherie hatte und instrumentale Formen annahm; zum anderen eine expressive »Poetik der Macht«, die überregional wirkte und ihren Ursprung im Zentrum hatte. Geertz beschreibt drei Sphären, in denen lokale politische Formen eine wichtige Rolle spielten. Für die öffentlichen Aspekte dörflichen Lebens wie der Bereitstellung der Infrastruktur, lokaler Sicherheit und der Schlichtung ziviler Dispute war das *banjar* verantwortlich, die zentrale zivile Gemeinschaft Balis; besondere Bewässerungsgesellschaften, die *subaks*, regulierten die lokale Bewässerung; die Tempelgemeinde, genannt *pemaksan*, organisierte lokale öffentliche Rituale. Entscheidend ist für Geertz, dass die zentrale Autorität des *negara* keine herrschaftsausübende Funktion im Rahmen lokaler politischer Prozesse spielte. Der balinesische *negara* war vielmehr ein Theaterstaat (gRE: 63), ausgerichtet an der Aufführung bombastischer Rituale:

»The stupendous cremations [...] were not means to political ends: they were the ends themselves, they were what the state was for. Court ceremonialism was the driving force of court politics; and mass ritual was not a device to shore up the state, but rather the state, even in its final gasp, was a device for the enactment of mass ritual. Power served pomp, not pomp power« (gN: 13).

Geertz lehnt die These ab, Rituale seien auf Bali staatstragend gewesen, hätten die Macht der Herrscher gefestigt und die auf Bali herrschende kastenähnliche Hierarchie legitimiert. Geertz kehrt die Beziehung zwischen Ritualen und Herrschaft um. Die einzige Funktion des Königs war es, Rituale zu veranstal-

ten, an denen oftmals viele tausend Menschen teilnahmen. Die Rituale waren »not mere aesthetic embellishments, celebrations of domination independently existing: they were the thing itself« (gN: 120). Hinter dieser Beziehung zwischen Herrschaft und Ritual sieht Geertz eine besondere Form der Souveränität: die Lehre vom exemplarischen Mittelpunkt (gRE: 60). Dies war die indigene Theorie, so Geertz, dass der königliche Hof gleichzeitig ein Mikrokosmos der übernatürlichen Ordnung als auch eine materielle Verkörperung politischer Ordnung war (gN: 13). Die Grundlage dieser Überzeugung war, dass durch die bloße rituelle Bereitstellung eines Modells zivilisatorischer Existenz der Hof die Welt um ihn herum in etwas verwandelte, das ihm nahe kam. Das rituelle Leben des Hofes war deshalb, so Geertz, keine Reflexion, sondern ein Paradigma sozialer Ordnung. Somit wurde der Staat erschaffen, indem ein König erschaffen wurde, der das Göttliche ausdrückte und damit, Kraft der doppelten Souveränität des exemplarischen Zentrums, die politische Ordnung verkörperte. Die Souveränität des Königs war nicht gebunden an eine bestimmte Person; die Person war austauschbar, die symbolischen Elemente der Position blieben gleich. Dies hatte zur Folge, dass im Grunde jeder zum König werden konnte, der den entsprechenden Status besaß. Geertz merkt an, dass es viele Könige gegeben haben mag auf Bali, die einen göttlichen Status hatten, doch gleichzeitig galt auch: »Kings were all Incomparable, but some were more Incomparable than others, and it was the dimensions of their cult that made the difference« (gN: 125).

Die poetische Dimension der Macht wurde immer größer, je bombastischer der Pomp der Rituale wurde, die der *negara* veranstaltete. Doch in diesem Kampf um symbolische Macht war, wie Geertz zeigt, eine Paradoxie eingebaut. Neben der integrierenden zentripetalen Kraft der Rituale, der deutlichsten Verkörperung der ›Poetik der Macht‹, gab es die desintegrierenden Kräfte der ›Mechanik der Macht‹, der lokalen politischen Prozesse an der Peripherie. Je größer die Rituale waren – je triumphierender sich die ›Poetik der Macht‹ des exemplarischen Zentrums darstellte –, desto wichtiger war die Mobilisierung von Ressourcen, die diese Rituale erst ermöglichten. Doch je näher man dem gottähnlichen Status des exemplarischen Zentrums rückte, desto schwieriger war es, die dafür notwendigen Ressourcen zu mobilisieren, weil der *negara* keine kontrollierende und herrschaftsausübende Funktion in den Peripherien hatte: »the necessity to demonstrate status warred with the necessity to assemble the support to make the demonstration possible« (gN: 133). Der *negara* sah an der Basis gänzlich anders aus als an der Spitze, die sich nur noch auf ihr »central business of exemplary mimesis« konzentrierte, »toward staging the operas« (gN: 132). Das daraus entstehende politische System war dynamisch, da eine Person durch einen Zugewinn an ›poetischer Macht‹ notwendigerweise die Basis dafür – instrumentale Macht – verlor; doch gleichzeitig regulierte sich die Hierarchie von selbst, weil die Macht einzelner Personen vorweg limitiert war (gN: 133).

Soziale Integration im balinesischen Theaterstaat

Das zentrale Charakteristikum balinesischer Kultur, mit dem sich Geertz in *Negara* beschäftigt, ist, wie schon in seinem Essay über den balinesischen Hahnenkampf, Status. Status hält Geertz für die führende Obsession auf Bali, und Pracht, so Geertz, ist der Stoff, aus dem Status gemacht ist. Status, definiert durch die Nähe zum Göttlichen, ist auf Bali die Grundlage der meisten Emotionen und fast aller Handlungen, die man politisch nennen kann. Das kulturelle Ethos der balinesischen Kultur drückt sich Geertz zufolge in der angenommenen Universalität der balinesischen Statushierarchie aus; Politik wiederum kann, so Geertz, nicht losgelöst vom Ethos untersucht werden, sondern ist selbst als Teil dieses Ethos zu begreifen. Politik spielt sich in Geertz' Modell im Rahmen der balinesischen Statushierarchie ab. Der Kampf um (poetische) Macht zerrüttete nicht das gesellschaftliche Gefüge Balis, da er in den kulturell festgelegten Grenzen ausgetragen wurde.

