



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Grundsätzliches zur Kulturtheorie der latènezeitlichen
Kelten“

Verfasserin

Michela Vignoli

angestrebter akademischer Grad

Magistra (Mag.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 327

Studienrichtung lt. Zulassungsbescheid:

Indiv. Diplomstudium Keltologie

Betreuer:

Prof. PD Dr. Raimund Karl

Danksagung

Von der Idee angetrieben, die Diskussionen um den Keltenbegriff und um Konzepte wie der archäologischen Kultur in einen kulturtheoretischen Kontext stellen zu wollen, musste ich mich mit der Fachliteratur verschiedener Forschungsbereiche auseinandersetzen. Ich war überzeugt, dass die „eisenzeitlichen Kelten“, die uns durch die antiken Quellen überliefert sind, nicht in erster Linie durch Sprache, materielle Kultur oder ihre Geschichte beschrieben werden können. Dementsprechend war ich darum bemüht, mir für die Abschlussarbeit eine möglichst breite und interdisziplinäre Basis zu schaffen. Um mein doch recht umfangreiches Thema nicht durch übermütigen Leichtsinn (welcher Anfängern jeglicher Art durchaus anhaften kann) oder ungenügendes Fachwissen ausufern zu lassen, bat ich einige Spezialisten der Forschungsbereiche, mit denen ich mich auseinandersetzen wollte, um Rat und Anregungen. Für die tatkräftige Unterstützung möchte ich besonders Frau Dr. Elisabeth Timm (Universität Wien), Herrn Dr. Felix Müller (Historisches Museum Bern), Herrn Prof. Dr. Philippe Della Casa (Universität Zürich), Herrn A.o. Univ.-Prof. Dr. Otto Helmut Urban (Universität Wien) und natürlich meinem engagierten Betreuer Prof. PD Dr. Raimund Karl (University Bangor) meinen herzlichen Dank aussprechen. Weiters möchte ich mich auch bei allen anderen Professoren, Dozenten, Fachkollegen und nicht zuletzt auch bei meiner Familie und Freunden für den intellektuellen, seelischen, und finanziellen Beistand während dieser intensiven Werdungsphase aufrichtig bedanken. Für das Korrekturlesen während ihres Urlaubs danke ich meinen engagierten Eltern herzlich. Ein Mensch alleine kann wesentlich weniger zu umfangreichem Wissen beitragen, als ein Netzwerk von Spezialisten; und ein Mensch allein ist nichts ohne sein Umfeld, in dem er eingebunden ist.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
1. Keltenbegriffe: Entstehung und Hintergründe	11
1.1. Wissenschaftshistorie, Begriffe und ihre Prägung	12
1.1.1. Keltische Sprachen.....	14
1.1.2. Keltisches Volk	17
1.1.3. Keltische Kultur.....	19
1.2. Die archäologische Perspektive, die materielle Kultur und die Kelten	24
1.2.1. Geschichte und Entstehung.....	25
1.2.2. Exkurs: Historische Perspektive in anthropologischen Fächern	27
1.2.3. Zentrale, konzeptuelle Begriffe in den anthropologischen und archäologischen Fächern	32
1.2.3.1. „Volk“ und „Ethnos“	32
1.2.3.2. „Kultur“ und „archäologische Kultur“	35
1.2.4. Kelten und Latène-Kultur	41
1.3. Was sind nun die eisenzeitlichen Kelten? Dekonstruktion einer Idee	44
2. Materielle Kultur: Die materialistische Kultur-Perspektive	49
2.1. Ethnologie, Soziologie und die materielle Kultur.....	49
2.1.1. Forschungsgeschichtliche Aspekte.....	50
2.1.2. Definition materieller Kultur.....	53
2.1.3. Materielle Kultur unter Betrachtung des Menschen als Akteur	54
2.1.4. Materielle Kultur unter Betrachtung der Zeichenhaftigkeit	59
2.1.5. Die kommunikative Ebene materieller Kultur	64
2.2. Materielle Kultur in der Archäologie	67
2.2.1. Materielle Kultur und ihre Kulturträger	68
2.2.2. Deutung materieller Kultur: Bedeutung archäologischer Kulturen	70
2.3. Archäologische Kulturen? Materielle Kultur und ihre Aussagemöglichkeiten ..	73
2.3.1. Zusammenfassung „materielle Kultur“	76
2.3.2. Konsequenzen für die archäologische Konzeption von „Kultur“	76

3. Kulturkonzepte aus der Kulturtheorie	79
3.1. Kulturbegriffe	79
3.1.1. Entstehung, Prägungen	79
3.2. Kultur und Wissenschaft, theoretische Konzeption einer unsicheren Kategorie	88
3.2.1. Kultur als wissenschaftlicher Begriff	88
3.2.2. Soziologische Kulturtheorie als Beispiel	90
3.2.2.1. Modelle der Handlungserklärung	90
3.2.2.2. Strukturalistische und sozialphänomenologische Kulturtheorie	92
3.2.2.3. Kultur als Text.....	94
3.3. Kulturdefinition?	95
3.3.1. „Kultur“ als soziokulturelles Konzept.....	95
3.3.2. Zusammenfassung: Kulturbegriffe	97
4. Conclusio: Kulturbegriffe und ihre Konsequenzen für altertumswissenschaftliche Überlegungen.....	101
4.1. Altertumswissenschaftlicher Rahmen	101
4.2. Das Beispiel der „eisenzeitlichen Kelten“	106
4.3. Abschließende Bemerkungen.....	110
Literaturverzeichnis	113
Anhang.....	125
1. Zusammenfassung	125
2. Abstract in English	126
3. curriculum vitae.....	127

Einleitung

Die eisenzeitlichen Kelten – Menschen aus der Vergangenheit. Wer waren sie, wie lebten sie, wie können wir sie heute in eisenzeitlichen und frühgeschichtlichen Quellen erfassen? Viele Ansätze, sowohl wissenschaftliche als auch esoterische, wurden von den unterschiedlichen Informationsquellen ausgehend kreiert, um diesen Menschen etwas näher zu kommen. Eng verwoben mit der persönlichen, aber auch politischen, wirtschaftlichen und institutionellen Situation, haben viele versucht, die Sicht auf die Quellen und die Informationen, die diese bergen können, zu schärfen. In der Wissenschaft haben wir den Anspruch, dass unsere Ergebnisse auf überprüfbaren und fundierten Fakten basieren. Durch die komplexe und schwer eindeutig parametrisierbare Quellenlage kommen wir jedoch stets an die Grenze der Wissenschaftlichkeit. Was bedeutet diese Arbeit, die wir ausüben? Rekonstruieren wir wirklich vergangene Realitäten oder projizieren wir gar nur uns selbst in unsere Ordnungsprinzipien und Forschungsergebnisse? Die aktuelle Debatte um den Umgang und der Definition von Kelten- und Kulturbegriffen in der Wissenschaft steht im Zeichen dieser Fragen. Wir wissen, es gab Kelten: Menschen, die als solche bezeichnet wurden und die sich selbst als solche bezeichneten. (Collis 2006 [2003], 98-103) Aber wie können wir uns von ihnen ein Bild machen?

Die Ausgangslage dieser Arbeit sollen eben diese „latènezeitlichen“, bzw. „eisenzeitlichen Kelten“ sein, Menschen aus der Vergangenheit, die uns namentlich aus der Alten Geschichte bekannt sind. Die althistorischen Quellen verschaffen dem Keltenbegriff historische Hintergründe und bilden die Grundlage für konzeptuelle Begriffe, die sich im Laufe der Forschungsgeschichte herausbildeten und veränderten. (vgl. Birkhan 1997, 38-43)

Zu ihre(n) Sprache(n), ihre(n) materielle Kultur(en) und anderen kulturellen Eigenschaften bieten uns unterschiedliche Quellen Zugang. Diese scheinen uns die Rekonstruktion ihrer Lebensweise, ihrer Kultur zu ermöglichen; wir skizzieren ein bestimmtes Keltenbild. Doch inwieweit ist es möglich, in ihre Vergangenheit zurückzublicken? Die Forschungsgeschichte hat gezeigt, dass die verschiedenen kulturellen Ebenen von Sprache, Identität und materieller Kultur, die anhand der unterschiedlichen Quellen teilweise erschließbar sind, nicht ohne weiteres zusammenzubringen sind. (vgl. Brather 2004, 165-166) Zudem besteht oft eine

Tendenz, die zur Kategorisierung erstellten Begriffe auf die Lebenswirklichkeit rückzuprojizieren, ohne auf ihren Konstruktcharakter einzugehen. Es handelt sich um fiktive Kategorien, die versuchen, die Art und Bedeutung der Quelle zu erfassen, um damit arbeiten zu können und um aus einer bestimmten Perspektive einer bestimmten Fragestellung nachgehen zu können. (vgl. Veit 2003a, 486; Karl 2004, 30) Die ausgewählten Aspekte müssen jedoch in der damaligen Realität keine Rolle gespielt haben, was man am Beispiel der Kategorie „materielle Kultur“ gut aufzeigen kann. (vgl. Daim 1998, 72; Karl 2006, 233-256)

Im ersten Teil der Arbeit möchte ich dementsprechend auf verschiedene Konzeptionen der „Kelten“ eingehen und zusammenfassen, wie antike Begriffe und Konzepte zum Umgang mit frühgeschichtlichen Quellen in der modernen Keltenforschung diskutiert werden. Da die eisenzeitlichen Quellen zu einem Großteil archäologische Funde sind, soll vom archäologischen Standpunkt aus auf „die Kelten“ und ihre materielle Kultur eingegangen werden. Dabei wird der Fokus auf den eisenzeitlichen Festlandkelten liegen. (siehe 1. Keltenbegriffe: Entstehung und Hintergründe)

Die Auseinandersetzung mit der Kategorie der „materiellen Kultur“ bildet einen weiteren Teil der Arbeit. Die Konzeption „materielle Kultur“ soll anhand ausgewählter Beispiele verschiedener Positionen kulturwissenschaftlicher Forscher analysiert und ihre Schwierigkeiten zusammengefasst werden. (siehe 2. Materielle Kultur: Die materialistische Kultur-Perspektive)

Im letzten Teil der Arbeit soll ferner auf den Kultur-Begriff eingegangen werden. Anhand der Zusammenfassung verschiedener Kultur-Konzepte soll auf die Problematik der Kategorie „Kultur“ eingegangen werden, aber auch auf ihre Möglichkeiten. Die Debatten zur Keltizität in der Eisenzeit sowie die archäologischen Kulturrekonstruktionsmethoden sollen in den Kontext von kulturtheoretischen Debatten gestellt werden. Die Erkenntnisse sollen dazu dienen, Konzeptionen „der Kelten“ kritisch zu hinterfragen. (siehe 3. Kulturkonzepte aus der Kulturtheorie)

Für die eisenzeitlichen Kelten ergeben sich folgende Diskussionspunkte:

1. Die Kelten in den Quellen -> welche Informationen gelten als keltisch und warum? (Selektion, Ordnung, Ein- und Ausschluss)

2. Das wissenschaftliche Keltenbild -> Konsens versus Realität, wovon ist unser Erkenntnispotential abhängig, wodurch eingeschränkt, bzw. beeinflusst? (Quellenlage; wissenschaftl. Methode/Theorie)

3. Was für konzeptuelle Möglichkeiten bieten sich uns? (wissenschaftliche Realitätsmodelle versus Quellen-Informationspotential; Schaffen geeigneter Kategorien und Konzeptionen im eisenzeitlichen, bzw. frühgeschichtlichen Kontext mit Berücksichtigungen aktueller kultur- und sozialtheoretischer Erkenntnisse)

Obwohl ich mich im Rahmen dieser Diplomarbeit auf die „eisenzeitlichen“, bzw. „latènezeitlichen Kelten“ des europäischen Kontinents beschränkt habe, soll diese Arbeit zur Anregung intensiver, interdisziplinärer Arbeit beitragen. Ich habe mich für die Bearbeitung von Fachliteratur bezüglich des Keltenbegriffes und den Debatten um die Interpretation von archäologischen Kulturen entschieden, um aktuelle Positionen zu reflektieren und in einen weiteren Zusammenhang zu stellen. Die Bearbeitung von Primärquellen sowie der Einbeziehung der „Inselkelten“ habe ich bewusst ausgelassen, um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen. Mein Ziel ist es, grundsätzliche Erkenntnisse zu Kulturbegriffen und den Konsequenzen für die Konzeption von Kategorien wie „die Kelten“ in der modernen Forschung zusammenzufassen.

Wir sind in der wissenschaftlichen Arbeitsweise von den wissenschaftsgeschichtlichen und persönlichen Entwicklungen geprägt. Seit spätestens den 1980er Jahren hat sich in allen Wissenschaften ein deutlich selbstkritischer Trend durchgesetzt, der bis heute anhält. Wir werden uns der Problematik der Intersubjektivität der Wissenschaftler und ihrer Eingebundenheit im wissenschaftlichen und sozialen Umfeld bewusst und können versuchen, uns damit theoretisch auseinandersetzen und die Erkenntnisse in die Forschung einzubeziehen. (vgl. Gerndt 2002, 193; Mante 2007, 162-163; Veit 2002, 58-59; Wolfram 2002, 191-192, 196-198; Eggert 2005, 220-221) Wenn wir die Komplexität des Menschen und seines Seins, seines Agierens in der Welt verstehen wollen, müssen wir versuchen, die Ergebnisse der voneinander abgegrenzten spezialisierten Fachrichtungen in einen gemeinsamen Zusammenhang zu bringen. Das Konzept der „Kultur“ könnte eine Möglichkeit dazu sein. Keine menschliche Kultur besteht nur aus

materiellen Dingen oder aus Sprache. Alle kulturellen Sphären existieren parallel und beeinflussen sich gegenseitig. (vgl. Hannerz 1992, 7)

Kultur ist kein eigenständiges Ding, das lebt und gedeiht; es ist der Mensch, der durch sein Denken und Lenken Kultur erschafft, die wir anhand von Objekten und Spuren fetzenhaft wieder erkennen können. Der Mensch als „Kulturwesen“ ist das vereinende Moment in allen kulturwissenschaftlichen Belangen, sowohl als Forschungsobjekt als auch als ForscherIn¹ (Bühnen 2003, 512; vgl. Hannerz 1992, 3). Das dürfen wir bei unserer Arbeit nicht vergessen – es handelt sich um von Menschen gemachte Geschichten in jeder Hinsicht.

¹ Die Bezeichnungen in dieser Arbeit sind alle als geschlechtsneutral zu betrachten, auch wenn sie nicht immer explizit in maskuliner und femininer Form angeführt sind.

1. Keltenbegriffe: Entstehung und Hintergründe

Die Kelten: Menschen, Identitäten, Kulturen, Sprachen, materielle Kulturen... Diese Kategorien sind allesamt Begriffe, die Versuche darstellen, vergangene Lebenswirklichkeiten² zu beschreiben. In der wissenschaftlichen Arbeit wird versucht, die komplexe Realität, bzw. die Quellen zu ordnen und zu analysieren, um ein besseres Verständnis der Vorgänge und Entwicklungen zu gewinnen. Anhand der unterschiedlichen Quellen, die nur zu vereinzelt Teilen der keltischen Lebenswirklichkeit Einblick gewähren und zudem in den geteilten Disziplinen oft separat behandelt werden, entstehen Teilrekonstruktionen von kulturellen und sozialen Prozessen vergangener Gesellschaften, die aber oft als ganzheitliche Modelle behandelt werden.³

² vgl. Definition von „Lebenswelt“ nach Jürgen Habermas (1981, 182-228): „der Horizont, in dem sich die kommunikativ Handelnden [...] bewegen“, sie wird „durch den Strukturwandel der Gesellschaft im ganzen begrenzt und verändert“ (Habermas 1981, 182). Es ist zu unterscheiden zwischen der „objektiven Welt“ (Definition nach Habermas (1981, 183): die „Gesamtheit der Entitäten, über die wahre Aussagen möglich sind“) und den „Rationalisierungen“ der Lebenswelt, die durch die Interaktion der Menschen mit ihrer Umwelt in ihrem jeweiligen Kontext entstehen. Die Rationalisierungen sind abhängig von den „Aktor-Welt-Beziehungen“ (ders. 183). Laut Habermas (1981, 183) schließen „[d]ie in der verstehenden Soziologie üblichen Lebensweltbegriffe [...] an Alltagskonzepte an, die zunächst nur der narrativen Darstellung von historischen Begebenheiten und sozialen Verhältnissen dienen.“ Für sozialwissenschaftliche Überlegungen ist laut Habermas (1981, 206) das „Alltagskonzept der Lebenswelt“ geeignet. Dadurch lassen sich „kommunikativ Handelnde“ und ihre „Äußerungen in sozialen Räumen und historischen Zeiten lokalisieren und datieren“. In diesem Sinne verwende ich den Begriff „Lebenswirklichkeit“ als wertneutrale und abstrakte Bezeichnung für die Umwelt und den Kontext im Alltag von handelnden Menschen. Oder anders ausgedrückt: die historische, soziale Realität zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort. Vgl. dazu Brather 2004, 333, 338, v.a. 357; Eggert 2003, 455; Bühnen 2003, 507

³ vgl. Eggerts Kritik zu archäologischen Deutungen aufgrund von „unilinearem Denken“, die beabsichtigen, „vielschichtige archäologische Phänomene einer einheitlichen Deutung zuzuführen“ (Eggert 2003, 453)

Anhand der antiken Quellen können wir einiges über die eisenzeitlichen Kelten herausfinden. Diese lassen sich wie folgt unterteilen (vgl. Birkhan 1997, 32-51; Birkhan 2005a; Birkhan 2005b; Hofeneder 2005; Urban 2005; Karl 2005, 104-107; Collis 2006 [2003], 13-26, 45-56, 161-194; Rieckhoff 2007, 26-33):

- archäologisch: diese Quellen lassen sich anhand der Überreste von materiellen Kulturen der Eisenzeit kategorisieren und beschreiben; wobei in Frage steht, in welcher Beziehung diese zu den Gesellschaften, die als „keltisch“ bezeichnet werden können, stehen
- althistorisch: in diesen Zeugnissen haben wir es mit Fremdbildern der griechischen und römischen Antike zu tun, sowie mit antiken Begriffen, die in spezifischem Kontext verwendet wurden; somit beinhalten diese Quellen Implikationen und müssen kritisch analysiert werden
- sprachwissenschaftlich: für die Eisenzeit sind nur wenige keltischsprachige Zeugnisse überliefert; anhand der Linguistik lassen sich Sprachfamilien rekonstruieren, welche nach wie vor auf die Kultur-Begriffe Einfluss nehmen

Anhand dieser Quellen, aber auch durch diese beeinflusst, kann ein Kelten-Begriff erarbeitet werden, der es wiederum ermöglicht, weitere Quellen zur keltischen Kultur zu zählen.

1.1. Wissenschaftshistorie, Begriffe und ihre Prägung

Die keltologische Wissenschaft wurde im deutschsprachigen Raum Anfang des 19. Jh. von Franz Bopp eingeläutet. Sie beschränkte sich auf die linguistische Erforschung der Sprachfamilie der „keltischen Sprachen“. Erst gegen Ende des 19. Jh. begannen sich Forscher wie Heinrich Zimmer und Kuno Meyer auch für die „Lebensumstände keltischer Völker“ zu interessieren⁴. Zimmer institutionalisierte in Berlin die Keltische Philologie als „ganzheitliche Keltologie“, die laut Heinz (2005, 20) „moderne Sprachen und Literaturen als Erkenntnisziel beinhalten sowie historische Erkenntnisse einbeziehen“ sollte. Julius Pokorny führte später den Zusammenhang zur Archäologie ein. Auch an anderen Universitäten des deutschsprachigen Raumes konnte sich die Keltologie, vorwiegend philologisch ausgerichtet, institutionalisieren. Die von Martin Rockel an der Humboldt-Universität in Berlin und die von Helmut Birkhan an der Universität Wien initiierten Keltologien bildeten durch ihre

⁴ Heinz 2005, 20

kulturwissenschaftlich-philologische Ausrichtung eine Ausnahme. (Heinz 2005, 18-26)

Die Erforschung von keltologisch relevantem Material ist jedoch nicht auf die Keltologen alleine beschränkt. Durch die unterschiedlichen Quellen, die als „keltisch“ angesprochen werden können, sind „die Kelten“ ein Interessenspunkt einiger Forscher verschiedener Disziplinen.

Der Begriff „Kelten“ stammt aus der antiken Literatur. Es wurden sechs verschiedene Bezeichnungen für die sogenannten „Kelten“ gebraucht: aus den griechischen Quellen *keltoi*, *keltai*, *galatai* und aus den Römischen *celti*, *celtae*, *galli*.⁵ Die Verwendung dieser Bezeichnungen war jedoch überhaupt nicht einheitlich. Von den Römern und Griechen wurden sie laut Birkhan (1997, 32) als „eine Völkergruppe mit einer gewissen kulturellen Einheitlichkeit wahrgenommen“, oder zumindest als solche dargestellt. (Collis 2006 [2003], 98-102; Chapman 1992, 33-34; Brather 2004, 167; Birkhan 1997, 32) Durch die Verbindung der Informationen aus den antiken Quellen mit denen aus anderen Gattungen, hauptsächlich den archäologischen und sprachwissenschaftlichen, hat sich im Laufe der Wissenschaftsgeschichte ein Keltenbegriff herausgebildet, der „die Kelten“ als Volk, als Ethnie oder als „Wir-Gruppe“, gekennzeichnet durch eine Kultur, versteht. (Rieckhoff 2007, 24) Dieses Keltenverständnis geht hauptsächlich auf Déchelette zurück, der 1914 sprachliche, archäologische und althistorische Quellen miteinander kombinierte. (Collis 2006 [2003], 87-92; Rieckhoff 2007, 30-31)

Die Konzeption des Keltenbegriffes war geprägt durch linguistische und archäologische Perspektiven. Sabine Rieckhoff reduziert das gängige Interpretationsmuster zugespitzt auf zwei Komponenten: Wer keltisch spricht ist Kelte; die Träger der Latènekultur sind keltisch. (Rieckhoff 2007, 25) Die Keltenforschung wurde als „Geschichte der Kelten“ verstanden, die es zu rekonstruieren galt. Das archäologische Material wurde anhand der in den antiken Quellen überlieferten Informationen ethnisch gedeutet und mit nationalistischen Inhalten aufgeladen. Die Suche nach dem Ursprung, die zur Konstruktion von Vergangenheitsmythen beitragen sollte, verhalf der Kontinuität als „Schlüsselbegriff

⁵ siehe Collis 2006 [2003], 98-100

der Nationalgeschichte“ aufgefasst zu werden⁶. In diesem Geiste entstand auch der bis heute gültige Begriff der „archäologischen Kultur“, geprägt v.a. durch Gustaf Kossinna und Vere Gordon Childe. (Rieckhoff 2007, 25; Karl 2004, 9-11)

Von diesem Standpunkt ausgehend entwickelte sich die Definition der Kelten; vereinfacht gesagt ein keltisch sprechendes Volk oder ein Ethnos, das oder der durch eine Kultur gekennzeichnet ist, die sich durch bestimmte Formensprachen manifestiert. (vgl. Karl 2004, 9-13; Rieckhoff 2007, 24-25)

In den letzten zwanzig Jahren wurde es den Wissenschaftlern bewusst, dass der gängige Keltenbegriff noch genau in dem Geiste weiter bestand, wie der von rassistischen und kulturhistorischen Perspektiven geprägte Germanenbegriff, der im zweiten Weltkrieg zu ideologischen und politischen Zwecken missbraucht wurde. Dieser Zugang zur Materie bestand in der Konzeption der keltischen Kultur weiter, ohne die grundsätzlichen, kulturtheoretischen Prämissen zu hinterfragen. (Collis 2006 [2003], 145-146, 224; vgl. Rieckhoff 2007; Birkhan 1997, 10)

1.1.1. Keltische Sprachen

Nach wie vor gilt die „keltische Sprache“ als ein wichtiges Merkmal von Keltizität. (Birkhan 1997, 55; Rieckhoff 2007, 29) Wie John Collis überzeugend aufgezeigt hat, ist der sprachwissenschaftliche Begriff der „keltischen Sprachen“ jedoch ein modernes Konstrukt, das wenig mit einer Einheit der keltischsprachigen Menschen zu tun hat. (Collis 2006 [2003] 45-56; zusammenfassend Rieckhoff 2007, 29-30; vgl. Birkhan 1997, 55, 46-50; Chapman 1992, 14-23, 24, 70-75)

In der Antike gab es wohl keine konkreten Versuche, Sprachen und ihre Zusammenhänge zu klassifizieren, bzw. zu erklären. Das Sprechen einer keltischen Sprache nach unserem heutigen, sprachwissenschaftlichen Verständnis war demnach nicht Teil von antiken Keltenbegriffen. Sprache war auch in der Antike ein wichtiges Element, um Völker zu bestimmen, jedoch nicht so zentral, wie es einige Positionen heute vertreten. (Collis 2006 [2003], 16, 45; Chapman 1992, 70) Die moderne Benennung der keltischen Sprachfamilie beruht auf dem hergestellten Zusammenhang von antiken Nachrichten über die Sprachen der „Kelten“ und den

⁶ Rieckhoff 2007, 25

sprachwissenschaftlich erschlossenen keltischen Sprachen. Wenn es um antike Nachrichten geht, muss in jedem Einzelfall beachtet werden, um welchen Autor es sich handelt und in welchem Kontext er den Keltenbegriff verwendete, um daraus Folgerungen zu ziehen. Collis (2006 [2003], 100-103) fasst zusammen, dass die Keltenbegriffe von den antiken Autoren auf vier verschiedene Weisen gebraucht wurden: entweder als spezifische Stammesbezeichnung oder als Bezeichnung einer sozialen oder politischen Einheit; des weiteren als generalisierte Bezeichnung von mehreren sozialen Gruppen, die entweder den Namen eines bestimmten, mit ihnen verwandten Stammes übernommen oder die vordergründig gar nichts miteinander zu tun hatten, aber von äußeren Betrachtern mit einem Terminus zusammengefasst wurden. In jedem Fall muss beachtet werden, dass die Bezeichnungen und Beschreibungen rein von der „Perspektive von Außen“ aus niedergeschrieben wurden und somit nicht die indigenen Ansichten der beschriebenen Gemeinschaften reflektieren. Auch Brather (2004, 130-131) unterstreicht, dass Begriffe wie *civitas*, *populus*, *gens* und *natio* nicht systematisch verwendet wurden. Die Bedeutung kann nur je nach historischem Kontext ermittelt werden. „Ethnien“ wie die „Kelten“ waren „Oberbegriffe der antiken Ethnographie“ und dienten der „klassifikatorischen Ordnung der Barbarenwelt“. Diese waren „idealtypisch angelegt“ und reflektierten keine tatsächlichen sozialen, bzw. politischen Begebenheiten, sondern primär eine geographische Einteilung der unzivilisierten Barbarenwelt.⁷ (Birkhan 1997, 46-50, 55-56; Collis 2006 [2003], 45-52, 61, 98-103, 105-106; Brather 2004, 33, 130-135, 217-218; Díaz-Andreu 1996, 49-50)

Die Hauptquellen für die altkeltischen Sprachen sind Orts- und andere Namensbezeichnungen in griechischen und lateinischen Texten und Inschriften. Die erste keltische Sprache, die formell besser bezeugt ist, ist das Gallische. Sie ist auch die einzige der direkt bezeugten altkeltischen Sprachen, die umfangreicher erhalten ist. „Sprachverwandtschaften“ und „Sprachräume“ werden anhand der überlieferten Sprachzeugnisse rekonstruiert, wobei die verwendeten Bezeichnungen alle aus der antiken Ethnographie stammen. (Chapman 1992, 7-8; Brather 2004, 165)

Die Verwandtschaft der inselkeltischen und der kontinentalkeltischen Sprachen wurde erstmals von George Buchanan im 16. Jh. formuliert, was seit Edward Lhuyds

⁷ Brather 2004, 130-131

„Archaeologia Britannica“⁸ von 1707 allgemein akzeptiert wurde. Im 18.Jh. brach in Großbritannien und Frankreich eine „Druiden-“ und „Keltomanie“ aus, die von den Arbeiten Paul-Yves Pezron und Edward Lhuys beeinflusst war. Die erste Publikation zu den keltischen Sprachen wurde von John Cowles Pritchard⁹ verfasst, der davon ausging, dass Sprache der beste Indikator für die Herkunft von Rassen sei. Um 1853 wurde die linguistische Keltologie durch Kaspar Zeuß begründet. (Collis 2006 [2003], 48-54; Rieckhoff 2007, 29; Birkhan 1997, 10, 55; Sims-Williams 1986, 72)

In der angehenden indogermanischen Sprachforschung wurden als verwandt anerkannte Sprachen als Stammbaum dargestellt¹⁰. In diesem dendritischen Modell bestand die Annahme, dass sich die Sprachen von einer Ursprache ausgehend auseinander entwickelt hatten. Sprache und Sprachträger wurden als Einheit aufgefasst, die sich ähnlich der biologischen Evolutionstheorie entwickeln. Durch die Rekonstruktion der Stammbäume konnten also eine Chronologie sowie Herkunft der Sprecher ermittelt werden. Die Bestrebung war von vornherein, diese Strukturen auch in anderem Quellenmaterial zu finden und nachzuweisen, bzw. auf das archäologische Material zu übertragen. Ein anderer Ansatz war das Wellen-Modell¹¹, laut dem sich linguistische Innovationen in einem bestimmten Gebiet ereignen, von dem aus sich diese dann wellenartig ausbreiten. Im Unterschied zur Stammbaum-Theorie werden hier Veränderungen nicht als linear angesehen. Allerdings wird durch diesen Ansatz nicht erklärt, weshalb die indogermanischen Sprachen nur in bestimmten Gebieten gesprochen werden. Es bestand die Annahme, dass Volk, Sprache und Ethnos kongruente Größen menschlichen Daseins seien und sich dadurch logisch berechnend kulturelle Züge ihrer Gemeinschaft rekonstruieren ließen. Die Verbreitung der Sprachen wurde in Zusammenhang mit Migration von Sprechergruppen gesehen, die Ursprachen und ihre Sprecher wurden gleichgesetzt

