

1.2 Teilaspekte antiker Kultur

1.2.1 Moderner und antiker Kulturbegriff (Klaus Neumann/Wolfgang Stegemann)

Stellen im NT

Apg 15,1; Tit 1,12; 1Kor 11,14f

I. Antiker Kulturbegriff

In verschiedenen antiken Quellen sind wesentliche Elemente der modernen Kulturauffassung (Gegensatz Natur/Kultur; Gestaltbarkeit der Welt durch den Menschen; Kulturentwicklungstheorien; kultureller „Relativismus“) schon angelegt, werden aber weder unter einem Begriff vereint noch in einem einzigen Diskurs zusammengeführt. Einen dem heutigen vergleichbaren umfassenden und abstrakten Begriff von Kultur – etwa: Kultur als „Inbegriff aller menschlichen Arbeits- und Lebensformen“¹ – kennen die antiken mediterranen Sprachen somit nicht. Es kann also nicht darum gehen, nach einem Äquivalent dafür zu suchen. Der insbes. infrage kommende Kandidat, Ciceros *cultura animi* (Tusc. 2,13: *cultura autem animi philosophia est*), „bezieht sich auf die individuelle Persönlichkeitsbildung, die subjektive Bildungsfähigkeit im Sinne einer rein geistigen Kultur“ (Müller 2003, 15), kommt also dem umfassenden Kulturbegriff der Moderne (Kultur betrifft die Gestaltung aller Lebensbereiche) nur zum Teil entgegen. Gleiches gilt für die in diesem Zusammenhang ebenfalls erwogenen Begriffe *humanitas* oder *paideia*.

Freilich heißt dies nicht, dass die antiken Gesellschaften kein Konzept von Kultur (keine „Kulturtheorie“) hervorgebracht hätten. Denn sie haben nicht nur den Begriff (*cultura*) in die Welt gesetzt, sondern durchaus Vorstellungen gehegt, die z.B. als Kultur(entstehungs)theorien (oder Kulturgeschichte) bezeichnet werden können. Vor allem aber zeigen die antiken mediterranen Kulturen ein Bewusstsein dafür, dass Menschen die von ihnen vorgefundenen („natürlichen“) Verhältnisse durch Arbeit, Pflege und/oder sonstiges Know-how in einen für sie lebberen und ihren Vorstellungen und Bedürfnissen entgegen kommenden Lebensraum transformieren. Und sie kannten bzw. imaginierten in diesem Zusammenhang auch mehr oder weniger auffällige Unterschiede in der Lebensweise, den Wertvorstellungen, den Sitten und Bräuchen, aber auch den Fertigkeiten, durch die sich die verschiedenen ethnischen Gruppen voneinander abhoben. Zu fragen wäre also nach den Besonderheiten der Kulturdiskurse der Antike, nicht danach, ob die antiken Diskurse über Kultur diesen oder einen vergleichbaren Begriff verwenden und mit unseren modernen Diskursen übereinstimmen. Insbes. kommen für die Eruierung der antiken Vorstellungen kosmologische, anthropologische und ethnographische Diskurse infrage.

¹ W. Frühwald u.a.: Geisteswissenschaften heute, Frankfurt a.M. 1991, 40.

Kulturentstehungstheorien

Die Biblische Urgeschichte (Gen 1–11) ist eine Art *Kulturentstehungsgeschichte* der Menschheit. Sie lässt sich als eine (deszendente) Kulturentstehungstheorie lesen, die den Zustand zur Zeit ihrer Abfassung als Ergebnis einer Entwicklung des Abfalls von einem paradiesischen Urzustand darstellt. Unterschiedliche Lebensformen (Ackerbau/Viehzucht) werden als konfliktuöse Abfolge gedeutet (Gen 4,1–16), Errungenschaften der Kultur als negativ (Gen 4,17–24) oder ambivalent (Weinbau *und* Rausch: Gen 9,20f) bewertet. Herausragende Bedeutung kommt der Völkertafel zu (Gen 10), in der die sich in eine Vielzahl von Völkern ausdifferenzierende Gesamtmenschheit durch die Abstammung von Noah auf einen einheitlichen Ursprung zurückgeführt wird. Die ursprüngliche Einheit wird freilich als Antwort auf einen Akt hybrider Selbstüberschätzung (Turmbau zu Babel) von Gott selbst unterminiert (Gen 11,1–9). Als zivilisatorische (moralische) Deszendenztheorie ist der biblischen Urgeschichte Hesiods Lehre von den fünf Menschengeschlechtern vergleichbar (erg. 106–201). In den Reflexionen über die Entstehung kultureller Praktiken ist Ausgangspunkt für kulturelle Höherentwicklung häufig die physische „Schwäche“ des Menschen (der Mensch als „Mängelwesen“), der seine Bedürftigkeit (*chreia*) durch seine kognitiven Fähigkeiten und sein technisches Geschick überwindet und sich aus dem tierähnlichen Leben zu höheren Stufen des Daseins arbeitet (Protagoras, Demokrit, Plato; am ausführlichsten Lucr. 5,925–1435). Umfassend hat zuletzt Reimar Müller die „antiken Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur von Homer bis Seneca“ dargelegt.