Während die instrumentalen Aspekte der Macht das gesellschaftliche Gefüge Balis auseinander trieben, wurde der *negara* durch den Pomp der Rituale integriert. Die Integration gelang, weil die Rituale den König zugleich als Exemplifizierung des Göttlichen und als Verkörperung der politischen Ordnung schufen und damit den Staat selbst zum Teil eines göttlichen Plans machten. Damit ist *Negara* eine integrationstheoretische Ergänzung zu »Deep Play«. Man kann nur spekulieren, welche Funktionen der Hahnenkampf im Bali des 19. Jahrhunderts hatte. Geertz schweigt sich darüber weitgehend aus und versteckt seine Aussagen über Hahnenkämpfe im balinesischen Theaterstaat in eine Endnote, schreibt jedoch nichts über deren Rolle (gN: 199). Doch sowohl der von Geertz beschriebene Hahnenkampf als auch der Pomp des *negara* haben die gleiche sozialintegrierende Funktion. Verallgemeinert lässt sich mit Geertz argumentieren, dass expressive Rituale ein gesellschaftliches Gefüge zusammenhalten, wenn sie zentrale kulturelle Elemente dieser Gesellschaft ausdrücken; politische Kontrolle ist dann nicht mehr als ein Epiphänomen des Kulturellen. Symbolische Macht hat nur der, der die Expressionsmöglichkeiten von Ritualen auszuschöpfen vermag. Die Kultur hat Macht über den König, der letztlich nicht mehr ist als ein Zeichen des Kulturellen.

Allerdings belässt es Geertz nicht bei der These, soziale Integration werde gewährleistet durch expressive Rituale. Wenn die Aussagen von Geertz aus *Negara* und »Deep Play« mit seinen Thesen über weltbildende Sichtweisen in den Aufsätzen »Religion als kulturelles System« (gDB: 44-95) und »Common Sense als kulturelles System« (gDB: 261-288) verknüpft werden, ergibt sich ein Modell sozialer Integration, in dem Geertz zwischen ritualisierter und habitualisierter Praxis unterscheidet und soziale Praxis an die verschiedenen weltbildenden Sichtweisen koppelt. Die Bedeutung habitualisierter Alltagspraxis liegt darin, dass Geertz begründen muss, *warum* expressive Rituale zu sozialer Integration führen. Aus praxistheoretischer Perspektive muss eine solche Erklärung das routinisierte Handeln der Akteure in den Mittelpunkt rücken. Nur wenn Geertz klärt, welche Bedeutung ritualisierte Praxis für das all-

tägliche Leben der Balinesen hat, ist Geertz' Modell aus praxistheoretischer Perspektive weiterführend. Ein Ritual ist für Geertz einerseits ein ästhetisches Ereignis, das dadurch gekennzeichnet ist, dass der »Wirklichkeitsgehalt der Alltagserfahrung [...] nicht in Zweifel gezogen, sondern einfach nicht zur Kenntnis genommen« wird (gDB: 76). Das Ritual hat sich vom *common sense* gelöst und erlangt dadurch jene besondere Aussagekraft, »wie sie nur reinen Erscheinungen eigen ist« (gDB: 77). Das *religiöse* Ritual ist jedoch nicht einfach ›Kunst‹, sondern gleichfalls Ausdruck einer zusätzlichen weltbildenden Perspektive: der Religion. In ›Religion als kulturelles System‹ definiert Geertz Religion als

»(1) ein Symbolsystem, das darauf abzielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen« (gDB: 48; Hervorhebung weglassen).

Eine Religion ist nicht nur eine Weltauffassung – ein Modell von der Welt –, sondern auch ein Ethos, ein Modell für soziale Praxis. Eine Religion erweckt im Gläubigen, so Geertz, Dispositionen, »die den Ablauf seiner Tätigkeiten und die Art seiner Erfahrung in gewisser Weise festlegen« (gDB: 55). Die Religion geht über den *common sense* hinaus, weil sie über die Realitäten des Alltagslebens zu umfassenderen Realitäten hinstrebt, die jene des Alltagslebens korrigieren und ergänzen; von der wissenschaftlichen Perspektive unterscheidet sich Religion, so Geertz, weil die Realitäten des Alltagslebens nicht auf der Grundlage institutionalisierter Zweifel in Frage gestellt werden, »sondern auf der Grundlage von Wahrheiten, die nach ihrem Dafürhalten umfassenderer und nicht-hypothetischer Natur sind« (gDB: 77). Dabei bietet die religiöse Perspektive, so Geertz, eine Aura vollkommener Wirklichkeit, die Idee des wirklich Wirklichen. Erst im Ritual bildet sich – so Geertz – die Überzeugung heraus, dass religiöse Vorstellungen mit der Wirklichkeit übereinstimmen und religiöse Verhaltensregeln dadurch begründet sind. Das Ritual ist der Ort, an dem Weltauffassung und Ethos zusammentreffen und sich gegenseitig verstärken, in dem sie in einem einzigen System kultureller Formen verbunden sind. Diese Verknüpfung entfaltet, so Geertz, eine nachhaltige Wirkung im Alltagsleben außerhalb des Rituals; Religion prägt die soziale Ordnung, in der sie sich befindet.

Habitualisierte Alltagspraxis auf Bali – Geertz selbst verwendet diesen Ausdruck meines Wissens nicht – ist im Wesentlichen soziale Praxis auf der Grundlage der weltbildenden Sichtweise des *common sense*. Allerdings kann – so Geertz – die Religion die *common-sense*-Perspektive so weit verändern, dass die religiösen Dispositionen als die vergleichsweise zweckmäßigsten und vernünftigsten angesehen werden; Teile der religiösen Perspektive gehen im *common sense* auf (gDB: 90). Ethos und Weltsicht der Religion, die in Ritualen ausgedrückt werden, können dadurch ein wichtiger Bestandteil habituali-