⁸ siehe Collis 2006 [2003], 49-50 und Birkhan 1997, 55

⁹ „The eastern origin of the Celtic Nations“, 1831; siehe Collis 2006 [2003], 54, 57-59, 238

¹⁰ formuliert von August Schleicher („Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen“, 1861; „Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft“, 1863), siehe Collis 2006 [2003], 54-55, 238

¹¹ formuliert von Johannes Schmidt („Die Verwandtschaft der indogermanischen Sprachen“ 1872), siehe Collis 2006 [2003], 56, 238

mit Ur-Rassen. (Collis 2006 [2003], 53-56; James 1999, 44-47, 50-51; Chapman 1992, 14-21, 74-75, 78; Brather 2004, 168-169, 220)

Die moderne Sprachwissenschaft ist laut Rieckhoff ethnischen Deutungen von Sprachfamilien, bzw. Sprachen gegenüber kritisch geworden. Die „keltischen Sprachen“ werden betont als „linguistischen Terminus ohne ethnische Implikationen“ verwendet. (Rieckhoff 2007, 29-30; vgl. auch die kritische Position Chapmans 1992, 21; Collis 2006 [2003], 205-210)

1.1.2. Keltisches Volk

Im beginnenden 19. Jh. entwickelten sich in den Humanwissenschaften die Rassentheorien. Viele Versuche wurden unternommen, um die Rassen bzw. Völker durch physiognomische und kulturelle Merkmale zu definieren. Diese Ansätze waren hauptsächlich durch die Linguistik, ethnologische Studien über lebende, fremde Völker aber auch von der biblischen Tradition beeinflusst. Die Herkunfts- und Ursprungssuche spielte eine zentrale Rolle. (Collis 2006 [2003], 57-60, James 1999, 54; Chapman 1992, 76-77; Brather 2004, 205; vgl. Trigger 2008 [1996], 207-210) Die Kategorien Rasse, Volk, Nation, Kultur und Sprache wurden im 19. und Anfang 20. Jh. als Einheit begriffen, die untrennbar das Wesen der Menschen charakterisieren. (vgl. Brather 2004, 29-30, 170; James 1999, 54)

Auch „die Kelten“ wurden als ein Volk begriffen, eine biologische und kulturelle Einheit, die sich vermehrte und ausbreitete und ihre kulturellen und geistigen Errungenschaften, die wir heute im Boden und in antiken Quellen dokumentiert wieder finden können, mit sich in die Welt nahm. (vgl. Heinz 2005, 16; Karl 2004, 10-12; Sims-Williams 1986, 72; Brather 2004, 170) Diese Auffassung des Kelten-Begriffes geht auf die Kategorisierung der Römer und Griechen zurück, welche die Gesamtheit der fremden, „nordwestlichen Barbaren“ als „Kelten“ bezeichneten und sie auf diese Weise in ihr eigenes Weltbild einfügten. Die ersten „Kelten“-Nennungen gehen auf Hekataios von Milet (um 540-475 v.Chr.) und Herodot von Halikarnassos (um 490/480-424 v.Chr.), die letzten ins 5.Jh.n.Chr zurück (z.B. Stephanos von Byzanz um 480-500 n.Chr.)¹². In der Antike gab es allerdings keine klare Definition

¹² zusammenfassende Liste der wichtigsten Kelten-Nennungen antiker Autoren in Collis 2006 [2003], 16-25; vgl. Brather 2004, 166-168; Hofeneder 2005, 151-160

von „keltisch“. Die antiken Quellen liefern uns in erster Linie stereotypisierte Informationen. Zudem wurden die antiken Keltenbegriffe nicht einheitlich und eindeutig gebraucht. Es ist zu bedenken, dass alle antiken Autoren zu einem bestimmten Zwecke und auf eine bestimmte Art das schrieben, was sie schrieben. Häufig nannten sie Anekdoten oder Geschehnisse aus der benachbarten keltischen Welt, um ihre politischen oder philosophischen Aussagen zu untermauern. Sie schrieben aus der Perspektive der zivilisierten und fortschrittlichen Gesellschaft, die sich von den primitiven Barbaren abgrenzen und abheben wollte. Das „keltische Feindbild“ wurde instrumentalisiert und sagt mehr über die Mentalität der Römer aus als über ethnische oder kulturelle Verhältnisse. (Brather 2004, 117-130, 133-135, 166-168; Birkhan 1997, 22-25; Collis 2006 [2003], 13-14; Rieckhoff 2007, 26-27; James 1999, 52; Chapman 1992, 2-3, 30-38; Sims-Williams 1986, 77)

Am Beispiel Frankreich hat John Collis (2006 [2003], 63-70) aufgezeigt, wie sich rassistische Theorien in der Keltenforschung des 19. Jh., die für die französische Staatsmythologie zentral war, niederschlugen. Amédée Thierry publizierte 1827 seine „Histoire des Gaulois“, in der er hauptsächlich auf Caesar und Strabo aufbauend die Verbreitung von gallischen Stämmen behandelte. Er sah in den Galliern die Urbevölkerung des französischen Territoriums, bezog jedoch keine archäologischen und nur wenige sprachwissenschaftliche Quellen ein. (Collis 2006 [2003], 63)

Anders als Thierry legte Henri d'Arbois de Jubainville den Fokus auf Herodot und Polybios und bezog stark die linguistische Evidenz ein. Seine Hauptquellen waren auch die historischen Nachrichten; archäologische Evidenz klammerte er aus. Er machte vier Kolonisierungsphasen („Reiche“) aus, von denen die Letzte von „den Kelten“ besetzt sei. Im Unterschied zu Thierry akzeptiert er die „Präsenz von vor-indogermanisch- und vor-keltischsprachigen“ Gesellschaften, die er anhand von Flussnamen dokumentiert. Henri d'Arbois de Jubainville spielte eine große Rolle für die modernen Interpretationen zu den Kelten. Auf seine Ansichten basieren die Zusammenhänge zwischen Latènekultur und –kunst und den Migrationen von keltischen Stämmen. (Collis 2006 [2003], 63-67)

Alexandre Bertrand war hingegen darum bemüht, die historische Evidenz mit den archäologischen Quellen zusammen zu bringen. Er suchte wie d'Arbois de Jubainville den Ursprungsort der Kelten östlich des Rheins und definierte drei

Besiedelungsphasen, von denen die zweite die der „Kelten“ sei. Mit der letzten Besiedelungsphase identifizierte er „die Gallier“, die die „Eisen-Technologie“ einführten. Die Interpretationen von d'Arbois de Jubainville und Bertrand haben später Joseph Déchelette stark beeinflusst. (Collis 2006 [2003], 68-70)

Noch heute werden entsprechende eisenzeitliche Gesellschaften oft als Variationen von ein und demselben, „klar definierten Konzept einer typisch keltischen Gesellschaft“ angesehen (James 1999, 29, meine Übersetzung). Nach wie vor besteht die Tendenz, in den Kelten ein Volk sehen zu wollen, das von einem Geist und bestimmten kulturellen Eigenschaften gekennzeichnet ist. (James 1999, 29; Karl 2004, 9-13; vgl. Chapman 1992, 94) Allerdings hat sich in den Wissenschaften die Einigung ergeben, die uns antik überlieferten „Ethnien“ als sozial konstruierte Einheiten zu sehen. Die historisch überlieferten Kategorien sind Konstrukte, die in spezifischen sozialen Kontexten entstanden sind, von denen sie auch abhängig sind. (Chapman 1992, 86-88; Birkhan 1997, 49-50; vgl. Collis 2006 [2003], 211- 214)

1.1.3. Keltische Kultur

Nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Überdenken der humanwissenschaftlichen Kategorien, wurde das Konzept der Rassen und Völker fallengelassen und stattdessen neutraler von Ethnien oder Kulturen gesprochen. Die Inhalte wurden jedoch, bis zum Paradigmenwechsel in den 1960er Jahren, mehr oder weniger unreflektiert übernommen. (Brather 2004, 46-48; Sims-Williams 1986, 76; vgl. Gerndt 2002, 192-193; Kaschuba 1995, 29-30)

Über das eisenzeitliche Europa sind uns kulturelle und historische Informationen allein aus archäologischen Quellen und, in den späten Phasen, aus antiken Schriftquellen überliefert. Die „keltische Kultur“ der Eisenzeit wird laut Chapman (1992, 94) hauptsächlich durch die materielle Kultur der Latène-Zeit und den wenigen Informationen zur geistigen Kultur, die uns durch antike Autoren überliefert wurden, definiert.¹³

¹³ Es gibt auch Versuche, die „Kelten“ auf noch ältere materielle Hinterlassenschaften zurückzuführen (vgl. z.B. Brather 2004, 208-209: Stöckli führte die Kelten in seinem Artikel „Die Herkunft der Kelten und Helvetier“ in Arch. Schweiz 14, 1991 auf die

Seit dem 19. Jh. werden „die Kelten“ archäologisch häufig der Latènekultur zugeordnet.¹⁴ Freilich ist es problematisch, archäologischen Fundprovinzen „ethnische Einheitlichkeit“ zu unterstellen. Die von den Archäologen erfassbare materielle Kultur kann als Indiz für eine gewisse „Selbstzuordnung“ der Kelten aufgefasst werden, muss es aber nicht. Oft wird angenommen, dass mit der Ausbreitung der Latène-Kultur auch die Verbreitung von Sprache, bzw. keltischen Ortsnamen einhergeht.¹⁵ Nicht zuletzt wird versucht, anhand der archäologischen und onomastischen Quellen die in den antikhistorischen Quellen überlieferten Migrationen von keltischen Stämmen nachzuweisen. Das Thema Migration ist in den antiken historischen Quellen stark vertreten und wurde in der modernen Forschung häufig als Erklärungsmodell für die beobachtbaren Veränderungen verwendet.¹⁶ Die überlieferten Fakten aus der antiken Literatur wurden in der zeitlich und räumlich gleichen Abgrenzung gesucht und gefunden. Sebastian Brather (2004, 169) formuliert, dass man „darin den Niederschlag der keltischen ‚Wanderungen‘ nach Süden, über die Alpen hinweg in die Po-Ebene, erblicken [konnte], und [...] eine materielle Begründung für die römische Bezeichnung dieses Raumes als *ager gallicus*“ besaß. Archäologische Kulturen werden in diesen Ansätzen als homogen aufgefasst und komplexe, dynamische Vorgänge vereinfacht interpretiert. (Chapman 1992, 6-7, 41-48; Birkhan 1997, 8, 34-35; Collis 2006 [2003], 107; Brather 2004, 169, 239-249; vgl. Birkhan 1970, 97-98, 108-109)

Häufig werden die antiken historischen Quellen als Richtlinien für Keltizität herangezogen.¹⁷ Es gilt jedoch zu beachten, dass diese überlieferten Informationen, wie Chapman (1992, 165) es ausdrückt, in den Kontext einer Begegnung zweier

„Glockenbecherkultur“ zurück). Wie jedoch Birkhan bereits 1997 (33-34) betonte, können solche Ansätze nur „aus der methodisch fragwürdigen unreflektierten Gleichsetzung sprachlicher und archäologischer Indizien heraus“ begründet werden.

¹⁴ Ein Beispiel dafür aus dem Ausstellungskatalog „Das keltische Jahrtausend“ (Gebhard 1993) zitiert aus Karl 2004, 9-10: „Die archäologische Erforschung ihrer eigentümlichen Zivilisation, nach einem schweizerischen Fundort Latènekultur (ca. 480-15 v.Chr.) genannt, [...]“

¹⁵ Chapman 1992, 41; vgl. Birkhan 1997, 34-37; Karl 2004, 12

¹⁶ siehe Brather 2004, 239-249; Collis 2006 [2003], 107-114; Chapman 1992, 41-48

¹⁷ Chapman 1992, 165; vgl. Brather 2004, 117-135; Birkhan 1997, 22-31

Kulturen eingebettet sind. Die Texte sind in einer Zeit entstanden, in der die eisenzeitlichen „Kelten“ am „Rande einer mächtigeren kulturellen Welt“ lebten (Chapman 1992, 95, meine Übersetzung). Antike Quellen zu den Kelten sind äußerst rar, und obwohl auch viele Informationen verloren gegangen sind ist klar, dass die antiken Autoren wenig ethnologisches Interesse im heutigen Sinne für die Barbaren hegten. In der römischen Welt galten Rom und sekundär Griechenland als Zentren der Zivilisation, während das Barbaricum als Peripherie wahrgenommen wurde. Die „Barbaren“ wurden nicht nur geographisch, sondern auch durch die sich von den Mittelmeerkulturen stark unterscheidenden sozialen Strukturen als Randkulturen wahrgenommen. Die Römer und Griechen blickten aus einem zentralisierten politischen Umfeld auf die in Stammesverbänden organisierten „Kelten“. Die Barbaren wurden von Römern und Griechen als „die anderen“ portraitiert, das Gegenstück zu ihrer eigenen Kultur, ihrer „zivilisierten“ sozialen Normalität“ (Chapman 1992, 165). Dieser Standpunkt wurde in allen antiken Quellen über „die Kelten“ reproduziert. Kulturelle Unterschiede, wie Essensgewohnheiten, soziale Verhältnisse, Geschlechterrollen und für die Mittelmeerkulturen ungewohnte Sitten wurden als Grenz-Marken der Zivilisiertheit wahrgenommen und dargestellt. Die „Barbaren“ insgesamt wurden einseitig und nach römisch-griechischer Moral bewertet. Des Weiteren wurden die einzelnen „Ethnien“ kaum voneinander unterschieden. Die antiken Quellen informieren uns also in erster Linie über die Perspektive und die klassifikatorischen Systeme der Römer und Griechen, und nicht über „die Kelten“ selbst. (Chapman 1992, 1-4, 95-97, 111-112, 165-182; Brather 2004, 117-135, 165; vgl. Collis 2006 [2003], 195-196; Hofeneder 2005, 151-157, Pohl 1998, 17-22, 61-69)

Können wir sogar davon ausgehen, dass es „die Kelten“ als sich als Gemeinschaft empfindende Gruppen gar nie gegeben hat und der antike Kelten-Begriff eine fiktive Bezeichnung für die barbarischen anderen aus Sicht der Römer und Griechen war? Laut Collis (2006 [2003], 105-106, 195-196) gibt es Hinweise, dass sich zumindest einige Gemeinschaften oder Individuen selbst als Kelten identifizierten. Caesar erwähnt im *De bello gallico* (1.1.), dass sich die Gallier selbst *celtae* nennen, während die Bezeichnung Gallier die Römische sei. Zudem sind uns vier antike Autoren aus jüngerer Zeit bekannt, die sich selbst als Gallier oder Kelten bezeichneten, allerdings nie als explizit ethnisch oder kulturell konnotiert. Pompeius

Trogus zum Beispiel bezeichnet sich selbst als Vocontier, eine Stammesbezeichnung. Allerdings wird in diesem unmittelbaren, identifikatorischen Zusammenhang der Begriff Kelte nie und Gallier selten verwendet. (Collis 2006 [2003], 102, 105)

Diese Frage ist nicht mit Eindeutigkeit zu beantworten; dass sie jedoch zu bejahen sein könnte, muss berücksichtigt werden.

Die den heutigen Debatten zur „keltischen Ethnogenese“¹⁸ zugrunde liegende Annahme einer nachweisbaren, „keltischen Ethnie“, geht auch auf antike historische Quellen zurück. Jedoch sind die antiken Klassifizierungen, z.B. laut Brather (2004, 172, 225-226), in erster Linie als geographische Einteilungen zu verstehen, und nicht als ethnologische im heutigen Sinne. Ein paar Autoren (in erster Linie Caesar und Strabo¹⁹) liefern uns recht präzise Angaben über Gemeinschaften und deren genauen Lokalisierung und Bewegungen. Auch die in der römischen Herrschaftszeit übernommenen Stammesbezeichnungen in den administrativen Einheiten Nord- und Westfrankreichs erlauben uns, Namen und Lokalisierung derselben zu rekonstruieren. Jedoch muss auch hier die Perspektive der Autoren beachtet werden und nicht zuletzt ihr Kontext und Wissen um die geographischen Verhältnisse. (Brather 2004, 172, 217-218, 225-226; Chapman 1992, 24-40, 165-166; Collis 2006 [2003], 105-106, 195-196)

Vom Konzept der Kultur-Kontinuität ausgehend, werden immer wieder die Informationen aus antiken historischen und archäologischen Quellen mit den mittelalterlichen Aufzeichnungen von inselkeltischen Mönchen in Verbindung gebracht.²⁰ Obwohl in den antiken Quellen die Bewohner der Britischen Inseln nie als „Kelten“ bezeichnet wurden, besteht die Annahme und die Möglichkeit, dass sich „die keltische Kultur“ vom europäischen Kontinent auch auf die Britischen Inseln ausgedehnt hat. Dies wird unter anderem durch die sprachliche Kontinuität und

¹⁸ vgl. zur Ethnogenese der Kelten Rieckhoff 2007, 24; Birkhan 1997, 38-43; Urban 2007, 604-607; Kommentar von Karl 2008a, 39-43; Karl 2008b, 3-15

¹⁹ siehe Collis 2006 [2003], 105-106

²⁰ siehe Birkhan 1997, 12, 19 (er verwendet den Terminus „longue durée“), vgl. jedoch 14; Chapman 1992, 1-4, 97-98; Karl 2004, 15-16; Stifter 2007, 17 („Nativismus“)

vergleichbaren Kunstformen in der materiellen Kultur begründet.²¹ Jedoch ist schwer zu sagen, wie und ob sich „keltische Kultur“ auf die Britischen Inseln ausgebreitet hat, bzw. ob die Verbreitung der Inselkeltischen Sprachen mit anderen kulturellen Eigenheiten „der Kelten“ einherging. Es ist nicht auszuschließen, dass Traditionen, wie Birkhan (1997, 19) betont, in früherer Zeit weniger schnell abgelegt, bzw. überholt wurden. Jedoch ist der Nachweis von Sprachen der keltischen Sprachfamilie und die mit der Latène-Kultur vergleichbaren materiellen Funden auf den Inseln kein Nachweis für die Übernahme von anderem geistigem, bzw. materiellem Kulturgut. Diese Annahme beruht laut Karl (2004, 17) auf der Idee, dass „Kultur“ quasi als „Paket“ übernommen wird, bzw. sich ausbreitet als eine klar definierte und umrissene Einheit. (Chapman 1992, 1-13, 97-99; Birkhan 1997, 14-15, 17, 19-20; Karl 2004, 15-17; vgl. Birkhan 1970, 100-102; Brather 2004, 168)

Die „keltische Kultur“ wird in der Forschung tendenziell noch immer als spezifisch für „die Kelten“ dargestellt und erhält dadurch eine implizierte Homogenität und Kontinuität.²² Sie wird als klar begrenzte und definierbare Kategorie behandelt, die, sobald nachweisbar, ein Indiz für die Anwesenheit „der Kelten“ darstellt. „Keltische“ und „nicht-keltische“ Kulturelemente werden laut Chapman (1992, 94-95) einander gegenübergestellt und Veränderungen als Einflüsse fremder Kulturen interpretiert. Das dieser Deutungsarbeit zugrunde liegende Modell ist das von klar definierbaren, eigentümlichen Kulturen, die zugleich charakteristisch sind für ihre Kulturträger. Dieser Ansatz ist direkt auf den Kultur- und Ethnosbegriff des 19. Jahrhunderts zurückzuführen. (Chapman 1992, 94-95; Karl 2004, 9, 12-19; Brather 2004, 29-31)

Im letzten Jahrzehnt vertretene Positionen distanzieren sich explizit von einem Keltenbegriff, der „die Kelten“ als Volk bzw. Ethnos versteht. Raimund Karl (2008b, 3) definiert „keltische Kultur“ als „die Summe alles Wissens und aller Fertigkeiten sowie daraus resultierender Erzeugnisse, die als keltisch betrachtet werden“ können. Zu diesem weiten Kelten-Kulturbegriff können viele Einzelkulturen gezählt werden.

²¹ siehe Birkhan 1997, 19, 34, 55; Karl 2004, 15-16

²² vgl. Karl 2008b, 2-3, 15; James 1999, 43-44; dies wird z.B. von der aktuellen Ausstellung „Die Kelten. Druiden. Fürsten. Krieger.“ in der Völklinger Hütte (Völklingen im Saarland, Deutschland) suggeriert; vgl. <http://derstandard.at/1289608442248/Europas-erste-grosse-Hochkultur> (5.12.2010); <http://www.voelklinger-huette.org/de/die-kelten/die-kelten/> (5.12.2010)

Dabei wird eingeräumt, dass der Keltenbegriff ein rein modernes Konstrukt ist, durch das wir die Vergangenheit beobachten und klassifizieren, um daraus Erkenntnisse gewinnen zu können. Die Unterscheidung zwischen „ethnischer Zugehörigkeit“ und dem „Kulturschaffen“ von Personen ist zentral.²³ (Karl 2008b, 2-3, 15; James 1999, 43-44, 65-66; vgl. Rieckhoff 2007, 35; Chapman 1992, 70-119; Brather 2004, 220-223; Collis 2006 [2003], 211-216, 223-224, 230-231)

1.2. Die archäologische Perspektive, die materielle Kultur und die Kelten

Die Archäologie widmet sich der Geschichte und den Kulturen vergangener Gesellschaften anhand der „materiellen Überreste“, die ihre Hauptquellen darstellen. Die Zugänglichkeit derselben ist einerseits durch die Erhaltung des Materials, die von den „natürlichen Erosionsprozessen“ abhängt, bestimmt. Andererseits ist sie davon abhängig, ob sich die „kulturellen Aktivitäten“ der Menschen in der materiellen Kultur niederschlagen oder nicht. Durch die Mitarbeit mit anderen, benachbarten Disziplinen können die Erkenntnisse über die antiken Zeugnisse erweitert werden. (Eggert/Samida 2009, 14-15, 29; Collis 2006 [2003], 133; vgl. Eggert 2005 [2000], 8-30; Hodder 1999, 15-19)

In der Archäologie wird zwischen Urgeschichte und Frühgeschichte unterschieden, wobei für urgeschichtliche Perioden keine historischen Quellen zur Verfügung stehen. Der spezifische Zugang zur Vergangenheit besteht für die Archäologen der Frühgeschichte darin, dass nur wenige bis kaum schriftliche Zeugnisse zu den untersuchten Gesellschaften vorhanden sind. (Eggert/Samida 2009, 50; Hudson 1973, 126-129) Dies zeichnet auch weite Forschungsbereiche der eisenzeitlichen Keltologie²⁴ aus. Die frühesten Kelten Nennungen gehen auf Hekataios von Milet und auf Herodot im 5./4. Jh.v.Chr. zurück und enthalten nur wenige Informationen.²⁵ Somit ist in der Forschung der Eisenzeit für weite Bereiche der „Lebenswelt“ auf die materiellen Hinterlassenschaften als Instanz zur Rekonstruktion von damaligen Verhältnissen zu zählen. Ich verwende den Begriff „Lebenswelt“ zur Umschreibung des Kontextes, in dem Menschen agieren und mit dem sie interagieren. (vgl. Brather

²³ Karl 2008b, 15

²⁴ vgl. zur Einschränkung eisenzeitlicher Keltologie bzw. keltischer Archäologie Urban 2007, 595-604, 607-608; Karl 2008a, 34-36, 38-39

²⁵ Collis 2006 [2003], 16-17; Brather 2004, 166-168

2004, 333, 338, v.a. 357; Eggert 2003, 455; Bühnen 2003, 507; Habermas 1981, 182-183, 201-203, weitere Ausführungen und Kritik: 203-207, 211-212, 223-225)

Durch Klassifizierung und Typologisierung werden aus den Materialien Gruppen und Beziehungen erstellt, woraus sich eine heuristische Ordnung ergibt. Diese kann herangezogen werden, um einerseits auf Traditionen und Sitten, wie z.B. Grabsitten und Rituale, andererseits auf Chronologie und Ausbreitung von bestimmten Kultur-Formen zu schließen. Es gilt den „lokalen Kontext“ der Fundzusammenhänge zu beachten, sowie relevante Parameter für die jeweiligen Forschungsfragen zu erkennen. Dies wird durch die lückenhafte Quellenerhaltung der materiellen Kulturen zusätzlich erschwert. (Eggert/Samida 2009, 57-60; Collis 2006 [2003], 133-146; vgl. Eggert 2005 [2000], 122-143)

Die archäologischen Methoden und Theorien sind quellentechnisch und forschungsgeschichtlich geprägt. Ihr fachhistorischer Hintergrund, der dem Ende des 19. Jahrhunderts entspringt, sowie die für die archäologischen Kultur-Konzepte zentralen Begriffe sollen hier zusammengefasst werden.

1.2.1. Geschichte und Entstehung

Im 19. Jh. begannen die Altertumswissenschaftler die Geschichte und die Vorgeschichte in chronologische Ordnung zu bringen. Unter anderen erkannte Christian Thomsen²⁶, dass sich der Mensch in der Vergangenheit technologisch weiterentwickelte und sich das Fundmaterial in drei Phasen einteilen ließ, die Steinzeit, die Bronzezeit und die Eisenzeit. Dieses Dreiperiodensystem wurde rasch von anderen Forschern übernommen. Basierend auf dieses System wurde auch die immer detailliertere Artefakt Typologie entwickelt, wie die typologische Methode von Oskar Montelius²⁷. Für Archäologie und Kunst gab es ähnliche Traditionen, und mit der Zeit wurden komparative Studien ein zentrales Element in der Artefaktforschung. Die Artefakt Typologie ist nicht nur in der Lage, zwischen Objektkategorien, -klassen

²⁶ Christian Thomsen, Leitfaden zur nordischen Altertumskunde. Copenhagen 1873; siehe Trigger 2008 [1996], 121-129; Collis 2006 [2003], 73-74

²⁷ Oscar Montelius, Die typologische Methode. Die älteren Kulturperioden im Orient und in Europa. Bd. 1. Stockholm 1903; siehe Trigger 2008 [1996], 223-230; Brather 2000, 143; Eggert 2005 [2000], 223-224

oder -typen zu unterscheiden, sondern auch Veränderungen innerhalb von Typen zu erkennen und relativchronologisch zu ordnen. Im 19. Jh. wurde allgemein angenommen, dass die Typentwicklung der Evolutionstheorie ähnlichen Gesetzen folgen würde, sowohl in den funktionalen als auch künstlerischen Veränderungen. Anhand dieser Typenvariationen, von denen einige für bestimmte Phasen als Leittypen, d.h. als zeittypisch eingestuft wurden, konnten „geschlossene Funde“ wie z.B. Gräber mit deren gesamten Inhalt genau datiert werden. Für die absolute Datierung gab es laut Collis (2006 [2003], 73-78) drei Methoden: Ausgrabungen von historisch belegten Orten (wie z.B. die von Napoleon III initiierten Ausgrabungen am Feld der Schlacht von Alesia, die historisch dokumentiert ist), Datierung anhand der Kulturkontaktmethode („cross-dating“, sogenannte Import-Funde aus einem anderen Kulturkreis, die absolut datiert werden können, können Aufschluss geben über das Alter der anderen Funde im Fundkomplex) und die Datierung anhand von Münzen u.a. datierenden Objekten. Eine weitere relativchronologische Methode, die aus der Geologie stammt und heute eine zentrale Grabungsmethode ist, wurde im 19. Jh. kaum eingesetzt: die Stratigraphie. (Collis 2006 [2003], 73-78; Brather 2000, 143; vgl. Trigger 2008 [1996], 121-158, 164-165)

Das Material wurde einerseits chronologisch geordnet, andererseits auch anhand der geographischen Verbreitung von ähnlichen Typen, die als zusammenhängend interpretiert wurden, in „archäologische Kulturen“²⁸ eingeteilt. Bei der Auswertung von archäologischen Materialkomplexen standen fast immer räumliche Verbreitungen im Zentrum der Aufmerksamkeit. Die so entstandenen Kartierungen von Verbreitungsgebieten bestimmter Formen oder -kombinationen waren die Basis für zusätzliche Deutungen. Es bestand der Anspruch, diese archäologischen, materiellen Kulturen mit den verschiedenen Ebenen von Sprache, Ethnos und Kultur zusammenzubringen, um eine Kulturgeschichte der Menschen zu rekonstruieren. Es wurde angenommen, dass sich „archäologische Kulturen“ rein durch typologisierungsfähige Material-Merkmale definieren lassen (Tracht, Grabriten, Haustypen, Keramik usw.) und in direktem Zusammenhang mit ethnischen Gruppen standen. Das von Gustaf

²⁸ aufbauend auf Kossinnas Konzept formulierte Vere Gordon Childe 1929 die Definition archäologischer Kultur als „certain types of remains – pots, implements, ornaments, burial rites, house forms – constantly recurring together“ (zitiert aus Trigger 2008 [1996], 244), siehe Trigger 2008 [1996], 242-248, 322-326

Kossinna formulierte „Paradigma“²⁹, dass sich archäologische Kulturen mit „Völkern“ decken, war die Grundlage für die archäologische Deutungsarbeit bis Ende des Zweiten Weltkriegs. (Brather 2004, 159; Brather 2000, 144, 148; Collis 2006 [2003], 224; vgl. Díaz-Andreu 1996, 48-49; Trigger 2008 [1996], 235-248, 290-313; Mante 2007, 33-51)

Die archäologischen Funde wurden chronologisch und chorologisch kategorisiert und auf Basis dessen ethnisch interpretiert. Diese Vorgehensweise ist in Zusammenhang mit der zeitgeistlichen Mentalität zu sehen. Schon in der ersten Hälfte des 19. Jh. entstand, unter Einfluss der Romantik und der politischen Lage das Bedürfnis, die nationale Einheit durch Begründungen in der Vergangenheit zu verfestigen. Um die Zusammengehörigkeit der Nation und der daraus entsprungenen Menschen als territorial begründete und verfestigte Einheit zu legitimieren, wurden antike, archäologische Fundkomplexe herangezogen und ethnisch gedeutet. Die Erkenntnis, dass die Archäologie für die Geschichte und für den Aufbau, bzw. die Erhaltung von „nationalem und regionalem Prestige und Identität“³⁰ eine wichtige Rolle spielte führte dazu, dass vermehrt archäologische Projekte finanziert wurden. Allmählich wurde die prähistorische Archäologie auch politisch relevant.³¹ (Brather 2004, 12-14; Brather 2000, 143; Collis 2006 [2003], 74; Díaz-Andreu 1996, 53-54; vgl. Trigger 2008 [1996], 211-234, 248-250; Mante 2007, 52-70)

1.2.2. Exkurs: Historische Perspektive in anthropologischen Fächern

Da die Konzeption von prähistorischen Theorien und dem archäologischen Kulturbegriff stark von ethnologischen und volkskundlichen Ansätzen beeinflusst wurde, soll in diesem Abschnitt auf die Entwicklung einiger ethnologischer Konzepte eingegangen werden. Hierzu basiere ich mich hauptsächlich auf Hudsons Artikel zur

²⁹ formuliert in den Publikationen „Die Herkunft der Germanen“ (1911) und in den zwei Bänden „Ursprung und Verbreitung der Germanen“ (1926-1927); siehe Trigger 2008 [1996], 235-241; Veit 2002, 41-66; Mante 2007, 60-68

³⁰ Collis 2006 [2003], 74, meine Übersetzung

³¹ Auf die Auseinandersetzung mit den Methoden und Konzepten in der Archäologie nach 1945 kann ich im Rahmen dieser Arbeit nicht gesondert eingehen. Für eine zusammenfassende Einsicht in die Thematik siehe Wolfram 2002, 183-204; vgl. auch Mante 2007, 71-90, 161-194; Trigger 2008 [1996], 314-548

historischen Perspektive in der Anthropologie³². Die Archäologie und die anthropologischen Fächer sind erst seit dem 20. Jh. getrennten Disziplinen. Im 19. Jh. gingen laut Díaz-Andreu (1996, 48-49) viele Forscher davon aus, dass es einen direkten Zusammenhang zwischen antiken und zeitgenössischen, „primitiven“ Gesellschaften gäbe.

