

# Clifford Geertz und der Verstehensbegriff der interpretativen Anthropologie

von Volker Gottowik

Es ist nicht nötig, alles zu wissen,  
um etwas zu verstehen.

Clifford Geertz

Wollte man einen Text benennen, dem ein paradigmatischer Stellenwert für die interpretative Anthropologie zukommt, wäre auf ‚*Deep Play*‘: *Notes on the Balinese Cockfight* (1972) von Clifford Geertz zu verweisen.<sup>1</sup> In diesem Essay wird der balinesische Hahnenkampf als kulturspezifisches Symbolsystem untersucht und die Verfahrensweise eines interpretativen bzw. kulturhermeneutischen Ansatzes exemplarisch verdeutlicht. Als *paradigmatisch* kann der genannte Text insofern gelten, als es Geertz hier offenkundig gelungen ist, den balinesischen Hahnenkampf nicht nur aus der Perspektive der Einheimischen darzustellen, sondern auch verständlich zu machen, was seine Attraktivität auf Bali begründet.

Greift man nun Geertz' Essay auf, um sich der Problematik interkulturellen Verstehens anhand eines konkreten ethnographischen Fallbeispiels zu nähern, wäre zunächst folgendes festzuhalten: Der balinesische Hahnenkampf folgt einem Ablauf, der vordergründig recht simpel erscheint; das Prinzip besteht den Worten von Clifford Geertz zufolge darin, „daß ein Hühnervieh ohne Sinn und Verstand ein anderes in Fetzen hackt“;<sup>2</sup> derweil schließen die zuschauenden Männer auf den Ausgang dieses blutigen Zweikampfes untereinander Wetten ab. Damit ist ein Geschehen angedeutet, das uns zwar befremdet, aber doch nicht gänzlich fremd zu sein scheint.

Wetten sind uns aus unserem eigenen kulturellen Kontext vertraut; wir haben alle schon einmal gewettet – um des Nervenkitzels willen, wegen der Aussicht auf schnelles Geld oder auch nur so zum Zeitvertreib. Doch was am balinesischen Hahnenkampf irritiert und deutlich macht, dass es hier um mehr geht als Nervenkitzel, Geld oder Zeitvertreib, ist folgendes: Es gibt zahlreiche balinesische Männer, die mehrmals wöchentlich an solchen Hahnenkämpfen teilnehmen und dabei Summen als Wetteinsatz aufbieten, die geeignet scheinen, sie um

---

<sup>1</sup> Clifford Geertz: „‚Deep Play‘: Notes on the Balinese Cockfight“, in: ders.: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973, S.412-453 (Orig. 1972).

<sup>2</sup> Clifford Geertz: „‚Deep Play‘: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf“, in: ders.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/Main 1983, S.202-260, hier S.254.

Haus und Hof zu bringen. Was aber veranlasst einen Reisbauern, Dorfschullehrer oder Tagelöhner dazu, auf den Sieg seines Hahns eine Summe zu setzen, für die er zwei Monate lang hart arbeiten muss, und das – wohlgemerkt – bei paritätischen Gewinnchancen?

In unseren Augen ist es in einem hohen Maße unvernünftig, sich an solchen Wetten zu beteiligen, da das Risiko in keinem sinnvollen Verhältnis zu den Gewinnchancen zu stehen scheint. Warum lassen sich balinesische Männer dennoch darauf ein? Wenn es vor dem Hintergrund unseres zweckrationalen Denkens nicht nachvollziehbar ist, warum die Akteure so agieren, wie sie agieren, steht zweierlei zu vermuten:

1. dass beim balinesischen Hahnenkampf mehr passiert, als uns von „Wetten dass...?“, Lotto/Toto oder Pferderennen her vertraut ist; und
2. dass hier etwas passiert, das sich der direkten Beobachtung nicht erschließt, die *ausschließlich* auf den Hahnenkampf gerichtet ist, nicht aber auf den kulturellen Kontext, in dem er steht.

Wir können demnach weder unsere eigenen Kategorien und Konzepte auf die balinesischen Verhältnisse übertragen, noch davon ausgehen, dass eine systematische Beobachtung des fraglichen Phänomens zu umfassenderen Einsichten führte. Wie kann es dennoch gelingen, ein fremdes Symbolsystem wie den balinesischen Hahnenkampf zu verstehen? Clifford Geertz hat eine klare Antwort auf diese Frage gegeben – doch wer ist eigentlich dieser Clifford Geertz?

Clifford Geertz gilt als einer der bekanntesten und einflussreichsten zeitgenössischen Ethnologen. Er wurde 1926 in Nordkalifornien geboren, wuchs in einfachen Verhältnissen auf, meldete sich als Kriegsfreiwilliger zur Navy und erhielt nach Kriegsende einen *GI Bill*, der ihm erst eine Universitätsausbildung unter anderem in Harvard ermöglichte.<sup>3</sup> Forschungsaufenthalte führten ihn in den 50er Jahren nach Java und Bali sowie Mitte der 60er Jahre nach Marokko, wo er gleichfalls langfristige empirische Studien („Feldforschung“) durchführte. Wissenschaftshistorisch bedeutsam ist vor allem die zweite Hälfte der 60er Jahre, als Geertz – gemeinsam mit David Schneider und neben Victor Turner – an der *University of Chicago* arbeitet. In diesen Zeitraum fällt die Begründung der symbolischen resp. interpretativen Anthropologie.