Gegensatz Natur-Kultur

Nach Auffassung des Apostels Paulus lehrt „die Natur“ (*physis*), dass lange Haare für einen Mann „unehrenhaft“ sind, während sie einer Frau zur „Ehre“ gereichen (1Kor 11,14f). Wir dagegen können uns nur eine Natur vorstellen, die bei Frauen und Männern gleichermaßen die Kopfhaare wachsen lässt, und halten die auf die Geschlechter verteilte Kürze/Länge der Haare für eine Frage gesellschaftlicher oder kultureller Konventionen. Sollten wir also mit John J. Winkler auch mit diesem antiken Text nach dem Motto umgehen: „Statt ‚Natur‘ lies: ‚Kultur‘?“² Das führte zwar zu einer modernen Adaption des Textes. Doch dessen Besonderheit, dass er etwas, was wir als kulturelle Konvention verstehen, den Geschlechtern qua Natur einschreibt, ginge dabei verloren. Denn die antiken Gesellschaften besaßen durchaus ein Konzept von Kultur, das zwischen Natur und „Kultur“ (im Sinne von *nomos* oder *ethos/mos*) unterscheiden konnte. Kultur (*nomos* oder *mos*), so zeigt sich in dieser Dichotomie, wird im Gegensatz zur Natur [alles, was von sich aus, ohne Zutun des Menschen, da ist oder gewachsen ist (*phyesthai*)] durch menschliche Einwirkung, auch mithilfe von *technē*, durch bewusste und planmäßige Auseinandersetzung mit der Natur und durch Pflege „geschaffen“. Insbes. wird das Gegensatzpaar *nomos-physis* seit dem späten 5. Jh. v.Chr. reflektiert, wobei der *nomos* als bloße Gewohnheit auch den Sinn von Zufälligkeit oder Beliebigkeit annehmen kann, so dass im Gegenzug nach einer „naturgemäßen“ Wertord-

² J. J. Winkler: Der gefesselte Eros, München 1997, 33.

nung gesucht wird. Die sog. *Dissoi logoi*³ (um 400 v.Chr.) bringen diese Relativierung auf den Begriff: „Ich denke, wenn jemand alle Menschen auffordern würde, alles das, was jeder einzelne als schändlich (*ta aischra*) betrachtet, in eins zusammenzubringen, und dann wiederum von dieser Masse das Schickliche (*ta kala*) herauszunehmen – was wieder die einzelnen so ansehen, dann würde auch nicht eines übrig bleiben ...“ (2,18). Es ließe sich davon sprechen, dass die Gegensatzpaare *physis-nomos* bzw. *physis-technē* so etwas wie elementare Einsichten über „die schöpferische Auseinandersetzung des Menschen mit seiner natürlichen Umwelt und das objektivierte Ergebnis dieser Auseinandersetzung in Form von Technik und Lebensweise (Zivilisation)“ zur Sprache brachten (Müller 2003, 18). Übrigens kann auch das NT etwa die dem jüd. Volk eigene Praxis der Beschneidung als *nomos* bzw. *ethos* (so Apg 15,1) bezeichnen. Überhaupt wird man mehr als bisher darauf achten müssen, dass auch im ntl. Gebrauch von *nomos* (für die Tora) dessen ethnische Bindung an Israel – und damit an die besondere „Kultur“ des jüd. Volkes – eine zentrale Rolle spielt. Der semantische Spielraum reicht auch hier (wie z.B. bei Herodot: dazu Cartledge 1998, 58–60) von Sitte (die typisch für ein bestimmtes Volk ist) bis zu Gesetz. Schon im 7. und 6. Jh. v.Chr. konnte ein einziger (vermeintlicher) Wesenszug mit einem Volk verbunden werden: Dorier sind mutig, Lyder sind weichlich usw. Im NT zitiert (vermutlich) Tit 1,12 ein garsichtiges Wort: „Kreter sind immer Lügner, böse Tiere und faule Bäume“.

