

vielmehr, Rituale zu veranstalten, an denen oftmals viele tausend Menschen teilnahmen. Die Rituale waren also „not mere aesthetic embellishments, celebrations of domination independently existing: they were the thing itself“ (Geertz 1980: 120). Hinter dieser Beziehung zwischen Herrschaft und Ritual sieht Geertz eine besondere Form der Souveränität: die Lehre vom exemplarischen Mittelpunkt. Der königliche Hof wurde gleichzeitig als ein Mikrokosmos der übernatürlichen Ordnung und als eine materielle Verkörperung politischer Ordnung wahrgenommen. Das rituelle Leben des Hofes war keine *Reflexion*, sondern ein *Paradigma* sozialer Ordnung. Wie der balinesische Hahnenkampf waren auch die Staatszeremonien des *negara* selbstreflexive kulturelle Texte, die die Grundcharakteristika ihrer Kultur ausdrückten und aktualisierten.

David Gellner hat die Frage aufgeworfen, ob Geertz' Modell des balinesischen Theaterraates auf andere historische und soziale Kontexte übertragen werden kann (vgl. Gellner 1999: 137). Tatsächlich wendet Geertz in *Centers, Kings, and Charisma* (1983a: 121-146) zentrale Ideen aus *Negara* auf die Analyse dreier Beispiele an, in denen sich die „Poetik der Macht“ auf jeweils unterschiedliche Weise artikulieren soll: im England des 16. Jahrhunderts, im Java des 14. Jahrhunderts sowie im Marokko des 19. Jahrhunderts. 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 für alle politischen Regime, also 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.“ (Geertz 1983a: 143) Geertz vermutet deshalb, dass eine entmystifizierte zugleich eine entpolitisierte Welt sei. Eine solche Welt ist aber, wie Geertz anmerkt, nach allen historischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts nicht in Sicht.

Die Ambiguität kultureller Formen

Die von Clifford Geertz in den 1960er und 1970er Jahren entwickelte interpretative Ethnologie ist einer der einflussreichsten ethnologischen Ansätze des 20. Jahrhunderts und untrennbar verknüpft mit dem *cultural turn* in den Sozial- und Geisteswissenschaften. Dabei hat Geertz nicht nur eine Vielzahl interpretativer Analysen in der Ethnologie angeregt (vgl. Dolgin et.al. 1977), sondern auch in der Islamwissenschaft (vgl. Eickelman 2005), der Religionsforschung (vgl. Morgan 1977) oder der Literaturwissenschaft (vgl. van Oort 2005). Zudem ist der Geertz'sche Ansatz eine wichtige Grundlage für die *new cultural history* (vgl. Hunt 1989) und für die „Kulturalisierung“ der Soziologie (vgl. Reckwitz 2000). In der Ethnologie spielt Geertz' Ansatz aber heute nur noch eine untergeordnete Rolle. Die Ethnologie erlebt in den 1970er Jahren eine weitreichende konzeptionelle Pluralisierung (vgl. Ortner 1984), und die symbolische Ethnologie verliert vor diesem Hintergrund im wahrsten Sinne des Wortes ihre „Deutungshoheit“. Darüber hinaus wird in den Diskussionen über die symbolische Ethnologie zunehmend auf konzeptionelle Grenzen von Geertz' Ansatz aufmerksam gemacht. Aus einer weltstystemtheoretischen und ideologiekritischen Sichtwei-

se wird eingewandt, Geertz vernachlässige die Rolle historischer Kontexte, Auseinandersetzungen um Macht sowie soziale Ungleichheiten und reduziere Gesellschaften auf ihre ästhetische Dimension (vgl. Asad 1982; Keesing 1987; Kuper 1999; Roseberry 1982). Darüber hinaus wird Geertz' Ansatz dafür kritisiert, deterministisch zu sein (vgl. Alexander 1987; Schneider 1987). Eng damit verknüpft ist die sozialtheoretische Kritik, dass ein latenter Widerspruch besteht zwischen einer handlungs- oder praxistheoretischen Perspektive einerseits und einer textualistischen Perspektive andererseits. Während Geertz nämlich im Anschluss an Wittgenstein den „Gebrauch“ kultureller Muster im Rahmen sozialer Praxis analysiert, scheint er in seiner „Kultur-als-Text“-Theorie die handelnden Akteure von den kulturellen „Texten“ systematisch abzukoppeln (vgl. Reckwitz 2000). Zudem steht die symbolische Ethnologie dafür in der Kritik, das wissenschaftliche Kriterium der Überprüfbarkeit aufzugeben und die Ethnologie damit in Literatur zu verwandeln (vgl. Shankman 1984).