sierter Alltagspraxis werden. Der balinesische Theaterstaat war ein Gottkönigtum, mit dem König als exemplarisches Zentrum des Göttlichen und Verkörperung des Realen. Die in den *grand operas* des Theaterstaates zelebrierte Weltsicht und das Ethos der balinesischen Religion wurden Bestandteil des *common sense*. Die auf Bali typische Verknüpfung von Quietismus, Zeremonialismus sowie hierarchischer Organisationsstruktur lieferte nicht nur eine allgemeine Interpretation des Lebens, sondern auch eine Rechtfertigung dieser Lebensbedingungen. »Was sie in symbolischer Form ausdrückte, erlebten die Menschen in der tatsächlichen Erfahrung, und dem, was die Menschen in der tatsächlichen Erfahrung erlebten, verlieh sie eine umfassendere Form und eine tiefere Bedeutung« (gRE: 64-65). Dies geschah nicht durch eine intellektuelle Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten und der Erschaffung eines Systems von Regeln. Vielmehr schließt Geertz an seine These an, dass man unterscheiden muss zwischen der religiösen Erfahrung einerseits und der Erinnerung an diese Erfahrung andererseits. Tatsächlich liegt, so Geertz, die praktische Wirkung von Religion in einer Erinnerung der religiösen Erfahrung im Alltagsleben (gRE: 158). Der Theaterstaat wurde nicht durch ein System von Regeln stabilisiert, sondern durch die weltbildende Sichtweise der Religion und ihrer Beeinflussung des *common sense*. Die religiös begründete Struktur der balinesischen Gesellschaft wurde als selbstverständlich wahrgenommene Wirklichkeit einerseits und als ein daraus abgeleitetes Ethos andererseits Grundlage der habitualisierten Alltagspraxis.

David Gellner hat die Frage aufgeworfen, ob Geertz' Modell des balinesischen Theaterstaates auf andere historische und soziale Kontexte übertragen werden kann (Gellner 1999: 137). Tatsächlich wendet Geertz Elemente seines Modells der »Poetik der Macht« nicht nur auf vorkoloniale politische Systeme Südostasiens an – ungeachtet seiner Zurückweisung universalistischer Ansätze und seiner These, es komme der Ethnologie vor allem darauf an, *local knowledge* dicht zu beschreiben. In »Centers, Kings, and Charisma« (gLK: 121-146) überträgt Geertz zentrale Ideen aus *Negara* auf die Analyse dreier Beispiele, in denen sich die »Poetik der Macht« auf jeweils unterschiedliche Weise zeigen soll: im England des 16. Jahrhunderts, im Java des 14. Jahrhunderts sowie im Marokko des 19. Jahrhunderts. Grundlage dieser Untersuchungen ist eine kulturalistische Auffassung von politischem Charisma: »if charisma is a sign of involvement with the animating centers of society, and if such centers are cultural phenomena and thus historically constructed, investigations into the symbolics of power and into its nature are very similar endeavors« (gLK: 124).

Geertz argumentiert, dass es in jedem politischen Zentrum einer komplex organisierten Gesellschaft eine regierende Elite und einen dazu gehörenden Komplex an symbolischen Formen gibt. Die regierende Elite rechtfertigt für Geertz ihre Existenz in Form von Mythen, Zeremonien und allerlei weiteren Praktiken und Artefakten, die das Zentrum *als* Zentrum markieren und den Regierungsgeschäften nicht nur eine Aura der Wichtigkeit verleihen, sondern die Regierung mit der Art und Weise verbinden, wie die Welt aufgebaut ist –

oder genauer: wie die Welt als aufgebaut *gedacht* wird. Dies gilt Geertz zufolge nicht nur für den balinesischen Theaterstaat, in dem das Charisma des Königs durch pompöse Rituale aufgebaut und zelebriert wurde, die dem König einen Status verliehen, sowohl die Verkörperung der Welt zu sein als auch Nähe zum Göttlichen zu besitzen, sondern für alle politischen Regime, auch für moderne Demokratien des 20. Jahrhunderts: »political authority still requires a cultural frame in which to define itself and advance its claims, and so does opposition to it« (gLK: 143). Im Java des 14. Jahrhunderts war der König das Zentrum, in dem sich die kosmische Symmetrie exemplarisch und mimetisch manifestierte und die javanische Gesellschaft dadurch für die Javaner erst real wurde: »the king displayed, and the subjects copied« (gLK: 134). Im elisabethanischen England des 16. Jahrhunderts war das politische Zentrum der Punkt, an dem die moralischen Ideen der Gesellschaft ihren reinsten Ausdruck fanden. Das politische System Marokkos basierte weder auf einer hierarchischen Kosmologie wie in Indonesien noch auf einer religiösen Heilslehre wie in England; »it had only an acute sense of the power of god and the belief that his power appeared in the world in the exploits of forceful men, the most considerable of whom were kings« (gLK: 135). Geertz zieht daraus die universalistisch anmutende Konsequenz, dass eine entmystifizierte zugleich eine entpolitisierte Welt sei (gLK: 143). Eine solche Welt ist aber, wie Geertz anmerkt, nach allen historischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts nicht in Sicht.

Soziale Integration durch die Regulierung von Gewaltpotentialen

Welche Bedeutung Kultur und soziale Praxis für die Stabilisierung sozialer Gruppen haben, zeigt sich bei einem Versagen sozialer Integrationsmechanismen. Am Ende von ›Deep Play‹ merkt Geertz – in einer Fußnote! – an, dass das, was der Hahnenkampf über Bali zu sagen habe, und dass das, was er über Unruhe im Leben Balis ausdrücke, nicht völlig aus der Luft gegriffen sei. Dies zeigt sich Geertz zufolge daran, »dass im Dezember 1965 im Verlaufe zweier Wochen während der Aufstände nach dem erfolglosen Coup in Djakarta zwischen 40.000 und 80.000 Balinesen [...] ums Leben kamen, weitgehend indem sie sich gegenseitig umbrachten« (gDB: 258-259). Damit solle, wie Geertz betont, nicht gesagt sein, dass das Massenmorden durch den Hahnenkampf hervorgerufen worden sei, dass man es auf dieser Basis hätte voraussetzen können »oder dass es sich um eine Art erweiterter Version davon gehandelt habe, bei der wirkliche Menschen die Stelle der Hähne eingenommen hätten« (gDB: 259). Worauf Geertz hinauswill, wird zum Teil im folgenden Zitat deutlich:

»Es soll damit lediglich gesagt werden, dass die Tatsache, dass solche Massaker vorkamen, zwar kaum weniger abstoßend, doch immerhin weniger mit den Naturgesetzen im Widerspruch zu stehen scheint, wenn man Bali nicht nur durch das Medium seiner Tänze, Schattenspiele, Bildhauerkunst und Mädchen betrachtet, sondern auch durch das Medium der Hahnenkämpfe« (gDB: 259).