Ethnographische Einsichten

Die Debatte um die Relativität moralischer Normen war zweifellos auch eine Folge des zumal von Herodot und Hekataios präsentierten Wissens über die vielen unterschiedlichen, zum Teil „kuriosen“ Bräuche und Gewohnheiten (*nomoi*) der Völker. Herodot (3,38,4) zitiert zustimmend Pindar (Frg. 169): „Das Gesetz (*nomos*) ist aller König“ angesichts der den Indern zugeschriebenen Sitte, ihre Toten zu verzehren. Die Beschreibung der Fremdheit anderer „Kulturen“ bzw. Ethnien, die bei Hekataios von Milet (ca. 550–480 v.Chr.) durch Darstellung ihrer besonderen Lebensweise (*diaita*) und ihrer Gebräuche (*nomoi*), vom politischen System bis zum Totenkult reichen können (und erstmals auch ihre kultischen Praktiken umfassen), bemisst sich implizit am Griechentum. Dessen Lebensweise wird noch nicht untersucht bzw. dargestellt, sondern als maßgeblich und bekannt vorausgesetzt und der der „Barbaren“ gegenübergestellt. Die Erkundung (*historia*) fremder Völker und ihrer Sitten und Gewohnheiten führt dann bei Herodot zu vermehrter kultureller Selbst-Reflexion. Er beschreibt umfassend die Länder (und damit Völker) der Oikumene, darunter besonders ausführlich Lydien, Assyrien, Ägypten, Skythien und Persien. Bemerkenswert, dass in seinen Berichten über Ägypten und Skythien die dortigen Sitten und Gewohnheiten als Abweichungen von einer allgemeinen Norm beurteilt werden (überall tragen Priester ihre Haare, in Ägypten scheren sie sie usw.). Hintergrund ist Herodots Theorie über den Zusammenhang zwischen Klima und ethnischen Besonderheiten, die sich an den beiden genannten Völkern als den nördlichsten (Skythen) und südlichsten

³ T. M. Robinson: *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi*, reprint edition, Salem 1984.

(Ägypter) Repräsentanten seines geographischen Gesichtsfeldes realisiert. Deutlich wird die enge Verbindung von Sitte und ethnischer Zugehörigkeit in Herodots „Definition“ des Griechischen (*to hellēnikon*), das durch Bluts- und Sprachverwandtschaft, gemeinsamen Kult und Gemeinsamkeit der Lebensweise (*ēthea homotropa*) bestimmt wird (8,144,2; vgl. Cartledge 1998, 145).