Es gab in der Forschungsgeschichte viele Kontroversen um den Stellenwert von historischer Forschung und der damit zusammenhängenden Perspektivenwahl in anthropologischen Fächern. Wie Hudson (1973, 111-112) zusammenfasst, vertreten einige Anthropologen die Ansicht, dass das Fach zu den Sozialwissenschaften zählt und somit eine positivistische Methodologie³³ vertreten soll. Im Unterschied zu den Historikern seien für die anthropologischen Fächer eher die „oralen Traditionen“, die sie an lebendigen Kulturen ermitteln können, zentral. Einige Sozialanthropologen arbeiten jedoch auch mit historischen Quellen. In beiden Fällen sei die Auseinandersetzung mit Sprache und Brauch der zu erforschenden Gesellschaft wichtig, genauso wie der Berücksichtigung der Gefahr von Ethnozentrismus und kultureller Befangenheit der Forscher selbst. (Hudson 1973, 111-112, 129-131)

Mitte des 19. Jh. entstand das anthropologische Konzept der „Prähistorie“, die die Weltgeschichte um eine Zeitepoche erweiterte. Allerdings wurde dieser Forschungsbereich vor der Erlangung zahlreicher archäologischer Evidenz selbständig. Zu Beginn der anthropologischen Forschungen ist, laut Hudson (1973, 113, meine Übersetzung), formuliert worden, dass das Ziel der Anthropologie, bzw. der Ethnologie „die ‚Prähistorie‘ des Menschen zu rekonstruieren“ sei. Vom Darwinismus ausgehend entwickelte sich die evolutionistische Ansicht, dass die anthropologische Wissenschaft eine „nichtarchäologische Prähistorie“³⁴ sei. Es bestand die Annahme, der Mensch habe sich, bestimmte Stadien durchlaufend, vom Wilden zum Zivilisierten entwickelt. Diese „Stadien kulturellen und sozialen Fortschritts“ (Hudson 1973, 114, meine Übersetzung) konnten dazu benutzt werden,

³² Hudson 1973, 111-141

³³ vgl. zum „Positivismus“ Eagleton 2001 [2000], 42-43

³⁴ Hudson fasst mit dieser Bezeichnung von Glyn Daniel („The Idea of Prehistory“, Baltimore 1964) die Konzeption des anthropologischen Faches von Evolutionisten wie z.B. Edward Tylor, Lewis Henry Morgan und James Frazer zusammen. Hudson 1973, 113-114

um zeitgenössische „primitive“ Kulturen³⁵ zu klassifizieren. Anhand von ethnologischen Beobachtungen konnte zudem festgestellt werden, dass Kultur regional unterschiedlich war. Gesellschaften wurden als „isolierte, natürliche Systeme“ (Hudson 1973, 114, meine Übersetzung) begriffen, und die Aufgabe der Anthropologie wurde darin gesehen, allgemeingültige Gesetze über diese Systeme zu formulieren. Da die Konzeption auf evolutionistischen Prinzipien basierte, mussten die regionalen Unterschiede auf unterschiedliche Entwicklungen zurückgehen. Brather (2004, 61-62) formuliert, dass aus diesen evolutiven Stadien „dann eine zeitliche Abfolge von Kultur bzw. Kulturen abgeleitet [werden konnte], d.h. es konnten Kulturperioden postuliert werden“ und Unterschiede in der Sachkultur ließen verschiedene Kulturstufen erkennen. Die Evolutionisten konstruierten ein universelles Modell der Kulturentwicklung, um die Vergangenheit der Menschheit zu rekonstruieren. (Hudson 1973, 111-115; Eagleton 2001 [2000], 42-44; Brather 2004, 61-62; vgl. Brather 2000, 152; Trigger 2008 [1996], 166-176, 207-210)

Die Diffusionisten gingen hingegen davon aus, dass der Mensch nicht erfindungsreich sei, und dadurch beobachtbare, ähnliche Kulturformen in verschiedenen Regionen zwangsläufig an einem Ort entstanden und von dort auf andere Gesellschaften übergegangen sein mussten. Ähnlich wie die Evolutionisten betrieben sie laut Hudson (1973, 115) eine „nichtarchäologische Vorgeschichte“. In Deutschland erlebte der Diffusionismus mit der „Kulturkreislehre“ einen größeren Erfolg als in Großbritannien. Die Publikation „Völkerkunde“ von Friedrich Ratzel³⁶, einem Leipziger Geographen, markiert den Beginn dieser Theorie gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Die Kulturkreislehre ging von Völkern und Gesellschaften sowie von „geographischen Provinzen“ aus, in denen „Formen und Formenkreise“ ausgebreitet waren. Durch die genaue Lokalisierung im Raum sollte es möglich sein, „kulturgeschichtliche Beziehungen“ unter den verschiedenen Völkern zu erkennen. Die kulturellen Gemeinsamkeiten wurden auf Migration zurückgeführt, d.h. die Völker und ihre Kultur konnten sich, laut dieser Ansicht, nur verbreiten, wenn sie selbst sich transferierten. Der regionalistische Ansatz wurde von den Diffusionisten abgelehnt. Ratzels Schüler Leo Frobenius begründete die ethnologische „Kulturkreislehre“.

³⁵ vgl. Eagleton 2001 [2000], 42-44

³⁶ publiziert 1885-1888, siehe Hudson 1973, 115; Brather 2000, 153

(Hudson 1973, 111-113, 115-116; Brather 2004, 61-62; Brather 2000, 153-154; vgl. Trigger 2008 [1996], 217-223)

Nachdem die diffusionistischen Ansätze als überholt galten, wandten sich die Anthropologen generell gegen einen historischen Ansatz und entfernten sich somit auch konzeptuell und inhaltlich immer mehr von der Archäologie. Der historische Ansatz wurde in anthropologischen Fächern laut Hudson (1973, 118-119) grundsätzlich von positivistischen, psychologischen und soziologischen Theorien abgelöst. Nur deutsche Anthropologen, die gegen die Kulturkreislehre waren, betrieben weiterhin einen „Kulturhistorischen Ansatz“. A. E. Jensen beispielsweise versuchte in seiner „Kulturmorphologie“ gegenwärtige kulturelle Ausformungen anhand einer sie erklärenden, postulierten Vergangenheit zu analysieren. In Frankreich begann die theoretische Umpolung mit Durkheims „Soziologischen Theorie“ um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert, die auch die Arbeiten A.R. Radcliffe-Browns und Bronislaw Malinowskis in England beeinflusste. Durkheim sah allerdings Geschichte und Soziologie nicht als getrennte Disziplinen an, sondern als zwei verschiedene Perspektiven, wobei der historische Ansatz eher den Fokus aufs Partikulare, während der soziologische auf Typologie und Gesetzmäßigkeiten ausziele. Durkheim vertrat laut Hudson also eher die Ansicht, dass soziologische und historische Ansätze gleichermaßen für die Erklärung sozialer Phänomene geeignet seien. Da er selbst jedoch so gut wie keine historische Recherchen betrieb, übernahmen wohl Marc Bloch und E.E. Evans-Pritchard, die seine Theorie aufgriffen, diesen Standpunkt nicht. A. R. Radcliffe-Brown institutionalisierte die Soziale Anthropologie als ein „nomothetisches“ Forschungsfeld, das also Generalisierungen zum Erkenntnisziel habe. (Hudson 1973, 111-113, 118-119; vgl. Trigger 2008 [1996], 319-322)

Amerikanische, französische und britische Anthropologen entwickelten von Freud und Durkheim inspirierte Theorien. Die „amerikanische, empirische Tradition“ setzt mit Henry R. Schoolcraft ein, der über die Native Americans viel linguistisches und ethnographisches Material sammelte. Den ersten theoretischen Zugang lieferte laut Hudson (1973, 116-118) Franz Boas, der die Anthropologie in Amerika als akademisches Fach etablierte. Er und seine Schüler unternahmen jedoch nicht so viele historische Studien wie das „Bureau of American Ethnology“, deren Angehörige

sich „einer späten Phase des diffusionistischen Standpunktes“ eigen machen. (Hudson 1973, 118)

In Amerika vollzog sich der Paradigmenwechsel etwas später als in Frankreich und England, in den 1930ern, und weniger in Richtung Soziologie sondern in Richtung psychologische Theorien. Boas' Interesse für „Prozesse“ führte laut Hudson (1973, 118-119) wohl zur Analyse derselben anhand einer psychologischen Perspektive. Konzepte aus der „Persönlichkeits-Psychologie“ wurden herangezogen, um „Kulturen als Ganzes“ zu beschreiben. Die wichtigsten Studien aus den Jahren 1940 und 1950 waren Studien zu Kulturen und Persönlichkeit sowie zur Akkulturation. (Hudson 1973, 118-120; vgl. Trigger 2008 [1996], 219-221)

Es wendeten sich jedoch nicht alle Anthropologen gegen den historischen Zugang zur Materie. In Amerika wurde in den 1950ern die Zeitschrift „Ethnohistory“ durch Fred Eggan, ein von Radcliffe-Brown beeinflusster Strukturfunktionalist, gegründet. In Frankreich forderte Claude Lévi-Strauss, wie Durkheim, eine erneute Annäherung von Geschichte und Anthropologie. Doch er war mit den amerikanischen Ansätzen der Strukturfunktionalisten, die seiner Ansicht nach zu generalisierend wären, nicht einverstanden. (Hudson 1973, 119-121)

In England wurde die lauteste Forderung für eine historische Perspektive in der Sozialanthropologie laut. E. E. Evans-Pritchard argumentierte 1950, dass die „Konzipierung von Gesellschaften als natürliche Systeme“, die die Anthropologen analysieren könnten, „unerwünschte theoretische Implikationen“ mitführe. (Hudson 1973, 121, meine Übersetzung) Er war der Ansicht, dass sich die Arbeit eines Ethnologen nur in der Daten-Erhebungsphase, der empirischen Feldforschung, von der eines Historikers unterscheiden würde. In der Folge würden aber die Reflexionen über die Daten im Hinblick auf die eigenen „Konzepte und Werte“ geordnet und analysiert und von einer Kultur in die andere „übersetzt“. Evans-Pritchard meinte, dass sich Sozialanthropologie und Geschichte nicht in „Methoden oder Zielen“ unterscheiden, sondern nur durch die „Technik“. Hudson meint, dass er die positivistischen und strukturalistischen Ansätze ablehnte. Evans-Pritchard plädierte für die Untersuchung von Historizität und der kritischen Hinterfragung von statischen und unveränderlichen Strukturen, die v.a. den „primitiven“ Kulturen zugesprochen wurden. Sein Ansatz stieß auf viel Widerstand, z.B. von Seiten M. G. Smiths, der im

Gegenteil der Ansicht war, dass die Aufgabe der Anthropologie die „Suche nach sozialen Konstanten“ sei. (Hudson 1973, 121-123)

Zusammenfassend meint Hudson (1973, 119-121), dass die Abwendung von historischen Ansätzen in der Anthropologie hauptsächlich dazu gedient hat, die „Identität der Sozialen Anthropologie“ im Unterschied zur Geschichte zu bilden. Doch die historische Perspektive wurde nie ganz aufgegeben, jedoch immer mehr von der Theorie getrennt.

1.2.3. Zentrale, konzeptuelle Begriffe in den anthropologischen und archäologischen Fächern

In den Humanwissenschaften wurden „klassifikatorische Begriffe“ verwendet, um das Quellenmaterial zu ordnen und zu definieren. Die Kategorien „Kultur“, „Rasse“, „Sprache“ und „Volk“ wurden laut Brather (2004, 29-30) jedoch nicht bloß als wissenschaftliche Kategorien empfunden, sondern als tatsächlich in der Wirklichkeit existierende, fundamentale und klar definierbare Größen. Diese romantische Auffassung prägte das Bild der Kulturwissenschaften im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Kultur, Sprache, Ethnos und Rasse wurden als homogene, nach außen klar abgrenzbare und kongruente Größen aufgefasst. (Brather 2004, 29-30; vgl. Karl 2004, 17-18)

1.2.3.1. „Volk“ und „Ethnos“³⁷

Als Gegenstandsbegriff der Volkskunde und Ethnologie fand sich dieser Terminus auch in der Archäologie ein. Er wurde in den letzten Jahrzehnten meist durch „ethnische Gruppen“ ersetzt. (Brather 2004, 32; vgl. Wolf 1993, 331, 343-345)

Der Begriff ist durch spezifische zeitgeistliche und wissenschaftshistorische Perspektiven geprägt. Das Interesse an dieser Thematik war laut Brather (2004, 34-35) durch die Ansicht begründet, dass das „Volk“ ursprünglich, einfach und rein sei. Folklorische Mythen galten als „der aufklärerischen Vernunft überlegen“. Zudem ließen sich diese Ansichten gut als Legitimation politischer Ziele einbauen. In der

³⁷ für eine ausführliche Entwicklungsgeschichte der Begriffe siehe Brather 2004, 32- 52; vgl. Trigger 2008 [1996], 211-216; Wolf 1993

Romantik flossen die Gedanken zur Volkskultur in die nationalistischen Gedanken über. (Brather 2004, 34- 35)

Von diesen Vorstellungen geprägt entstanden die Disziplinen der Altertumskunde, mit dem „eigenen ‚Volk‘ als zentrale Kategorie“, die sich „den verschütteten Ursprüngen der Volksgeschichte“ zuwandten (Brather 2004, 39; vgl. Wolfram 2004, 21). Durch die Emporhebung des Volksbegriffes zur zentralen Kategorie, sollte die Gesellschaft als „homogenes Ganzes“ beschrieben werden (Brather 2004, 41). Ab Mitte des 19. Jh. wurde der Volksbegriff zu einem „stereotypen, nicht mehr reflektierten Leitbegriff“ (Brather 2004, 44-45). Volk, Nation, Geschichte, Sprache und Staat wurden als geschlossene Einheit wahrgenommen. (Brather 2004, 39- 45; vgl. Gerndt 2002, 192)

Nach dem 2. Weltkrieg wurde im Rahmen der „Entnazifizierung des Volksbegriffs“ die „Volksgeschichte“ zur „Sozialgeschichte“. Die „Gesellschaftsgeschichte“ trat in den Vordergrund. Der Volksbegriff und andere Gemeinschaften ausdrückende Begriffe wie „Nation“ oder „Stamm“ wurden im wissenschaftlichen Sprachgebrauch durch „Ethnos“ oder „ethnische Gruppe“ ersetzt. Vorerst ging mit diesen Begriffwechsel keine inhaltliche Bedeutungsänderung derselben einher. Erst seit den 1960er Jahren veränderten sich auch die theoretischen Konzeptionen und es erfolgte ein Perspektivenwechsel. Durch die ethnologischen Beobachtungen von „ethnischen Minderheiten“ wurde erkannt, dass Sprache, Kultur und soziale Entwicklungen nicht kongruent sind, sowenig wie räumlich und zeitlich klar eingrenzbar bzw. regelhaften Strukturen folgend. Ins Zentrum der Aufmerksamkeit war laut Brather (2004, 48) die „Selbstdefinition ethnischer Gruppen im Rahmen sozialer Interaktion“ gerückt. (Brather 2004, 46-48; vgl. Gerndt 2002, 193-194; Jones/Graves-Brown 1996, 5-6)

„Ethnische Identitäten“ sind nach moderner Definition eine mögliche Äußerung „kollektiver Identität“³⁸. Wie Brather (2004, 104-108) zusammenfasst orientieren sich Ethnien an der „Gründersippe“ und deren „Traditionskern“ und „umfassen eine Gesellschaft *insgesamt*“ (Brather 2004, 104). Innerhalb des „Ethnos“ existieren auch

³⁸ zur Problematik des Identitätsbegriffes in Bezug auf die Archäologie siehe Davidovic 2006, 39-58; vgl. Gramsch 2005, 158-193; zur Problematik der Begriffsschärfe und Verwendung des Identitätsbegriffes siehe Niethammer 2000, 33-56; Bausinger 1977, 210-215

andere, kleinere Gruppierungen, wie z.B. die Familie. Durch die Auswahl von bestimmten „kulturellen Symbolen“ wird die ethnische Identität kreiert, die nach innen integrierend und nach außen abgrenzend wirkt. Die kollektive Identität einer Gruppe wird anhand von einer gemein geglaubten „Kultur, Herkunft und Geschichte“ konstruiert (Davidovic 2006, 51) und dient zur Abgrenzung von „anderen“ bzw. „Fremden“. Die Auswahl der „kulturellen Symbole“ geschieht nicht willkürlich, sondern von „existierenden kulturellen Differenzen“ bzw. von „vorhandenen sozialen und wirtschaftlichen Umständen und Interessen“ beeinflusst (Brather 2004, 107). Die „Beschreibung des Eigenen“ und des „Fremden“ wird ideologisiert; Sprachen, Traditionen, etc. werden zu Gruppen-Eigenschaften erkoren. Die „ethnische Identität“ äußert sich in einem „Gemeinsamkeitsglauben“ und wird von der Elite bzw. den Eliten repräsentiert. (Brather 2004, 106-108; Davidovic 2006, 51-52: vgl. zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Ethnos-Begriff Bausinger 1999, 31-41; Driver 1973, 330-338; Robbins 1973)

Der Volksbegriff war also auch ein „bürgerlich geprägter ideologischer Kunstbegriff“ und wurde als „ahistorischer Mythos“ entlarvt. (Wolfgang Kaschuba in Brather 2004, 48³⁹) Es werden anhand der heutigen Perspektiven nicht mehr die Statik und Konstanz von Völkern gesucht, sondern, wie Brather (2004, 49) formuliert, „die kontinuierlichen und schwankenden historischen Veränderungen von Sozialstrukturen und Traditionen untersucht“. Ebenso wird die Prozesshaftigkeit von „Ethnien“ in den Vordergrund gestellt. (Brather 2004, 49- 50)

Die heutigen Modellvorstellungen versuchen laut Brather (2004, 50) die „innere Heterogenität“ und „fließende bzw. wechselnde äußere Konturen“ von „ethnischen Gruppen“ zu erfassen. Jedoch wird es dadurch auch schwer, diese Gruppen klar zu definieren. Ethnien werden nach heutiger Auffassung als „soziale“ bzw. „politische Konstrukte mit realer Bedeutung“ verstanden (Brather 2004, 519). Der Ethnos-Begriff kann nach Brathers (2004, 51) Formulierung als „verschiedene soziale Gruppen einer Gesellschaft mit politischem Wir-Bewusstsein und dem Wissen um einzelne Symbole umfassend oder als ‚größte feststellbare souveräne Einheit‘ mit Wir-Bewusstsein“ beschrieben werden. Dieses „Wir-Bewusstsein“ wird durch den Glauben an kulturelle Gemeinsamkeiten und gemeinsamer Abstammung begründet,

³⁹ Zitat aus „Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft. Zur Geschichte eines Begriffs und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit.“ Frankfurt/New York 1988

welche durch Tradition und Recht verfestigt werden. (Brather 2004, 50-51; vgl. Wolf 1993, 345-346)

1.2.3.2. „Kultur“ und „archäologische Kultur“⁴⁰

Zu Beginn des 20. Jh. wurden die Begriffe „Volk“ und „Nation“ zunehmend mit dem Begriff „Kultur“ ersetzt. In Ethnologie und Archäologie ist der Kulturbegriff eine zentrale Kategorie, mit deren Auseinandersetzung beide Disziplinen seit dem Ende des zweiten Weltkrieges, jedoch vor Allem nach dem Paradigmenwechsel der 1960er Jahre konfrontiert sind. In volkskundlicher Tradition wurde der Kultur-Begriff hingegen eher „implizit“ im Sinne von „Kulturen als Lebenswelten“ behandelt (Gerndt 2002, 194). Die Auseinandersetzung mit dem Kulturbegriff seit den 1960er Jahren führte auch in diesem Fache zu einer „kulturanthropologischen Neuorientierung“ und zur Einführung des „weiten Kulturbegriffes“ aus der Ethnologie und des „Alltagbegriffes“. (Díaz-Andreu 1996, 54; Gerndt 2002, 194; vgl. Kaschuba 1995, 28-29; Wolf 1993, 340-343)

Im 17. Jh. wurden unter dem Kulturbegriff „besondere Eigenschaften von ‚Völkern‘“ verstanden (Brather 2004, 52). Während der Renaissance wurden sowohl die „primitiven“ als auch die „antiken Völker“ als merkwürdig und fremd betrachtet. Der Begriff wurde im Verständnis fester an die Völker gebunden und somit auch im Plural verwendet. Im 18. Jh. wurde der Kulturbegriff stärker an den „Nationen“-Begriff gekoppelt und erhielt normative Konnotationen. Kultur wurde nationalspezifisch und zu einem geschlossenen, homogenen System. Im Geiste der Aufklärung wurde der Kulturgedanke in Zusammenhang mit dem Glauben an den Fortschritt der Menschheit gebracht. Kultur war etwas Hochstehendes, Entwickeltes, im Gegensatz zur Barbarei. Der Bedeutungswechsel des Kulturbegriffes im 18. Jh. steht im Zeichen der „ideologischen Transformationen“ (Díaz-Andreu 1996, 52), die zum Nationalismus führten. (Brather 2004, 52- 54; Díaz-Andreu 1996, 49, 51-52; vgl. Reckwitz 2000, 64-72; Eagleton 2001 [2000], 18-19, 21-23, 25-26, 40, 82-90)

⁴⁰ für eine ausführliche Entwicklungsgeschichte des Kulturbegriffes in der Archäologie siehe Díaz-Andreu 1996, 48-58; vgl. Brather 2004, 52-76; Trigger 2008 [1996], 232-235

Die moderne Konzeption des Kultur-Begriffes geht auf die Mitte des 19. Jh. zurück. Durch das Bildungsbürgertum wurde, wie Brather (2004, 59) formuliert, das Bewusstsein entwickelt, dass „Artefaktproduktion [...] den entscheidenden Vorgang darstellte, der zum Aufkommen von Zivilisation bzw. Kultur geführt hatte. Alle Gesellschaften besaßen demzufolge ‚Kultur‘, wenn auch in recht unterschiedlicher Weise und auf unterschiedlichem zivilisatorischen und sozialen Niveau.“ Durch den Ansatz der Evolutionisten wurde der Kulturbegriff zu einem universellen Entwicklungsprozess, den von „primitiven“ bis zu „zivilisierten“ alle Gesellschaften durchmachen mussten, umgedeutet. Zudem wurden Gesellschaften als „isolierte, natürliche Systeme“ begriffen (Hudson 1973, 114), die nach allgemeingültigen Gesetzen funktionieren. Der Kulturbegriff wurde von einer an „das Volk“ gebundenen Eigenschaft zu einem territorial fixierbaren Regionalkultur-Begriff erweitert. Das Kultur-Konzept wurde bereits gegen Ende des 19. Jh. von Sir Edward Burnett Tylor⁴¹, einem britischen Anthropologen, aus der deutschsprachigen Ethnologie entlehnt, um vorgeschichtliche Gesellschaften zu erklären. (Brather 2004, 59-61; Hudson 1973, 111-115; Kaschuba 1995, 32-33; vgl. Trigger 2008 [1996], 166-167, 171-176; Reckwitz 2000, 70-79; Eagleton 2001 [2000], 18, 21-25, 40-43)

Die diffusionistische Theoriebildung baute auf die stark wachsenden Museumssammlungen in Europa auf, was zur Konzentration der Forschungen auf die materiellen Überreste der Sachkulturen führte. Die „Kulturkreislehre“ und der kulturhistorische Ansatz waren eine Reaktion auf den vorangegangenen ethnologischen Evolutionismus. Daraus resultierte ein „atomistischer Kulturbegriff, demzufolge sich ‚Kultur‘ aus Kultur-Elementen zusammensetzte und stets eine Summe dieser Elemente sei.“ (Brather 2004, 63) Zur Abgrenzung von „Kulturkreisen“ wurden Ähnlichkeiten in der materiellen Kultur herangezogen. Dieser Ansatz war ein primär geographisch und weniger inhaltlich orientierter Ansatz. Die verwendete „partikularistische Methode“, d.h. durch addieren der Elemente gekennzeichnete Vorgangsweise, war einseitig auf die Sachkultur fixiert und vernachlässigte soziologische und kulturwissenschaftliche Aspekte. Brather (2004, 64) fasst zusammen, dass „Kulturgeschichte im späten 19. Jahrhundert vor allem

⁴¹ Díaz-Andreu 1996, 49: der Kultur-Begriff wurde von Tylor aus der deutschsprachigen Anthropologie entlehnt. Sein Kultur Konzept publizierte er 1871 in seinem Buch „Primitive Culture“; vgl. Brather 2004, 60

„Inventargeschichte“ [war], die sich der Typologie als Klassifizierungsmethode bediente.“ Dadurch ließ sich dieses Konzept von der Ethnologie problemlos auf die Archäologie übertragen. Kulturen wurden als geschlossene Einheiten wahrgenommen, und deren Prinzipien und Vorgänge, die an lebenden „Völkern“ beobachtet werden konnten, wurden als funktionierende Mechanismen modellhaft auf die vergangenen Kulturen angewandt. Der Kultur-Begriff wurde von ethnologischen und archäologischen Forschern oft verwendet, jedoch kaum mit expliziter Definition. (Brather 2004, 63-64; Brather 2000, 153; vgl. Hudson 1973, 124-126; Trigger 2008 [1996], 211, 217-232)

Was die „holistische Betrachtung“ von Kultur betrifft, zeichnen sich in der Entwicklung und Verwendung vom Kulturbegriff in Ethnologie und Prähistorie deutliche Parallelen ab. Die „ethnologische Kulturkreislehre“ und die „archäologische Kultur“ stimmen im Konzept stark überein. Der holistische oder totalitätsorientierte Kulturbegriff wurde im 19. Jh. als nationalspezifisch verstanden, der unveränderliche und spezifische Werte bzw. Eigenschaften eines „Volkes“ charakterisiert. (Brather 2004, 59; vgl. Trigger 2008 [1996], 232-235; Reckwitz 2000, v.a. 77-88)

Seit Mitte des 19. Jh. begannen verschiedene Archäologen den „Kunststilen“ oder Elementen materieller Kultur ethnische Bedeutung zuzuschreiben. Anthropologen klassifizierten zur selben Zeit verschiedene Typen von Gesellschaften anhand von „Sprache, Bräuche und Verwandtschaft“ und auch anhand der „materiellen Kultur“ (Collis 2006 [2003], 150). Das abstrakte Konzept „Kultur“ wurde herangezogen, um die Übergabe von spezifischen Charakteristiken innerhalb von und von Gesellschaften untereinander zu erklären. In der Archäologie wurden die ehemals „chronologische Phasen“ determinierenden materiellen Kulturen zu „Kulturgruppen“ umgedeutet. (Collis 2006 [2003], 150-151) Bereits in den 1870er Jahren begann man die Latènekultur mit den aus den antiken Quellen bekannten Kelten zu identifizieren. Dieser Paradigmenwechsel in der Prähistorie wird allgemein von der Publikation Gustaf Kossinnas Artikel „Die Herkunft der Germanen“ um 1911 bezeichnet. Der Kultur-Begriff wurde in der Archäologie durch Kossinnas Anwendung der Kulturkreislehre auf das archäologische Material institutionalisiert. (Collis 2006 [2003], 150-151; Brather 2004, 169; Chapman 1992, 6-7; Díaz-Andreu 1996, 55; vgl. Trigger 2008 [1996], 235-248)

Brather (2000, 154) formuliert, dass das, von „Modifikationen“ abgesehen, „bis heute gebräuchliche archäologische Kulturkonzept [...] im Wesentlichen durch Kossinna und Vere Gordon Childe formuliert“ wurde⁴². Kossinna ging davon aus, dass „scharf umgrenzte archäologische Kulturprovinzen“ sich „zu allen Zeiten mit ganz bestimmten Völkern oder Völkerstämmen“⁴³ decken. Der „Kultur“-Begriff wurde seit den Zwanzigern des 20. Jahrhunderts in archäologischen Publikationen als Synonym für „Völker“ verstanden. Auch Childe übernahm Kossinnas Kulturbegriff, versuchte jedoch die archäologische Kultur anhand der Kombination von mehreren Merkmalen aus unterschiedlichen Lebensbereichen zu definieren. Childe bemühte sich ferner um eine von der ethnologischen Theorie gesonderte Konzeption von „Kultur“ und schuf die Basis einer unabhängigen, archäologischen Kulturgeschichte. (Brather 2000, 154-156; Brather 2004, 65-66, 162-163; Wotzka 1993, 28-33; Karl 2004, 9; Trigger 2008 [1996], 235-248, 322-326)

Stark verknüpft mit dem Konzept der archäologischen Kulturen ist die ethnische Deutung derselben. „Archäologische Kulturen“ werden meist mit ethnischen Gruppen gleichgesetzt. (Trigger 2008 [1996], 233; Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 26; vgl. Jones/Graves-Brown 1996, 5) Die archäologische Methode, „archäologische Kulturen“ anhand des Vergleiches mit parallel überlieferten antiken Schriftquellen ethnisch zu deuten, ist heute jedoch umstritten. Das archäologische Material liefert in erster Linie keine Informationen zur Identität der Kulturträger. (vgl. z.B. Díaz-Andreu 1996, 56; Wendowski 1994, 58; Collis 2006 [2003], 218) Es besteht allerdings seit dem Humanismus eine Tradition, die durch Rückprojizierung zeitgenössische Bevölkerungsgruppen mit antiken Bodenfunden und den in antiken Schriften erwähnten „Völkern“ oder „Ethnien“ in Verbindung zu bringen sucht. (Brather 2004, 11-12) Dieser Ansatz einer Kultur- oder Ethnienrekonstruktion basiert laut Brather (2004, 11) auf der Annahme, dass Kultur und Ethnos ein naturgegebenes Element des menschlichen Daseins seien, welche einerseits einen bestimmten Ursprung hätten („Ethnogenese“) und andererseits die Menschen einer Bevölkerungsgruppe in

⁴² vgl. Rieckhoff 2007, 25; Karl 2004, 9-11; siehe jedoch Mante 2007, 161-163; Bierbauer 2004

⁴³ Gustaf Kossinnas vielfach zitierte Definition von archäologischer Kultur aus seiner Publikation „Die Herkunft der Germanen. Zur Methode der Siedlungsarchäologie.“ (1911); zitiert aus Brather 2000, 154

ihrem Wesen kennzeichnen würden. Diese Annahme basiert schon auf antike Vorstellungen.