Dieser letzte Kritikpunkt ist besonders interessant, denn Geertz veröffentlicht 1988 sein wohl schönstes Buch über *Die künstlichen Wilden* (Geertz 1993). Geertz entwickelt hier die bemerkenswerte These, dass sich der wissenschaftliche Wert einer Ethnographie nicht so sehr an der Menge der empirischen Informationen ermisst, sondern vielmehr damit steht und fällt, ob uns der Autor davon überzeugt, „dort“ gewesen zu sein. Der zuweilen geäußerte Vorwurf, Geertz gebe damit jegliche wissenschaftlichen Standards auf, übersieht aber, dass Geertz nach wie vor von der Notwendigkeit und Möglichkeit empirischer Forschung überzeugt ist. Im Rahmen eines interpretativen Ansatzes haben sich allerdings die Kriterien für wissenschaftliche Objektivität verschoben, und ethnographische Texte rücken in die Nähe der Ästhetik, weil sie selbst ja auch nicht mehr sind als die subjektive Interpretation kultureller Texte. Die Frage, ob die Geertz'schen Texte in diesem Sinne besonders „überzeugend“ sind, bleibt jedoch umstritten, denn die wissenschaftlichen Kriterien, die eine solche Beurteilung erst zulassen, scheinen auf eine irritierende Weise in der Subjektivität der Leser verwurzelt zu sein.

Die wahrscheinlich weitreichendste Kritik an Geertz stammt von Vincent Crapanzano, der den Kultur-als-Text-Ansatz als strategischen Kunstgriff betrachtet, um der Darstellung eine substantialisierte Autorität zu verleihen. Diese Strategie etablierte in *Deep Play* eine „Art asymmetrischer Wir-Beziehung, in welcher der Anthropologe hinter und über dem Einheimischen steht, verborgen, aber an der Spitze der Hierarchie des Verstehens“ (Crapanzano 1996: 186). Crapanzano beschuldigt Geertz zu scheitern, einen Zugang zur „Perspektive des Eingeborenen“ zu erlangen. Durch die Kultur-als-Text-Metapher wird in den Augen Crapanzanos nicht nur gerechtfertigt, dass Geertz nur über *die* Balinesen schreibt, sondern darüber hinaus in der Lage ist, den kulturellen Text zu lesen und dem Leser sodann den Kern balinesischer Kultur zu präsentieren.

Crapanzanos Kritik entsteht im Kontext der ethnologischen Debatten über die „Krise der ethnographischen Repräsentation“, in der tief schürfende Fragen darüber aufgeworfen werden, ob eine ethnographische Repräsentation fremder Kulturen im Rahmen ethnographischer Texte überhaupt möglich ist und welche Probleme damit verknüpft sind (vgl. Berg/Fuchs 1993; Clifford/Marcus 1986; Gottowik 1997). Einige Teilnehmer der *Writing-Culture*-Debatte sind frühere Schüler von Clifford Geertz, und sie sind sich des Einflusses ihres Mentors auf die postmoderne Ethnologie natürlich bewusst, plädieren aber dafür, den Repräsentationsmodus der symbolischen Ethnologie zugunsten experimenteller Repräsentationsformen zu überwinden. Crapanzano schlägt einen dialogischen Ansatz vor, der das

Ziel verfolgt, Vereinheitlichungen zu vermeiden, die Vielstimmigkeit fremder kultureller Realitäten anzuerkennen und auch das forschende Ich angemessen zu repräsentieren. In seiner Antwort weist Geertz aber darauf hin, dass ein solches Vorgehen die Last der Autorschaft nicht abwerfen kann. *Jeder* ethnographische Text ist in Geertz' Augen eine Imagination, und wer die entsprechenden Passagen in seinem Buch liest, erkennt, dass Geertz nicht viel hält von dem Vorgehen, das repräsentierende Ich in den Mittelpunkt der Repräsentation zu rücken (vgl. Geertz 1993: 75-99). Mit dieser Kritik an der dialogischen Ethnologie hat Geertz gewiss Recht, doch die Frage, welchen Stellenwert das von ihm vorgeschlagene Kriterium der Überzeugungskraft von Ethnographien in der Ethnologie tatsächlich haben sollte, ist damit noch nicht beantwortet.