II. Moderner Kulturbegriff

Genese und Geschichte des Begriffes „Kultur“

Erst in der 2. Hälfte des 18. Jh. begann sich das Wort *cultura* in Richtung seiner heutigen Bedeutung zu entwickeln, d.h. zu einem Universalbegriff, der einerseits „grundsätzlich *alles* menschlich Geschaffene, Gedachte, Bewertete, Beeinflusste“⁴ meint, also allumfassend auf die Gestaltung der Welt durch den Menschen abstellt, und andererseits die charakteristische Lebensweise und die Gesamtheit der typischen Lebensformen und Lebensäußerungen eines (i.d.R. ethnisch bestimmten) Kollektivs bezeichnet. „Cultur“ tauchte zunächst im dt. Sprachraum auf (Irwing, Herder), während sich im engl. und frz. Sprachraum zeitgleich der Neologismus „*civilisation*“ etablierte. Für die Geschichtsphilosophie der Aufklärung haben es beide Begriffe mit der Bewegungsrichtung des historischen Prozesses zu tun, denn die Geschichte wird als umfassender und gerichteter Zivilisations- und Fortschrittsprozess begriffen. Erst seit dieser Zeit sprach man im Übrigen von „der“ Geschichte im Singular,⁵ so dass die Vorstellungen „der“ Kultur, „der“ Geschichte und „des“ Fortschritts ein Begriffssyndrom bilden. Darin impliziert „Cultur“ dann stets auch die Gestaltung und Gestaltbarkeit der Welt durch den Menschen und ist Ausdruck einer säkularen und anthropozentrischen Historie. Aus der alten Vorstellung der *cultura animi* entstand der neue Begriff, indem die ursprünglich auf Individuen bezogene Bedeutung auf Kollektive bzw. die Menschheit als Ganzes übertragen wurde („Erziehung des Menschengeschlechts“). Zugleich ist jetzt mit „Cultur(a)“ nicht mehr nur der Prozess der „Kultivierung“ gemeint, sondern auch dessen Ergebnisse und Hervorbringungen. Da die Aufklärungsphilosophie „Kultur“ teleologisch versteht, ist der Begriff zunächst als Gradbegriff konzipiert und wird nur im Singular verwendet. Die „Kultur“ einer Gruppe ist der von ihr erreichte „Grad der Kultur“. Erst die neue relativistische Geschichtskonzeption des Historismus erlaubte es, seit dem beginnenden 19. Jh. von Kulturen auch im Plural zu sprechen. Seither hat sich die Bedeutung des Begriffes im Grundsätzlichen nicht mehr verändert, jedoch wurde eine Vielzahl von Konzepten und Theorien entworfen, um „Kultur“ inhaltlich zu beschreiben, ihre Reichweite zu bestimmen (insbes. das Verhältnis von „Kultur“ zu „Biologie“) und sie als analytische Kategorie zu operationalisieren.

Konzepte der Wahrnehmung und Beschreibung von Kultur

Am Anfang der Wahrnehmung und Beschreibung fremder Kulturen und kultureller Phänomene stehen im Zeitalter der „Entdeckungen“ und Eroberungen

⁴ H. Gerndt: Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen, Münster u.a. 2002, 196.

⁵ Vgl. Th. Nipperdey: Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, 499.

die Berichte über Lebensweise, Sitten und Gebräuche der „Anderen“, wie der amerikanischen und afrikanischen Eingeborenen. Von Anfang an und auch in der Aufklärungsphilosophie und -historiographie vollzieht sich die Reflexion über die eigene und fremde Kultur in der Spannung von Ethnozentrismus und Kulturkritik (das Klischee des „edlen Wilden“ als Gegenbild zur eigenen dekadenten Kultur). Mit Bezug auf die eigene Kultur ist Kulturgeschichte primär „Sittengeschichte“.⁶

Die weitere wissenschaftliche Beschäftigung mit Kultur in Geschichte und Ethnologie im 19. Jh. steht, exemplarisch schon bei Herder, im Zeichen des „Widerspruchs zwischen evolutionstheoretischer und kulturrelativistischer Position“ (Berg, in: Marschall 1990, 66). Das gilt auch für den „Vater der Kultur-anthropologie“, E. B. Tylor, dem diese die nach wie vor klassische Definition ihres „Gegenstandes“ verdankt: „Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society“ (Tylor 1871, 1). Doch verwendet Tylor „Kultur“/„Zivilisation“ nicht nur in dieser deskriptiv-wertneutralen Weise, sondern setzt sie im Rahmen seines evolutionären Dreierschemas von Wildheit, Barbarei und Zivilisation (*savagery, barbarism, civilization*) auch mit den „Hochkulturen“ und insbes. der eigenen Kultur gleich. Erst bei dem Anthropologen Franz Boas wird um die Wende vom 19. zum 20. Jh. die Rede von Kulturen im Plural zum Normalfall (vgl. Feest, in: Feest/Kohl 2001, 54).