Die These, die Geertz entfaltet, wird deutlich bei der Einbeziehung von Geertz' Arbeiten über die nachkolonialen *new states* (gIC: 193-341), insbesondere seiner Arbeit über ›Ideology as a Cultural System‹ (gIC: 193-233). Im Folgenden orientiere ich mich dabei an den brillanten Ausführungen von Lutz Ellrich, der systematisch versucht hat, Geertz' Aussagen in ›Deep Play‹ für Geertz' Analysen über die *new states* fruchtbar zu machen und auf diese Weise eine implizit in Geertz' Werk enthaltene Gewalttheorie zu rekonstruieren (Ellrich 1999: 202-210; vgl. auch Pecora 1989). Ideologien, so Geertz, sind nicht strategische Entwürfe zur Unterdrückung und Verblendung der Massen, sondern »maps of problematic social reality and matrices for the creation of collective conscience« (gIC: 220). Da Menschen – so Geertz – eine bedeutungsvolle Umwelt benötigen, um existieren zu können, ist eine Gemeinschaft immer dann in Gefahr, wenn sie über kein einheitliches Selbstbild und Ethos verfügt. Ideologien werden wichtig, so Geertz, wenn weder die allgemeinsten kulturellen Modelle einer Gesellschaft noch die pragmatischsten politischen Handeln sinnhaft machen können. Ideologien dienen dazu, ansonsten unverständliche soziale Situationen mit Bedeutung zu versehen (gIC: 220).

Allerdings dürfen Ideologien keine völlig neuen kulturellen Modelle sein; sie müssen sich zumindest teilweise auf bestehende kulturelle Modelle stützen. Wenn dies nicht der Fall ist und Ideologien es nicht vermögen, in Zeiten großer Desorientierung einer Gesellschaft Stabilität zu verschaffen, kommt es wahrscheinlich zum Ausbruch von Gewalt. Doch auch diese Gewalt ist kulturell codiert: »Every people, the proverb has it, loves its own form of violence« (gIC: 449). Geertz beobachtet im Jahr 1964, zur Zeit der Niederschrift von ›Ideology as a Cultural System‹, dass solche Situationen vor allem in den *new states* Afrikas, Asiens und einigen Teilen Lateinamerikas auftreten. In Ländern, die gerade unabhängig geworden sind, sieht Geertz eine allgemeine Desorientierung, »in whose face received images of authority, responsibility, and civic purpose seem radically inadequate« (gIC: 221). Die Suche nach neuen kulturellen Modellen, in denen auf politische Probleme reagiert werden kann, ist deshalb – so Geertz – in diesen Staaten sehr stark.

Inbesondere diskutiert Geertz Sukarnos Versuch, eine einheitliche indonesische Nation auf der Grundlage der Neuschöpfung des balinesischen Theaterstaates, der Wiederbelebung der Politik des exemplarischen Zentrums, zu erschaffen (gRE: 125). Im balinesischen Theaterstaat des 19. Jahrhunderts drückten die staatlichen Zeremonien das kulturelle Ethos der Balinesen aus und wirkten deshalb integrativ auf die Gesellschaft. Ein solches allgemein gültiges Ethos fehlte jedoch der neuen indonesischen Nation. Auch Sukarnos Integrationspolitik, sein Versuch, die neue Nation auf eine neue ideologische Basis zu stellen, blieb letztlich erfolglos. Sukarno vermochte es nicht, den neuen Authentizitätentwurf mit existierenden kulturinternen Modellen zu unterlegen. »Vielmehr bot er den Indonesiern einen überwiegend aus externen Zutaten zusammengesetzten Rahmen zur Rekreation ihrer erschütterten Identität an« (Ellrich 1999: 207-08). Darüber hinaus versuchte Sukarno nicht nur, einen nachkolonialen Theaterstaat zu errichten, sondern diese kulturelle

Idee mit der ›Mechanik der Macht‹ zusammenzuzwingen. Diese hybride Staatsform war den Indonesiern jedoch fremd: »The notion that the state is a machine whose function is to organize the general interest comes into such a context as something of a strange idea« (gIC: 318). Insofern waren die Massaker von 1965/66, so Geertz, in erster Linie ein innerjavanisches Phänomen, also kein Konflikt zwischen Völkern, sondern innerhalb eines Volkes über die symbolische Grundlage (Geertz 1995: 49).

Die fehlende Minimalbedingung des neuen indonesischen Staates war, wie Ellrich auf der Grundlage von Geertz' Aussagen über die *new states* und ›Deep Play‹ vermutet, der Raum für ein mythengesättigtes soziales Spiel, welches die Menschen als einheitliches Kollektiv anspricht bei Anerkennung der sozialen Hierarchie, »nämlich jenes Gefahren zugleich erzeugende und entschärfende Spiel um leidenschaftlich begehrte Statusdifferenzen, für das der Hahnenkampf ein besonders ausgeprägtes Muster liefert« (Ellrich 1999: 209). Stattdessen war der von Sukarno installierte Theaterstaat »a self-consciously doctrinaire rather than an instinctive religion-and-convention basis and cast more in the idiom of egalitarianism and social progress than in that of hierarchy and patrician grandeur« (gIC: 226). Sukarnos Zusammenarbeit mit der kommunistischen Partei und ihren kulturfremden Gleichheitsvorstellungen muss in diesem Kontext – so Ellrich – als exemplarischer Ausdruck einer doppelten Gefahr erscheinen. Zum einen droht der Verlust einer Institution, die die Selbstwahrnehmung und Selbstbewertung ermöglicht und aus dem sich der individuelle Stolz der Indonesier speist; zum anderen droht die Auflösung des symbolischen Mechanismus, der es erlaubt, die real fast unveränderlichen Statusdifferenzen metaphorisch aufs Spiel zu setzen. Der Kommunismus scheint durch eine vollständige Nivellierung der sozialen Hierarchie die im Hahnenkampf begehrten Statussprünge zu erlauben. Sein möglicher Sieg erscheint den Indonesiern wie der Sieg einer Metaphorik, »die alles verbuchstäblicht und die Mechanismen zerstört, auf denen die Metaphernbildung strukturell beruht.« Die Gewalt, die sich in den Massakern Bahn bricht, tritt aus den Regelmechanismen des gesellschaftlichen Status-Spiels heraus, dessen sichtbarster Ausdruck der balinesische Hahnenkampf ist (Ellrich 1999: 209).