Das Verständnis von menschlicher Kultur war in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts also geprägt von einer Weltanschauung, die danach strebte, statische Größen und kulturelle Kontinuitäten zu finden, die das Wesen eines „Volkes“ ausmachten. Dichotomien, die klare Eingrenzungen ermöglichten, wurden isoliert und zu paradigmatischen Größen erklärt. Brather (2000, 152) formuliert, dass generell die Annahme bestand, dass „deutlich erkennbare kulturelle Veränderungen [...] mit einschneidenden ethnischen Wandlungsprozessen [...] zu verbinden [waren].“ (Brather 2004, 205-206; Brather 2000, 152; Jones/Graves-Brown 1996, 4; vgl. Hudson 1973, 111-113, 115-116; Collis 2006 [2003], 10, 147, 150)

Das Konzept der geschlossenen Kultur als Manifestation von „Völkern“ zeigt, wie stark der „nationale Diskurs“ und sein romantischer Hintergrund mit der archäologischen Deutungsarbeit verknüpft waren. Die Geschichte der modernen Nationen sollte so weit wie möglich in die Vergangenheit zurückverfolgt werden. Die „ethnischen Deutungen“ archäologischen Materials wurden auch zu politischen Zwecken herangezogen. Die Archäologie des 19. und 20. Jh. war geprägt durch einen „kulturhistorischen, normativen“ Kulturbegriff. (Brather 2000, 154-156; Brather 2004, 65-66; 162-163; Karl 2004, 9; vgl. Jones/Graves-Brown 1996, 2-4)

Die heutigen ethnologischen Zugänge zur materiellen Kultur sind laut Eggert und Samida (2009, 279) weitgehend nicht mehr „pragmatisch-funktional“ betont. „Kultur“ ist im modernen Verständnis nicht mehr normativ und kann für menschliche Gesellschaften als Gesamtheit (weiter Kulturbegriff⁴⁴) als auch für jede Gesellschaft alleine als kennzeichnend angesehen werden. Der weite Kulturbegriff erhält jedoch auch eine gewisse Unschärfe und birgt die Gefahr als bloßes „Etikett“ zu verkommen (Brather 2004, 55; vgl. Reckwitz 2000, 78; Eagleton 2001 [2000], 55). In heutigen Ansätzen wird versucht, den traditionellen Vorstellungen von „nach innen homogenen“ und nach außen klar abgrenzbaren Kulturen entgegenzuwirken, indem der Fokus auf die soziologische Dynamik von Gruppen gelegt wird.⁴⁵ Ebenso wird

⁴⁴ zum weiten Kulturbegriff siehe Gerndt 2002, 195-196; vgl. Kaschuba 1995, 29-43; Eagleton 2001 [2000], 38, 51-55; Karl 2004, 8-9

⁴⁵ Brather 2004, 55-56; vgl. Kaschuba 1995, 39

versucht, die „Dinge“ in Zusammenhang mit Semiotik und Kommunikationstheorie zu stellen.⁴⁶ Eine Gesellschaft ist geprägt von den materiellen und geistigen Dingen, in denen sie existiert. Darunter zählen Geschichte, Kultur, Sprache, soziales Gefüge, Bildung, Religion, etc. sowie die materielle Kultur – eine Zusammensetzung verschiedenster Objekte, die je nach Kontext auch eine Bedeutung über das Funktionelle hinaus haben. Sie widerspiegeln „Normen und Werte“ der Gesellschaft. Die Bedeutungszusammenhänge (die sogenannten „Codes“, die zur Dechiffrierung der Bedeutung im jeweiligen kulturellen Kontext führen können), können ohne Vergleichsdaten allein aus den Objekten nicht erörtert werden. Diese für die anthropologischen Fragestellungen zentralen Aspekte lassen sich kaum auf die Archäologie übertragen, da die Bedeutungen der Sachkultur kaum schriftlich überliefert sind. (Eggert / Samida 2009, 91-100, 278-281; Brather 2004, 54-56; vgl. Gerndt 2002, 191-196; Kaschuba 1995, 28-45; Reckwitz 2000, 79-90)

Auch die ethnische Deutung von archäologischen Quellen hat sich im Laufe der Forschungsgeschichte als viel komplexer herauskristallisiert, als im Allgemeinen angenommen wurde. Man ging vorerst davon aus, dass es möglich sei, anhand der Verbreitung bestimmter Formen der materiellen Kultur einen „Ethnos“ identifizieren zu können. Kontinuitäten wurden in die Vergangenheit bis zum ersten Auftreten der „Ethnogenese“ zurückverfolgt. Die mit der Zeit voranschreitende Verbreitung dieser Kulturformen wurde als „Ausdehnung“ bzw. als „Wanderungen“ interpretiert, während Veränderungen in der materiellen Kultur als „fremde“ Einflüsse gedeutet wurden. Verschiedene Ebenen, die nicht allein anhand des archäologischen Materials erschließbar sind, werden dazu parallelisiert. Die Erforschung von „Sprache“, „Ethnos“ und „Kultur“ erfordert jedoch verschiedene Perspektiven und Theorien bzw. methodische Zugänge, die nicht ohne Weiteres einen Bezug zueinander haben. (Brather 2004, 159, 160-161; vgl. Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 26-27)

Das Konzept der „archäologischen Kultur“ geht ebenso auf die veraltete Vorstellung zurück, dass die Kulturträger durch Sprache, Kultur und Identität eindeutig charakterisiert seien. Diese kongruenten Kategorien sollten anhand von hergestellten Kohärenzen im Fundmaterial erkannt und belegt werden. Die Gefahr besteht darin zu

⁴⁶ Eggert/Samida 2009, 279; vgl. Kaschuba 1995, 34-35

glauben, diese „deskriptiven Ordnungsbegriffe“⁴⁷ als die Realität abbildenden, realistischen Größen zu missverstehen, und nicht als von der Perspektive und den Grundannahmen beeinflussten Konstrukte. Somit sind Archäologische Kulturen als „wissenschaftliche Konstrukte“ anzusehen. (vgl. Brather 2000, 156-157; Brather 2004, 30-31, 162-163, 208; Wotzka 1993, 34-36, 40-41; Eggert 2005 [2000], 283-296; Veit 2003a, 465-466, 474-476, Bühnen 2003, 511)

Die Suche nach Kohärenzen bestimmt die Kategorisierung archäologischer Kulturen und vereinfacht die komplexen Prozesse. „Typisierungen“ und „räumliche Gruppierungen“ stellen nicht Abbildungen vergangener Realität dar, sondern dienen allein als beschreibende Ordnungsbegriffe. Die aus den antiken Quellen übernommenen „Ethnien“, die in der materiellen Kultur wieder gefunden werden wollen, stellen ebenso wenig reelle Gruppierungen aus der Vergangenheit dar. Die Quellen erlauben uns nur Einsicht in Fremdbeschreibungen und erhellen so gut wie nie die ethnische Selbst-Identifikation bestimmter Gruppen. Die „kulturellen Merkmale“, die als Symbole für die Abgrenzung zu anderen Gruppen dienten, bleiben ebenso unbekannt. (Brather 2000, 156-157; Brather 2004, 162-163; vgl. Brather/Wotzka 2006, 197-219; Eggert 2005 [2000], 283-296)

In der Folge soll zusammengefasst werden, wie der Zusammenhang von „den Kelten“ als ethnische Einheit zur archäologischen „Latène-Kultur“ in der Forschungsgeschichte hergestellt wurde.

1.2.4. Kelten und Latène-Kultur

Für die Eisenzeit- und Keltenforschung waren hauptsächlich die beiden Fundorte Hallstatt in Österreich und La Tène in der Schweiz bezeichnend, nach denen große Fundgruppen benannt wurden. Um 1840 begannen die „systematischen Ausgrabungen“ unter Georg Ramsauer in Hallstatt. Durch seine, für die damalige Zeit, hochwertige Ausgrabungsarbeit und Dokumentationsweise, stark ergänzt durch unzählige Aquarelle von Fundsituationen des Gräberfeldes von Isidor Engel, sind uns auch heute noch viele Informationen dieser Grabungskampagnen bewahrt. Dasselbe lässt sich von der Entdeckung La Tènes nicht sagen. Nach der Wasserspiegel-

⁴⁷ Begriff zitiert von Brather 2000, 156

Korrektur des Neuenburger Sees um 1857 traten unzählige Eisenfunde zutage, die jedoch von „Schatzsuchern“ der Gegend unsystematisch herausgefischt wurden. Die Funde wurden an Museen in ganz Zentral- und Westeuropa verkauft, weswegen sie sehr schnell in breiten Kreisen bekannt wurden. Einiges Material wurde von Emile Désor und Friedrich Schwab publiziert, doch bei weitem nicht alles. Erst 1972 wurden die Schwerter und Scheiden in ihrer Gesamtheit durch José de Navarro publiziert. (Collis 2006 [2003], 74-75)

Durch die steigende Fundanzahl wurde es möglich, immer detailliertere Artefakt-Typologien zu erkennen. Dass Hallstatt- und La Tène-Funde zwei verschiedenen Kategorien angehörten, war auf Anhieb klar. In weiten Teilen Europas traten Funde ähnlichen Stils zutage, was Désor⁴⁸ dazu brachte, die Eisenzeit in zwei Perioden einzuteilen: einer früheren Hallstattzeit und einer späteren Latènezeit. Diese Unterteilung war zunächst „rein chronologisch“ und nicht als „rassische oder ethnische Interpretation des Fundmaterials“ aufgefasst. Die im deutschsprachigen Raum noch heute gebräuchliche chronologische Einteilung der Eisenzeit ist Paul Reineckes Periodeneinteilung⁴⁹ in Hallstatt C und D (A und B werden noch zur Bronzezeit gezählt) und in Latène A, B, C und D. (Collis 2006 [2003], 75, 78-80) Die „keltische Kunst“ wurde auch schon in der zweiten Hälfte des 19. Jh. definiert. Aufgrund der Ähnlichkeit der Verzierungen auf Funden in Großbritannien und dem Westen des europäischen Kontinents, sowie der durch die Linguistik gestützte Annahme, dass die Ureinwohner Britanniens und Irlands Kelten seien, wurde dieser Kunststil den „Kelten“ zugeschrieben. (Collis 2006 [2003], 80-84)

Nach der Identifizierung der „Kelten“ in der materiellen Kultur der Latène-Zeit stellte sich die Frage nach dem Ursprung bzw. der „Entstehung“ dieser Kultur. 1913 schlug Déchelette vor, die der Latène-Kultur vorangehende Hallstatt-Kultur teilweise ebenso als „keltisch“ anzusehen. Zur Identifikation der in den antik-historischen Quellen genannten Ethnien basierte er sich auf die Grabformen, die er als Unterscheidungsfaktor heranzog. Er übernahm auch das „britische Konzept der keltischen Kunst“ und führte diese aufgrund seiner Typologie auf die Festlandkelten

⁴⁸ siehe Collis 2006 [2003], 75

⁴⁹ P. Reinecke 1903 „Mainzer Aufsätze zur Chronologie der Bronze- und Eisenzeit.“; siehe Collis 2006 [2003], 78-80, 241

zurück (Collis 2006 [2003], 90).⁵⁰ Ab der zweiten Hälfte des 20. Jh. beschränkte man sich darauf, nur noch die letzte Phase Hallstatt D und den Westhallstattkreis als Ursprungsgebiet der Kelten anzusehen. Die anhand der archäologischen Befunde rekonstruierbaren „sozialen Differenzierungen“ und „Elitebildungen“ (vgl. „Fürstensitze“), sowie die Ausbreitung des Latène-Stiles wurden als Beweise für eine großräumige „Verkeltisierung“ von Kultur, Sprache und Ethnos verstanden. (Collis 2006 [2003], 88-92; Rieckhoff 2007, 31-33; Brather 2004, 169-170, 206-208)

Es gibt mehrere Gründe für die Identifizierung der Latène-Kultur als „keltisch“. Die sogenannten „Fürstengräber“, die im 6. – 5. Jh.v.Chr. erscheinen, werden als „tiefgreifende soziale Wandlungen“ interpretiert und in Zusammenhang mit der antik überlieferten Ethnogenese der „Kelten“ gebracht.⁵¹ Die „Fürstengräber“ treten in der Übergangsphase von der späten Hallstattzeit bis zur frühen Latènezeit auf, kennzeichnen also quasi den Übergang zwischen diesen „archäologischen Kulturen“. Obwohl es keine direkten Hinweise auf Sprachen oder Identitäten der „Kulturträger“ im Fundmaterial gibt, wird wegen den griechischen „Fremdbeschreibungen“ der „Kelten“, die zu dieser Zeit einsetzen, die direkte Verbindung von den antik beschriebenen „Kelten“ zur materiellen Latène-Kultur gezogen. (Collis 2006 [2003], 93-98, 157, 193-194; Brather 2004, 166-174, 208-210, 220-223; Birkhan 1997, 38-40)

Es scheint sich hier das Keltenbild der antiken Historie in der materiellen Kultur zu widerspiegeln. Allerdings werden auf diese Weise die Homogenität und Kontinuität von ethnischen Fremdbeschreibungen und archäologischen Kulturen vorausgesetzt, d.h. die Annahme, dass die von den antiken Römern und Griechen beschriebenen Gemeinschaften eindeutig zu identifizieren seien und sich diese Identität auch eindeutig durch eine materielle Kultur äußere. In dieser stark vereinfachenden Deutungsweise wird die Kongruenz von materieller Kultur, Sprache und Ethnos

⁵⁰ siehe Collis 2006 [2003], 87-92; vgl. Rieckhoff 2007, 30-33; Brather 2004, 206-208

⁵¹ siehe Brather 2004, 209; Collis 2006 [2003], 157; zu den „Fürstengräbern“ bzw. „Fürstensitzen“ siehe M. K. H. Eggert, Die „Fürstensitze“ der Späthallstattzeit. Bemerkungen zu einem archäologischen Konstrukt. In Hammaburg NF 9, 1989, 53-66; zur „Ethnogenese“ der Kelten vgl. Rieckhoff 2007, 24; Birkhan 1997, 34-43; Urban 2007, 604-607; Kommentar von Karl 2008a, 39-43; Karl 2008b, 3-15; Brather 2004, 220-223

gesucht und regionale Variabilität in den Hintergrund gestellt. Die durchaus beobachtbaren Diskontinuitäten werden zugunsten dieser Prämissen außer Acht gelassen, sowie die Komplexität der sozialen Phänomene und deren verzerrten Niederschlag in historischen und archäologischen Quellen. (Brather 2004, 166-174, 206-210, 217-218, 220-223; Collis 2006 [2003], 155-160, 161-194; vgl. Jones 1997, 106-110; Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 18-20; Veit 2003a, 486)

1.3. Was sind nun die eisenzeitlichen Kelten? Dekonstruktion einer Idee

Die Definition der „Kelten“ ist, wie sich in den letzten 10 Jahren Keltenforschung deutlich herauskristallisiert hat, bei weitem nicht unproblematisch. Die uns zur Verfügung stehenden Quellen zu den „Kelten der Eisenzeit“ erlauben uns, wenn überhaupt, nur indirekte Einblicke in ihre Kultur und Identität.

„Die Kelten“ lassen sich anhand von archäologischen, althistorischen und sprachwissenschaftlichen Quellen definieren. Die dadurch erschlossenen Kelten-Begriffe lassen sich nur schwer miteinander vereinbaren bzw. zusammenbringen, da ein direkter Zusammenhang der Quellen kaum hergestellt werden kann.⁵² Wie Collis (2006, 45-56) erläutert hat, ist die Bezeichnung der „Kelten“ erst in der Moderne mit dem „keltischen“ Sprachenzweig in Zusammenhang gebracht worden. Die Linguistik ermöglicht es „die keltischen Sprachen“ zu rekonstruieren und zueinander in Beziehung zu setzen, jedoch sind diese kein Garant für Keltizität.⁵³ Genauso wenig kann die materielle Kultur der Latènezeit als Nachweis für Keltizität herangezogen werden. Die Identifizierung der materiellen Kultur der Latène Zeit mit den sogenannten „Kelten“ geht hauptsächlich auf die Forschungsarbeit von Joseph Déchelette zurück. (Collis 2006 [2003], 87-92; Rieckhoff 2007, 30-33). Was den archäologischen Quellen zu entlocken ist, sind in erster Linie heuristische Strukturen, die eine chronologische und chorologische Ordnung liefern, und dadurch „kulturelle Erscheinungen“ und „Kulturkontakte“, die sich in der materiellen Kultur niederschlagen, erhellen können. Was jedoch die Identität der Kulturträger angeht, bietet das archäologische Fundmaterial allein keine Antworten. (vgl. Collis 2006 [2003], 159-160; Brather 2004, 162-164) Die fassbaren, althistorischen Informationen

⁵² vgl. 1.1. Wissenschaftsgeschichte, Begriffe und ihre Prägung und 1.2.2. Kelten und Latène-Kultur

⁵³ siehe 1.1.1. Keltische Sprachen

sind alle aus fremder und feindlicher Perspektive und reflektieren dadurch eher die Weltsicht der Autoren als die tatsächlichen Verhältnisse. (z.B. Chapman 1992, 165-182) Modernere, inselkeltische Quellen können ebenso nicht ohne weiteres als „Fenster in die Eisenzeit“ behandelt werden. (z.B. Birkhan 1997, 14-15, 19-20; Karl 2004, 15-17)

Die Kombination von Sprache, materieller und geistiger Kultur in ein kongruentes Ganzes geht auf die veralteten Vorstellungen von einheitlich und homogen existierenden Völkern bzw. Ethnien zurück, die durch bestimmte kulturelle Ausformungen charakterisiert sind und sich dadurch erkennen und definieren lassen. (vgl. Brather 2004, 32-52, 205-206; Jones 1997, 106-110; Jones/Graves-Brown 1996, 4; Hudson 1973, 111-113, 115-116; Collis 2006 [2003], 10, 147, 150) Moderne Konzepte von „Kultur“ und soziologischen Prozessen wie der Identitätsbildung versuchen auf Dynamik und Konstrukthaftigkeit derselben einzugehen.⁵⁴ Da sich die Theorien und Methoden von Ethnologie und Volkskunde von denen der archäologischen Fächer im Laufe der Forschungsgeschichten stark auseinander entwickelt haben, sind die Konzepte nicht ohne weiteres austauschbar. (vgl. Eggert/Samida 2009, 278-281; Brather 2004, 54-56; Hudson 1973, 111-141)

Eine zentrale Frage ist, ob und wie diese Definitionen, die häufig nur pauschal mit „keltisch“ bezeichnet werden, zueinander in Beziehung gebracht werden können. Wie wir gesehen haben, sind die „keltische Sprache“, die „keltische materielle Kultur“ und „die Kelten“ moderne Konstrukte und Versuche, die Vergangenheit zu begreifen. Wie real sie in der Vergangenheit hätten sein können, ist kaum zu sagen, da diese Kategorien stark von unserem wissenschaftlichen Standpunkt abhängen.⁵⁵ In „archäologisch-methodischer Hinsicht“ z.B. können die Aufteilungen in chronologischen Stufen und die Darstellung der Verbreitung bestimmter Formen durchaus sinnvoll sein, stellen aber, wie Brather (2004, 208) betont, eine rein „künstliche Abgrenzung in einem kulturellen und historischen Kontinuum“ anhand der

⁵⁴ vgl. Eggert/Samida 2009, 278-281; Gerndt 2002, 191-196; Kaschuba 1995, 28-45; Reckwitz 2000, 79-90

⁵⁵ vgl. Wotzka 1993, 34-36, 40-41; Veit 2003a, 465-466, 474-476, Bühnen 2003, 511; Brather 2004, 30-31, 162-163, 208; Eggert 2005 [2000], 283-296; Brather/Wotzka 2006, 197-219

Suche nach Kontinuitäten und homogenen Formen der materiellen Kultur dar. (Brather 2004, 208-209)

Die modernen Vorstellungen oder Bezeichnungen der Kelten sollten nicht auf die antik verwendeten Keltenbezeichnungen rückprojiziert werden. Letztere wurden von den antiken Autoren uneinheitlich verwendet und deren jeweilige Bedeutung ist von unterschiedlichen Kontexten abhängig. (Collis 2006 [2003], 102) Dementsprechend kann man die antiken Vorstellungen nicht mit den modernen in direkten Zusammenhang bringen und sie müssen in jedem Einzelfall überprüft werden. Des Weiteren ist es unerlässlich, zwischen den analytisch erstellten, wissenschaftlichen Kategorien und der Selbst- bzw. Fremdbezeichnung von antiken Kultur schaffenden Menschen selbst zu unterscheiden.

Die Auseinandersetzung mit „den eisenzeitlichen Kelten“ konfrontiert uns mit mehreren Definitionsschwierigkeiten, die wohl nicht alle eindeutig lösbar sind:

1. Wer waren die eisenzeitlichen Kelten? (Begriffsdefinition, wer gehört dazu, wer wird ausgeschlossen -> Ordnungsprinzipien, Selektion)
2. Welche Quellen können ihnen zugeschrieben werden bzw. wie drückt sich Keltizität aus? (Sprache, Materielle Kultur, Alte Geschichte, ... -> Quellen, Gattungen, Kategorien, die zuordenbar sind)
3. Was versteht man unter „Kelten“? Was bedeutete „Kelte sein“ für die uns interessierenden Menschen? Was bedeutete „Kelte sein“ für die über sie berichtenden Autoren? Was sagt unsere wissenschaftliche Kategorisierung der Kulturen über die Lebensweise und Identität dieser Menschen wirklich aus? (Lebenswirklichkeit / kulturelle Lebensweise vs. Identität)
4. Was bedeutet es für uns, eine „keltische“ Kategorie zu bilden? Was für einen Zweck soll diese Konzeption erfüllen? (Erfassen der Realität vs. wissenschaftliche Notwendigkeit; Gefahr der Rückprojektion von wissenschaftlich konstruierten Kategorien in die Realität -> Sinnüberprüfung, Selbstkritik)

Zusammenfassend kann man sagen, dass es mehrere Ebenen der Kelten-Definition gibt, die auch stark mit der Forschungsgeschichte und den vorzüglich verwendeten Quellen zusammenhängen. Nach wie vor besteht Uneinigkeit über die Auffassung „der Kelten“ und der „keltischen Kultur“. In den letzten Jahren hat sich ein Trend abzuzeichnen begonnen, der sich dezidiert vom homogenen, kongruenten

Keltenbegriff distanziert⁵⁶, doch ist dieser nicht überwunden. Die Idee von „Kelten“, die durch eine bestimmte Kultur (bzw. vielzähligen Kulturen, die aber durchaus Gemeinsamkeiten aufweisen und zur selben „keltischen Kultur“ gezählt werden können) gekennzeichnet sind, besteht nach wie vor, sowohl in der Öffentlichkeit als auch in der Wissenschaft. (vgl. James 1999, 29; Karl 2004, 9-13; Chapman 1992, 94; Birkhan 1997, 49-50)

Die archäologische Perspektive auf die „eisenzeitlichen Kelten“, auf die ein nicht unwesentlicher Teil der Kelten Konzeption zurückgeht, hat uns eine problematische Kategorie eröffnet: die der „archäologischen Kultur“. Diese ist, wie bereits ersichtlich wurde, von anderen kulturwissenschaftlichen Zugängen zur „materiellen Kultur“ abhängig. Doch welche Konzepte und Theorien zur „materiellen Kultur“ wurden in anderen Fachrichtungen entwickelt, und in wiefern wurden diese in Konzepten zur „archäologischen Kultur“ rezipiert?

⁵⁶ z.B. Raimund Karl (2004, v.a. 17-32); siehe auch Kapitel 3.4.1. Altertumswissenschaftlicher Rahmen, 3.4.2. Das Beispiel der eisenzeitlichen Kelten

2. Materielle Kultur: Die materialistische Kultur-Perspektive

Wie im vorhergehenden Kapitel deutlich wurde, ist für den archäologischen Zugang zu den „eisenzeitlichen Kelten“ der Aspekt der materiellen Kultur ein wesentliches Konzept. Das Ziel dieses Abschnittes ist es, Theorien zur materiellen Kultur in den anthropologischen Fächern und daran angelehnte Diskussionen innerhalb der Archäologie zusammenzufassen. Dazu stütze ich mich hauptsächlich auf Hans Peter Hahns Einführungswerk zur materiellen Kultur⁵⁷.