Dem Ansatz einer interpretativen Anthropologie liegt kein ausgearbeitetes theoretisches Programm zugrunde; es gibt lediglich vereinzelte programmatische Aussagen in den Essays von Clifford Geertz, deren wichtigste in der ersten Hälfte der 70er Jahre erscheinen; hierzu gehören *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture* (1973), *„From the Native's Point of View“: On the*

<sup>3</sup> Vgl. Fred Inglis: *Clifford Geertz. Culture, Custom and Ethics*, Cambridge 2000, S.4.

*Nature of Anthropological Understanding* (1974) und eben ‚*Deep Play*‘: *Notes on the Balinese Cockfight* (1972).<sup>4</sup>

Die genannten Essays begründen Geertz' Renommee, einer der führenden Köpfe der nordamerikanischen Kulturanthropologie zu sein. Als sich andere namhafte Fachkollegen wie Louis Dumont, Mary Douglas, Edmund Leach, Stanley Tambiah, Godfrey Lienhardt und James Fernandez von seinen Schriften beeinflusst zeigen, entwickelt sich die interpretative Anthropologie im Verlauf der 80er Jahre zu einer der international bedeutsamsten theoretischen Strömungen in der Ethnologie. Hierzulande ist der Einfluss von Clifford Geertz vor allem im Bereich der Literatur- und Geschichtswissenschaften zu spüren; dagegen wurde er von der deutschsprachigen Ethnologie bis in die jüngste Vergangenheit hinein allenfalls am Rande zur Kenntnis genommen, gelten seine Schriften hier vielen doch als zu essayistisch, zu philosophisch, zu postmodern etc.<sup>5</sup>

Geertz ist heute Professor für *Social Science* am *Institute for Advanced Study* in Princeton; entbunden von allen Lehrverpflichtungen, steht er einem reinen Forschungsinstitut vor, das über genügend Ressourcen verfügt, um immer wieder hochkarätige Wissenschaftler aus aller Welt an sich zu binden. Die Position, die Geertz innerhalb des Wissenschaftsbetriebs bekleidet, gilt – nicht ganz zu unrecht – als der Papststuhl der Ethnologie.

Für den Verstehensbegriff der interpretativen Anthropologie sind vor allem die drei genannten Essays von Clifford Geertz relevant: Auf *Deep Play* wurde bereits verwiesen, um den balinesischen Hahnenkampf als ethnographisches Fallbeispiel einzuführen; auf *Thick Description* und *From the Native's Point of View* wird im folgenden eingegangen, um zu ermitteln, was Geertz unter ‚Verstehen‘ versteht; indem die theoretischen Ausführungen von Geertz auf das genannte Fallbeispiel und *vice versa* bezogen werden, sollte es möglich sein, die Bedingungen der Möglichkeit, fremde Lebensformen und Weltbilder zu verstehen, aus kulturhermeneutischer Perspektive aufzuklären.

In ‚*From the Native's Point of View*‘: *On the Nature of Anthropological Understanding*<sup>6</sup> kommt Geertz zunächst auf einen Skandal in der Ethnologie zu sprechen, der es erlaubt, ein paar grundsätzliche Aussagen über das Geschäft des

---

<sup>4</sup> Alle in: Clifford Geertz: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973, und ders.: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983.

<sup>5</sup> Vgl. dagegen Irmtraud Stellrecht: „Interpretative Ethnologie“, in: Thomas Schweizer, Margarete Schweizer, Waltraud Kokot (Hg.): *Handbuch der Ethnologie*. Festschrift für Ulla Johansen, Berlin 1993, S.29-73; Eberhard Berg, Martin Fuchs (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt/Main 1993; Volker Gottowik: *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Berlin 1997.

<sup>6</sup> Clifford Geertz: „From the Native's Point of View‘. On the Nature of Anthropological Understanding“, in: ders.: *Local Knowledge* (1974) S.55-70.

Ethnographen zu treffen: Im Zentrum dieses Skandals steht Bronislaw Malinowski, der Begründer der britischen Sozialanthropologie, und ausgelöst wurde dieser Skandal von dessen Witwe Valetta, als diese die nicht für eine Publikation bestimmten Feldtagebücher ihres verstorbenen Mannes Ende der 60er Jahre der Öffentlichkeit zugänglich machte.<sup>7</sup>

Die Tagebücher sind aus der legendären Forschung von Malinowski hervorgegangen, die dieser während des ersten Weltkrieges auf dem zu Neuguinea gehörenden Trobriand-Archipel durchgeführt hat. Der Stellenwert, der dieser Forschung für die moderne Ethnologie zukommt, dürfte kaum überzubewerten sein; er gründet auf der Einheit von empirischer Untersuchung, ethnographischer Beschreibung und methodischer Begründung, die Malinowskis Monographie über die Trobriander auf einzigartige Weise verkörpert. Die theoretische Ausrichtung seines Forschungsansatzes war sicherlich nicht neu, doch ist sie selten so klar und prägnant formuliert worden. So beschreibt Malinowski die zentrale Intention seiner Forschung bei den Trobriandern folgendermaßen: „Das Ziel besteht, kurz gesagt, darin, den Standpunkt des Eingeborenen, seinen Bezug zum Leben zu verstehen und sich *seine* Sicht *seiner* Welt vor Augen zu führen.“<sup>8</sup>