4. Das ›overculturalized concept of man‹

Geertz bietet Bausteine einer Theorie sozialer Integration, die die Bedeutung expressiver Rituale und habitualisierter Alltagspraxis für soziale Kohäsion in den Mittelpunkt rückt. Durch Rituale entsteht ein unhinterfragtes Vertrauen in die bestehende gesellschaftliche Ordnung. Darüber hinaus ist Kultur für Geertz geradezu eine anthropologische Grundkategorie, ohne die der Mensch nicht lebensfähig wäre. Geertz' Modell sozialer Integration erscheint auf den ersten Blick plausibel, so plausibel sogar, dass man sich fragen muss, ob es überhaupt eine Gesellschaft geben kann, in der durch Rituale jedweder Art

hergestelltes Vertrauen in die kulturellen Grundkategorien einer Gesellschaft *keine* Rolle spielt. Die kultur- und praxistheoretischen Einsichten der symbolischen Ethnologie können kaum überschätzt werden, übrigens ebenso wenig wie ihr wissenschaftsgeschichtlicher Einfluss. Im Folgenden möchte ich mich jedoch mit drei Problemen des kulturtheoretischen Ansatzes von Geertz auseinandersetzen:² (1) Kultur erscheint in der symbolischen Ethnologie als handlungsleitende Ressource, was dazu führt, dass Geertz' Ansatz zuweilen in einen kulturalistischen Determinismus umzuschlagen droht; (2) kulturelle Schemata werden von Geertz als weitgehend homogen konzeptualisiert; (3) durch die Fokussierung auf die Kategorie Kultur geraten andere Phänomene der sozialen Realität – beispielsweise Macht und überlokale politökonomische Faktoren – aus dem Blickfeld der Theoriebildung.

Ein kulturalistischer Determinismus

Dass Geertz' »Kultur-als-Text«-Theorie deterministisch sei, wurde in der Sekundärliteratur immer wieder betont, beispielsweise von Silverman:

»Geertz' Weberian conception of actors and meaning can be challenged through a focus on what is variously termed practice, praxis and structuration. In this view, structures or culture guide the individual's actions, but only through action do structures and culture become real [...] Geertz begins with culture and then descends to actors' behaviour. By abstracting cultural idioms from experience and practice, he does not explore the dialectic between culture and the individual's agency, choices and strategies. For Geertz, culture determines social action and its meanings« (Silverman 1990: 124).

Bezogen auf Geertz' Analysen des balinesischen Hahnenkampfes oder des Theaterstaates erscheint Silvermans Kritik berechtigt. Tatsächlich interessiert sich Geertz in diesen Arbeiten nicht für die individuellen Handlungen und Interpretationsleistungen einzelner Akteure, sondern in erster Linie für die Bedeutungen der Texte selbst. In welcher konstitutionstheoretischen Beziehung diese Texte zu den Akteuren stehen, bleibt unklar. Die »Kultur-als-Text«-Theorie spart eine Konzeption des Zusammenhangs zwischen Text und Akteur weitgehend aus; wenn hier überhaupt ein Zusammenhang besteht, dann der einer Determinierung individueller Handlungsweisen durch kulturelle Texte. So kritisiert Schneider, dass sich Geertz in seiner Untersuchung kultureller Texte nicht beschränken könne auf eine interne Analyse des Textes;

2 Es geht mir also nicht um empirische Kritikpunkte. Vor allem *Negara* wurde aus ethnographisch-historischer Sicht kritisiert. Das politische Zentrum des *negara* sei nicht zu reduzieren auf eine »Poetik der Macht«. Vielmehr habe der König nicht nur poetische Formen der Macht besessen, sondern auch instrumentale. Geertz' Modell eines Gegensatzes zwischen poetischen Formen der Macht im Zentrum und instrumentalen Formen der Macht an der Peripherie sei übertrieben und halte den historischen Fakten nicht stand. Vgl. dazu Tambiah 1985 und Wiener 1995. Für eine neuere Analyse des balinesischen Theaterstaates vgl. Hauser-Schäublin 2003.

wenn er soziales Handeln berücksichtigt, in dem sich kulturelle Texte ausdrücken, »he will necessarily enter the field of motivations, giving *reasons* for the production and reception of texts and showing why they say one thing rather than another« (Schneider 1987: 831). Auch Alexander kritisiert, bei Geertz' hermeneutischer Theorie sei die mögliche Kontingenz symbolischer Praxis nicht mehr als ein Epiphänomen. Für Alexander ist dies im übrigen eine *notwendige* Folge von Geertz' hermeneutischem Ansatz. Die Hermeneutik setze eine kollektive Ordnung voraus – sie lese Handlungen, als seien sie Texte und als folgten sie Skripten, die sich aus überindividuellen Themen zusammensetzten (Alexander 1987: 312).

Dabei trifft eine solche Interpretation des ›Kultur-als-Text‹-Ansatzes zweifellos nicht Geertz' Intentionen. Natürlich würde Geertz bestreiten, dass er Menschen nur als Marionetten ihrer kulturellen Schemata begreift. Die Lesart von Fuchs und Berg dürfte hier dem näher kommen, worauf Geertz mit seiner Metapher von ›Kultur als Text‹ anspielt: Fuchs und Berg argumentieren, Geertz begreife »Bedeutungsstrukturen nicht als auferlegte Formen oder als Codes, die ein Verhalten determinieren, sondern als Sinnzusammenhänge, auf die die Menschen in ihrem Handeln zurückgreifen« (Fuchs/Berg 1993: 47). Dieser Form des kulturellen ›Textes‹ als sinnstiftender Bedeutungszusammenhang wird die ›Kultur-als-Text‹-Theorie aber letztlich nicht gerecht. In ›Deep Play‹ und *Negara* fällt Geertz in einen kulturalistischen Determinismus zurück, dem zufolge der kulturelle Text für die einzelnen Akteure nicht nur in einem erweiterten Sinne *sinnstiftend*, sondern *handlungsleitend* ist.