2.1. Ethnologie, Soziologie und die materielle Kultur

Der Terminus „materielle Kultur“ ist laut Müller-Beck (2003, 128) ein aus der englischsprachigen Anthropologie entlehnter Terminus, der oft unüberlegt angewandt wird. Hinter diesem Begriff steht der „deterministische Optimismus“ des frühen Industriezeitalters und die Theorie der marxistischen Philosophie, die davon ausgeht, dass das Materielle dem Geistigen untergeordnet ist. (Müller-Beck 2003, 128; vgl. Mante 2007, 91, 133)

In der Ethnologie wurde die materielle Kultur als Untersuchungskategorie Jahrzehnte lang kaum behandelt. Erst in den letzten zwanzig bis dreißig Jahren gewann der Begriff, nach einem alle Kulturwissenschaften ergreifenden Paradigmenwechsel, wieder an Bedeutung. Der Kulturbegriff wurde auf die gesamte Lebensweise „erweitert“ und das Augenmerk vermehrt auf den „Alltag“ und die alltäglichen Dinge gelenkt⁵⁸. Der Begriff der „materiellen Kultur“ impliziert eine Trennung zwischen derselben und einer „immateriellen Kultur“, die aber nicht gesondert betrachtet werden sollten.⁵⁹ Um der gesonderten Anschauung dieser beiden Sphären zu entgehen, kann man z.B. die „materiellen Dinge“ aus dem „Kontext des Handelns“ zu verstehen suchen. Hahn (2005, 9) formuliert, dass „[g]esellschaftlicher Alltag [...] nicht nur von materiellen Dingen geprägt [wird], aber auch nicht allein von Handeln und Wissen. Erst in der Verbindung der beiden Dimensionen ergibt sich ein Zugang

⁵⁷ siehe Hahn 2005

⁵⁸ vgl. Gerndt 2002, 191-194; Kaschuba 1995, 29-30; zum weiten Kulturbegriff siehe Gerndt 2002, 195-196; Kaschuba 1995, 29-43; Eagleton 2001 [2000], 38, 51-55

⁵⁹ Hahn 2005, 9; Müller-Beck 2003, 127-128; vgl. Thomas 2005, 146; Veit 2003b, 19

zum Verstehen des Alltags.“ Ein weiteres Problem der Deutung von materieller Kultur besteht in der Wertung von „höherer“ und „niederer Kultur“, wonach „Sprache und Text“ einer höheren Ebene angehören würden als „Handwerk und Wirtschaft“ (Hahn 2005, 9; vgl. Boesch 1983, 65-66). In aktuelleren Theorien wird dieser Zugang zur materiellen Kultur kritisch betrachtet und die „Wahrnehmung der Dinge in ihre Bedeutungen“ als neuen Fokus thematisiert. (Hahn 2005, 9, 14; Gerndt 2002, 192-194; vgl. Kaschuba 1995, 29-30; Gerndt 2002, 195-196; Eggert/Samida 2009, 278-279; Boesch 1983, 55-56, 65-66)

2.1.1. Forschungsgeschichtliche Aspekte⁶⁰

„Materielle Kultur“ war im 19. Jh. im Bereich der ethnographischen Dokumentation ein zentrales Element. Die Museumssammlungen wurden systematisch geordnet und Daten zu den jeweiligen Objekten erfasst. Um 1900 wuchsen die ethnographischen Sammlungen relativ rapide an. Anhand von „Frageverzeichnissen“ sollte systematisch die Bedeutung der Dinge ermittelt werden. Diese spiegeln laut Hahn (2005, 21-22) auch sehr gut die Trennung von „geistiger und materieller Kultur“, die damals gängig war, wider. Trotz der berechtigten Kritik an diesen Fragebögen, waren sie laut Hahn (2005, 22-24) doch ein wichtiger Bestandteil der Erforschung materieller Kultur, zumal sie den Forscher dazu brachten, die Dinge genau zu beobachten. Die Gefahr dieser eingengten Perspektive auf das rein Materielle war die Annahme, die Objekte als „direkte Quellen“ und nicht kontextabhängig wahrzunehmen. Der Umgang mit Dingen im „Alltag“ ist jedoch ebenso zentral für das Verständnis derselben wie ihre genaue Dokumentation. (Hahn 2005, 21-25; vgl. Veit 2003b, 20-22)

Es gibt viele Modelle, die versuchen, „Dinge“, „Wissen“ und „Handeln“ zu verknüpfen. Die Dualität von „Geistigem und Materiellem“ durchzieht viele von diesen. Malinowski⁶¹ z.B. bezeichnete die materielle Kultur als Gegenstück der „mental Prozesse“. (Hahn 2005, 10) Schon der griechische Philosoph Platon reduzierte

⁶⁰ Einen kurzen Überblick über Literatur zur Auseinandersetzung mit materieller Kultur in der Kulturanthropologie bieten Geismar/Horst 2004, 6

⁶¹ Hahn zitiert hier aus Malinowskis Beitrag „Culture“ in E. R. A. Seligman (Hg.), Encyclopaedia of the Social Sciences. Vol. IV, 1931, 621-647

Dinge auf Ideen. Dieser Vorstellung entspricht die „Idee“ als „Vorbild oder Voraussetzung handwerklichen Schaffens“⁶². Dass materielle Dinge erst aufgrund von „Ideen und Gedanken“ vom Menschen erschaffen würden und letztere somit für das Verständnis von „Mensch und Gesellschaft“ wichtiger seien als die materiellen Produkte derselben, kann laut Hahn (2005, 10) in den „Kontext neoplatonischer Philosophie“ gestellt werden⁶³.

Einer der Ersten, der ein Modell gegen die Trennung von Geistigem und Materiellem entwarf, war Karl S. Kramer⁶⁴ in den 1960er Jahren. Anhand des Begriffes der „Dingbedeutsamkeit“ definierte er, dass Dinge „Bestandteil der Kultur“ sein müssen. Die „Bedeutung“ von Dingen ist nicht direkt vom materiellen Objekt ausgehend bzw. ihm anhaftend, sondern entsteht durch den Umgang mit ihm, d.h. durch den kulturellen Kontext und ist dadurch als Prozess zu verstehen. (Hahn 2005, 11) Rund zwei Jahrzehnte später erschienen zwei Werke, die der „Dingbedeutsamkeit“ noch eine weitere Ebene hinzufügten: das Erste mit dem Titel „The Meaning of Things“ von Mihalyi Csikszentmihalyi und Eugène Rochberg-Halton und das Zweite mit demselben Titel von Ian Hodder.⁶⁵ Dem Begriff der Dingbedeutsamkeit hängen zwei Ebenen an, nämlich die Bedeutung aus Perspektive des Subjektes („Bedeutung als Relevanz und Wahrnehmung“), sowie der Bedeutung von verschiedenen „Strukturen und Sinnzusammenhänge“, d.h. die „Erklärung von Objekten aus ihren Bedeutungen für die soziale Gruppe heraus“. (Hahn 2005, 13-14; vgl. Boesch 1983, 13-25) Martin Scharfe⁶⁶ ordnete die materielle Kultur, von Karl R. Popper ausgehend, in die

⁶² Hahn 2005, 10

⁶³ Hahn fasst hier die Zentralaussagen des Artikel zu einem Vortrag von Ernst Cassirer zusammen: „Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen.“ In F. Saxl (Hg.), Vorträge der Bibliothek Warburg II, Leipzig 1923, 1-27

⁶⁴ verschiedene von Hahn angeführte Artikel von Karl S. Kramer, z.B. „Zum Verhältnis von Mensch und Ding. Probleme der volkswissenschaftlichen Terminologie.“ In Schweizerisches Archiv für Volkskunde 58, 1962, 91-101; „Dingbedeutsamkeit. Zur Geschichte des Begriffes und seines Inhaltes.“ In Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums, 1995, 22-32; siehe Hahn 2005, 11, 182-183

⁶⁵ M. Csikszentmihalyi, E. Rochberg-Halton, The Meaning of Things, 1981; I. Hodder, The Meaning of Things, 1989; siehe Hahn 2005, 13-14; vgl. zu Hodder: Thomas 2005, 145-146; Eggert 2008, 368-370

⁶⁶ „Rehabilitierung der Dinge“ (1996), siehe Hahn 2005, 11-12

„Sphäre kultureller Objektivationen“ ein, für die er eine eigene kulturwissenschaftliche Erklärung forderte. (Hahn 2005, 11-12) Die „materielle Kultur“ ist Thema der „Kultur- und Sozialwissenschaften“, die alle einen anderen Zugang zu ihr haben. Hahn (2005, 13) meint, dass die „Unterschiede in der Perspektive [...] sogar die Chance [bieten], die Relevanz der Dinge auf mehreren Ebenen zu zeigen“.

Wie Hahn (2005, 31) formuliert, „konstituieren [Dinge] die Umwelt der Menschen und bestimmen die Möglichkeiten seines Handelns“. Alltägliche Dinge werden als selbstverständliche Bestandteile unseres Daseins und ihre „materiellen Eigenschaften“ als konstant und unveränderlich empfunden.⁶⁷ Objekte können für Menschen auch mit subjektiver Bedeutung aufgeladen sein. Subjektive Wahrnehmung drückt sich durch die immer erneute Zuschreibung von Eigenschaften von Objekten aus. Hahn (2005, 35) meint, dass die „Wahrnehmung in jeder Situation eine andere“ sei, wenn „materielle Kultur und ihre Wahrnehmung als Zugang zur gesellschaftlich bedingten Wahrnehmung der Welt verstanden werden“ sollen. (Hahn 2005, 31-38; vgl. Boesch 1983, 13-16, 25-34)

Objekte langer Dauer spielen laut Hahn (2005, 37-39) für das Traditionsbewusstsein eine wichtige Rolle. Dank ihrer „zeitlichen Konstanz“ können Dinge Erinnerungsträger sein und als solche gezielt eingesetzt werden. Laut Hahn (2005, 39) werden diese Objekte durch das Erinnern auch neu geschaffen: „Aus der Sicht der sich Erinnernden stehen sie immer wieder in neuen Kontexten.“⁶⁸ Diesen Vorgang kann man als „Re-Framing“⁶⁹ bezeichnen. Er verläuft für alle anders, weswegen sich die „kollektiven Normen“ und „Strukturen“, die von Ethnologen oft beschrieben werden, nur auf einen Teil der Dingwahrnehmung beschränken. Wenn es um den Umgang mit Dingen geht, ist immer ein Einbezug der individuellen Ebene notwendig. (Hahn 2005, 37-40; vgl. Habermas 1999, 196-202)

⁶⁷ zur Funktion und Bedeutung von Objekten vgl. Preston 2006, 15-26; Vermaas/Houkes 2006, 29-35, 44-47

⁶⁸ zum „kulturellen Gedächtnis“ siehe Veits Zusammenfassung (2005, 26-27); vgl. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992

⁶⁹ Hahn zitiert diesen Begriff von Alan Radley aus: „Artefacts, Memory and a Sense of the Past.“ In D. Middleton (Hg.), Collective Remembring. 1990, 58; siehe Hahn 2005, 39

2.1.2. Definition materieller Kultur

„Materielle Kultur“⁷⁰ kann nach Hahns (2005, 18) Formulierung als „Summe aller Gegenstände [...], die in einer Gesellschaft genutzt werden oder bedeutungsvoll sind“ verstanden werden. Die „Bedeutung“ der Objekte an sich ist nicht vordergründig, sondern deren „Einbezug in die Lebenswelt der Menschen“ (Hahn 2005, 18; vgl. Müller-Beck 2003, 129-130). In der Europäischen Ethnologie wird zusätzlich zwischen „Sache“ und „Ding“ unterschieden, wobei letztere „alle materiellen Gegenstände“ und der Begriff „Sache“ die „vom Menschen geschaffenen Objekte“, die „Artefakte“ umfassen (Hahn 2005, 19). Beide sind Teil der „materiellen Kultur“. Ob ein Objekt von Menschenhand gestaltet wurde, tritt gegenüber der Wahrnehmung und dem Umgang mit Gegenständen, sowie deren Bedeutung in den Hintergrund. Diese Aspekte sind „relational“ und gründen nicht nur im Objekt selbst. (Hahn 2005, 18-20)

Hahn (2005, 26-31) fasst zusammen, dass „Dinge“ einerseits aus Materie mit bestimmten Eigenschaften bestehen, die wiederum auch ihre Gebrauchsmöglichkeiten mitbestimmt. Für die Identifikation eines Objektes sei auch die Form und Vergleichbarkeit bzw. Unterscheidbarkeit von anderen Dingen ausschlaggebend. Andererseits sei für die Wahrnehmung der Dinge ebenso ihre kontextabhängige Bedeutung zentral. Ein Ding ist nicht auf dieselbe Weise lesbar wie ein Text. Erst wenn es „Gegenstand des Denkens“ wird, wird ihm eine „eingeschränkte Lesbarkeit“ zuteil (Hahn 2005, 26). Durch das Wahrnehmen von Objekten könne jedoch nicht das ganze Objekt in Sprache übernommen werden, weswegen materielle Kultur auch immer mit dem „Unverstehbaren“ zu tun habe. (Hahn 2005, 26-31; vgl. Habermas 1999, 194-196; Boesch 1983, 233; Müller-Beck 2003, 131)

Die Wahrnehmung der Dinge ist von der Perspektive des Wahrnehmenden abhängig. Diese umfasst laut Hahn (2005, 29) sowohl seine „Einstellungen zum Gegenstand“ selbst als auch die „sensuellen Empfindungen“ dem Objekt gegenüber. Jede Wahrnehmung ist auch ein „subjektiver Akt“, denn nicht alle sind auf die gleiche Weise sensibilisiert auf die Empfindung bzw. Rezeption von Objekten. Sie ist, wie Hahn (2005, 33) formuliert, aber auch von „Motivationen“ abhängig und kann daher

⁷⁰ vgl. zum Begriff auch Veit 2003b, 19-22

„nur in begrenztem Maße objektiviert werden“. (Hahn 2005, 26-36; vgl. Boesch 1983, 12-15, 33-34, 37-39; Habermas 1999, 245)

Die Kontexte einer materiellen Kultur ausmachenden Dinge sind für ihr Verstehen zentral. Dabei gibt es zwei zentrale Perspektiven: diejenige auf das „Handeln mit Gegenständen“ und die auf ihre Bedeutungen. Wichtig ist die Perspektive auf durch die Verwendung entstehende Kontexte, denn diese zeigen, dass materielle Kultur nicht statisch ist. Sie ist eine wichtige Ergänzung zu den „ausschließlich museumsbasierten Studien“. (Hahn 2005, 50; vgl. Boesch 1983, 11; Müller-Beck 2003, 127-128)

2.1.3. Materielle Kultur unter Betrachtung des Menschen als Akteur

Max Weber⁷¹ definierte „Handeln“ als „sinnhaftes Verhalten“ und den „Umgang mit Dingen“ als nicht immer intentional, sondern als „gewohnheitsmäßige Verwendung“. (Hahn 2005, 51-52) „Handeln“ hat laut Boesch (1983, 124) „immer eine sowohl unmittelbar konkrete, wie eine symbolische Bedeutung“. Der Waren-Konsum ist laut Hahn (2005, 51-52, 54-55) nicht nur „Erwerb oder Verbrauch von Dingen“, sondern erstreckt sich auch über das „soziale Umfeld“ und die „Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Gruppe (Lebensstil)“ und „weitere kulturelle Faktoren“. Über den Konsum entscheiden Konsummotive und Bedürfnisse. (Hahn 2005, 51-52, 54-55; Boesch 1983, 124-126 vgl. Habermas 1999, 185-187)

In Pierre Bourdieus „Theorie des Habitus“⁷² ist das „symbolische Kapital“ der zentrale Begriff, um den Umgang mit Dingen zu erklären. Um sich von anderen „sozialen Schichten“ abzugrenzen, sammeln Individuen „symbolisches Kapital“ an, d.h. Dinge, welche die Zugehörigkeit zu einer bestimmten „sozialen Schicht“ aussagen. (Hahn 2005, 59) Das „Habitus-Konzept“ beschreibt ein „System kultureller Praktiken“ und

⁷¹ „Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.“ 1968 [1922], 471; siehe Hahn 2005, 49, 198; vgl. M. Weber, Soziologie. 1968; siehe Bühnen 2003, 501, 514; vgl. auch zur Bedeutung Webers für die „Kulturbedeutung“ in den Kulturwissenschaften den Verweis von Veit 2003a, 467-468 auf Böhme et. al., Orientierung Kulturwissenschaft. 2000, 165

⁷² siehe Bourdieu 1982 [1979], 277-286; vgl. Hahn 2005, 59-65; Habermas 1999, 186; Brather 2004, 109; Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 31-33

eine „Systematik der Werte“ (Brather 2004, 109). Der Habitus ist, wie Hahn (2005, 59) formuliert, eine „verinnerlichte Disposition, die das Handeln eines Individuums strukturiert, und mit dem das Individuum zugleich seine Umwelt strukturiert“. Bourdieus Habitus-Modell versucht die gemeinsame Aktionsweise von Gruppen „ähnlicher Soziallage“ systematisch zu analysieren bzw. zu definieren. Er bestimmt die Handlungs- und Bewertungsweise der Akteure und ist einerseits abhängig von ihrer „sozialen Lage“, andererseits konstituiert er diese auch. (Hahn 2005, 59-60; Brather 2004, 109; vgl. Habermas 1999, 186) Wie Bourdieu (1982 [1979], 279) formuliert, erfasst der Habitus als „System generativer Schemata von Praxis [...] die lagespezifischen Differenzen in Gestalt von Unterschieden zwischen klassifizierten und klassifizierenden Praxisformen [...], unter Zugrundelegung von Unterscheidungsprinzipien, die ihrerseits Produkt jener Differenzen“ sind. Die unterschiedliche Auffassung von sozialen Gruppen gegenüber Bedeutungen ist durch den Habitus konditioniert, der einerseits das „Urteilen“ bzw. „Bewerten“ und andererseits das „Handeln“ bzw. die „Praxis“ mitbestimmt. Der Habitus bildet durch dieselben Elemente (das „Bewerten“ und das „Handeln“) den „Lebensstil“ von einer Person. Die „Lebensstile“ sind laut Bourdieus (1982 [1979], 281) Definition „systematische Produkte des Habitus, die in ihren Wechselbeziehungen entsprechend den Schemata des Habitus wahrgenommen“ und demnach beurteilt und klassifiziert werden. Durch das Habitus-Konzept werden laut Hahn (2005, 59) „die Bedeutungen der Dinge, ihre symbolische Dimension und das Handeln“ miteinander verknüpft. (Hahn 2005, 59-60; Bourdieu 1982 [1979], 277-286)

Bourdies Habitus-Konzept ist ein Beispiel einer Theorie, die „Dinge als Zeichen oder Symbol“ auffasst und diese mit dem menschlichen Handeln in Verbindung setzt. „Materielle Kultur“, „Konsummotive“ und „Lebensstil“ werden in Zusammenhang gestellt und derselbe wird erläutert. (Hahn 2005, 60) Das Konzept vom „Lebensstil“ muss „erklären, welche Handlungen [...] zur ‚Aufladung von Bedeutung‘ führen“ und „wie der Zusammenhang zwischen bestimmten Handlungen und den dadurch artikulierten Bedeutungen entsteht“ (Hahn 2005, 61). Das Konzept des „Lebensstils“ birgt jedoch die Gefahr, die Gründe bzw. Motive für das Handeln auf Begriffe wie „Status“ oder „Prestige“ zu reduzieren. In Bourdieus Theorie steht die „Lebensweise“ und das mit ihr verbundene Handeln („Umgangsweise mit Dingen“) im Mittelpunkt und nicht die „Objektbedeutungen“. (Hahn 2005, 60-65; vgl. Habermas 1999, 186)

Aktuelle Kritiken zu Theorien wie Bourdieus Habitus-Theorie betonen auch die neuere Erkenntnis, dass es nicht (mehr⁷³) möglich ist, Individuen zu bestimmten sozialen Schichten zu zählen. Hahn (2005, 62-65) fasst zusammen, dass alternative Theorien nicht von der Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht als „stilprägenden Faktor“ ausgehen, sondern den Fokus auf „Milieus“ legen. Diese sind zeitbegrenzt und an bestimmten Ereignissen orientiert. Solche Theorien seien geeigneter für die Berücksichtigung des „gesellschaftlichen Werte- und Einstellungswandel[s]“ (Hahn 2005, 62). Eine weitere Schwierigkeit von konsumorientierten Theorien sei die „Gleichsetzung von Konsummustern mit Lebensstilen“, wobei andere „Strategien der Identitätsbildung“ vernachlässigt werden. (Hahn 2005, 63) Der „Lebensstilbegriff“ bringt schließlich noch die Problematik mit sich, dass der „rasche Wandel“ in ethnographischen Studien stark betont werde. (Hahn 2005, 64-65) Durch die „ethnographische Methode“ ist ein enger zeitlicher Rahmen vorgegeben, weswegen solche Umbrüche als neuartig und als vorher nie da gewesen aufgefasst werden. In Bourdieus Theorie beispielsweise sei die einzige Erklärung für das Konsumverhalten die durch den Habitus bestimmte Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht. (Hahn 2005, 61-63) Doch diese als einzigen bestimmenden Faktor dafür zu definieren, vernachlässige die „Komplexität der Faktoren, die bei jedem Handeln eine Rolle spielen“ (Hahn 2005, 65). Habitus hat laut Brather⁷⁴ (2004, 109) die Tendenz, „ein nahezu unabhängiges, statisches Eigenleben zu führen“. (Hahn 2005, 62-65; Brather 2004, 109; vgl. Habermas 1999, 187-188)

Einige Theorien um die materielle Kultur sind von Marx' und Engels' ökonomischen Theorien⁷⁵ beeinflusst. Hahn (2005, 89-99) fasst zusammen, dass in der von Karl

⁷³ Hahn meint, dass ein „immer wieder dafür genannter Grund [...] der allgemeine Zugang zu Gütern des Massenkonsums“ in der modernen Gesellschaft sei. (Hahn 2005, 62); vgl. zum Einfluss von modernen Phänomenen auf unsere Sichtweise von Prozessen Veit 2003b, 18

⁷⁴ Brather zitiert an dieser Stelle Wolfgang Kaschuba: „Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft. Zur Geschichte eines Begriffs und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit.“ Frankfurt/New York 1988, 69

⁷⁵ siehe Hahn 2005, 89-99; vgl. Mante 2004, 91, 133; Literaturverweise zu Marx und Engels in Mante 2004, 267: z.B. K. Marx, Das Kapital. Bd. I-III, 1962-1964 [1876/1885/1894]; K. Marx, F. Engels, Die deutsche Ideologie. 1958 [1845/1846]

Marx entwickelten „Theorie der Ware“ der fundamentale Unterschied zwischen „Tauschwert“ und „Gebrauchswert“ festgesetzt sei. Diese Eigenschaften beeinflussen den Umgang und die Tauschregeln der Objekte. Davon ausgehend entfachte in der Ethnologie die Debatte um „Sphären des Tauschs“. Die „Ökonomie der Gabe“ und die „Ökonomie von Waren und Geld“ werden von Marx' Theorie ausgehend als Dichotomie begriffen. Dies ist jedoch laut Hahn (2005, 92) kritisch zu hinterfragen, und ob ein „Ding den Regeln der Ware unterliegt oder nicht, ist das Ergebnis eines dauernd umkämpften Kompromisses“ und die „Warenform [...] aus der jeweiligen gesellschaftlichen Perspektive heraus verstanden werden“ muss (Hahn 2005, 98).

Auch Jürgen Habermas⁷⁶ griff in seinen soziologischen Theorien auf den „Historischen Materialismus“ von Marx und Engels zurück. Habermas (1976, 26) meint, dass unterschieden werden kann zwischen „kulturellen Werten, Handlungssystemen, in denen Werte institutionalisiert werden, und Kollektiven, die in diesen Systemen handeln.“⁷⁷ Für die kollektive Identität der Gruppe seien dann nur die von allen fraglos akzeptierten und als fundamental geltende „Grundwerte und Basisinstitutionen“ wichtig. Habermas' Standpunkt ist, außer vom Historischen Materialismus von Marx und Engels, auch von Fragen der „Theorie der sozialen Evolution“ geprägt. Seine Gesellschaftsdefinitionen sind soziologisch und handlungsorientiert und gehen von einer Gesellschaftsentwicklung vom Simplen zum Komplexen aus. Habermas (1976, 42) geht davon aus, dass die „Perspektive der Entstehung dieser Gesellschaftsformation“ grundlegend sei für die Analyse derselben. (Habermas 1976, 9, 26-28, 38-42)

Jürgen Habermas (1976, 26) beschreibt, dass in „neolitischen Gesellschaften“ die kollektive Identität durch die Herleitung der gemeinsamen Abstammung von Ahnen abgesichert werden würde. Dieses „mythische Weltbild“ würde die Mitglieder der Gesellschaft des gemeinsamen „kosmogonischen Ursprungs“ vergewissern. In „verwandtschaftlich organisierten Gesellschaften“, meint er (ebd.) weiter, wären die „Rollenidentitäten“ innerhalb der Verwandtschaftsstrukturen für die kollektive Identifizierung ausschlaggebend. „Staatlich organisierte Gesellschaften“ hingegen

⁷⁶ siehe Habermas 1976

⁷⁷ hierbei stützt sich Habermas auf Parsons Unterscheidung; vgl. zu Talcott Parsons Reckwitz 2000, 81-82, 123-128

würden laut Habermas' Theorie die „Stammesidentität“ relativieren und eine „abstraktere Identität“⁷⁸ aufbauen. Die Individuen würden sich mit dem Kollektiv durch die „gemeinsame Zugehörigkeit zu einer territorial gebundenen Organisation“ identifizieren, was zunächst durch die „Identifikation mit einer Herscherfigur“ geschehe. (Habermas 1976, 26-27) In „stark stratifizierten Hochkulturen“ bestünde die „Integrationskraft“ der kollektiven Identität darin, die „evolutionär ungleichzeitigen Bewußtseinsstrukturen“ der verschiedenen gesellschaftlichen Schichten zusammen zu bringen und an „dieselbe politische Ordnung zu binden“. (Habermas 1976, 28)

Ein wichtiger Theoriebereich in der Betrachtung materieller Kultur ist der Konsumwandel.⁷⁹ In der Ethnologie besteht zum Teil eine Tendenz, zwischen dem Wandel der materiellen Kultur („Mode“, „Luxus“, „falscher Konsum“) und dem Wandel von Werten zu unterscheiden. Die Unterscheidung zwischen „Bedürfnis“ und „Luxus“ spielt häufig, wie Hahn (2005, 78) formuliert, „eine entscheidende Rolle für die Bewertung des Konsumwandels“. Beispielsweise werden Importgüter als „Luxus“ und „lokale Güter“ als „notwendiger Bestandteil des Überlebens“⁸⁰ gewertet, was jedoch zu hinterfragen ist. Ebenso sind der „Wandel von Werten und der Wandel materieller Kultur“ nicht als unterschiedliche Prozesse zu verstehen, sondern als „Dynamik der Gesellschaft insgesamt“. (Hahn 2005, 79-80) Aus anthropologischer Sicht meint Hahn (2005, 81), dass die „Abgrenzung zwischen einem bedürfnisorientiertem Konsumwandel und dem durch Luxus motivierten Konsumwandel [...] zum Scheitern verurteilt“ sei. Ebenso sei zu hinterfragen, ob sich allgemeine Aussagen über die Unterschiede zwischen Gesellschaften mit „geringem Sachbesitz“ und „Konsumgesellschaften“ treffen lassen. Es gibt Forscherpersönlichkeiten, die davon ausgehen, dass materielle Dinge in Gesellschaften mit geringem Sachbesitz bedeutungsvoller sind als in „Konsumgesellschaften“. In letzteren führe dies zum Verlust der Bedeutungen und der „zunehmenden Beliebigkeit von Gegenständen“. (Hahn 2005, 83-87) Andere Theorien gehen davon aus, dass in Gesellschaften mit geringem Sachbesitz die „Funktionalität der Dinge im Vordergrund steht“. (Hahn 2005, 84, 87-88) Hahn (2005, 88-89) fasst zusammen, dass der Konsumwandel eher durch „Zuweisung neuer

⁷⁸ vgl. zur Identitätsbildung in Ethnien Brather 2004, 104-105

⁷⁹ siehe Hahn 2005, 78-89

⁸⁰ Hahn 2005, 79

Bedeutungen gekennzeichnet“ sei als durch Reduktion oder Zunahme von „Objektbeziehungen“, und dass es „keine allgemein gültige und durch empirische Untersuchungen bestätigten Konzepte über den Wandel des Umgangs mit Dingen gibt“.