Die Forderung, an fremde Kulturen keine kontextfremden Kategorien heranzutragen, sondern diese ‚from the native’s point of view‘ zu untersuchen, begründet die moderne Ethnologie; diese Forderung setzt sich fachintern mit Malinowski durch und wird von Geertz noch einmal programmatisch erneuert.<sup>9</sup> Darüber hinaus besteht innerhalb der Ethnologie weitgehend Einigkeit darüber, dass die Einlösung der genannten Forderung an drei konkrete Bedingungen gebunden ist:

1. *langfristige stationäre Forschung*: Damit ist ein mehrmonatiger Aufenthalt des Ethnographen vor Ort angesprochen, der idealiter ein bis zwei Jahre umfasst;
2. *teilnehmende Beobachtung*: Damit ist die Teilnahme des Ethnographen am Alltagsleben der Einheimischen gemeint, die idealerweise beinhaltet, dass er temporäres Mitglied der zu untersuchenden Kultur wird;
3. *Kenntnis des indigenen Idioms*: Damit ist die Beherrschung der Lokalsprache angesprochen, die es dem Forscher erlauben soll, sich ohne Vermittlung seitens Dritter an den alltäglichen Gesprächen der Einheimischen zu beteiligen, d.h. idealiter frei mit ihnen zu kommunizieren.

<sup>7</sup> Vgl. Bronislaw Malinowski: *A diary in the strict sense of the term*, New York 1967, dt. *Ein Tagebuch im strikten Sinne des Wortes. Neuguinea 1914-1918*, Frankfurt/Main 1986.

<sup>8</sup> Bronislaw Malinowski: *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*, Frankfurt/Main 1979, S.49, Hervorhebung im Original.

<sup>9</sup> Vgl. Clifford Geertz: „Aus der Perspektive der Einheimischen“. Zum Problem des ethnologischen Verstehens“, in: ders.: *Dichte Beschreibung*, S.289-309, hier S.290.

Die drei Bedingungen gehen im wesentlichen auf Malinowski zurück, der sie in der Einführung zum ersten Band seiner Trobriand-Monographie nicht nur aufgestellt, sondern den Ertrag eines solchen methodischen Vorgehens auch sogleich dokumentiert hat – in eben jener Monographie, die die Trobriander zu einem klassischen Gegenstand der Ethnologie hat werden lassen. Dieses Werk vermittelt den Eindruck, dass es unter Beachtung der genannten Bedingungen tatsächlich gelingen kann, sich einer fremden Kultur aus indigener Perspektive zu nähern. Malinowski gilt jedenfalls als einer der ersten Ethnologen, dem es gelungen ist, eine fremde Kultur nicht bloß von außen, d.h. als eine fremde zu beschreiben, sondern Lebensform und Weltbild ihrer Mitglieder von innen heraus zu verstehen.

Als Malinowskis Feldtagebücher auf Betreiben seiner Witwe postum veröffentlicht werden, erscheint der Gründungsheros der modernen Sozialanthropologie plötzlich in einem anderen Licht: Zum Vorschein kommt nicht ein Forscher, der auf gleicher Augenhöhe mit den Einheimischen verkehrt und Teil der lokalen Gemeinschaft geworden ist, sondern jemand, der freiweg bekennt: „Ich litt furchtbar daran, in diesem Pandämonium von Kindern und *Niggers* leben zu müssen.“<sup>10</sup> Die Tagebücher verdeutlichen zudem, dass Malinowski die weitgehend nackten Körper der weiblichen Bevölkerung als Bedrohung empfand, der er mit herabsetzenden Formulierungen und anderen Mitteln der Abwehr begegnete; auf die Konflikte mit den Einheimischen, die bei einer Aufenthaltsdauer von rund 19 Monaten nicht ausgeblieben sind, reagierte er mit Rassismen und vereinzelt sogar mit gewalttätigen Ausbrüchen.<sup>11</sup> Der Skandal, den die Publikation der Feldtagebücher in der Ethnologie heraufbeschwor, war beträchtlich.

Auf diesen Skandal bezieht sich Geertz, um die Frage nach den Bedingungen ethnographischen Verstehens erneut aufzuwerfen. Angesichts der Differenzen, die bei Malinowski zwischen inoffiziellen Feldtagebüchern und offiziellen Publikationen zutage getreten sind, stellt er zunächst fest: Derselbe Ethnologe, der den Mythos vom einfühlsamen und verständigen Forscher begründet hat, sollte ihn auch zerstören.<sup>12</sup> Denn die Feldtagebücher offenbaren in aller Deutlichkeit, dass das Verstehen der Mitglieder extrem fremder Gesellschaften nicht so einfach gelingen will. Da die Ethnologie gleichwohl am Postulat festhalten müsse, fremde Kulturen ‚from the native’s point of view‘ zu untersuchen, werfen die Tagebücher vor allem ein erkenntnistheoretisches Problem auf. Dieses Problem bringt Geertz in einer rhetorischen Frage auf den Punkt, die im englischen Original folgendermaßen lautet: „What happens to *verstehen*, when *ein-fühlen* disappears?“<sup>13</sup> Mit den Begriffen *verstehen* und *ein-fühlen* versucht Geertz

<sup>10</sup> B. Malinowski: *Ein Tagebuch*, S.242, Hervorhebung im Original.

<sup>11</sup> Vgl. a.a.O., z. B. S.224, S.232, S.244.

<sup>12</sup> Vgl. C. Geertz: „Aus der Perspektive“, S.289.