Spätestens seit Anfang der 1990er Jahre rückt die *Writing-Culture-Debatte* zunehmend in den Hintergrund; stattdessen wird die Ethnologie mehr und mehr von Prozessen wirtschaftlicher, politischer und kultureller Globalisierung geprägt. Die ethnologische Kategorie „Kultur“ gerät zunehmend in die Kritik, und anders noch als in der *Writing-Culture-Debatte* geht es nicht mehr um die Analyse ethnographischer Texte, sondern um die Frage, auf welcher Grundlage die Ethnologie und angrenzende Disziplinen die Prozesse, die man nun zunehmend als „Globalisierung“ bezeichnet, untersuchen können. Die Vorschläge reichen dabei von einer Dynamisierung des Kulturbegriffs bis hin zu dessen Aufgabe (vgl. Brumann 1999; Keane 2003; Kumoll 2005). Auch Clifford Geertz versucht in seinen jüngeren Arbeiten, Grundzüge eines Ansatzes kultureller Globalisierung zu entwickeln, der kulturellen Pluralismus und kulturelle Differenzen nicht nur *zwischen* Kulturen anerkennt, sondern auch *innerhalb* einzelner Kulturen. Die weltweiten Veränderungen haben für Geertz kein neues Ordnungsbewusstsein produziert; vielmehr hinterlassen sie einen Eindruck der Partikularität und der Fragmentierung. Essentialistische Theorien kultureller Homogenität können dementsprechend nicht länger aufrecht erhalten werden. Kulturen beruhen nicht auf einem Konsens: „It is the faults and fissures that seem to mark out the landscape of collective selfhood.“ (Geertz 2000: 250)

Entgegen der weit verbreiteten Kritik, Geertz' Ansatz sei unpolitisch und erschöpfe sich in einer ästhetisierenden Analyse kultureller Praktiken, verweisen seine jüngsten Arbeiten über Staat und Gewalt in Zeiten weltweiter Verflechtungen auf die politische Dimension seines interpretativen Ansatzes, die ihn seit über 40 Jahren beschäftigt. „Heterogeneity is the norm, conflict the ordering force, and, despite ideological romances, left and right, religious and secular, of consensus, unity, and impending harmony, they seem likely to remain so for a good deal longer than the foreseeable future.“ (Geertz 2004: 584) Wie Geertz betont, besteht das Problem für Länder wie Indonesien nicht darin, einen kulturellen Konsens quasi zu erzwingen, sondern kulturelle Differenzen anzuerkennen und kulturelle Spannungen dadurch in Grenzen zu halten. Dieses Problem gehört für Geertz zu den zentralen politischen Herausforderungen unserer Zeit.

Literatur von Clifford Geertz

- Geertz, C.: *The Religion of Java*. Glencoe 1960.
 Geertz, C.: *Agricultural Involution. The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley 1963a.
 Geertz, C.: *Peddlers and Princes*. Chicago 1963b.
 Geertz, C.: *The Social History of an Indonesian Town*. Cambridge (Mass.) 1965.
 Geertz, C.: *The Interpretation of Cultures*. New York 1973.

- Geertz, C.: *Negara. The Theater State in Nineteenth Century Bali*. Princeton 1980.
- Geertz, C.: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York 1983a.
- Geertz, C.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/M. 1983b.
- Geertz, C.: *Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*. Frankfurt/M. 1988 [1968].
- Geertz, C.: *Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller*. Frankfurt/M. 1993 [1988].
- Geertz, C.: *Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten*. München 1997 [1995].
- Geertz, C.: *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton 2000.
- Geertz, C.: *An Inconstant Profession. The Anthropological Life in Interesting Times*. In: *Annual Review of Anthropology* 31 (1), 2002, S. 1-19.
- Geertz, C.: *What is a State if it is not a Sovereign? Reflections on Politics in Complicated Places*. In: *Current Anthropology* 45 (5), 2004, S. 577-593.