Tylors allumfassender Kulturbegriff evozierte in der Folgezeit die Frage nach der Einheit und dem Zusammenhang von Kultur. Begnügte man sich zunächst mit einem bloß additiven Konzept von Kultur, das die jeweiligen Besonderheiten in den von Tylor benannten Bereichen nacheinander aufzählte und Kulturen so als Konglomerate von Artefakten, Sitten und Gebräuchen präsentierte, so brachte das 20. Jh. den Übergang zu holistischen Kulturkonzepten und gleichzeitig die Abkehr vom spekulativen und wertenden Evolutionismus zu Gunsten der Empirie, indem sich als methodischer Standard die eigene systematische Feldforschung etablierte. Dabei rückte die synchrone Perspektive in den Vordergrund, d.h. das Beschreiben und Verstehen der aktuell vorgefundenen Gesellschaft in ihrer Eigenart als „Totalphänomen“ (Mauss). In der US-amerikanischen Kulturanthropologie wurden dazu in Aufnahme und Abwandlung der deutschen „Kulturkreislehre“ das heuristische und primär deskriptive Konzept der *culture area* und die Theorie der kulturellen Diffusion entwickelt, in der britischen Sozialanthropologie in Aufnahme der Soziologie Durkheims das holistische Konzept des Strukturfunktionalismus (Radcliffe-Brown) sowie die eher utilitaristische Theorie des Funktionalismus (Malinowski). Beide verstehen eine Gesellschaft oder Kultur als ganzheitliches System, was impliziert, dass die einzelnen Kulturelemente nur im Rahmen dieses Ganzen verstanden werden können. Allerdings führte dies zu einer einseitigen Bevorzugung der Untersuchung sozialstruktureller Phänomene (Verwandtschaftssysteme, politische Organisation). Doch führte E. E. Evans-Pritchard die britische Anthropologie zur „Kultur“ zurück, indem er das Thema der Wahrnehmung und Inter-

⁶ *Voltaire* (eigentlich *François-Marie Arouet*): *Essay sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations*, Genf 1756.

pretation der Wirklichkeit mit seinen Studien über Hexerei und Religion von neuem auf die Tagesordnung setzte. In der Folgezeit entstanden gerade auf diesem Gebiet viele wichtige und nach wie vor grundlegende Arbeiten (Lienhardt, Turner, Douglas). Dabei versuchte die britische Anthropologie vielfach, auf dem Weg des Kulturvergleichs zu neuen kulturübergreifenden Konzepten und Universaltheorien vorzustoßen. So bestimmte Mary Douglas „Unreinheit“ als klassifikatorische Anomalie und nahm eine Korrelation zwischen Gesellschafts- und Klassifikationssystemen an, und Victor Turner prägte die Begriffe „Ritualprozess“, „Liminalität“ und „Communitas“. Ihre Arbeiten wurden auch von Religionswissenschaftlern und Theologen (z.B. Strecker) vielfach aufgegriffen.

Für die US-amerikanische Anthropologie blieben dagegen Kulturpartikularismus und Kulturrelativismus kennzeichnend, doch versuchte man auch hier, zum Zweck des Kulturvergleichs universale Kategorien zu entwickeln. Dies waren bevorzugt psychologische Kategorien, was in der Darstellung und Festbeschreibung von „Kulturen“ in ihren „ideal(typischen) Repräsentanten“ resultierte (Benedict, Mead). Als zentraler Ort der Realisierung und Reproduktion von „Kultur“ wurde die Formierung der kulturtypischen „Persönlichkeitsstruktur“ begriffen (*culture and personality*). Eine Gegenbewegung brachten der Kulturmaterialismus bzw. die Kulturökologie, von denen „Kultur“ als Funktion der natürlichen Umwelt und der Anpassung an diese verstanden wurde. Zugleich nahm man die gerichtete Entwicklung der Kultur zu immer komplexeren Formen an („Neoevolutionismus“).

Gegen solche materialistischen Kulturtheorien wiederum richtete sich die in den 60er und 70er Jahren von Clifford Geertz entworfene „symbolische Anthropologie“, die Kultur als „symbolisches System“, als „Gewebe von Bedeutungen“ definierte. Die Ethnologie stellt sich dann in Aufnahme der Tradition der Hermeneutik (Dilthey, Weber) als eine *interpretierende* Wissenschaft dar, die vor der Aufgabe steht, fremdes und oft scheinbar unverständliches Verhalten zu entziffern wie einen „Text“, der „fremdartig, verblaßt, unvollständig“ ist (Geertz 1983, 15). Das wichtigste Mittel dazu ist die Rekonstruktion der spezifischen Bedeutungssysteme und -kategorien, die die Sicht der jeweiligen Kultur auf die Welt prägen. Mit Geertz' „interpretativem“, „symbolischem“ oder „semiotischem“ Zugang verband und vermischte sich in der Rezeption oft der strukturalistische Ansatz von Claude Lévi-Strauss. Dieser war zwar von seiner Herkunft her von ganz anderen Quellen inspiriert als Geertz, nämlich vom sprach- und literaturwissenschaftlichen Strukturalismus, aber auch ihm ging es um die Rekonstruktion von Systemen von Bedeutung, um kognitive und epistemologische Strukturen. Mit dem Thema der „Interpretation“ wurde des Weiteren „der Anthropologe als Schriftsteller“ entdeckt und der Vorgang der „ethnologischen Repräsentation“ der „Anderen“ der kritischen Reflexion unterworfen, die sogleich zur Diagnose einer tiefgreifenden „Krise“ dieser Repräsentation führte (vgl. Berg/Fuchs). Diese „*writing culture*“-Debatte bedeutete eine massive Anfrage an alle holistischen Kulturkonzepte und damit an die Ethnologie als objektive Wissenschaft überhaupt. Statt der „Eingeborenen“ wurde nun die Ethnographie selbst zum Thema der Untersuchung, indem sie als Konstruktion von „Anderen“ („*othering*“) enthüllt und denunziert wurde. Diese postmoderne Ethnographiekritik befasst sich, wenn