<sup>13</sup> C. Geertz: „From the Native’s Point of View“, S.56, Hervorhebung im Original.

bewusst an die deutschsprachige hermeneutische Tradition anzuknüpfen; und in der Tat gilt innerhalb dieser Tradition, soweit sie als romantisch beschrieben werden kann und mit den Namen Schleiermacher und Dilthey verknüpft ist, das Einfühlen in fremdes Seelenleben als Bedingung der Möglichkeit jeden Verstehens.<sup>14</sup> Dieser Weg scheint nun jedoch dem Ethnologen verstellt. Geertz spricht in diesem Zusammenhang von einem ‚professionellen Dilemma‘, das letztlich darin besteht, sich die Perspektive der Einheimischen zu eigen machen zu wollen, sich aber nicht in ihr Denken und Fühlen hineinversetzen zu können.

In Bezug auf das eingangs angesprochene ethnographische Fallbeispiel stellt sich dieses Problem in gleicher Weise: Der balinesische Hahnenkampf scheint uns nicht nur unvernünftig, sondern auch grausam zu sein, so dass es uns schwer fallen dürfte, die Begeisterung eines Balinesen für dieses blutige Schauspiel zu teilen. Heißt das aber auch, dass es uns nicht gelingen kann, ihn im Sinne von Clifford Geertz zu verstehen?

Geertz zufolge muss man nicht denken, fühlen und wahrnehmen wie ein Einheimischer, um zu wissen, wie Einheimische denken, fühlen und wahrnehmen; man muss – mit anderen Worten – kein Eingeborener sein, um über Eingeborene Bescheid zu wissen.<sup>15</sup> Es ist gar nicht notwendig, ihre Auffassungen zu teilen und ihre Überzeugungen zu übernehmen, um sie in Erfahrung zu bringen. Man muss – bezogen auf das genannte ethnographische Fallbeispiel – kein Hahnenkämpfer werden, um einen balinesischen Hahnenkämpfer zu verstehen, ja, man muss Hahnenkämpfe noch nicht einmal gut finden, um nachzuvollziehen, was sie für die Balinesen bedeuten. Geertz sucht demnach weder eine geistige Korrespondenz noch eine mystische Kommunion mit den Einheimischen, sondern beschränkt sich darauf, ihr Selbstverständnis in Erfahrung bringen zu wollen: „Es geht vielmehr darum herauszufinden, wie sie sich überhaupt selber verstehen.“<sup>16</sup>

Wie sich Trobriander oder Balinesen selber verstehen, weiß niemand besser – sollte man meinen – als Trobriander oder Balinesen. Doch dieser populären Vorstellung widerspricht Geertz mit Nachdruck: Denn die Einheimischen legen sich über ihr Selbstverständnis keine Rechenschaft ab, solange es ihnen unproblematisch und damit selbstverständlich erscheint. Ja, sie besitzen Geertz zufolge nur eine vage Vorstellung davon, dass sie überhaupt über ein solches Selbstverständnis verfügen.

Um das Selbstverständnis der Balinesen in Erfahrung zu bringen, verwirft Geertz jedoch nicht nur die Empathie, sondern auch den Dialog; er sucht nicht das Gespräch mit den Einheimischen, um sich ihr Selbstverständnis in Rede und

<sup>14</sup> Vgl. Wilhelm Dilthey: „Die Entstehung der Hermeneutik“, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd.5, Leipzig/Berlin 1924, S.330f; vgl. auch Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960) Tübingen <sup>4</sup>1975, S.179ff.

<sup>15</sup> Vgl. C. Geertz: „Aus der Perspektive“, S.290f.

<sup>16</sup> A.a.O., S.292.

Gegenrede kommunikativ zu erschließen, was ja gerade ein Bewusstsein von diesem Selbstverständnis auf Seiten seiner Gesprächspartner voraussetzte; er plädiert vielmehr dafür, sich den symbolischen Formen (Worte, Bilder, Institutionen, Verhaltensweisen etc.) zuzuwenden, mit denen die Einheimischen dieses Selbstverständnis zum Ausdruck bringen: vor sich selbst und gegenüber anderen. Das geschieht Geertz zufolge z.B. im Ritual, im Theater, auf dem Marktplatz oder eben beim Hahnenkampf.

Dass Geertz den balinesischen Hahnenkampf als kulturspezifisches Symbolsystem untersuchen kann, mit dem das Selbstverständnis der Balinesen und – im weiteren Sinne – das Ethos der balinesischen Kultur zum Ausdruck gelangt, ist bis zu einem gewissen Grad seinem Symbolbegriff geschuldet: Unter einem Symbol versteht Geertz im wesentlichen alles, was nicht nur auf sich selbst, sondern zugleich auch noch auf etwas anderes verweist. Und ein zentrales Symbolsystem jeder Kultur ist zweifellos die Sprache, auf die sich Geertz verschiedentlich als Paradigma bezieht: Untersucht man die hier gegebenen Klassifikationssysteme, erfasst man Geertz zufolge nicht nur Begriffe, sondern zugleich auch Wahrnehmungen, Empfindungen, Anschauungsweisen und Erfahrungen, die darin zum Ausdruck gelangen.<sup>17</sup> So kommen etwa mit Verwandtschaftstermini nicht nur kulturspezifische Vorstellungen darüber zum Ausdruck, wer mit wem als verwandt gilt, sondern auch wer untereinander heiraten darf oder gerade nicht heiraten darf etc.; die unterschiedlichen Verwandtschaftssysteme, die die Menschheit hervorgebracht hat, sind – wenn man so will – in diese sprachspezifischen Termini eingeschrieben. Und insofern diese Termini öffentlich gebraucht werden, tritt auch die Bedeutung offen zutage, die ihnen als Teil eines umfassenderen Symbolsystems zugrunde liegt.