Der Vorgang der „kulturellen Aneignung“ ist ebenso ein wichtiger Aspekt.⁸¹ Im „Kontext materieller Kultur“ bedeutet Aneignung sowohl die „materielle Umgestaltung von Dingen“ als auch die „Umwandlung eines Gegenstands durch Zuweisung von Bedeutungen“. (Hahn 2005, 101) Ebenso gehört dazu, kulturelle Objekte verschiedener Herkunft miteinander in Beziehung zu setzen und so Tradition und Innovation miteinander zu verbinden. Aneignung ist nicht für alle Mitglieder der Gesellschaft gleich zugänglich, sondern hat auch mit Macht und den Konsum-Möglichkeiten von Akteuren zu tun. Sie ist ein unabgeschlossener Prozess, der sich sowohl in komplex stratifizierten als auch in einfachen Gesellschaften manifestiert. Walter Moser hat diesen Prozess mit „Recycling“⁸² verglichen. Wie Hahn (2005, 107) beschreibt, sind die Dinge „zunächst selbstverständlicher Bestandteil einer Kultur, werden dort veräußert, ihrer Kontexte entledigt, um in dieser Form (als anonyme Ware) in der anderen Kultur angeeignet, mit neuen Kontexten versehen und gewissermaßen neuerfunden zu werden“. Durch den Prozess der Aneignung kann erklärt werden, wie „Ware“ zu „persönlichen Gütern“ wird. (Hahn 2005, 101-107) Stephan Bühnen (2003, 500-501) vergleicht den Prozess der „Enkulturation“ mit Bourdieus Habitus. Durch die „Einübung von überkommenen Routinen im Rahmen des praktischen Alltags“ würde sich jedes Individuum „in einen kulturell strukturierten und ausgestatteten Raum“ einleben. (Bühnen 2003, 500) Dies sei auch die Voraussetzung für den „Kulturwandel“. (Bühnen 2003, 501)

2.1.4. Materielle Kultur unter Betrachtung der Zeichenhaftigkeit

Wenn man Kultur als „Zeichensystem“ verstehen will, ist die „materielle Kultur“ von besonderer Bedeutung, da letztere dauerhaft für Objektbedeutungen steht. Dieses Paradigma geht laut Hahn (2005, 115) davon aus, dass „es stets eine Erklärung für

⁸¹ siehe Hahn 101-107

⁸² diesen Begriff zitiert Hahn aus „Le recyclage culturel.“ In C. M. S. Dionne, W. Moser (Hg.), Recyclages. Économies de l'appropriation culturelle. 1996, 43; siehe Hahn 2005, 107

die Rolle eines Objektes gibt“. Ein Objekt hat eine „Indikatorrelation“⁸³, die ihm kulturspezifisch anhaftet. Zu unterscheiden sind „Anzeichen“, die kulturübergreifend verstanden werden (Hahn bringt das Bsp. des Rauches, der generell „ein Anzeichen von Feuer“ ist) und „Zeichen“, die nur in historischem und kulturellem Kontext verstanden werden können.⁸⁴ Die „Problematik der Objektzeichen“ besteht darin, dass es nicht immer klar ist, in welchen Situationen Objekten bestimmte Bedeutungen anhaften und in welchen nicht („semiotische Schwelle“). Dies ist aber auch die „Voraussetzung für den kreativen Umgang mit Dingen, für die neue Bedeutungszuweisung“. (Hahn 2005, 115-116; vgl. Habermas 1999, 196-197; Veit 2003b, 22-24)

Wie Hahn (2005, 115) formuliert, bedeutet das Begreifen einer Kultur als „Zeichensystem“ immer auch „interpretative Erklärungen – und nicht die reine Beschreibung – als zentralen Zugang zum Verstehen einer Gesellschaft zu bestimmen. Sprache und die damit transportierten Bedeutungen werden so zum Schlüssel für das Funktionieren einer Gesellschaft.“ „Dekonstruktion“ und „Textualisierung von Bedeutungen“ sind Teile eines selbstkritischen Trends, der einerseits den Standpunkt des „Subjekts‘ vergangener, fremder oder entfernter Kulturen“ einzubeziehen, und andererseits den „westlich-europäisch“ verzerrenden Blick auf das Forschungsobjekt kritisch zu hinterfragen sucht.⁸⁵ (Hahn 2005, 115; Kaschuba 1995, 34-36)

Objekte werden in Objektkategorien zusammengefasst, wobei durch das Denken der Gegenstand abstrakt wahrgenommen und danach interpretiert wird. So werden Dingen Bedeutungen zugeordnet.⁸⁶ Dinge sind Bestandteil der „nichtsprachlichen Kommunikation“ und enthalten mehrere Interpretationsebenen. Diese Kommunikationsart kann anhand der „Semiotik“, einer aus dem gleichnamigen Modell der Linguistik hergeleiteten Systematik, erklärt werden. Ferdinand de Saussures⁸⁷ definierte laut Tilman Habermas (1999, 178) die Semiologie als

⁸³ Hahn 2005, 115

⁸⁴ Hahn 2005, 115

⁸⁵ Kaschuba 1995, 34

⁸⁶ siehe Hahn 2005, 116-117; Boesch 1983, 12-14; vgl. Müller-Beck 2003, 127-128

⁸⁷ „Cours de linguistique générale.“ 1915, siehe Habermas 1999, 178; Hahn 2005, 118

„Wissenschaft aller kulturellen Zeichensysteme“. Laut Hahn (2005, 117-118) muss aber berücksichtigt werden, dass die direkte „Herleitung der Funktion von Objektzeichen aus der Linguistik“ problematisch ist. Die auf Charles Sanders Peirce⁸⁸ zurückgehende Tradition gehe davon aus, dass die Bedeutung eines Zeichens nicht eins zu eins mit diesem zusammenhängt, sondern auch von der „Reaktion des Empfängers“ abhängig ist. Anders als in der auf Saussure zurückgehenden Tradition werden Zeichen und Bedeutung nicht als „untrennbar verbundenes Paar“ verstanden.⁸⁹ Die Objektbedeutungen hängen auch vom Verständnis des Dritten ab und nicht nur vom Objektzeichen selbst. (Hahn 2005, 116-120; vgl. Habermas 1999, 178-179, 192-195; Müller-Beck 2003, 127-128; Bühnen 2003, 498-499)

Hahn (2005, 122-125) fasst die Bedeutungsmöglichkeiten materieller Kultur unter semiotischer Betrachtung zusammen. Objekte seien aufgrund ihrer Mehrdeutigkeit „Semiophoren“, und die „Mehrdeutigkeit in der Zuordnung zwischen Gegenständen und Bedeutungen“ könne als Polysemie bezeichnet werden (Hahn 2005, 122; vgl. Bühnen 2003, 504). Nur anhand von Texten bzw. schriftlichen Quellen, die sich auf die Objekte beziehen, können Objekte und ihre Bedeutung interpretiert werden. Durch Texte wird den Objekten jedoch auch neue Bedeutung zugeteilt und neu interpretiert. Der unmittelbare Kontext ist laut Hahn (2005, 122) „Voraussetzung für die Verstehbarkeit“, da dieser das „strukturierte Zeichensystem der Objekte“⁹⁰ ist. Objektzeichen seien nicht neutral, sondern werden „gemacht und verwendet von Personen, die ein subjektives Interesse an den Objekten haben, und auf die die Bedeutung verweist“ (Hahn 2005, 123). Ferner lässt sich zwischen „diskursiven“ und „präsentativen Zeichen“ unterscheiden. Hahn (2005, 123) erläutert, dass ein Text diskursiv sei, „da Sinneinheiten immer in zeitlicher Abfolge rezipiert werden müssen“, während Objekte präsentative Zeichen und nicht an eine „bestimmte Reihenfolge gebunden“ seien. Diese Unterscheidung impliziert die Unmöglichkeit, Bedeutungen materieller Kultur eins zu eins in „Texte“ zu übertragen, denn sie sind immer vielfältig übersetzbar. Weiters geht aus diesem Konzept hervor, dass die Bedeutungen von materieller Kultur nie aus isolierten Elementen erklärbar, sondern nur aus

⁸⁸ siehe Hahn 2005, 118-119; vgl. Bühnen 2003, 508-509; vgl. auch zu Peirces Semiologie <http://plato.stanford.edu/entries/peirce-semiotics/> (7.12.2010)

⁸⁹ Hahn 2005, 119

⁹⁰ hier zitiert Hahn Roland Barthes, aus „Das semiologische Abenteuer.“ [1966] 1988, 188

„Ensembles von Dingen“ zu verstehen seien. (Hahn 2005, 122-126; vgl. Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 21-24; Habermas 1999, 178-179; Boesch 1983, 40-45, 52)

Im Unterschied dazu sind „Symbole“ auf einer allgemeinen Ebene angesiedelt. Tilman Habermas (1999, 180-181) definiert „symbolische Objekte“⁹¹ als Dinge, die „primär dazu dienen, etwas zu bedeuten“. Die Bedeutung ist kulturspezifisch „kodifiziert“. Victor Turner⁹² hat drei Kriterien für die Erfüllung einer „symbolischen Bedeutung“ definiert: Symbole müssen verdichtet sein, „mehrere Bedeutungen umfassen“ und „durch ihre Bedeutung polarisieren“ (Hahn 2005, 121). Edmund Leach⁹³ hingegen vertritt einen etwas offeneren Symbol-Begriff. Er unterscheidet zwischen „standardisierten Symbolen“, die Objekt und Bedeutung „habituell“ verknüpfen, und „Gelegenheitssymbolen“, die nur vom Symbolschöpfer verstanden werden (Hahn 2005, 121). Hahn (2005, 122) meint, dass es „angesichts der Varianten des Symbolbegriffes sinnvoller [sei], anstelle dessen genauer beschreibende Bezeichnungen für die Beziehungen zwischen Objekt und Bedeutung zu verwenden“. Der Nachteil dabei sei jedoch, die Strukturen zu vernachlässigen und nur noch den „Handlungsbegriff in der Vordergrund zu stellen“. Eine Alternative könnte die Verwendung vom Metapher-Begriff⁹⁴ sein. Ein Beispiel für Symbole sind Sprachzeichen. (Habermas 1999, 180-181, 195; Hahn 2005, 121-123; vgl. Bühnen 2003, 503-504)

„Gruppenidentitäten“ werden auch durch Symbole ausgedrückt. Hierbei handelt es sich um „konnotative Bedeutungszuschreibungen“, denen eine „kulturell geprägte Deutungskonvention“ zugrunde liegt. (Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 24; vgl. Boesch 1983, 136; Bühnen 2003, 503-504) Generell haben Gegenstände einen Einfluss auf das menschliche Handeln und sind für die „Überlieferung kulturellen Wissens“ wesentlich. (Habermas 1999, 182-183)

⁹¹ vgl. dazu Habermas 1999, 184-187, 198-202

⁹² „The forest of symbols“ 1976, siehe Hahn 2005, 121; vgl. Bühnen 2003, 499-500

⁹³ Leachs Definition ist laut Hahn an Turners Symbolbegriff angelehnt. Hahn zitiert hier die deutsche Übersetzung von Leach: „Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge.“ [1976] 1978, 49; siehe Hahn 2005, 121; vgl. Veit 2003a, 475-476

⁹⁴ siehe Hahn 2005, 122, 157-161; Habermas 1999, 195

Strukturalistische Theorien gehen laut Hahn (2005, 127) davon aus, dass Objektstrukturen „mit Bedeutungen innerhalb der Kultur verbunden sind“. In dieser Sichtweise wird angenommen, dass alle Kulturelemente in einer „binären Struktur“ angeordnet sind.⁹⁵ Diese sei universell und aus den Objektanordnungen allein herauszulesen. Durch diese Prämisse jedoch tritt der Gebrauch bzw. das Handeln mit den Objekten als bedeutungsgenerierender Faktor in den Hintergrund. Strukturalistische Ansätze vermögen laut Hahn (2005, 128) nicht, „elementare Bereiche“ wie „Lebensstil, Konsumwandel und Aneignung“ zu erklären. Jedoch sind die Konzepte der „Objektzeichen“ wichtige Konzepte zur „Dokumentation materieller Kultur“. (Hahn 2005, 126-128; vgl. Habermas 1999, 192, 194-197; Bühnen 2003, 497-500)

In seiner „Strukturalen Anthropologie“ ging Lévi-Strauss⁹⁶ davon aus, dass „alle Formen sozialen Lebens grundsätzlich derselben Natur“ seien und „universelle Gesetzmäßigkeiten“ repräsentieren. (Lévi Strauss in Scholte 1973, 659, meine Übersetzung; vgl. Bühnen 2003, 497) Er nahm an, dass „primitive“ Gesellschaften „authentisch“ und immun gegen den zeitlichen Wandel seien, während die „zivilisierten“ Gesellschaften wegen dem „historischen Fortschritt“ nicht mehr in harmonischem Zustand existieren. (Scholte 1973, 640-641) Weiters ging Lévi-Strauss davon aus, dass soziale Phänomene „synthetischer Natur“ seien und somit Soziologie und Anthropologie stärker zusammenarbeiten müssten. Von Interesse seien zudem nicht „partikulare“ sondern „kollektive Symbolismen“ der Gesellschaft. (Scholte 1973, 644) Anders als in psychologischen Ansätzen tritt in Anthropologie und Soziologie das Individuum der Gesellschaft gegenüber zurück. Lévi-Strauss stimmte auch mit Durkheims Soziologie überein, dass der Fokus der Sozialwissenschaften auf das menschliche Verhalten liegen sollte. Laut Durkheim stünde jedoch das „Soziale über den Intellekt“, eine Ansicht, die Lévi-Strauss nicht teilte. (Scholte 1973, 642-643) Durch seine Einführung des Konzepts des „Unbewussten“ wurde eine weitere wichtige Voraussetzung für seinen Strukturalismus geschaffen: „phänomenologische Realitäten, kulturelle Artefakte eingeschlossen, sind immer auf eine gemeinsame Infrastruktur reduzierbar“ (Scholte 1973, 645, meine Übersetzung). Der Grundgedanke ist, dass das menschliche

⁹⁵ vgl. hierzu Scholte 1973, 661

⁹⁶ „Structural Anthropology“, 1951 [1963], 58-59; siehe Scholte 1973, 659

Gehirn die „Quelle der symbolischen Funktion“ und von „kulturalen Systemen“ sei. Aufgrund der „Prinzipien des Unbewussten“ seien alle „kulturellen Artefakte“ erklärbar. (Scholte 1973, 645-646) Indem die Relationssysteme zwischen kulturellen Gegebenheiten und deren unbewussten „mental Infrastruktur“ analysiert würden, wäre es möglich, die dahinter liegenden, universellen Gesetzmäßigkeiten zu erkennen.⁹⁷ (Scholte 1973, 637-664; Hudson 1973, 120-121)

Strukturalistische Theorien bergen eine starke Gefahr von Subjektivismus.⁹⁸ Die auf strukturalistische Linguistik basierenden Methoden können auf anthropologische Forschungsobjekte nicht gleichermaßen angewendet werden. Doch die ordnende Funktion strukturalistischer Methoden ist nicht zu verkennen. Die „Fakten“ lassen sich laut Scholte (1973, 684-685) nur durch die Einbettung in die Gesamtstruktur begreifen, die zuvor deduktiv konzipiert und experimentell überprüft wurde. Diese theoretischen Analysen sind, wie Scholte (1973, 685) betont, keinesfalls subjektiv, sondern unterliegen den „Prinzipien symbolischer Logik“ und werden durch „externe Faktoren“ ergänzt. (Scholte 1973, 683-687)

2.1.5. Die kommunikative Ebene materieller Kultur

Auch „Objektkategorien“, denen Objekte zugeschrieben werden, sind nicht tatsächlich in der Realität vorhandene Strukturen, sondern, wie Hahn (2005, 145) formuliert, das „Ergebnis kultureller Bedeutungszuweisungen“. Durch die Wahrnehmung der Dinge und ihrer von Einordnung in Kategorien entsteht eine Strukturierung der Umwelt. Hahn (2005, 146) betont, dass Objektkategorien nicht „der Wahrnehmung der Dinge vorausgehen“, sondern dass Wahrnehmung „nur ein Glied in diesem Prozeß“ bildet, an dem parallel „auch Abstraktion und Bedeutungszuweisung beteiligt“ seien. Die für die Kategorisierung relevanten Unterschiede unterliegen keiner Norm, sondern sind auch von der „Bedeutungszuweisung“ abhängig. Zwischen den Objekten und ihren Konzepten (die Objektkategorien) besteht laut Hahn (2005, 147) eine „Interferenz“ bzw. ein

⁹⁷ siehe hierzu Scholte 1973, 659-663

⁹⁸ siehe Scholte 1973, 683; vgl. Hahn 2005, 128, seine zusammenfassende Kritik besagt, dass strukturalistische Theorien den Kontext zu wenig beachten; ähnlich auch Habermas 1999, 191

„Wechselspiel“. „Stil“ ist auch eine Art Objektkategorie und „meint die Form-Übereinstimmung einer Reihe von Objekten“.⁹⁹ Durch die Wahrnehmung von zahlreichen als gleichartig empfundenen Objekten erhalten diese laut Hahn (2005, 147) einen „textuellen Charakter“¹⁰⁰, der ihre Einordnung in Kategorien bzw. Zuordnung zu Stilen ermögliche. (Hahn 2005, 145-147; vgl. Boesch 1983, 132-134)

Objekte können aber auch Strukturen schaffen und Träger von Kommunikation sein.¹⁰¹ Indem Objekte nach einem spezifischen Stil geschaffen werden, werden sie, wie Hahn (2005, 147-148) es formuliert, „mit Bedeutungen verknüpft und zeigen ein Bild der Gesellschaft, da sie deren sensorische Gewohnheiten reflektieren“. Stil kann also als Kommunikationsstrategie eingesetzt werden. Hahn (2005, 148-150) zitiert in diesem Zusammenhang Martin Wobst¹⁰², der dem Stil nicht nur Form des Objektes sondern auch seinen Gebrauch zuschreibt. Dementsprechend kann der „Stil“-Begriff näher an Bourdieus „Habitus“-Konzept und das damit verknüpfte „symbolische Kapital“ gebracht werden. Stil ist nicht nur eine dem Objekt anhaftende Eigenschaft, sondern „in einem Objekt genauso verhaftet [...] wie sein alltäglicher Gebrauch“¹⁰³. (Hahn 2005, 147-148; vgl. Veit 2003b, 25-26)

Die kommunikative Ebene von Objekten richtet sich laut Hahn (2005, 148) an einen „bestimmten, oft durch engen sozialen Kontakt geprägten Personenkreis“. Dieselben Zeichen werden von anderen „Personenkreisen“ jedoch anders interpretiert bzw. anders verstanden. Darüber hinaus haben Objekte häufig eine nur dem „Besitzer“ bzw. „Verwender“ zugängliche Bedeutung.¹⁰⁴ Genauso wie Mode kann Stil dazu

⁹⁹ siehe Hahn 2005, 147-150, vgl. 152-154

¹⁰⁰ Hahn zitiert diesen Begriff von Posner aus „Kultur als Zeichensystem. Zur semiotischen Explikation kulturwissenschaftlicher Grundbegriffe.“ In A. Assmann, D. Harth (Hg.), Kultur als Lebenswelt und Monument. 1991, 36-74

¹⁰¹ vgl. dazu auch Bühnen 2003, 501-503

¹⁰² „Stylistic Behaviour and Information Exchange.“ In Anthropological Papers 61, 1977, 317-342; „Style in Archaeology or Archaeologists in Style. In E. S. Chilton (Hg.), Material Meanings. Critical approaches to the Interpretation of Material Culture. 1999, 118-132; siehe Hahn 2005, 148-149, 200

¹⁰³ Hahn 2005, 148

¹⁰⁴ vgl. Veit 2003a, 467

dienen, sich von den anderen zu unterscheiden sowie sich anderen gleichzumachen. Hierbei ist die Unterscheidung zwischen „passiver“ und „aktiver Wiederholung von Formenvarianten“ hilfreich. Doch laut Hahn (2005, 151) „verweisen Stil und die Kategorisierung von Gegenständen“ unabhängig davon auf die „Existenz über Konventionen über die Dinge“. Dennoch muss nicht mit jedem Objekt ein Bedeutungszusammenhang einhergehen. Die Bedeutung hängt der Semiotik entsprechend vom Kontext ab. Und dementsprechend sind Objektzeichen laut Hahn „kaum als konstante Zeichen anzusprechen“¹⁰⁵. (Hahn 2005, 148-152, vgl. 153-156; Bühnen 2003, 498-500)

Hahn (2005, 137) betont, dass die „kommunikative Dimension“ materieller Kultur nicht gleichgesetzt werden kann mit der von Sprache.¹⁰⁶ Die Gleichsetzung von „Objektbedeutungen“ und „Texten“ ist problematisch, da die Objekte allein nicht als „Zeugenschaften für die in ihnen enthaltenen Bedeutungen“ herangezogen werden können (Hahn 2005, 137). Wie Hahn (2005, 138) beschreibt, können „Dinge für sich allein genommen [...] nur höchst fragmentarisch und uneindeutig das kulturelle Leben reflektieren“. Dabei wird die Untersuchung des Kontextes der Objektbedeutungen vernachlässigt und somit „die Aufmerksamkeit weg vom Menschen hin zu isolierten Objekten“¹⁰⁷ gelenkt. (Hahn 2005, 137-138)

Der „Kontext“ ist jedoch Bedeutungsträger, nicht das Objekt an sich. Objekte haben keine universelle bzw. konstante, eindeutig „fixierte“ Bedeutung. „Bedeutungszuweisungen“ sind laut Hahn (2005, 139) „das Ergebnis von Wissensweitergabe und Umgangsweise mit dem Gegenstand“. Für die kommunikative Ebene von Objekten kann der Begriff „Framing“¹⁰⁸ verwendet werden. (Hahn 2005, 139-140)

¹⁰⁵ Hahn 2005, 152

¹⁰⁶ vgl. Reckwitz 2000, 187, 581-587; Hannerz 1992, 12

¹⁰⁷ Hahn 2005, 138

¹⁰⁸ Hahn zitiert diesen Begriff von G. Kavanagh aus „Objects as Evidence, or Not?“ In S. M. Peirce (Hg.), *Museum Studies in Material Culture*. 1989, 125-137

Materielle Kultur ist also aufgrund der verschiedenen Kontextualisierung der Objektbedeutungen nicht lesbar wie ein Text.¹⁰⁹ Doch ähnlich wie Sprache „[strukturiert] ihr gebrauch [...] die Umwelt“ und generiert dadurch Bedeutung.¹¹⁰ Jedoch sollte materielle Kultur nicht auf Bedeutungen reduziert werden, denn dies führe laut Hahn (2005, 140) „leicht zu einer Vernachlässigung der Wahrnehmungsbedingungen von Dingen.“ Richtiger sei die Annahme, dass „[j]ede Art der Wahrnehmung [...] das Verstehen bestimmter Bedeutungen [ermögliche]“. Die Entstehung von „Sinn“ ist also auch vom aktiven Akt der Wahrnehmung abhängig, und nicht von der materiellen Kultur alleine. (Hahn 2005, 140; vgl. Bühnen 2003, 499-500)

Da Sprachzeichen bzw. „Wortbedeutungen“ Objektbedeutungen nur stark vereinfachend wiedergeben können, kann das Konzept der Metapher als alternatives Erklärungsmodell herangezogen werden. Eine Metapher bezieht laut Hahn (2005, 157) „eine Eigenschaft einer Sache [...] auf einen anderen Sachverhalt“ und ermöglicht es immer wieder „andere Eigenschaften innerhalb der Metapher [...] bedeutungsvoll werden zu lassen“. Dadurch lassen sie, ähnlich der materiellen Kultur, situationsbedingt neue Bedeutungszuschreibungen zu, die dem Kontext angepasst sind. (Hahn 2005, 157-160; vgl. Habermas 1999, 195; Bühnen 2003, 498)

2.2. Materielle Kultur in der Archäologie

In der Archäologie ist das Konzept der Materiellen Kultur zentral. Es wird versucht, von den materiellen Überresten vergangener Gesellschaften auf ihre Geschichte zurückzublicken.¹¹¹ Das Material wird in „stratifizierten Serien“ angeordnet und in einen „kulturellen Kontext“ gestellt. (Hudson 1973, 126, meine Übersetzung) Die archäologischen Methoden können sowohl in prähistorischen sowie historischen

¹⁰⁹ siehe Hahn 2005, 140-141, vgl. 137-144; Reckwitz 2000, 187, 581-587; Hannerz 1992, 12; siehe zur Konzeption des „Kultur-als-Text“ Ansatzes Geertz 1995 [1987], 7-43; siehe dazu auch Bühnen 2003, 507-510, der zwar Sprachzeichen von anderen Zeichen unterscheidet, aber doch von „gewissen universalen Strukturen“ ausgeht (Bühnen 2003, 511)

¹¹⁰ Hahn 2005, 140; vgl. Bühnen 2003, 498-499, 503-510

¹¹¹ vgl. Hides 1996, 25; Eggert 2005 [2000], 12-13; vgl. Veit 2003b, 17-18

Kontexten angewandt werden. In urgeschichtlichen sowie frühgeschichtlichen Forschungen ist es möglich die beobachtbaren Strukturen der materiellen Kultur mit ethnographischen Informationen von Gesellschaften „ähnlicher sozialer Komplexität“ zu vergleichen. (Hudson 1973, 126, meine Übersetzung) Das Problem dieser Methode, der so genannten Ethnoarchäologie, ist die Unklarheit darüber, inwiefern in der materiellen Kultur andere Kulturelemente reflektiert werden bzw. wie man anhand der materiellen Kultur auf diese schließen kann. Ein weiteres Problem dieser Methode ist, dass häufig anhand der materiellen Kultur alleine versucht wird, die „Gesamtheit einer Kultur“ zu erklären. (Hahn 2005, 138) Ebenso ist es möglich, anhand der materiellen Überreste „ökonomische Systeme“ zu rekonstruieren und von diesen auf kulturelle Gegebenheiten zu schließen. (vgl. Hudson 1973, 126-127) In frühgeschichtlichem Kontext besteht der Vorteil, dass die archäologischen Quellen durch vereinzelte historische Nachrichten erhellt werden können. Die archäologischen und die historischen Quellen können unterschiedlich zusammengebracht werden. In der „Historischen Archäologie“ ist die Methodik umgekehrt: die Forscher ergänzen das historische Material anhand der Informationen, die aus den archäologischen Quellen bezogen werden können. (Hudson 1973, 126-129; vgl. Hahn 2005, 137-140; Eggert 2005 [2000], 12-13)

2.2.1. Materielle Kultur und ihre Kulturträger

Die „Klassifikation“ archäologischer Quellen ist die Basis, auf der die zusätzliche Deutungsarbeit fußt. Das Material wird laut Eggert (2005 [2000], 122) in der Hinsicht aufbereitet, etwas „wesentlich Unstrukturiertes in etwas wesentlich Strukturiertes“ zu wandeln. Wesentliche „Elemente“ oder „Merkmale“ werden, entsprechend der Fragestellung, isoliert und auf der Basis ihrer Übereinstimmungen geordnet. Diese Ordnung hat einen „heuristischen Wert“, zumal ihre Klassen durch systematischen Vergleich „potentielle Zusammenhänge“ zwischen Phänomenen erhellen können (Eggert 2005 [2000], 123). Die Klassifizierung ist ein wissenschaftliches Konstrukt, in das die Artefakte eingeordnet werden. Sie hat laut Eggert (2005 [2000], 142-143) die Aufgabe, „fachspezifische Phänomene auf der Basis bestimmter Vorgaben systematisch zu ordnen“, wobei sich „die erzielte Gruppierung [...] mit den jeweiligen Vorgaben [ändert]“. (Eggert 2005 [2000], 122-143; vgl. Hansen 2005, 295-296)

In den 60er und 70er Jahren des 21. Jh. entstanden in der anglo-amerikanischen Archäologie, in Anklang an ethnologische Theorien, zwei ethnoarchäologische Theorien, die sich mit neuen Methoden zur Deutung des archäologischen Materials auseinandersetzten. Lewis R. Binford¹¹² war einer der wichtigsten Vertreter der „New Archaeology“. Binford vertrat im eine „logisch-positivistische“¹¹³ Position und versuchte, anhand empirischer Forschungen eine Systemtheorie zu bilden. Durch die von ihm formulierten „middle-range theories“ sollten die archäologischen Quellen von einer expliziten Perspektive aus untersucht und gedeutet werden. Binford definierte materielle Kultur als erstarrte „dynamische Aktionen“ der Vergangenheit¹¹⁴. Die „Bedingungen und Prozesse, die zur Entstehung archäologischer Befunde geführt haben“ waren laut Eggert (2008, 370) der Fokus der „New Archaeology“. (Eggert 2008, 370-371; Thomas 2005, 144-145; vgl. Trigger 2008 [1996], 393-410, 414-418) Die von Ian Hodder¹¹⁵ etwas später formulierte „symbolic and ‚contextual‘ archaeology“ sollte laut Eggert (2008, 368-369) die „symbolische Bedeutung“ von materieller Kultur untersuchen und versuchte, ein „generelles Erklärungsmuster sozialen Handelns“ auf dem „Prinzip strukturalistischer binärer Oppositionen“ zu finden. Darin kritisierte Hodder implizit die Dualität von materieller und geistiger Kultur sowie die atomistische Weltsicht der „New Archaeology“. (Eggert 2008, 368-370; Thomas 2005, 143, 145; vgl. Trigger 2008 [1996], 444, 450-456, 464-466) Beide Richtungen versuchten anhand von ethnographischen Studien Methoden und Theorien zur Deutung materieller Kultur der Vergangenheit zu entwickeln. Das Verdienst besteht darin, Theorien aus der Anthropologie in die Archäologie übernommen zu haben.¹¹⁶

¹¹² „Middle-Range Research and the Role of Actualistic Studies.“ In L. R. Binford (Hg.), Working at Archaeology. New York 1983, 411-422; siehe Eggert 2008, 370-371; Thomas 2005, 145

¹¹³ Eggert 2008, 371

¹¹⁴ Thomas 2005, 145, meine Übersetzung

¹¹⁵ „Theoretical Archaeology, a Reactionary View.“ In I. R. Hodder (Hg.), Symbolic and Structural Archaeology. Cambridge 1982, 11-23; „Reading the Past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology.“ Cambridge 1986; siehe Eggert 2008, 368; Thomas 2005, 145

¹¹⁶ vgl. Eggert 2008, 368-372; Trigger 2008 [1996], 480-483

Die „Ethnoarchäologie“ ist im deutschsprachigen Raum als Methode bisher kaum angewandt worden. Doch in den letzten zwei Jahrzehnten zeigt sich ein Trend ab, der die „gängigen Deutungsmuster“ der prähistorischen und frühgeschichtlichen Archäologie kritisch zu hinterfragen und, an der anglo-amerikanischen Theorie angelehnt, wieder verstärkt ethnologische Modelle zur Interpretation archäologischen Materials heranzuziehen beginnt. (Eggert 2008, 368-372, 378-379; vgl. Trigger 2008 [1996], 478-480)

Zu Hypothesen zur Identität vergangener Gesellschaften kann ebenso Bourdieus Modell des „Habitus“ herangezogen werden. Habitus oder Tradition können als „Bindeglied zwischen Geschichte, gesellschaftlicher Gebundenheit und dem konkreten Verhalten“ herangezogen werden. (Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 32) „Kulturelle Muster“ entstehen durch die Wiederholung von „zentralen Handlungen“, die oft weder „funktional“ sind, noch eine „soziale Signifikanz“ transportieren.¹¹⁷ (Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 32-33) „Habituelle Handlungen“ schließen somit nicht nur die Bedeutungen „sozialer Repräsentanz“, sondern auch die „alltäglichen, unbewussten Handlungsrouinen“ ein. Müller-Scheeßel und Burmeister (2006, 33) unterstreichen, dass „Identität [...] eine kulturell inszenierte und bewusst begriffene Zugehörigkeit zu einer Gruppe aus[drückt]“, während der Habitus „über das Identitätsbewusstsein einer Gruppe [...] direkt hingegen nichts aus[sagt]“. „Ethnizität“ widerspiegle viel mehr das „Zusammenspiel von *Habitus* und spezifischen historischen Situationen“.¹¹⁸ (Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 31-33)

2.2.2. Deutung materieller Kultur: Bedeutung archäologischer Kulturen

In der frühgeschichtlichen Archäologie ist die Diskussion um die materielle Kultur, die archäologischen Kulturen und den in antiken historischen Quellen überlieferten sozialen Gruppen in vollem Gange. Wie Müller-Scheeßel und Burmeister (2006, 14) zusammenfassen, führen die Diskussionen innerhalb des Faches zu einer „Renaissance der Auseinandersetzung über Identität und Ethnizität“. (Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 13-14; vgl. Davidovic 2006, v.a. 39-58; Gramsch 2005, 158-193)

¹¹⁷ Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 32

¹¹⁸ Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 33; vgl. Jones 1997, 120-126

Das Konzept der „materiellen Kommunikation“ ist für die archäologische Forschung zentral.¹¹⁹ Darunter fallen die „Objektbedeutung“, die über die Analyse des Kontextes erschlossen werden kann. (Veit 2003a, 483; vgl. Hahn 2005, 125) Doch im Ur- und Frühgeschichtlichen Kontext fehlt die Überlieferung der „signifikativen Ebene“ (d.h. einer „Beschriftung“) allerdings weitgehend. Die Kommunikation kann also in diesen Fällen „allein durch die Materialität der Inszenierung [...] übermittelt werden“. (Veit 2003a, 483) Unweigerlich geht somit ein Teil des ursprünglichen Kontextes, der zur Objektbedeutung beigetragen hatte, verloren (da wir nicht über dasselbe „kulturelle Wissen“ wie die Träger der materiellen Kultur verfügen; vgl. Hahn 2005, 148-152). Dennoch werden von vielen Wissenschaftlern, laut Veit (2003a, 483) v.a. von Vertretern der „Postprozessualen Archäologie“, Objektbedeutungen im Sinne von „Botschaften“ politischer oder sozialer Kommunikation aus den materiellen Hinterlassenschaften alleine gelesen. (Veit 2003a, 483-484)

Burmeister und Müller-Scheeßel sprechen sich entschieden dagegen aus, die „ethnische Deutung“ aus der archäologischen Interpretationsarbeit auszuklammern, betonen jedoch die Notwendigkeit die „gesellschaftliche Funktion kultureller Äußerungen“ zu thematisieren. (Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 17)

Das Konzept der archäologischen Kultur ist eine rein künstliche Größe, die versucht, das vorhandene Material in eine logische Ordnung zu bringen.¹²⁰ Diese soll einen Überblick verschaffen und weitere Arbeit ermöglichen. Laut Brather (2004, 208) handelt es sich bei „archäologischen Kulturen“ um Konstrukte, die innerhalb eines „kulturellen und historischen Kontinuums“ künstlich in Raum und Zeit abgegrenzt werden. Der „operationale Begriff“ der „archäologischen Kultur“ beinhaltet laut Wotzka (1993, 33) nur einheitliche Formen der materiellen Kultur und genügt nicht als Beweis der Abgrenzung einer „soziologisch definierte Gruppe“. Die Problematik dieser durchaus notwendigen Kategorisierungen besteht darin, dass sie im allgemeinen Verständnis nach wie vor als abgeschlossene, homogene und statische „Kulturen“ verstanden werden. Der Begriff der „archäologischen Kultur“ wird häufig im Sinne des anthropologischen Kulturbegriffs zu verwenden. Dadurch werden implizit direkte Zusammenhänge zwischen Verbreitung von materieller Kultur und

¹¹⁹ Veit 2003a, 483

¹²⁰ siehe Wotzka 1993, 34-36

ihren Kulturträgern als geschlossene, soziale Gruppe gezogen. (Wotzka 1993, 34-36; Brather 2004, 208; vgl. 30-31; Veit 2003a, 465-466, 474-476, Bühnen 2003, 511)

Die Vorstellungen über soziale Gruppen haben sich seit den 1960er Jahren grundlegend verändert. Soziale Gruppen werden nicht mehr als klar abgrenzbare Einheiten mit klaren kulturellen Eigenschaften verstanden. Sie gelten nicht mehr als konstante und homogene Einheiten, sondern als sich ständig wandelnde und anpassende Gruppen in einem historischen und kulturellen Kontinuum. (James 1999, 64-66; Collis 2006 [2003], 214; vgl. Whitten/Wolfe 1973, 717-720; Eagleton 2001 [2000], 70; Kaschuba 1995, 29) Wie es Thomas (2005, 146, meine Übersetzung) ausdrückt, sind Gesellschaften ein „hybrides Netzwerk von Menschen und Dingen, die miteinander agieren“.