auch in einem ganz anderen Sinn als von Geertz seinerzeit gemeint, vornehmlich mit Texten und literarischen Strategien. So hat sich mittlerweile eine umfassende Annäherung und partielle Verschmelzung zwischen Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaften einschließlich der Ethnologie vollzogen. Überall war die Auseinandersetzung mit der postmodernen Infragestellung der „großen Erzählungen“, d.h. aller globalen Theorien und Systeme, unausweichlich, was zur Betonung des Partikularen und Performativen führte. So sind an die Stelle der früheren holistischen Kulturkonzepte vielfach performative Theorien getreten, die Kultur nicht mehr als Gegenstand oder als System, sondern als Praxis und Effekt betrachten, wobei stets die ideologischen und politischen Implikationen (Machteffekte) solcher Praxis im Blick sind. Wichtige Ideengeber einer solchen Auffassung waren Michel Foucault und Pierre Bourdieu. Dies bedeutet zugleich, Phänomene der Fragilität und Hybridität (Homi Bhabha) nicht als Krise, sondern als Normalfall der Kultur zu betrachten. Ob überhaupt jemals irgendwo ein einheitliches, umfassendes und zugleich eindeutiges kulturelles Sinnsystem existiert hat, kann dann grundsätzlich bezweifelt werden.

Kulturbegriff und Verstehen des NT

Aufgrund der vielen unterschiedlichen Verwendungsweisen des modernen Kulturbegriffs ist jeweils zu präzisieren, wie der Begriff verstanden wird. Insofern „Kulturgeschichte“ heute nicht mehr nur eine kleine und elitäre Teilgeschichte sein soll („Kunst- und Kulturgeschichte“), sondern auf die grundlegende Tatsache der sozialen oder kulturellen Interpretation bzw. Konstruktion der Wirklichkeit abzielt, ist der ethnologische Kulturbegriff zu Grunde zu legen, dem außerdem die Rede von Kulturen im Plural entspricht, also ein bewusst *deskriptiv* und *wertneutral* angelegtes Kulturkonzept. Darin ist die doppelte Voraussetzung impliziert, dass zum einen der Mensch im Verhältnis zu seiner Umwelt stets auf Orientierung durch Kultur angewiesen ist, auf Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster, die nur auf dem Wege der Sozialisation und Enkulturation erworben werden können, zum anderen, dass Kultur stets spezifisch ist, es also keine kulturellen Unversalien gibt, sondern nur kulturell individuelle Formen. Die Bewohner/innen der antiken Mittelmeerwelt sind dann als Angehörige einer anderen, uns fremden Kultur zu behandeln, deren Wirklichkeit an vielen Stellen und in vielen Hinsichten fundamental anders konstruiert war als die unsere. An Stelle „anthropologischer“ Kategorien (wie sie z.B. die existenziale Interpretation vorsah) sollten kulturelle treten, d.h. es sind die jeweiligen sinnstiftenden kulturspezifischen Kategorien, Symbolsysteme, Diskurse und Praktiken zu rekonstruieren und für die Interpretation der ntl. Texte in Anschlag zu bringen. Auch das Verständnis der an sich „stummen“ Relikte der materiellen Kultur der Antike ist ohne Kenntnis dieser kulturspezifischen Sinnzusammenhänge unmöglich (→1.3.4.4). Umgekehrt sind die materiellen Relikte wichtige und oft sogar die einzig verbliebenen Quellen zur Rekonstruktion solcher Vorstellungskomplexe und Sinnzusammenhänge. Auch wie die historische Rekonstruktion antiker Kultur im Konkreten aussieht, hängt vom verwendeten Kulturkonzept ab. Bisher sind unter dem Namen „kulturanthropologische Exegese“ vorwiegend strukturfunktionalistische und symboltheoretische Ansätze fruchtbar gemacht worden (s. Malina), die