Die an Geertz' geübte Kritik bezieht sich häufig in erster Linie auf seinen textualistischen Ansatz und vernachlässigt die praxistheoretischen Aspekte der symbolischen Ethnologie (Reckwitz 2000: 470). Einer der Gründe dafür liegt natürlich darin, dass Geertz selbst die Verknüpfungsarbeit von Textualismus und sozialer Praxis nicht geleistet hat. Zweifellos ließen sich einige Probleme der ›Kultur-als-Text‹-Theorie durch ihre Verknüpfung mit praxistheoretischen Elementen korrigieren. Doch auch Geertz' Praxistheorie erinnert stellenweise an einen kulturalistischen Determinismus. Da für Geertz soziale Praxis nur denkbar ist auf der Grundlage evaluativ-motivationaler Sichtweisen und diese Sichtweisen ähnlich Programmen soziale Praxis steuern, kann soziale Praxis das vorgegebene kulturelle System im Normalfall nur reproduzieren – wenn die kulturellen Modelle eine Stabilisierung sozialer Praxis ermöglichen. Auch in Geertz' praxistheoretischem Ansatz spielt der Akteur *als* Akteur keine Rolle. Der Akteur taucht in erster Linie als Träger kultureller Dispositionen auf, die sein Handeln steuern. Nutzenmaximierendes Handeln und Selbstreflexivität lassen sich auch unter Einbeziehung von Geertz' Ansatz der *models of* und *models for* nur schwer konzeptualisieren. Es bleibt unklar, in welchem Zusammenhang bewusstes Kalkül und Selbstreflexivität zu kulturellen Dispositionen stehen.

Kulturelle Homogenität

Eng damit verknüpft sind Geertz' Aussagen über kulturelle Homogenität. Tatsächlich vernachlässigt Geertz die mögliche Überlagerung unterschiedlicher kultureller Systeme, die jeweils verschiedene Interpretationsmöglichkeiten von Situationen für die Akteure bereitstellen. Die so entstehenden interpretativen Konflikte können dynamische Prozesse kulturellen Wandels hervorrufen – und eine solche Erklärung kulturellen Wandels wäre auch vereinbar mit den Grundkategorien der symbolischen Ethnologie. Vereinzelt berücksichtigt Geertz Fälle, in denen interpretative Konflikte auf der Grundlage miteinander ›konkurrierender‹ kultureller Systeme auftreten. In seinem Aufsatz über ›Person, Zeit und Umgangsformen auf Bali‹ (gDB: 133-201), merkt er beispielsweise an:

»So wie es kulturelle Integration gibt, gibt es auch kulturelle Gegensätze und soziale Desorganisation [...] Die unter Ethnologen noch immer weit verbreitete Auffassung, dass Kultur ein einziges großes Netz sei, ist eben so eine *petitio principii* wie die ältere Ansicht, die nach Malinowskis Revolution in den dreißiger Jahren mit einem gewissen Enthusiasmus abgelegt wurde und die besagt hatte, dass Kultur Flickwerk sei« (gDB: 195-196).

Geertz fährt fort, dass die Frage, ob bestimmte kulturelle Systeme eher sehr dicht oder nur sehr locker zusammen hängen, mithin, ob Kultur integrierend oder eher desintegrierend wirkt, Gegenstand der empirischen Forschung ist und nicht vorab theoretisch bestimmt werden kann (gDB: 196). Geertz selbst hat sich jedoch nur selten mit kultureller Vielfalt und Fragmentierung beschäftigt, beispielsweise in seinem frühen (›parsonianischen‹) Aufsatz ›Ritual und sozialer Wandel‹ (gDB: 96-132), in dem er interpretative Konflikte um ein Begräbnisritual beschreibt, die sich durch die Überlagerung unterschiedlicher kultureller Systeme (eines religiösen und eines politischen) und einer sich dadurch ergebenden Unklarheit über die ›Deutungshoheit‹ dieser kulturellen Schemata ergeben (vgl. Reckwitz 2000: 464-469). Dieses Interesse für kulturellen Wandel hat Geertz noch einmal in *Religiöse Entwicklungen im Islam* aufgegriffen (gRE), danach aber nicht systematisch weiter verfolgt (vgl. Sewell 1999). Das Ziel des ›Kultur-als-Text‹-Ansatzes ist nicht die Analyse sozialer und kultureller Transformationsprozesse – stattdessen wird, wie in ›Deep Play‹ und *Negara*, eine synchrone Perspektive auf Kultur eröffnet, die vom einzelnen Akteur abstrahiert. Geertz versteht unter ›Kultur als Text‹ (auch unter Berücksichtigung praxistheoretischer Elemente) eine weitgehend homogene Ressource zur Bedeutungskonstituierung, die stabilisierend wirkt und gerade *keine* Quelle sozialen und kulturellen Wandels ist. Unabhängig von seinen programmatischen Aussagen über die Existenz sich widersprechender und überlagernder kultureller Systeme gibt es bei Geertz nur wenige systematische Bestimmungen, die diese Aussagen im Rahmen seines ›Kultur-als-Text‹-Ansatzes in eine Theorie sozialen und kulturellen Wandels überführen würden.

Die wohl wichtigste These der ›Kultur-als-Text‹-Theorie für eine Konzeption sozialen und kulturellen Wandels ist die, dass gesellschaftliche *Desintegrations*prozesse auftreten, wenn die Mechanismen sozialer Integration – ein kultureller Text, der in ritualisierter sozialer Praxis ausgedrückt und zur Grundlage habitualisierter Alltagspraxis wird – nicht mehr greifen. An dieser Stelle tritt der latente kulturalistische Determinismus wieder zum Vorschein: Menschliches Handeln wird determiniert von Kultur – der Ausbruch von (scheinbar wiederum kulturspezifischer) Gewalt wird erklärt durch das Fehlen einer stabilisierenden, weitgehend homogenen Ressource, die nur Kultur bereit stellen kann (sei es in der Form von Religionen oder auch von künstlich geschaffenen Ideologien). Die kulturellen Grundlagen für sozialen Wandel (wie auch für soziale Reproduktion) sieht Geertz in erster Linie auf der kollektiven Ebene kultureller Schemata, nicht aber auf der subjektiven Ebene der individuellen Interpretationsfähigkeit einzelner Akteure. Eine weiterführende Praxistheorie müsste aber nicht nur Brüche in den kulturellen Systemen (bzw. den kulturellen Texten) *selbst* analysieren können, sondern auch Brüche und Unklarheiten in den Interpretationen von Akteuren sowie den konkreten Zusammenhang zwischen kulturellen Texten und individuellen Sinndeutungen.