In diesem Sinne ist auch der Hahnenkampf für Geertz ein Symbolsystem, bei dem Federn, Blut und Geld zu Zwecken eingesetzt werden, die über sie selbst hinausweisen. Obwohl Geertz den Hahnenkampf ins Zentrum seiner Darstellung rückt, sieht er darin jedoch kein Schlüsselsymbol zum Verständnis der balinesischen Kultur. Er bestreitet vielmehr die Existenz solcher Schlüsselsymbole und betont, dass eine ethnographische Untersuchung überall beginnen und an beliebiger Stelle aufhören könne, solange die zu untersuchenden Symbolsysteme „etwas über etwas aussagen“ und dies zu jemandem sagen.<sup>18</sup> Da solche Aussagen für gewöhnlich im öffentlichen Raum getroffen werden, sind sie prinzipiell auch dem Ethnographen zugänglich.

Für die Untersuchung der Symbolsysteme einer fremden Kultur schlägt Geertz nun ein Verfahren vor, das er als „das beständige dialektische Lavieren zwischen kleinsten lokalspezifischen Details und umfassendsten Strukturen“<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Vgl. a.a.O., S.306.

<sup>18</sup> Vgl. C. Geertz: „Deep Play“, S.258f.

<sup>19</sup> Vgl. C. Geertz: „Aus der Perspektive“, S.307.

bezeichnet. Er bezieht sich in diesem Zusammenhang explizit auf Wilhelm Dilthey und den hermeneutischen Zirkel, demzufolge das Ganze aus der Perspektive seiner Teile und *vice versa* zu betrachten sei. Auf diese Weise gelangt Geertz schließlich zu der These, dass das Verstehen fremder Kulturen prinzipiell mit dem Lesen eines Gedichtes, d.h. der Interpretation eines Textes verglichen werden könne, gilt doch auch hier die gleiche Zirkelstruktur des Verstehens: Die Teile entfalten ihre Bedeutung erst in der Beziehung zum Ganzen, während das Ganze stets mehr ist als die Summe seiner Teile. Geertz versucht demnach, mit der Hinwendung zur Texthermeneutik dem Verstehensbegriff der interpretativen Anthropologie eine erkenntnistheoretische Grundlage zu geben.

Vor diesem Hintergrund kann es nicht überraschen, dass die Text- und Lesemetapher in allen drei genannten Essays von zentraler Bedeutung ist. So zum Beispiel auch in *Deep Play*, wo Geertz folgendes ausführt: „Die Kultur eines Volkes besteht aus einem Ensemble von Texten, die ihrerseits wieder Ensembles sind, und der Ethnologe bemüht sich, sie über die Schultern derjenigen, für die sie eigentlich gedacht sind, zu lesen.“<sup>20</sup> In diesem Sinne versucht auch Geertz, die Bedeutung des Hahnenkampfes über die Schultern der Balinesen zu erfassen, d.h. ‚aus der Perspektive der Einheimischen‘ zu verstehen; dafür ist es notwendig, den Hahnenkampf in eine aufschlußreiche Beziehung zu anderen Symbolsystemen der balinesischen Kultur zu setzen.

Die von Geertz erhobene Forderung, die balinesische Kultur im Medium ihrer Tänze, Schattenspiele, Bildhauerkunst, Mädchen (!) oder Hahnenkämpfe zu betrachten und diese wie Texte im Hinblick auf ihre Bedeutung zu lesen,<sup>21</sup> setzt einen erweiterten Textbegriff voraus. In diesem Zusammenhang wird nun der dritte hier zur Debatte stehende Essay mit dem Titel *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture* relevant.<sup>22</sup> Auch dort findet sich die Les- und Textmetapher, wenn es etwa heißt:

Ethnographie betreiben gleicht dem Versuch, ein Manuskript zu lesen (im Sinne von ‚eine Lesart entwickeln‘), das [...] aber nicht in konventionellen Lautzeichen, sondern in vergänglichen Beispielen geformten Verhaltens geschrieben ist.<sup>23</sup>

Deutlich über Dilthey und den hermeneutischen Zirkel hinausgehend, schließt Geertz in diesem Essay zu Paul Ricœur auf, der bekanntlich das Modell des Textes resp. der Textinterpretation zum Paradigma der gesamten Kultur- und

<sup>20</sup> C. Geertz: „Deep Play“, S.259.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., Fußnote 43.

<sup>22</sup> Clifford Geertz: „Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture“, in: ders.: *The Interpretation of Cultures*, S.3-30, dt. „Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur“, in: ders.: *Dichte Beschreibung*, S.7-43.

<sup>23</sup> C. Geertz: „Dichte Beschreibung“, S.15.