Diese Einsichten haben auch zu einem neuen Verständnis vergangener Kulturen geführt. Veränderungen im archäologischen Material werden beispielsweise nicht mehr als Veränderung oder Verschiebung von sozialen Gruppen (den Kulturträgern) verstanden. Migration und Akkulturation gelten nicht mehr als die einzigen Erklärungsmodelle für die beobachtbaren Veränderungen in der materiellen Kultur. Archäologische Kulturen werden als Teil eines Kontinuums materieller Kultur mit lokalen Entwicklungen und überregionalen Einflüssen angesehen. (vgl. James 1999, 65-66; Collis 2006 [2003], 214; Brather 2004, 354-358)

Ebenso wurde erkannt, dass das Konzept der Objekte und ihrer Bedeutung(en) und Funktion(en) komplexer ist als angenommen. Objekte sind „polyvalent“, d.h. sie können zugleich mehrere Bedeutungen und Funktionen innehaben, die sich im Laufe der Zeit und je nach kulturellem und sozialem Kontext verändern können. (vgl. Hansen 2005, 295; Boesch 1983, 65) Die in der Archäologie gebräuchlichen Typologien für Objekte dienen in erster Linie einer chronologischen Ordnung des Materials und berücksichtigen die Objektpolyvalenz nicht. (Hansen 2005, 295) Fundverteilungskarten sind neben chronologischen Typen eine Möglichkeit, Fundmaterial in eine Ordnung zu bringen. (Hansen 2005, 296-297) Die Kategorisierung von Fundmaterial basiert auf der Erkennung von Mustern in demselben, welche dann interpretiert werden können. Dazu kann man Theorien aus anderen Kultur- bzw. Sozialwissenschaften heranziehen. Die Deutung bleibt jedoch

im Kontext der jeweiligen Forscher verhaftet und kann nie den Kontext der Vergangenheit zur Gänze rekonstruieren. (Hansen 2005, 195, 301-302; Thomas 2005, 146; vgl. Boesch 1983, 65-66, 130-134)

Wie Müller-Scheeßel und Burmeister (2006, 18) festhalten, setzt das kulturhistorische Konzept der archäologischen Kulturen voraus, dass „zwischen der sozialen Identität und dem materiellen Verhalten eine unmittelbare Beziehung bestand“.¹²¹ Hierbei wird materielle Kultur als bloßen „Reflex der ideellen Kultur“ aufgefasst und unterliegt einem „statischen Kultur- und Handlungskonzept“¹²². Dieses in anderen Kultur- und Sozialwissenschaften schon länger hinterfragte Konzept wurde in der Archäologie erst seit den 1980er Jahren thematisiert. In der „Postprocessual Archaeology“ gewann die materielle Kultur einen eigenen „Handlungsaspekt“ und wurde nicht mehr als bloße Eigenschaft der Gruppe angesehen. Die archäologischen Kulturen konnten fortan nicht mehr unumstritten als Identifikationsmoment für bestimmte ethnische Gruppen dienen. (Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 18-19; vgl. Trigger 2008 [1996], 444-446, 449, v.a. 452-455; Wotzka 1993, 33)

2.3. Archäologische Kulturen? Materielle Kultur und ihre Aussagemöglichkeiten

Wie in der Ethnologie wird der von Hahn (2005, 152) beschriebene dichotomische Ansatz von „in sich homogenen, durch einen ‚Stil‘ klar abgrenzbaren Gruppen“ auch in der Archäologie problematisiert. Die Annahme, dass für eine „Kultur“ einen bestimmten materiellen Bestand gäbe, der zugleich auf die Identität einer „ethnischen Gruppe“ verweist, wird heute meist abgelehnt.¹²³ Die „ethnische Identität“ ist nur eine mögliche Ebene von Objektbedeutung. Sie ist eine plausible Bedeutungszuweisung durch die Gesellschaft, doch wichtiger ist die Möglichkeit, Gegenstände übergreifend in mehrere Kontexte stellen zu können, wie z.B. der sozialen Gruppe, Geschlechterrollen usw. (Hahn 2005, 152-157; vgl. Mante 2007, 68-70)

¹²¹ vgl. Hides 1996, 25-27

¹²² Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 18

¹²³ vgl. Brather 2004, 159, 160-161; Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 26-27

„Identität“ ist in der Archäologie¹²⁴, die sich in erster Linie auf materielle Überreste stützt, ein schwieriges Thema. Dennoch ist die Auseinandersetzung damit nicht auszuklammern. Wie Müller-Scheeßel und Burmeister (2006, 24-26) zusammengefasst haben, ist es nicht möglich, Identität allein aus dem Fundmaterial heraus zu untersuchen.¹²⁵ Einerseits müssen „Elemente [...], die als Identitätszeichen gedient haben könnten“ aus dem Fundmaterial rausgesucht werden. (Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 24) Dies erweist sich als schwierig, denn Objekte mit Symbolgehalt werden meist „situativ“ verwendet und somit können sie je nach Kontext zur Symbolisierung einer anderen Bedeutung gedient haben. Andererseits ist die Bedeutung der Symbole im damaligen kulturellen Kontext nicht ohne weiteres zu erörtern. Genus- oder altersspezifische „Statussymbole“ können anhand anderer Parameter, wie z.B. anhand des Vergleiches mit anthropologischen Daten aus Gräbern und deren Beigaben rekonstruiert werden. Statussymbole unterliegen laut Müller-Scheeßel und Burmeister (2006, 25) „überkulturellen Merkmalen“, die mit den „materiellen Eigenschaften des Gegenstandes“ zusammenhängen. (Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 24-25; vgl. Hahn 2005, 153-154; Bühnen 2003, 503-507)

Bei Symbolen ethnischer Identität kann jedoch nicht auf diese Vergleichsdaten zurückgegriffen werden. Die „Verbindung zwischen Signifikant und Signifikat“ ist laut Müller-Scheeßel und Burmeister (2006, 25) in diesem Falle „rein willkürlich“. Ohne zusätzliche Informationen zum kulturspezifischen Konsens der Identitäts-Symbole kann über dieselben keine Aussage getroffen werden. Die „Grundlagen ethnischer Identität“ basieren auf konstruierte bzw. „fiktive“ Zusammenhänge, die symbolisch beliebig repräsentiert werden.¹²⁶ Die Gleichsetzung von „archäologischer Kultur“ und ethnischer Einheit, also die Verbreitung bestimmter Formen materieller Kultur als Nachweis für das Handeln räumlich isolierbarer ethnischer Gruppen sehen zu wollen, ist zu hinterfragen. Die „hinter dem Verbreitungsbild stehende Ursache“ ist laut

¹²⁴ vgl. dazu die Beiträge von Jones/Graves-Brown 1996, v.a. 6-9, 17-20; Hides 1996, 25-43; Pohl 2004, 23-35; Davidovic 2006, v.a. 47-56; Müller 2006, 103-116; Brosseder 2006, 119-136; Brather/Wotzka 2006, v.a. 201-219; Kommentar von Siegmund 2006, 225-230; Karl 2006, v.a. 251-252

¹²⁵ vgl. Díaz-Andreu 1996, 56; Wendowski 1994, 58; Collis 2006 [2003], 218

¹²⁶ Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 26; vgl. Veit 2003a, 482-483

Müller-Scheeßel und Burmeister (2006, 27-28) aus „den Funden selbst“ nicht zu erörtern. Dazu braucht es den Vergleich mit Interpretationen weiterer „kontrollierender Parameter“ (Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 28). Beispielsweise können „quantitative Mittel“ zur „Kontextualisierung der Fundinventare der einzelnen Fundeinheiten“ herangezogen werden („Netzwerkanalyse“)¹²⁷. Die so erörterten „isolierten Punkte“ können auch Hinweise auf „räumlich zusammengehörige Gruppen“ und auf kommunikationstheoretische Zusammenhänge unter denselben liefern. (Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 29) Doch auch diese sozialen Gruppen können nicht mit ethnischen Gruppen gleichgesetzt werden. (Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 25-29; vgl. Brather 2004, 354-359, 431-432, 471-472, 513-516, 517-601; Jones 1997, 112-119; Collis 2006 [2003], 217-218)

In der Archäologie besteht auch die Tendenz, materielle Kultur als „Text“ auffassen zu wollen.¹²⁸ Hodder fordert laut Hahn (2005, 140), Objektbedeutung „als eigenen, nichtsprachlich bestimmten Bereich von Bedeutung“ zu begreifen und ihn strickt von „Textbedeutung“ zu unterscheiden.¹²⁹ „Sprachbedeutung“ und „Objektbedeutung“ unterliegen eigenen Regeln. Das semiotische Kommunikationsmodell basiert auf das „Zeichensystem“ der Sprache, weswegen es auf die materielle Kultur angewendet erhebliche Mängel aufweist. (Hahn 2005, 140-141) Obwohl Hodders Arbeit wesentlich zur Einbindung der Objektbedeutungsebene in archäologische Interpretationen beigetragen hat, ist sein Konzept durch einige „Schwächen“ gekennzeichnet.¹³⁰ (Veit 2003a, 478-480)

¹²⁷ Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 28-29; vgl. zur Netzwerkanalyse im kultur- und sozialanthropologischen Kontext Whitten/Wolfe 1973

¹²⁸ Hahn 2005, 140-141; vgl. Veit 2003a, 478-480; obwohl sich Veit (2003a, 485) gegen die „Textanalogie für das Studium materieller Kultur“ ausspricht, erachtet er die „Lesemetapher“ dennoch als eine geeignete Umschreibung für die Deutungsarbeit des Archäologen. siehe Veit 2003a, 485-486

¹²⁹ siehe Hahn 2005, 140; vgl. Ian Hodder „This is not an Article about Material Culture as Text.“ In Journal of Anthropological Archaeology 8, 1989, 250-269 (Hahn 2005, 179); vgl. jedoch Veit 2003a, 478-480

¹³⁰ siehe Veit 2003a, 479-480

Wie anhand der zahlreichen Positionen klar zu sehen ist, sind die Grundkategorien, auf die unsere wissenschaftliche Erkenntnis aufbaut, nicht gleichzusetzen mit der Struktur und Ordnung in der Lebenswirklichkeit. (vgl. Veit 2003a, 486) Die für die wissenschaftliche Analyse signifikanten Faktoren, können nicht mit denen der Realität der menschlichen Lebensweise gleichgesetzt werden. Die wissenschaftlich erstellten Kategorien sind von der Forschungsperspektive auf das Quellenmaterial abhängig und nicht direkt auf die Wirklichkeit rückprojizierbar; sie sind Konstrukte.

2.3.1. Zusammenfassung „materielle Kultur“

Materielle Kultur ist ein modernes Konstrukt, das häufig die problematische Trennung von geistiger Kultur impliziert. (vgl. Brather 2004, 208, 30-31; Hahn 2005, 9, 14; Gerndt 2002, 192-194) Für das Verständnis materieller Kultur ist der Kontext zentral. Dabei spielen das menschliche Handeln und die Objektbedeutungen eine zentrale Rolle. (vgl. Hahn 2005, 50-112, 113-161) Die Verbreitung ähnlicher Formen in archäologischen Quellen wird in „archäologischen Kulturen“ zusammengefasst, die somit geographisch und zeitlich voneinander abgegrenzt werden. Die Ansicht, dass bestimmte materielle Kulturen ethnischen bzw. sonstigen sozialen Gruppen entsprechen, gilt mittlerweile als überholt. (vgl. Hudson 1973, 126-129; Hahn 2005, 138, 152-157; Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 18-19, 24-26) Die Bedeutung der Formensprache materieller Kultur ist nicht immer eindeutig zu bestimmen. Die „kommunikative Dimension“ der materiellen Kultur ist nicht einem Text gleichzustellen, sondern hängt vom unmittelbaren kulturellen Kontext und Handlungskontext ab. Sofern dieser nicht bekannt ist, kann die Objektbedeutung nicht eruiert werden. (vgl. Hahn 2005, 137-140)

2.3.2. Konsequenzen für die archäologische Konzeption von „Kultur“

In der frühgeschichtlichen Archäologie arbeiten wir mit antik konstruierten Begriffen, die uneinheitlich verwendet wurden. Um mit diesen arbeiten zu können, rekonstruieren wir sie und stellen sie in einen neuen Kontext. (vgl. Birkhan 1997, 32-51; Birkhan 2005a, 11-13; Collis 2006 [2003], 13-16, 205-222; Chapman 1992, 1-13) Die Archäologen suchen in der materiellen Kultur zum Beispiel nach Symbolen ethnischer Einheit. Es besteht die Annahme (oder die Hoffnung), dass sich anhand der erkennbaren Strukturen kulturelle Bedeutungen bzw. Spuren menschlichen

Handelns erkennen lassen. (vgl. Bühnen 2003, 507-508, 511-513) Doch anhand welcher Parameter ist es möglich, weiterbringende Ergebnisse zu erzielen? Wie im kurzen Überblick über die verschiedenen Zugänge zur Deutung materieller Kultur¹³¹ klar wurde, gibt es keine eindeutigen Richtlinien zur Interpretation. Durch den Vergleich des Umganges mit materieller Kultur, bzw. der Konzeption derselben in ethnologischen Arbeiten, ist eine kritische Hinterfragung der Auseinandersetzung mit der materiellen Kultur in antiken Kontexten möglich. Dennoch ist die Entwicklung von Hypothesen zwangsläufig von Prämissen und dem theoretischen Hintergrund der Forscherpersönlichkeiten abhängig. (vgl. Veit 2003a, 481, 485-486; Eggert 2003, 454-459)

Die Problematik der „materiellen Kultur“ als Forschungskategorie und der Zusammenhang mit Kulturträgern und ihrer Identität, der in archäologischen Arbeiten oft hergestellt wird, bringt uns direkt zu einem anderen Problem: der Konzeption von „Kultur“.

¹³¹ siehe 2.1.3. Materielle Kultur unter Betrachtung des Menschen als Akteur, 2.1.4. Materielle Kultur unter Betrachtung der Zeichenhaftigkeit und 2.1.5. Die kommunikative Ebene materieller Kultur

3. Kulturkonzepte aus der Kulturtheorie

3.1. Kulturbegriffe

Der Kultur-Begriff ist für die Konzeption der „eisenzeitlichen Kelten“ sowie der Erarbeitung von Forschungsperspektiven eine zentrale Kategorie. Er ist für die Kulturwissenschaften ein Grundbegriff, der jedoch unterschiedlich verwendet wird. „Begriffsbildung“ ist, wie Gerndt (2002, 191) unterstreicht, nicht nur von der Forschungsperspektive und den „theoretischen Konzepten des Faches“ abhängig, sondern auch von der Zeitgeschichte. Ethnologie und Volkskunde waren bis zur Mitte des 20. Jh. durch den Volks-Begriff geprägt. Seit den 1960er Jahren verschob sich die Forschungsperspektive von „Volk“ auf „Kultur“, wodurch letztere in den neuen Mittelpunkt gerückt wurde.¹³² Nicht mehr die Einheit und Homogenität von Gruppen sondern die „soziokulturelle Formenvielfalt“ und die „Sozialgeschichte“ traten in den Vordergrund. In den Kulturwissenschaften wurden die „Alltagskultur“ und die wertfreie Betrachtung des „täglichen Lebens“ zu zentralen Themen. (Gerndt 2002, 191-194; vgl. Kaschuba 1995, 29-30; Brather 2004, 46-48; Eagleton 2001 [2000], 56-57, 59-60, 62-63)

Anhand der unterschiedlichen Begriffsbildungen möchte ich auf das Kultur-Konzept eingehen, ein alle geistigen und materiellen Hervorbringungen des Menschen vereinendes Konzept. Der Mensch ist Erschaffer dieser Kategorie (sowohl in der Realität als auch in ihrer abstrakten Konzeption), und ist zugleich von ihr beeinflusst. (vgl. Hannerz 1992, 3) Zunächst soll ein kurzer Überblick über die wichtigsten kulturtheoretischen Ansätze geliefert werden. Dabei stütze ich mich in erster Linie auf ausgewählte Werke zur Kulturtheorie und dem Kulturbegriff.¹³³

3.1.1. Entstehung, Prägungen

In kulturwissenschaftlichen Diskursen wird der Kulturbegriff laut Gerndt (2002, 195) immer mit einer bestimmten Absicht verwendet und ist dadurch Teil eines bestimmten Aussagekontextes. Der „weite Kulturbegriff“ unterscheidet sich im Umfang vom bildungsbürgerlichen Kulturbegriff. Letzterer umfasst nur „hohe Literatur

¹³² vgl. dazu auch die Kapitel 1.2.3.1. „Volk“ und „Ethnos“ und 1.2.3.2. „Kultur“ und „archäologische Kultur“

¹³³ Reckwitz 2000; Gerndt 2002; Hannerz 1992; Eagleton 2001 [2000]

bzw. Kunst“, während mit dem „weiten Kulturbegriff“ alles gemeint ist, was vom Menschen geschaffen, gedacht, bewertet und beeinflusst ist. (Gerndt 2002, 195-196; vgl. Eagleton 2001 [2000], 38, 48-55, 63-64)

Andreas Reckwitz (2000, 64-90) fasst vier für die Sozialtheorie zentrale Typologien des Kulturbegriffes zusammen. Diese bieten einen guten Überblick über die Entwicklung und die verschiedenen Ausrichtungen des Kulturbegriffes in der Soziologie.

Der erste Typus ist der des „normativen Kulturbegriffes“¹³⁴, der seine relevanten Konnotationen aus der Wende vom 18. zum 19. Jh. bezieht. Hierbei handelt es sich nicht um einen rein deskriptiven und analytischen Begriff, sondern in erster Linie um eine wertende Bezeichnung. Aus der Antike aufgegriffen wurde der Begriff „cultura animi“, also die „Pflege und ‚Kultivierung‘ des menschlichen Geistes“ (Reckwitz 2000, 66), die in der Moderne von einer Eigenschaftsbezeichnung eines Individuums auf die eines Kollektivs übertragen wurde. In dieser normativen Auslegung des Kulturbegriffes ist er „universalistisch“ und nicht „kontextualistisch“ ausgerichtet. Ebenso ist „Kultur“ in normativem Sinne ein Singular, „Kulturen“ im Plural sind undenkbar. Der normative Kulturbegriff bezeichnet einen Zustand, der für die gesamte Menschheit erstrebenswert ist. (Reckwitz 2000, 64-66; vgl. Eagleton 2001 [2000]¹³⁵, 8, 12-14)

Immanuel Kant¹³⁶ führte im späten 18. Jh. den „Zivilisations“-Begriff als Gegenbegriff von „Kultur“ ein und koppelte ihn an die „Zivilisationskritik“. Kant verschob somit den Kulturbegriff von der Definition „bloßer ‚gesellschaftlicher‘ Regeln“ zu dem, was „zwischen der ‚sinnlichen Natur‘ des Menschen und seiner Moralität“ vermittelt und

¹³⁴ siehe Reckwitz 2000, 65-72

¹³⁵ Ich beschränke mich darauf, die zum Vergleich zu Reckwitz' Zusammenfassung der Kulturbegriffe geeigneten Stellen von Eagleton aufzuführen, ohne sie weiters zu behandeln oder zu kommentieren. Eagleton hat sich in seiner Publikation, die dem Kulturbegriff gewidmet ist, auf die Einteilung von Raymond Williams („Keywords“ 1976) berufen, der „drei moderne Hauptbedeutungen“ des Kulturbegriffes analysiert hat. Da Eagletons Perspektive und Methode eine andere ist als jene von Reckwitz, unterscheiden sich die beiden Arbeiten zum Teil in den angesprochenen Details und in der Darstellungsweise bzw. Formulierung. Die zusammengefassten, forschungsgeschichtlichen Aspekte jedoch entsprechen sich gut.

¹³⁶ siehe Reckwitz 2000, 67-68; Reckwitz zitiert I. Kant, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“. In Werkausgabe, Bd. XI, Frankfurt/Main 1968, 31-50

band ihn an die „Sittlichkeit“ (Reckwitz 2000, 68). Auch Alfred Weber¹³⁷ nimmt Kants Differenzierung von Zivilisation und Kultur auf. In seiner Kulturosoziologie macht er drei historische Prozesse fest: den Gesellschaftsprozess (Entwicklung der „naturalen menschlichen Willenskräfte“), den Zivilisationsprozess (Entwicklung des „intellektuellen Kosmos“) und die „Kulturbewegung“ (Reckwitz 2000, 70). Zwar behandelt er die ersten beiden Prozesse analytisch, doch was die Kulturalisierung betrifft steht außer Frage, dass diese die entscheidende Entwicklung ist, die wie Reckwitz (2000, 70) formuliert, „Gesellschaft und Zivilisation vor der Sinnlosigkeit des bloßen Naturalismus bewahrt“. Anders legte eine Strömung, die sich exemplarisch in der angelsächsischen „Sozial- und Kulturkritik“¹³⁸ des 19. Jh. zeigt, den normativen Kulturbegriff aus. Hier besaß der Kulturbegriff „skeptische Konnotationen“ gegenüber der gesellschaftlichen Moderne. Ähnlich ist auch Georg Simmels¹³⁹ Kulturbegriff, der auf der „Lebensphilosophie der Jahrhundertwende“ aufbaut. (Reckwitz 2000, 69) Er war der Ansicht, dass Kultur dann erreicht sei, wenn sich die „Seele der Individuen“ entfalten könne. Durch die Aneignung von kulturellen Gütern würden sich die Individuen selbst vollenden und den „Subjekt-Objekt-Dualismus“ überwinden. Dadurch resultiere jedoch eine „Tragödie der Kultur“, denn durch den steigenden „Sachwert“ der Kulturgüter würden diese den „Kulturwert“ einbüßen und somit bedeutungslos werden und zur „bloßen Zivilisation“ verkümmern¹⁴⁰. (Reckwitz 2000, 67-70; vgl. Eagleton 2001 [2000], 17-21)

¹³⁷ siehe Reckwitz 2000, 68, 70; Reckwitz verweist auf A. Weber, „Prinzipielles zur Kulturosoziologie“, In Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik. 1920/21, 1-49; ders., „Kulturosoziologie“ In A. Vierkandt (Hg.), Handwörterbuch der Soziologie. Stuttgart 1931, 284-294

¹³⁸ siehe Reckwitz 2000, 69; Reckwitz verweist auf die Ansätze des Literaturkritikers Matthew Arnold, „Culture and Anarchy“, 1869

¹³⁹ siehe Reckwitz 2000, 68-70, 689; Reckwitz verweist auf G. Simmel, „Der Begriff und die Tragödie der Kultur.“ In ders., Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. Berlin 1983 [1911], 183-207; vgl. G. Simmel, „Vom Wesen der Kultur.“ In ders., Brücke und Tür. Stuttgart 1957 [1908], 86-94; vgl. zu Simmels Kulturosoziologie G. Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe, Bd. II, Frankfurt/Main 1992 [1908]; vgl. Hahn 2005, 55-56

¹⁴⁰ Reckwitz 2000, 69-70

Der normative Kulturbegriff zog im Verlauf des 20. Jh. viel Kritik auf sich. Norbert Elias¹⁴¹ z.B. kritisierte laut Reckwitz (2000, 71) die Opposition von Kultur und Zivilisation als im Geiste des „antihöfischen und schließlich antiwestlichen deutschen Bildungsbürgertums“ entstandene Differenzierung. Aus heutiger Perspektive ist der normative Kulturbegriff für sozialtheoretische Fragen ungeeignet, da er für sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen keinen „heuristischen Bezugsrahmen“ bietet (Reckwitz 2000, 71). Die Sozialtheorie ist laut Reckwitz (2000, 71) um das „Verstehen menschlichen Verhaltens und sozialer Ordnung“ bemüht, und nicht um die „Klärung normativer Fragen“. (Reckwitz 2000, 70-71)

Der zweite Typus in Reckwitz' Zusammenfassung der Kulturtypologie ist der des „totalitätsorientierten Kulturbegriffs“¹⁴². Johann Gottfried Herder¹⁴³ leitete diese sich vom „normativ-universalistischen“ Ansatz abspaltenden Richtung im 18. Jh. ein. Er historisierte den Kulturbegriff und bezeichnete damit laut Reckwitz „keine ausgezeichnete Lebensform“ mehr, sondern „sich geschichtlich ausbildende Lebensweisen einzelner Völker und Nationen“ (Reckwitz 2000, 72-73). Reckwitz (2000, 72) definiert den „totalitätsorientierten Kulturbegriff“ als die wertneutrale Bezeichnung der „gesamte[n], historisch-spezifische[n] Lebensweise einer sozialen Gruppe im Unterschied zu anderen“. Diese Umdeutung des Kulturbegriffes zu einem „holistischen Konzept“ bedeutet auch seine „Kontextualisierung“. Anders als der „normative Kulturbegriff“ bietet diese Auslegung von „Kultur“ eine heuristische Ordnung, die empirische Analysen und Vergleichsstudien ermöglicht. (Reckwitz 2000, 72-73; vgl. Eagleton 2001 [2000], 21-26)

In der zweiten Hälfte des 19. Jh. wird der „totalitätsorientierte“ oder holistische Kulturbegriff in der Forschungsrichtung der deutschen „Kulturgeschichte“ aufgenommen, jedoch erst gegen Ende des 19. Jh. innerhalb der „anglo-

¹⁴¹ siehe Reckwitz 2000, 71, 670; Reckwitz verweist auf N. Elias, „Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen.“ 1939

¹⁴² Reckwitz 2000, 72-79

¹⁴³ siehe Reckwitz 2000, 72-73; Reckwitz zitiert aus J. G. Herder, „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.“, 1784

amerikanischen Ethnologie“ („anthropology“) etabliert. Edward B. Tylor¹⁴⁴ definiert Kultur als all das umfassend, was die „gesamte menschliche Lebensweise“ ausmacht. Darunter zählen, wie Reckwitz (2000, 74-75) zusammenfasst, die „Gewohnheiten“ und „Gebräuche“, die „ideellen und normativen Voraussetzungen dieser Handlungen“ und die „Produkte und Artefakte“. Anders als der „normative Kulturbegriff“ „identifiziert“ der holistische Kulturbegriff laut Reckwitz (2000, 75) Gesellschaft mit Kultur. „Soziales Zusammenleben“ wird mit „Kultur“ gleichgestellt und als das definiert, was „über [die] Natur hinausgeht“ (Reckwitz 2000, 75). Dies hat jedoch zur Folge, dass die Dichotomie von Kultur und Natur von anderen Forschern in den Mittelpunkt gerückt wird, wie z.B. Arnold Gehlen in seiner „philosophischen Anthropologie“¹⁴⁵. (Reckwitz 2000, 73-76)