Genau dieser Zusammenhang bleibt aber in Geertz' Ansatz unterbelichtet. Die Schwäche der symbolischen Ethnologie liegt also nicht direkt darin, dass Geertz die These aufstellt, kulturelle Texte seien homogen – tatsächlich äußert er diese Behauptung nicht direkt und verweist stattdessen programmatisch auf die Existenz kultureller Brüche bzw. miteinander ›konkurrierender‹ kultureller Systeme. Dennoch finden sich in empirischen Arbeiten wie ›Deep Play‹ und *Negara* weitreichende Aussagen über kulturelle Homogenität. Diese Aussagen sind zunächst deshalb unbefriedigend, weil sie davon ausgehen, es gebe einen für alle gleichen, homogenen kulturellen Text, im Unterschied also zu einer Situation, in der sich unterschiedliche, einander im Widerspruch stehende kulturelle Schemata überlappen und Interpretationskonflikte auslösen können. Darüber hinaus haben Geertz' Thesen über kulturelle Homogenität einen handlungstheoretischen Kern: Geertz sieht vom einzelnen Akteur ab und vernachlässigt deshalb die Möglichkeit der individuellen, selbstreflexiven Umdeutung kollektiv geteilter Sinnsysteme. Dies ist aus einer praxistheoretischen Perspektive, die die ›Mikro‹-Ebene individuellen Handelns mit der ›Makro‹-Ebene überindividueller Strukturen (beispielsweise kultureller Texte) zu verknüpfen sucht, unbefriedigend. Weil Geertz den individuellen Akteur – genauer: das Wechselspiel zwischen Akteur und kulturellem Text – nicht berücksichtigt, kann Geertz die Existenz kultureller Homogenität bzw. Heterogenität nur behaupten, nicht aber ihre potentielle Dynamik analysieren. Wie schon gezeigt wurde, sind auch Geertz' praxistheoretische Aussagen der ›Modelle von‹ der Welt und der ›Modelle für‹ soziales Handeln keine echte Lösung dieses Problems, weil sie in erster Linie klären, wie kulturelle Texte in sozialer Praxis angewandt werden, jedoch weniger, wie diese Texte sich wiederum durch soziale Praxis verändern.

Die Kulturalisierung der sozialen Welt

Daraus leitet sich der dritte fragwürdige Aspekt des Geertz'schen Ansatzes ab. Kultur erhält den Status einer fundamentalen Erklärungskategorie, unter der alles subsumiert zu werden scheint. Dies ist vor allem aus ideologiekritischer und weltstheoretischer Perspektive hervorgehoben worden. Was beispielsweise an »Deep Play« auffällt, ist die Ausblendung des sozio-politischen Kontextes des Hahnenkampfes. William Roseberry merkt an, dass der balinesische Hahnenkampf von den Holländern und später vom indonesischen Staat verboten wurde; dass er zur Zeit von Geertz' Analyse weiterhin nur versteckt ausgetragen werden konnte. Dies weist darauf hin, so Roseberry, dass der Hahnenkampf mit politischen Prozessen wie Staatenbildung und Kolonialismus eng verflochten sei; dass er sich mithin in den letzten achtzig Jahren geändert haben müsse, »that if it is a text it is a text that is being written as a part of a profound social, political, and cultural *process*« (Roseberry 1982: 1021; vgl. auch Asad 1982).

In eine ähnliche Richtung weist die Kritik Roger Keesings, der bemerkt, dass Kulturen nicht nur Netze der Bedeutung, sondern auch Netze der Mystifizierung seien. Man müsse fragen, wer diese Netze schaffe und wer kulturelle Bedeutungen definiere – und zu welchen Zielen (Keesing 1987). Roseberry und andere Autoren richten ihre Attacken gegen Geertz aus einer Perspektive, die von der Dependenz- und Weltstheorie stammend ihren Untersuchungsgegenstand als Teil eines transnationalen, vom Westen dominierten, kapitalistischen Systems betrachtet (vgl. auch Marcus/Fischer 1986). Tatsächlich unternimmt Geertz nicht einmal den *Versuch*, den Hahnenkampf oder den balinesischen Theaterstaat in ihre politischen und historischen Kontexte zu rücken, um auf diese Weise Wandlungsprozesse und Instrumentalisierungen ihrer Bedeutungen zu untersuchen. Wenn man dies tut, kann sich sehr schnell ein alternatives Bild ergeben, in dem beispielsweise der balinesische Theaterstaat nur im Rahmen eines kolonialen Systems existierte: »It is more plausible to suppose that as colonial control was tightened the powers of the king were eroded, and the courts turned perforce to a symbolic politics [...] At best, the study [*Negara*] may inadvertently draw attention to a particular strategy of anti-colonial resistance« (Kuper 1999: 117).

Clifford Geertz hat zu Recht sein Augenmerk auf die *lokale* Dimension von Kultur gelegt, und seine Analysen über die Bedeutung lokaler Sinnsysteme lenken den Blick auf eine zentrale Dimension des Sozialen. Allerdings ist die Kritik berechtigt, dass Geertz seine Analysen von *local knowledge* nicht systematisch rückbezieht auf überlokale Kontexte (seien sie wiederum kultureller oder auch politökonomischer Natur). Die für die Ethnologie wichtigste Analyse, die dies versucht, ist wahrscheinlich Eric Wolfs vom Marxismus und der Weltstheorie Wallersteins beeinflusste Studie über *Die Völker ohne Geschichte* (Wolf 1982). Wolf versucht nachzuweisen, dass die von Ethnologen lange Zeit untersuchten *tribes* keineswegs in einer immerwährenden *ethnographic present* lebten. Vielmehr war (bzw. ist) diese letztlich nicht

mehr als der nur vorläufige Endpunkt eines historischen Prozesses des Aufeinandertreffens unterschiedlicher sozialer und ethnischer Gruppen, insbesondere natürlich als Folge der europäischen Expansion seit dem 15. Jahrhundert. Eine solche Einbettung des ›Lokalen‹ in das ›Globale‹ muss übrigens nicht die Folge haben, beispielsweise den balinesischen Theaterstaat – wie Adam Kuper dies tut – auf ein bloßes Beispiel einer antikolonialen Widerstandsbewegung zu reduzieren, doch *ausschließen* sollte man diese Möglichkeit ebenso wenig.