Sozialwissenschaften erklärt hat.<sup>24</sup> Gemeinsam mit diesem plädiert er dafür, den Begriff des Textes von dem der Schrift resp. Sprache zu emanzipieren und auf den in Wort *und* Tat geführten sozialen Diskurs auszuweiten. Von Paul Ricœur übernimmt er darüber hinaus die Idee der Niederschrift von Handlungen: Der Ethnograph untersucht die fremde Kultur im Medium ihrer Symbolsysteme, liest deren Bedeutung heraus und hält sie in seinen ethnographischen Aufzeichnungen fest; wo dies gelingt, spricht Geertz im Rückgriff auf einen Ausdruck von Gilbert Ryle von *dichten* Beschreibungen – in Abgrenzung zu *dünnen* Beschreibungen, die lediglich den Verlauf des sozialen Diskurses festhalten, nicht aber dessen Bedeutung erfassen.<sup>25</sup>

Für Geertz ist Kultur nicht nur gleichbedeutend mit einem Ensemble von Texten, die sich untereinander durchaus widersprechen können, sondern er vergleicht Kultur auch mit einem Bedeutungsgewebe, das die Einheimischen selbst gesponnen haben und in das sie zugleich auf eine für sie undurchschaubare Weise verstrickt sind.<sup>26</sup> Die Einheimischen werden in diesem Sinne von den Symbolsystemen geprägt, die sie selbst mitgestalten, ohne jedoch deren Bedeutung explizieren zu können. Hier setzt die Aufgabe des Ethnographen ein.

Die Aufgabe des Ethnographen besteht Geertz zufolge darin, den in Wort und Tat geführten sozialen Diskurs zu interpretieren und die zugrunde liegende Bedeutung aufzudecken; allerdings hat der Ethnograph selbst keinen direkten Zugang zu diesen Diskursen, insofern er nicht Mitglied der entsprechenden Kultur ist. Er ist vielmehr auf Vermittlung seitens der Einheimischen angewiesen; mit anderen Worten: „Wir interpretieren zunächst, was unsere Informanten meinen, oder was sie unserer Auffassung nach meinen, und systematisieren diese Interpretationen dann.“<sup>27</sup> Das Ergebnis dieser ethnographischen Deutungsbemühungen sind Interpretationen von Interpretationen bzw. Interpretationen zweiter oder gar dritter Ordnung, deren Reichweite deutlich hinter dem Erklärungswert sogenannter harter Wissenschaften zurückbleibt.

Den Geltungsanspruch ethnographischer Aussagen nimmt Geertz auch darüber zurück, dass er ihren prinzipiell fiktionalen Charakter betont: Es sind Fiktionen, nicht in dem Sinne, dass sie falsch wären, sondern in dem Sinne, dass sie „etwas Gemachtes“ oder „etwas Hergestelltes“ sind, was sie wiederum in die Nähe von literarischen Texten rückt;<sup>28</sup> das Schreiben von Ethnographie ist

---

<sup>24</sup> Vgl. Paul Ricœur: „Der Text als Modell. Hermeneutisches Verstehen“, in: Walter L. Bühl (Hg.): *Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen*, München 1972, S.252-283.

<sup>25</sup> Vgl. C. Geertz: „Dichte Beschreibung“, S.10f.

<sup>26</sup> Vgl. a.a.O., S.9.

<sup>27</sup> A.a.O., S.22.

<sup>28</sup> Vgl. a.a.O., S.23.

Geertz zufolge ein imaginativer Vorgang und zugleich ein offener Prozess: „Die Untersuchung von Kultur ist ihrem Wesen nach unvollständig.“<sup>29</sup>

In diesem Sinne ist auch Geertz' Interpretation des balinesischen Hahnenkampfes als ein Deutungsangebot im Rahmen eines offenen und prinzipiell ungeschlossenen Forschungsprozesses zu verstehen. Dieses Deutungsangebot wird aus der Perspektive der Einheimischen vorgetragen, ohne mit der Perspektive der Einheimischen identisch zu sein – schließlich nimmt der Ethnologe nicht unbedingt das wahr, was die Einheimischen wahrnehmen,<sup>30</sup> und seine Beschreibungen des Wahrgenommenen sind ‚hausgemacht‘: Beschreibungen des Ethnologen, nicht der Ethnologierten.<sup>31</sup> Von daher vermögen sich die Einheimischen selbst in ethnographischen Beschreibungen, die ‚aus der Perspektive der Einheimischen‘ vorgenommen wurden, nur bedingt wiederzuerkennen.

Die hier anklingenden Relativierungen, die Geertz hinsichtlich seiner Interpretation des balinesischen Hahnenkampfes vornimmt, stehen in deutlichem Kontrast zu der ungeheuren Wirkung, die *Deep Play* entfalten konnte. Immerhin kommt diesem Essay nicht nur ein paradigmatischer Stellenwert für die interpretative Anthropologie zu, sondern er gehört auch zu den am häufigsten zitierten ethnographischen Texten aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die damit angedeutete Popularität von *Deep Play* hat sicherlich auch damit zu tun, dass die Geertz'sche Interpretation des balinesischen Hahnenkampfes in einem hohen Maße plausibel erscheint.