Weitere zitierte Literatur

- Alexander, J. C.: *Twenty Lectures. Sociological Theory Since World War II*. New York 1987.
- Asad, T.: *Anthropological Conceptions of Religion. Reflections on Geertz*. In: *Man (N.S.)* 18, 1982, S. 237-259.
- Berg, E./Fuchs, M. (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt/M. 1993.
- Brumann, C.: *Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded*. In: *Current Anthropology* 40, 1999, Supplement, S. S1-S27.
- Clifford, J./Marcus, G.E. (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Chicago 1986.
- Crapanzano, V.: *Das Dilemma des Hermes. Die verschleierte Unterwanderung der ethnographischen Beschreibung*. In: Bachmann-Medick, D. (Hg.): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt/M. 1996, S. 161-193.
- Dolgin, J.L. et al. (Hg.): *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York 1977.
- Eickelman, D.F.: *Clifford Geertz and Islam*. In: Shweder, R.A./Good, B. (Hg.): *Clifford Geertz by his Colleagues*. Chicago 2005, S. 63-75.
- Ellrich, L.: *Verschriebene Fremdheit. Die Ethnographie kultureller Brüche bei Clifford Geertz und Stephen Greenblatt*. Frankfurt/New York 1999.
- Gellner, D. N.: *Religion, Politics and Ritual. Remarks on Geertz and Bloch*. In: *Social Anthropology* 7 (2), 1999, S. 135-153.
- Gilman, N.: *Mandarins of the Future. Modernization Theory in Cold War America*. Baltimore und London 2003.
- Hunt, L. (Hg.): *The New Cultural History*. Berkeley et.al. 1989.
- Gottowik, V.: *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Berlin 1997.
- Inglis, F.: *Clifford Geertz. Culture, Custom and Ethics*. Cambridge 2000.
- Keane, W.: *Self-Interpretation, Agency, and the Objects of Anthropology. Reflections on a Genealogy*. In: *Comparative Studies in Society and History* 45 (2), 2003, S. 222-248.
- Keesing, R.: *Anthropology as Interpretive Quest*. In: *Current Anthropology* 28 (2), 1987, S. 161-176.
- Kumoll, K.: *»From the Native's Point of View«? Kulturelle Globalisierung nach Clifford Geertz und Pierre Bourdieu*. Bielefeld 2005.
- Kuper, A.: *Culture. The Anthropologists' Account*. Cambridge (Mass.) und London 1999.
- Morgan, J.: *Religion and Culture as Meaning Systems. A Dialogue Between Geertz and Tillich*. In: *The Journal of Religion* 57 (4), 1977, S. 363-375.

- Ortner, S.B.: Theory in Anthropology Since the Sixties. In: *Comparative Studies in Society and History* 26, 1984, S. 126-166.
- Reckwitz, A.: *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms.* Weilerswist 2000.
- Ricœur, P.: Der Text als Modell. Hermeneutisches Verstehen. In: Gadamer, H.-G./Boehm, G. (Hg.): *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften.* Frankfurt/M. 1978, S. 83-117.
- Roseberry, W.: Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology. In: *Social Research* 49 (4), 1982, S. 1013-1028.
- Ross, E.B.: Cold Warriors Without Weapons. In: *Identities. Global Studies in Culture and Power* 4 (3-4), 1998, S. 475-506.
- Schneider, M.A.: Culture-as-Text in the Work of Clifford Geertz. In: *Theory and Society* 16, 1987, S. 809-839.
- Shankman, P.: The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz. In: *Current Anthropology* 25 (4), 1984, S. 261-279.
- Shweder, R.A.: Cliff Notes. The Pluralisms of Clifford Geertz. In: Shweder, R.A./Good, B. (Hg.): *Clifford Geertz by his Colleagues.* Chicago 2005, S. 1-9.
- Solovey, M.: Project Camelot and the 1960s Epistemological Revolution. Rethinking the Politics-Patronage-Social Science Nexus. In: *Social Studies of Science* 31 (2), 2001, S. 171-206.
- Van Oort, R.: The Critic as Ethnographer. In: *New Literary History* 35, 2005, S. 621-661.