Kulturen als relativ homogene Sinnsysteme auffassen, während die postmoderne Ethnologie und mit ihr die performativen Kulturtheorien und das Konzept einer von Haus aus hybriden Kultur noch als unterrezipiert gelten müssen.

Literatur

E. Berg/M. Fuchs (Hgg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt a.M. 1993. – *H. K. Bhabha*: Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000. – *P. Cartledge*: Die Griechen und wir, Stuttgart/Weimar 1998. – *Chr. F. Feest/K.-H. Kohl* (Hgg.): Hauptwerke der Ethnologie, Stuttgart 2001. – *J. Fisch*: Zivilisation, Kultur; in: *O. Brunner u.a.* (Hgg.): Geschichtliche Grundbegriffe 7, Stuttgart 1992, 679–774. – *C. Geertz*: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 1983. – *Ders.*: Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller, Frankfurt a.M. 1993. – *B. J. Malina*: Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Stuttgart u.a. 1993. – *W. Marschall* (Hg.): Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead, München 1990. – *R. Müller*: Die Entdeckung der Kultur. Antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur von Homer bis Seneca, Düsseldorf/Zürich 2003. – *K. Neumann*: Das Fremde verstehen – Grundlagen einer kulturanthropologischen Exegese. Untersuchungen zu paradigmatischen mentalitätengeschichtlichen, ethnologischen und soziologischen Zugangswegen zu fremden Sinnwelten, Münster 2000. – *W. Stegemann*: Kulturanthropologie des Neuen Testaments, VF 44, 1999, 28–54. – *Chr. Strecker*: Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, Göttingen 1999. – *E. B. Tylor*: Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom, Vol. 1, London 1871.

1.2.2 Moderner und antiker Religionsbegriff (Ulrich Berner)

Problemstellung

Für die Religionswissenschaft ist es von Anfang an ein Problem gewesen, wie ihr Gegenstand, die Religion, definiert werden soll.

Im 19. Jh. hat Max Müller, einer der Begründer der Religionswissenschaft, in seinen öffentlichen Vorlesungen viel Zeit darauf verwandt, die Problematik des Religionsbegriffes zu erörtern (Müller 1890, 25–135). Ein zentraler Aspekt dieser Problematik war die Überlegung, dass auch der Buddhismus einbezogen werden müsste – eine Definition der Religion als „Glaube an Gott“ kam deshalb nicht in Frage. Müllers eigene Definition war zentriert auf die Idee des Unendlichen – dies erschien wirklich umfassend genug. Um die Wende zum 20. Jh. hat Emile Durkheim, einer der Begründer der Religionssoziologie, dasselbe Problem erörtert und die Unterscheidung zwischen „heilig“ und „profan“ eingeführt, die auch für den Buddhismus gelten sollte (Durkheim 1967, 130). In einer anderen Bedeutung, angeregt durch den theologischen Ansatz Rudolf Ottos, ist der Begriff des Heiligen dann für die Religionsphänomenologie wichtig geworden, eine Richtung der Religionswissenschaft im 20. Jh. So war z.B. Gustav Mensching davon überzeugt, dass die Formel „Begegnung mit dem Heiligen“ ein universal anwendbarer Religionsbegriff ist (Mensching, 15). Diese Auffassung blieb aber umstritten.

In den 60er Jahren des 20. Jh.s setzte eine neue Problematisierung ein, die in dem Vorschlag des Religionshistorikers W. C. Smith gipfelte, den Begriff „Religion“ ganz fallen zu lassen (Smith 1978, 194). Der Soziologe Werner Cohn glaubte zeigen zu können, „dass der Begriff ‚Religion‘ in seiner Anwendung auf nichtwestliche Kulturen inkonsistent gebraucht wird“ (Cohn 1969, 19). Die Frage nach der eurozentrischen Fixierung des Religionsbegriffs stand