Im Rahmen seiner ethnographischen Untersuchung war Geertz zunächst aufgefallen, dass die sozialen Akteure beim Hahnenkampf nie gegen Mitglieder ihrer eigenen Verwandtschaftsgruppe wetten. Geertz hat die Allianzenbildungen verfolgt und die Regeln herausgearbeitet, die ihnen zugrunde liegen.<sup>32</sup> Auf diesem Wege gelangte er zu der Einsicht, dass beim Hahnenkampf mehr auf dem Spiel steht als Geld, nämlich „Ansehen, Ehre, Würde, Respekt – kurzum Status“.<sup>33</sup> Denn der einzelne Hahnenkämpfer wird in einem solch hohen Maße mit seinem Hahn identifiziert, dass im Medium des Hahnenkampfes interne Statusrivalitäten ausgetragen werden können; von daher steht für Geertz folgendes fest: „[...] nur dem äußeren Anschein nach kämpfen da Hähne gegeneinander, in Wirklichkeit sind es Männer.“<sup>34</sup> Es ist demnach nicht das Geld, das den Hahnenkampf zu einem „Deep Play“ macht, sondern der Status, der symbolisch aufs Spiel gesetzt wird, verhilft ihm zu seiner tieferen Bedeutung.

<sup>29</sup> A.a.O., S.41.

<sup>30</sup> Vgl. C. Geertz: „Aus der Perspektive“, S.292.

<sup>31</sup> Vgl. Clifford Geertz: *Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller*, Frankfurt/Main 1993, S.139.

<sup>32</sup> Vgl. C. Geertz: „Deep Play“, S.237ff.

<sup>33</sup> A.a.O., S.232.

<sup>34</sup> A.a.O., S.209.

Entscheidend für Geertz' Argumentation ist nun jedoch, dass die Symbolsysteme einer Kultur nicht nur das Verständnis der Einheimischen von sich und von anderen widerspiegeln, sondern zugleich auch Einfluss darauf nehmen: Als Symbolsystem bringt der Hahnenkampf die genannten Statusrivalitäten nicht nur zum Ausdruck, sondern er produziert sie erst bis zu einem gewissen Grad – insbesondere die Empfindungen, die mit ihnen einhergehen. Von daher spricht Geertz vom Hahnenkampf auch als einer Art ‚Gefühlsschulung‘, was er mit dem folgenden Vergleich zu unterstreichen versucht:

Wenn wir uns [...] eine Vorstellung von Macbeth ansehen, um zu erfahren, wie sich ein Mann fühlt, der ein Königreich gewonnen, aber seine Seele verloren hat, so gehen die Balinesen zu Hahnenkämpfen, um zu erfahren, wie sich ein Mann [...] fühlt, wenn er – angegriffen, gequält, herausgefordert, beleidigt und dadurch zu äußerster Wut getrieben – einen völligen Triumph oder eine völlige Niederlage erlebt hat.<sup>35</sup>

Der Hahnenkampf ist nicht nur *Abbild* davon, wie sich jemand fühlt, der eine Krisis durchleidet, sondern auch *Vorbild* dafür, wie man sich in einer entsprechenden Situation angemessen verhält – nämlich vor allem gefasst: „Was das Geld anbelangt, so gibt man sich äußerlich den Anschein, als spiele es keine Rolle.“<sup>36</sup> Aus dieser Dialektik von ‚Modell von‘ und ‚Modell für‘,<sup>37</sup> die dem Hahnenkampf als Symbolsystem eignet, wird deutlich, dass die Balinesen ihr Ethos und das ihrer Gesellschaft im Hahnenkampf zugleich finden und erfinden. Als ‚Abbild von‘ und ‚Vorbild für‘ beinhaltet der Hahnenkampf einen metasoziellen Kommentar, und in diesem Sinne kommt ihm eine interpretierende Funktion zu: „[...] es handelt sich um eine balinesische Lesart balinesischer Erfahrung, eine Geschichte, die man einander über sich selbst erzählt.“<sup>38</sup>

Das Verstehen fremder Kulturen setzt bei Geertz in erster Linie das Kontextualisieren des in Wort und Tat geführten sozialen Diskurses voraus. So führt er in *Dichte Beschreibung* in Bezug auf diese Kulturen aus: „In den Kontext ihrer eigenen Alltäglichkeiten gestellt, schwindet ihre Unverständlichkeit.“<sup>39</sup> Geertz kommt es demnach in der Auseinandersetzung mit anderen Lebensformen und Weltbildern ganz entscheidend darauf an, unsere eigenen Vorstellungen zurückzunehmen, um – wie die geradezu schon klassische Formel lautet – *die Erfahrungen anderer Leute im Kontext ihrer eigenen Ideen zu betrachten*.<sup>40</sup> Das ist der Anspruch der interpretativen Anthropologie.

<sup>35</sup> A.a.O., S.255.

<sup>36</sup> A.a.O., S.241.

<sup>37</sup> Vgl. insbesondere Clifford Geertz: „Religion als kulturelles System“, in: ders.: *Dichte Beschreibung*, S.44-95, hier S.52.

<sup>38</sup> C. Geertz: „Deep Play“, S.252.

<sup>39</sup> C. Geertz: „Dichte Beschreibung“, S.21.

<sup>40</sup> Vgl. C. Geertz: „Aus der Perspektive“, S.294.

In Bezug auf den balinesischen Hahnenkampf heißt das, nicht unsere Vorstellungen von Zweckrationalität oder Tierschutz an ihn heranzutragen, was nur dazu führen kann, sich kopfschüttelnd von diesem „Tumult schlagender Flügel und zuckender Beine“<sup>41</sup> abzuwenden, sondern nach den lokalen Konzepten zu fragen, die ihm Bedeutung verleihen. Diese Konzepte gilt es in Erfahrung zu bringen, ganz unabhängig davon, ob der Ethnograph auch bereit ist, sie für sich selbst gelten zu lassen.