Interessanterweise ist der Unterschied zwischen der (lokalen) ›Mikro‹- und der (überlokalen) ›Makro‹-Ebene nicht die einzige Differenz der Ansätze von Geertz und Wolf. Während Geertz natürlich Kultur als sinnstiftende Dimension in den Mittelpunkt seiner Betrachtungsweise rückt, interessiert sich Wolf in erster Linie für Kultur als Ideologie – wohlgernekt im eher marxistischen Sinn, nicht in der Verwendungsweise von Geertz: ›Die Fähigkeit, Sinngehalte zu verleihen [...], ist eine Quelle von Macht. Die Kontrolle solcher Mitteilungen gibt den Ideologieverwaltern die Möglichkeit, die Kategorien festzulegen, in denen die Wirklichkeit wahrgenommen werden muss‹ (Wolf 1982: 536). Auch hier gilt, dass Geertz zunächst auf eine Dimension von Sozialität hinweist, die der Analyse von Wolf fehlt. Wolf scheint Kulturkontakte und Kulturzusammenstöße im Rahmen der europäischen Expansion weitgehend als ein Aufeinanderprallen unterschiedlicher Produktionsweisen zu konzeptualisieren (er unterscheidet dabei eine ›verwandtschaftlich strukturierte‹, eine ›tributgebundene‹ sowie eine ›kapitalistische‹ Produktionsweise). Deshalb finden sich in Wolfs Analyse nur wenige Informationen über das von Geertz untersuchte *local knowledge*, geschweige denn Betrachtungen über die kulturelle Dimension zwischengesellschaftlicher Kontakte, Beziehungen und Zusammenstöße.

Die Stärke der Geertz'schen Argumentation verweist aber wiederholt auf ihre Schwäche: Geertz unterschlägt, dass kulturelle Modelle zumindest *auch* Mittel der Mystifizierung sozialer Ungleichheit oder umkämpfte Legitimationsquellen gesellschaftlicher Macht (im instrumentalen Sinn) sein *können*. Für Instrumentalisierungen von Bedeutungssystemen hat sich Geertz nie interessiert, worauf schon die Verwendungsweise des Begriffs Ideologie in der symbolischen Ethnologie verweist. Für Geertz ist in erster Linie die integrative und sinnstiftende Funktion von Kultur relevant. Geertz konzeptualisiert den Menschen als ein *animal symbolicum*, das nur überleben kann, wenn es die Welt mit Bedeutung versieht. Der Nachteil dieses *overculturalized concept of man* ist die Kulturalisierung sozialer Praxis. Politik, Macht und soziale Konflikte können nur vor dem Hintergrund von Kultur untersucht werden. Während Geertz die Sphäre des Politischen kulturalisiert und auf diese Weise politische Macht auf eine ›Poetik der Macht‹ reduziert, erklärt er soziale Konflikte durch einen brüchig gewordenen kulturellen Horizont, auf dessen Grundlage soziale Integration nicht mehr möglich ist. Durch die Konzentration auf die bedeutungsstiftenden Aspekte sozialer Praxis gerät der Konflikt als normaler Bestandteil menschlichen Zusammenlebens aus dem Blick. Welche Konse-

quenz soll man aber aus dieser Kritik ziehen? Sollte man beispielsweise den Ansatz von Geertz durch einen konkurrierenden ersetzen, der die Rolle von ›Macht‹ anstelle von ›Kultur‹ in den Mittelpunkt der Analyse rückt? In einem Interview hat Geertz kürzlich auf die Kritik von Asad (1982) wie folgt reagiert: »I think he [Asad] is a power-reductionist. He thinks that it is power that really matters and not belief. His notion of definition and his following critique just ignores what I was doing [...] I suspect Asad is a Marxist who cannot be material-reductionist anymore, so instead he is a power-reductionist« (Geertz in Micheelsen 2002: 8-9).

Unabhängig davon, ob Geertz mit seiner Kritik an Asad Recht hat, ist es offensichtlich wenig sinnvoll, die Geertz'sche symbolische Ethnologie einfach durch einen Ansatz zu ersetzen, dem es an ›Gespür‹ für das fehlt, wofür sich Geertz am meisten interessiert: Kultur. Polit-ökonomische Theorien wie die von Eric Wolf haben auf blinde Flecken in der Geertz'schen Analyse hingewiesen, doch eine Alternative zu der symbolischen Ethnologie sind sie nur dann, wenn man einen einseitigen ›kulturalistischen‹ durch einen ebenso einseitigen machttheoretischen Ansatz ersetzen möchte. Hinsichtlich eines anderen hier analysierten Problems der symbolischen Ethnologie – der Vernachlässigung individueller Handlungsfreiheit zugunsten der Kategorie Kultur – gilt ähnliches. Geertz hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Kultur eine sinnstiftende und zumindest *teilweise* handlungsleitende Ressource ist – eine Handlungstheorie, die allein den Voluntarismus betont, also die grundsätzliche oder sogar metaphysische Freiheit des Menschen, ist keine Alternative zur symbolischen Ethnologie. Vielleicht sind solche Gegenüberstellungen jedoch ohnehin nicht weiterführend, denn es gibt Ansätze, die zumindest den *Anspruch* erheben, zugleich sensibel für die ethnologische Kategorie Kultur zu sein als auch soziale Ungleichheit macht- und konflikttheoretisch zu analysieren und die darüber hinaus sowohl die kreative Eigenleistung der Akteure als auch deren Einbettung in überindividuelle Strukturen betonen. Das prominenteste Beispiel dafür in der Ethnologie ist wohl immer noch die Theorie der Praxis von Pierre Bourdieu, um die es im Folgenden gehen soll.