Zugleich gilt es in Bezug auf den Verstehensbegriff der interpretativen Anthropologie Folgendes festzuhalten: Insofern der Dialog mit den Einheimischen für Geertz keine besondere methodische Relevanz besitzt, hat er die kommunikationstheoretische Wende nicht mitvollzogen, die die Hermeneutik im Gefolge von Hans-Georg Gadamer's *Wahrheit und Methode* (1960) genommen hat. Da es ihm in erster Linie darauf ankommt, soziales Handeln in einen Kontext einzuordnen und aus diesem Kontext heraus verständlich zu machen, ist er in weit stärkerem Maße dem Verstehensbegriff Max Webers verpflichtet.<sup>42</sup> Dessen Methode des ‚verstehenden Erklärens‘ findet ihre mehr als nur vordergründige Parallele in der ‚interpretive explanation‘, mit der Geertz versucht, von der Interpretation einzelner Symbolsysteme zur Erklärung umfassender Strukturen zu gelangen.<sup>43</sup> Für dieses Bemühen, Verstehen und Erklären miteinander zu verbinden, gibt es Gründe, die abschließend zu benennen sind.

Das Verstehen radikal fremder Lebensformen und Weltbilder wirft spezifische Probleme auf, die mit dem Verstehen innerhalb ein und desselben Traditionszusammenhangs nur bedingt zu vergleichen sind. Zwar ist der Ethnograph nicht davon entbunden, den Anderen in seinem Anspruch, etwas Wahres mitzuteilen, ernst zu nehmen; doch bei radikal voneinander abweichenden Prämissen des Denkens stellt eine solche hermeneutische Einstellung den Ethnologen vor kaum zu überwindende Schwierigkeiten.

So lässt sich etwa ein Dialog über die Sinnhaftigkeit des Hahnenkampfes mit den lokalen Akteuren nur begrenzt führen, da hier grundlegende Prämissen des Weltbildes differieren: Nach hindu-balinesischer Auffassung ist das vergossene Blut der Hähne geeignet, Dämonen zu beschwichtigen, es wehrt Krankheiten ab, und periodisch sind bei Tempelfesten solche rituellen Opfer unabdingbar, um die soziokosmische Ordnung aufrechtzuerhalten. Ein Dialog, der sich an der Wahrheit solcher Aussagen orientierte, müsste Prämissen eines Weltbildes in Frage stellen, die zu ermitteln der Ethnologe doch eigentlich angetreten ist.

Von daher tendieren Ethnologen dazu, Bedeutungsfragen und Geltungsfragen *zunächst* voneinander zu trennen, d.h. die Frage nach der Bedeutung von

<sup>41</sup> C. Geertz: „Deep Play“, S.247.

<sup>42</sup> Vgl. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* (1921), Tübingen 1956.

<sup>43</sup> Vgl. Clifford Geertz: „Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought“, in: ders.: *Local Knowledge*, S.22.

der Frage nach dem Fürwahrhalten zu entkoppeln. Genau das tut auch Geertz: Da ein sympathetisches Verstehen bei radikal voneinander abweichenden Weltbildern nicht unmittelbar gelingen will, rekurriert er auf den jeweiligen kulturellen Kontext; damit nimmt er im Grunde jedoch einen Wechsel von einer interpretierend-verstehenden zu einer eher kontextualisierend-erklärenden Einstellung vor.

Geertz geht es mit anderen Worten um eine Rekonstruktion kultureller Kontexte, um im Rekurs auf zugrunde liegende Prämissen des Denkens und Handelns den in Wort und Tat geführten sozialen Diskurs *zu verstehen*: Verstehen heißt hier, zugrunde liegende Prämissen des Denkens und Handelns in Erfahrung zu bringen – jedoch nicht, sie unbedingt auch zu teilen. Geertz geht es demnach gerade nicht um ein dialogisches Aushandeln von Bedeutungs- und Geltungsfragen, nicht um einen Konsens der Meinungen und Anschauungen oder gar eine ‚Horizontverschmelzung‘ im Sinne Gadamers.<sup>44</sup> Der Anspruch der interpretativen Anthropologie ist ein ganz anderer: Geertz geht es darum, sich der Erfahrung fremder Kulturen auszusetzen, um im Eigenen nicht länger das einzig Mögliche, das schlechthin Wahre und Notwendige zu sehen. Er ist auf andere Möglichkeiten der Welterschließung aus und in diesem Sinne auf eine „Erweiterung des menschlichen Diskursuniversums“.<sup>45</sup>

Wie dagegen die *zunächst* voneinander getrennten Bedeutungs- und Geltungsfragen wieder zusammengeführt werden können, um sich der Herausforderung anderer Lebensformen und Weltbilder *in einem radikalen Sinne* zu stellen, ist methodologisch und erkenntnistheoretisch bislang ungeklärt. Unter diesem Gesichtspunkt bleibt die interkulturelle Hermeneutik ein Desiderat.

---

<sup>44</sup> Vgl. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S.278; vgl. auch V. Gottowik: *Konstruktionen des Anderen*, S.289.

<sup>45</sup> C. Geertz: „Dichte Beschreibung“, S.20.

Hans-Martin Gerlach  
Andreas Hütig  
Oliver Immel  
(Hrsg.)

Symbol, Existenz,  
Lebenswelt  
Kulturphilosophische Zugänge  
zur Interkulturalität

**Sonderdruck**

2004



**PETER LANG**  
Europäischer Verlag der Wissenschaften