In der zweiten Hälfte des 20. Jh. wird der holistische bzw. „totalitätsorientierte“ Kulturbegriff hauptsächlich von zwei Richtungen weiterverfolgt. Dies sind zum einen die „kulturellen Adaptionisten“¹⁴⁶ in den Fächern der Archäologie und Anthropologie, welche die Dichotomie von Natur und Kultur in den Vordergrund stellen. Zum anderen wird der Begriff in den „Cultural studies“¹⁴⁷ weitergeführt, jedoch mit Emphase auf die Differenz zwischen den Einzelkulturen. (Reckwitz 2000, 77-78)

Dem holistischen Kulturbegriff ist zu Gute zu halten, dass er die Analyse von menschlicher Lebensweise in den anthropologischen Wissenschaften eingebracht hat. Doch auch dieser Begriff muss kritisch hinterfragt werden. Gerade da er einem

¹⁴⁴ siehe Reckwitz 2000, 74; Reckwitz zitiert aus E. B. Taylor, „Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom.“ 1871; vgl. Díaz-Andreu 1996, 49; Brather 2004, 60

¹⁴⁵ siehe Reckwitz 2000, 76; Reckwitz verweist auf A. Gehlen, „Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.“, 1940

¹⁴⁶ Reckwitz nennt als Beispiel Marvin Harris’ „kulturellen Materialismus“, der „Natur“ als ausdrücklichen Gegensatz zu „Kultur“ begreift; siehe Reckwitz 2000, 77, 676; vgl. M. Harris, The Rise of Anthropological Theory. A history of theories of culture. 1968, 643-687; vgl. zum „Kulturadaptionismus“ (Reckwitz 2000, 77, Fußnote) Robert M. Keesing, „Theories of Culture.“ In Annual Review of Anthropology. 1974, 73-97; L. R. Binford, „Post-pleistocene adaptations.“ In L. R. und S. R. Binford (Hg.), New Perspectives in Archaeology. 1968, 313-342, v.a. Kulturdefinition auf S. 323; vgl. zu Binford und „New Archaeology“ Eggert 2008, 370-371; Thomas 2005, 145; Trigger 2008 [1996], 393-410, 414-418

¹⁴⁷ vgl. G. Turner, „British Cultural Studies.“ 1990; L. Grossberg et al., „Cultural Studies.“ 1992, v.a. die Kulturdefinition auf S. 5; siehe Reckwitz 2000, 77-78

holistischen Konzept unterliegt, werden konsequenter Weise „alle menschlichen Hervorbringungen und soziale Strukturen unter das Konzept ‚Kultur‘“ gezählt (Reckwitz 2000, 78). Somit impliziert der Begriff eine Antithese zur Natur. Zudem führt er laut Reckwitz zu einem „Modell der sozialen Welt“, das „kein systematisches Vokabular zur Handlungserklärung bietet“. (Reckwitz 2000, 78)

Als dritten Typus definiert Reckwitz (2000, 79-84) den „differenzierungstheoretischen Kulturbegriff“. In diesem ist der als „ausgezeichnete Lebensform“ ausgelegte Kulturbegriff eingeeignet „auf jene intellektuellen und künstlerischen Aktivitäten [...], die einer normativen Ausdeutung noch würdig erscheinen“ (Reckwitz 2000, 79). In der 2. Hälfte des 20. Jh. Werden die „letzten normativen Elemente getilgt“ und es bleibt eine „wertfreie Identifikation von Kultur“ als „soziales Teilsystem“ (Reckwitz 2000, 79). Dieses ist für den „Umgang mit Weltdeutungen“ in „institutionalisierter Form“ zuständig und grenzt sich von der „Lebenswelt des Alltags“ ab. (Reckwitz 2000, 79-80; vgl. Eagleton 2001 [2000], 26-31, 33-34)

In der Kultursoziologie wurde der differenzierungstheoretische Kulturbegriff aus dem Grunde eingeführt, da dieser für die ausdifferenzierten „Weltdeutungsfunktionen“ von komplex stratifizierten Gesellschaften der Moderne geeigneter schien als der holistische Kulturbegriff. Letzterer wurde jedoch noch als geeignet für die Analyse „archaischer Gesellschaften“ angesehen.¹⁴⁸ Talcott Parsons¹⁴⁹ definierte Kultur in seinem „Strukturfunktionalismus“ als ein „funktional-differenziertes Teilsystem“. In seiner Theorie ist Kultur einerseits ein „System von Wertorientierungen“, das ein „‚Milieu‘ des sozialen Systems darstellt“ und andererseits ein „sozial-kulturelles System“ innerhalb der Gesellschaft. (Reckwitz 2000, 81) Zu letzterem gehören Bildungs- und religiöse Institutionen sowie Kunst und Wissenschaft. Wie Reckwitz (2000, 82) formuliert, wird Kultur im „sektoralen Kulturbegriff“ der Kultursoziologie „statt als sozialtheoretische Kategorie, die auf die notwendige symbolische

¹⁴⁸ vgl. „sektoralen Kulturbegriff“, der laut Reckwitz (2000, 80) „kaum theoretisch entfaltet [ist], sondern meist implizit empirisch angewandt worden“

¹⁴⁹ Reckwitz verweist auf T. Parsons, „An outline of the social system.“ In T. Parsons et al. (Hg.), *Theories of Society*. 1961, 30-79; siehe Reckwitz 2000, 81-82; vgl. T. Parsons, „The Structure of social Action.“, 1937; ders., „The social System.“, 1951; ders., „Action Theory and the Human Condition.“, 1978; siehe Reckwitz 2000, 684

Bedingungen jedes Handelns verweist, auf ein bestimmtes Handlungsfeld reduziert“. (Reckwitz 2000, 80-82)

Im letzten Typus in Reckwitz' Zusammenfassung wird „Kultur“ weder als „Subsystem der Gesellschaft“ noch als gesamte Lebensweise des Menschen aufgefasst. Der „bedeutungs- und wissensorientierte Kulturbegriff“¹⁵⁰ ist ein System „von ‚symbolischen Ordnungen‘, mit denen sich die Handelnden ihre Wirklichkeit als bedeutungsvoll erschaffen“ (Reckwitz 2000, 84). Dieser „Komplex von Sinnsystemen“ leitet laut Reckwitz (2000, 84-86) das Handeln an und manifestiert sich auch darin. Somit ist Kultur eine „geteilte Wissensordnung“, die „Handeln ermöglicht und einschränkt“. Dieser Ansatz baut auf der „Kulturphilosophie“¹⁵¹ auf. Kultur manifestiert sich demnach nicht durch Institutionen, die kulturelle Werte oder Systeme vertreten. Der Mensch verleihe der „Lebenswelt“ ständig Bedeutungen, denn er könne nur in einer „Bedeutungswelt“ handeln.¹⁵² Wie Reckwitz (2000, 87) formuliert existiere „Welt' [...] für den Menschen nur als bedeutungsvolle, symbolische, alles ‚Sinnliche‘“ und „Sinnhafte“ umfassende Umgebung. (Reckwitz 2000, 84-87)

¹⁵⁰ Reckwitz 2000, 84-90

¹⁵¹ Diese baut laut Reckwitz (2000, 86) auf der „Transformation in der Philosophiegeschichte“ auf, die Erkenntnisphilosophie nicht mehr als Beobachtung von Wissen betrachten, sondern als „symbolisch-kulturelle Produktion von Welt und Wirklichkeit“. vgl. Ernst Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“: E. Cassirer, „Zur Logik der Kulturwissenschaften“, Darmstadt 1980 [1942], 31; ders., „An Essay on Man. An introduction to a philosophy of human culture.“, 1944; siehe Reckwitz 2000, 86, 667-668; vgl. Max Webers Kulturdefinition „Kultur' ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“ (M. Weber, „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis.“ In Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1988 [1922/1904], 180), zitiert aus Reckwitz 2000, 86 (Fußnote)

¹⁵² vgl. dazu auch den „kultursemiotischen Ansatz“ von Edmund Leach, „Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge.“ 1978; ders., „A View from the Bridge.“ In M. Spriggs (Hg.), Archaeology and Anthropology. Areas of Mutual Interest. Oxford 1977, 161-176; ders., „Concluding Adress.“ In C. Renfrew (Hg.), The Explanation of Culture Change. Models in Prehistory. London 1973, 761-771; siehe Veit 2003a, 475-476, 489

Die „theoretische Grundlage“ für den „bedeutungs- und wissensorientierten Kulturbegriff“ bieten laut Reckwitz (2000, 87) hauptsächlich die „Phänomenologie und Hermeneutik“, der „Strukturalismus und die Semiotik“, der „Pragmatismus“ und die „wittgensteinianische Philosophie“. Die von Edmund Husserl¹⁵³ formulierte Phänomenologie wendet sich gegen das „Ideal“ der neuzeitlichen „objektivistischen Wissenschaften“ und deren Herausarbeitung von Strukturalismen. Husserl beschreibt, wie Reckwitz (2000, 87) formuliert, „wie die Art und Weise, in der dem einzelnen die Welt als gegeben erscheint, [...] [von der] Lebenswelt abhängt, auf deren Basis intentionale Sinnzuschreibungen und entsprechende Handlungen vollzogen werden“. Das Wissen um die Lebenswelt ist von den „zum Teil kulturspezifischen, zum Teil universal geltenden ‚Sinnhorizonten‘“ abhängig. (Reckwitz 2000, 87-88)

Im französischen Strukturalismus¹⁵⁴ hingegen gelten „Sinnsysteme“ als „übersubjektive Entitäten“. Entgegen der phänomenologischen Richtung ist „Sinn“, wie Reckwitz (2000, 88) beschreibt, „nicht als Produkt einer subjektiven Sinnzuschreibung des Bewußtseins, sondern als immanentes Produkt von symbolischen Differenzensystemen, die einer eigenen Logik folgen“. Ausgehend von Ferdinand de Saussure werden Sprache und in Folge alle anderen Zeichensysteme als „handlungsanleitende Struktur symbolischer Differenzen“ gedeutet. (Reckwitz 2000, 88)

Der US-amerikanische Pragmatismus¹⁵⁵ kann als „Theorie symbolvermittelten Handelns“ definiert werden. Wie Reckwitz (2000, 89) formuliert zieht „der Handelnde in Auseinandersetzung mit den Gegenständen und Personen in der Handlungssituation übersituativ geltende Symbol- und Zeichensysteme“ heran, um die Situation zu definieren. Die Symbolsysteme werden in der Handlung kreativ umgesetzt und wechselseitig interpretiert. (Reckwitz 2000, 88-89; vgl. Eagleton 2001 [2000], 80-81)

¹⁵³ E. Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, 1913; ders., „Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie.“ In Gesammelte Schriften 8. Hamburg 1992 [1931]; siehe Reckwitz 2000, 87-88, 677

¹⁵⁴ siehe Reckwitz 2000, 88; vgl. Hahn 2005, 126-128; Hudson 1973, 120-121; Scholte 1973, 637-664

¹⁵⁵ siehe Reckwitz 2000, 88-89; vgl. Eagleton 2001 [2000], 80-81

Schlussendlich hat Ludwig Wittgensteins¹⁵⁶ Philosophie des 20. Jh. das moderne Kulturverständnis wesentlich beeinflusst. Diese thematisiert laut Reckwitz (2000, 89) das „Verhältnis von menschlichen Handlungs- und Lebensformen, Wissen und der Befolgung von Regeln“. Der Begriff des „Wissens“ ist bei Wittgenstein praxisorientiert. Es lässt sich nicht auf die bloßen „Benennungen“ von Gegenständen reduzieren, sondern es hängt von „strukturierten Komplexen von konstitutiven Regeln ab, die in die kollektiven Handlungsweisen einer ‚Lebensform‘ eingebettet sind“ (Reckwitz 2000, 89). „Begründungen“ dieses Wissens würden „in einer nicht mehr begründbaren, aber ‚funktionierenden‘ Handlungspraxis fundiert“ bleiben. (Reckwitz 2000, 90)

Der Gegenbegriff zur „Kultur“ ist die „Natur“¹⁵⁷. Helge Gerndt (2002, 197-198) fasst die Verhältnisse, die diese beiden Begriffe konzeptuell zueinander einnehmen können, in zwei Dualistische und zwei Integrative zusammen. Kultur kann als „Akzidenz“¹⁵⁸ zur Natur konzipiert sein, wobei hier „Kultur“ als etwas Besonderes, was über die grundsätzlichen Lebensnotwendigkeiten geht, gilt. „Kultur“ kann jedoch auch als „Gegensatz“¹⁵⁹ der Natur aufgefasst werden. Hierbei werden „Kultur“ und „Natur“ als komplett unabhängig voneinander und nebeneinander her existierend, verstanden. Andererseits kann „Kultur“ in anderen Traditionen auch als „Teil“¹⁶⁰ der Natur, die sich im Laufe der Evolution als solche entwickelt habe, verstanden werden. In „kulturphilosophischer Sicht“ letztlich kann „Kultur“ als „Hülle“¹⁶¹ der Natur begriffen werden, einzig durch die wir als Kulturwesen die Natur wahrnehmen und auffassen können. Diese vier Modelle der Wirklichkeitsauffassung sind, zumindest aus zentraleuropäischer Sicht, von der Forscher-Perspektive und der beigemessenen Bedeutung von Kultur- und Naturwissenschaften abhängig. (Gerndt

¹⁵⁶ L. Wittgenstein, „Philosophische Untersuchungen.“ In ders., Werkausgabe Bd. 1. Frankfurt/Main 1984 [1953], 225-580; L. Wittgenstein, „Über Gewißheit.“ In ders., Werkausgabe Bd. 8. Frankfurt/Main 1984 [1969], 113-257; siehe Reckwitz 2000, 89-90, 694

¹⁵⁷ Gerndt 2002, 197-198; Eagleton 2001 [2000], 7

¹⁵⁸ Gerndt 2002, 197

¹⁵⁹ Gerndt 2002, 197

¹⁶⁰ Gerndt 2002, 197

¹⁶¹ Gerndt 2002, 198

2002, 196-198; vgl. Eagleton 2001 [2000], 7, 9-10, 123-156; Reckwitz 2000, 66-67, 68, 72, 75-76, 78, 86-87; Bühnen 2003, 495-497)

3.2. Kultur und Wissenschaft, theoretische Konzeption einer unsicheren Kategorie

Für eine Fachrichtung ist die „Identität hinsichtlich Forschungsgegenstand und -ziel“ nicht unwichtig. (Gerndt 2002, 203; vgl. Eggert 2005, 221-225) Hierbei nimmt der Kulturbegriff in den Kulturwissenschaften eine zentrale Rolle ein. Dieser kann, wie Gerndt (2002, 203) formuliert, „in einem wissenschaftlichen Diskurs unterschiedlichen Bedürfnissen dienen [...], indem er auf spezifische Weise gegenüber jeweils anderen Begriffen abgegrenzt oder – auf theoretischer Ebene – ihnen zugeordnet wird“. Je nach „Zielsetzung“ und „Orientierung“ der Forschungsfragen und der eingeschlagenen Forschungsrichtung kann „Kultur“ vielfältig angewendet und verstanden werden. Die „unterschiedliche Trennschärfe“ des Kulturbegriffes kann sowohl Vor- als auch Nachteil sein. Auf jeden Fall muss man sich aber der Bedeutungsunterschiede bewusst sein und diese auch klar zum Ausdruck bringen. „Kultur“ sowie auch alle anderen wissenschaftlichen Begriffe haben einen starken „Konstruktcharakter“. Gerndt (2002, 205) meint, dass der „Kulturbegriff [...] so flexibel bleiben [muß], daß man auf aktuelle Probleme reagieren kann“. Ein Kulturbegriff kann nur dann sinnvoll sein, wenn er auch angemessen verwendet und eingesetzt wird. Dazu soll er „kommunikativ“ gut eingebettet sein und seine „forschungsstrategische Position“ stimmen. (Gerndt 2002, 205; vgl. Eggert 2003, 453-454) Das „betrachtende Subjekt“ ist mit seinem „Betrachtungsobjekt“ verkoppelt, jede Auffassung von Kultur ist von der Forschungsperspektive, den Prämissen und dem Kontext der jeweiligen Forschungspersönlichkeiten abhängig. (Gerndt 2002, 203-206)

3.2.1. Kultur als wissenschaftlicher Begriff

Der Kulturbegriff wird durch seinen Inhalt und Umfang definiert. Weiters ist auch der Kontext, in dem er verwendet wird und der auch seine Funktion bestimmt, zentral. Helge Gerndt (2002, 199-203) fasst fünf „Aussagenkontexte“, in denen der Kulturbegriff im volkswissenschaftlichen Diskurs verwendet wird, zusammen. „Kultur als

Forschungsfeld“¹⁶² ist die programmatische Funktion des Kulturbegriffes. Hierbei hat „Kultur“ eine „orientierende“ und „legitimierende“ Funktion. Eine „perspektivierende Funktion“¹⁶³ nimmt der Kulturbegriff in Aussagen ein, bei denen er eine „bestimmte Betrachtungsrichtung“ (d.h. eine kulturwissenschaftliche Perspektive) und Methodik gegenüber anderen unterstreicht. Eine „definierende“ oder „umschreibende Funktion“¹⁶⁴ nimmt der Kulturbegriff ein, wenn er etwas bezeichnet, was „empirischer Teil der menschlichen Gesamtkultur“ ist. In diesem Sinne kann der Kulturbegriff auf mehreren Ebenen liegen, einerseits als „analytischer Teilkomplex“, wobei hier der Fokus auf „Kulturelementen“ liegt. Andererseits kann er als „ganzheitlicher Teilkomplex“ begriffen werden, nach dem „größere kulturelle Gesamtheiten“ analysiert werden. In „theoretischen“ Aussagekontexten hat der Kulturbegriff eine „erklärende“ oder zu „Verstehen führende Funktion“¹⁶⁵. Als „theoretisches Konstrukt“ beinhaltet dieser Kulturbegriff oft sehr weite und stark generalisierende Konzepte, die jedoch auf einer hohen „Abstraktionsebene“ bleiben und in den „empirischen Kulturwissenschaften“ kaum Anwendung finden. Letztlich nimmt der Kulturbegriff auch eine „instrumentalisierende“ Funktion¹⁶⁶ ein. Im „gesellschaftspolitischen Kontext“ wird Kultur als „Angebot und als Anspruch“ begriffen und ihr wird ein normativer Wert zugesprochen. (Gerndt 2002, 195, 199-203)

Hannerz (1992, 7) fasst drei Dimensionen von „Kultur“ zusammen: Erstens die Ideen und Denkstrukturen einer Kultur, d.h. „Prozesse des Geistes“ und die damit zusammenhängenden Handlungsweisen. Zweitens die Externalisationsformen einer Kultur, d.h. wie Bedeutungen zugänglich gemacht werden für die Sinne der Öffentlichkeit. Und drittens die „soziale Distribution“ dieser kollektiven kulturellen Bedeutungen in der Bevölkerung bzw. innerhalb ihrer sozialen Gliederung. Diese drei Dimensionen hängen untereinander zusammen. (Hannerz 1992, 7-10)

¹⁶² für „programmatische Aussagen“, siehe Gerndt 2002, 199

¹⁶³ für „methodologische Aussagen“, siehe Gerndt 2002, 199-200

¹⁶⁴ für „gegenstandsbezogene Aussagen“, siehe Gerndt 2002, 200-201

¹⁶⁵ siehe Gerndt 2002, 201-202

¹⁶⁶ für „praxisleitende Aussagen“, siehe Gerndt 2002, 202-203

Als Beispiel der wissenschaftlichen Kontextualisierung vom Kulturbegriff, möchte ich auf die soziologische Kulturtheorie eingehen. Dabei basiere ich mich wieder hauptsächlich auf Reckwitz' Publikation (Reckwitz 2000).

3.2.2. Soziologische Kulturtheorie als Beispiel

3.2.2.1. Modelle der Handlungserklärung

Das Ziel der Sozialwissenschaften ist laut Reckwitz (2000, 91) „Menschliches Verhalten zu erklären“. Es gibt mehrere Möglichkeiten das menschliche „Handeln“ zu erklären. Reckwitz unterscheidet zwischen einer utilitaristischen, einer normorientierten und einer kulturtheoretischen Handlungserklärung bzw. Handlungstheorie. (Reckwitz 2000, 91-147)

Die utilitaristische Richtung geht davon aus, dass das Handeln als „subjektiv rationales Handeln“ angesehen werden muss. (Reckwitz 2000, 94) „Handeln“ wird hierbei aus dem „subjektiven Wollen“¹⁶⁷ erklärt. Dieses Paradigma des „homo oeconomicus“ ist jedoch nicht in der Lage „kollektive Handlungsmuster“ zu erklären, da es sich auf die subjektiven „Wünsche und Interessen“ der Akteure beschränkt.¹⁶⁸ (Reckwitz 2000, 125-127)

Die normorientierte Handlungstheorie wird laut Reckwitz (2000, 123) beispielhaft von Émile Durkheims „Theorie sozialer Tatsachen“¹⁶⁹ und Talcott Parsons' „normativistische Systemtheorie“¹⁷⁰ vertreten. Ralf Dahrendorf fasste diese Handlungserklärung unter dem Schlagwort „homo sociologicus“¹⁷¹ zusammen. (Reckwitz 2000, 123) Dieser zufolge kann Handeln in einen „Sinnzusammenhang“ eingeordnet werden, der durch „normative Regeln“ gegeben wird. Diese „Normen“

¹⁶⁷ Reckwitz 2000, 125

¹⁶⁸ Reckwitz 2000, 126-127

¹⁶⁹ E. Durkheim, „Les règles de la méthode sociologique.“, 1895; siehe Reckwitz 2000, 123-126, 670

¹⁷⁰ T. Parsons 1937, „The Structure of Social Action.“ 1937; vgl. ders., „The Social System.“ 1951; ders., „Action Theory and the Human Condition“, 1978; siehe Reckwitz 2000, 123-128, 684

¹⁷¹ R. Dahrendorf, „Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle.“, 1958; siehe Reckwitz 2000, 123, 668

werden als kollektive Regeln-Komplexe definiert. Die Handlungserklärung bedarf nach der normorientierten Handlungstheorie „eines Rückgriffs auf die Systeme normativer Verpflichtungen, in die die Handelnden eingebunden sind“ (Reckwitz 2000, 124). Die Handlung wird also aus dem „sozialen Sollen“ erklärt, die normativen Regeln werden als das Subjekt „einschränkende Regeln“ beschrieben. Die Wurzeln dieses Modells können laut Reckwitz (2000, 125) bis auf Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ zurückgeführt werden.¹⁷² Das „normorientierte Modell“ relativiert laut Reckwitz (2000, 126-128) das Utilitaristische, und ergänzt es um die Erklärung von kollektive Handlungsmustern. (Reckwitz 2000, 123-128)

Das „kulturtheoretische Muster der Handlungserklärung“ hingegen bietet laut Reckwitz (2000, 129) eine „neue Antwort auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit sozialer Ordnung bzw. sozialer Reproduktion“. Dieses geht davon aus, dass Handeln nur anhand einer „Rekonstruktion der kognitiven, damit der symbolischen Organisation der Wirklichkeit [...], die die Akteure betreiben“, erklärt werden kann. (Reckwitz 2000, 129) Das bedeutet, dass das Handeln nun anhand von „kognitiven“ Regeln der „Bedeutungszuschreibung“ erklärt werden soll. Die „kulturellen Schemata“ der Akteure würden die Handlung anleiten. Handlungsmuster können laut dem kulturtheoretischen Ansatz nur anhand der Rekonstruktion von „sinnhaften Schematisierungen und Klassifizierungen der Welt“, d.h. anhand einer „kognitiven Ordnung“ erklärt werden.¹⁷³ (Reckwitz 2000, 129-131, 134, 173)

Die Sozialtheorien werden ähnlich wie die Kulturtheorien durch den Dualismus zwischen den „holistischen“ und „individualistischen“ Kulturtheorien gespalten. Dies hängt mit der unterschiedlichen Konzeption des Verhältnisses zwischen „sozialen Strukturen“ und „Akteuren“ bzw. menschlichem „Handeln“ zusammen. (Reckwitz 2000, 173-175)

Holistische Konzepte gehen davon aus, dass Handeln das Ergebnis von „sozialen Regeln“ bzw. von „Strukturen“ ist. Wie Reckwitz (2000, 175) formuliert, ist der Leitsatz holistischer Handlungstheorien, dass Regeln bestimmtes Handeln

¹⁷² Reckwitz 2000, 125; Reckwitz verweist auf Richard Münchs Darstellung in R. Münch „Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber.“ Frankfurt/Main 1988 [1982], 31

¹⁷³ Reckwitz 2000, 134

„produzieren“, das wiederum dieselben Regeln „reproduziert“. Dieses Konzept lässt sich den „normorientierten Handlungstheorien“ zuweisen („homo sociologicus“). (Reckwitz 2000, 175-176)

Die holistische Auffassung von „Kultur“ besagt, dass dieselbe alle menschlichen Prozesse bestimmt (die nicht natürlich, d.h. biologisch etc., sind). Kultur repräsentiert „soziale Regeln“ bzw. „Strukturen“, die das menschliche Handeln konstituieren. Kultur wird wertfrei als gesamte Lebensweise des Menschen verstanden, die historisch spezifisch ist. Kultur im holistischen Sinne wird demnach kontextualisiert. Das Augenmerk in holistischen Kulturtheorien liegt auf der Differenzierung von Einzelkulturen und der Differenzierung von Kultur vs. Natur. Soziologische Komponenten werden dabei tendenziell außer Acht gelassen. (Reckwitz 2000, 72-79, 123-128, 175-176, 180-181, vgl. 187; vgl. Eagleton 2001 [2000], 50, 76-77)

Individualistische bzw. Subjektivistische Theorien hingegen erachten die „Eigenschaften des Akteurs“ und seine „Zwecke“ und „Interpretationen“ als relevante Faktoren der Handlungserklärung. (Reckwitz 2000, 176) Soziale Strukturen gelten hier lediglich als Kontext des Entscheidungsprozess des Akteurs, jedoch nicht als unmittelbar entscheidende Faktoren der Handlungsgenerierung. Alternativ werden diese auch als „Produkte kollektiven Handelns“ in Form von Regeln definiert.¹⁷⁴ Diese „zweckorientierten Handlungserklärungen“ lassen sich dem „sozialtheoretischen Individualismus“ zurechnen. (Reckwitz 2000, 175-176)

Der Dualismus zwischen „holistischen“ und „individualistischen“ Theorien durchschneidet auch die kulturtheoretischen Ansätze. Das Konzept „Kultur“ ermöglicht beide Beschreibungsformen. (Reckwitz 2000, 177)

3.2.2.2. Strukturalistische und sozialphänomenologische Kulturtheorie

Die strukturalistische Kulturtheorie lässt sich nach Reckwitz (2000, 180) als Sozialtheorie mit holistischem Ansatz bezeichnen. Kultur gilt hier als „strukturierte, übersubjektive symbolische Ordnung“. (Reckwitz 2000, 180) Das menschliche

¹⁷⁴ Reckwitz 2000, 176; vgl. zur „Konzeptualisierung der Verhältnisse zwischen Handeln und Strukturen“ A. Reckwitz, „Struktur. Zur sozialwissenschaftlichen Analyse von Regeln und Regelmäßigkeiten.“ Opladen 1997, 22-74; siehe Reckwitz 2000, 176 (Fußnote), 685

Handeln wird unmittelbar durch diese symbolische Ordnung hervorgebracht. „Wissensordnungen“ gelten als „objektive Sinnmuster“, die nur anhand einer objektiven Perspektive analysierbar sind.¹⁷⁵ (Reckwitz 2000, 180-181)

Anders als die strukturalistische geht die interpretativ-sozialphänomenologische Kulturtheorie davon aus, dass das „intentional auf die Außenwelt gerichtete Bewußtsein des Subjekts“ für die Generierung von Wissensordnungen verantwortlich ist. (Reckwitz 2000, 181) Somit ist die Wissensordnung nicht von einer „kollektiven symbolischen Ordnung“ bestimmt, sondern von „subjektiven Sinnzusammenhängen“, die nur anhand der subjektiven Perspektive analysiert werden kann.¹⁷⁶ (Reckwitz 2000, 181-182)

In den frühen Ansätzen standen sich die strukturalistischen¹⁷⁷ und die sozialphänomenologischen¹⁷⁸ Theorien antipodisch gegenüber. Die Differenzen beruhten auf die gegensätzliche Definition der „mentalen Strukturen und Prozesse“. Beide Perspektiven gingen davon aus, dass erst die „sozial-kulturelle Konstitution der Welt“ sie zur „sinnhaften Ordnung“ werden lässt. Diese ist durch ihre „Wissensordnungen“ Bedingung für das menschliche Handeln und beeinflusst, je nach der Organisation des Wissens, die „Art und Weise“ der Handlung. (Reckwitz 2000, 182) „Kultur“ wurde von der strukturalistischen Kulturtheorie jedoch als „objektiven Geist“ und von der Sozialphänomenologischen als „subjektiven Geist“ definiert. (Reckwitz 2000, 184) Mentalistische Ansätze implizieren die Annahme, dass es genüge Kulturanalyse zu betreiben, um das menschliche soziale Leben zu verstehen. Die Komponente der sozialen Interaktion des Menschen wird hierbei außer Acht gelassen und der Mensch wird tendenziell als ein Produkt von Kultur angesehen. (Hannerz 1992, 16)

¹⁷⁵ Reckwitz 2000, 180

¹⁷⁶ Reckwitz 2000, 181

¹⁷⁷ vgl. Claude Lévi-Strauss, „Anthropologie structurale.“, 1958; siehe Reckwitz 2000, 182, 680

¹⁷⁸ vgl. Alfred Schütz, „Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt.“, 1974; siehe Reckwitz 2000, 182, 688

In den jeweiligen theoretischen Weiterentwicklungen näherten sich die beiden Konzeptionen an. Der Fokus wurde nun nicht mehr auf den „Strukturen des Geistes“, sondern auf die Analyse sozialen Praxis gelegt. (Reckwitz 2000, 186) Die resultierende Kulturtheorie kann als Praxistheorie bezeichnet werden, die sowohl strukturalistisch-semiotische als auch phänomenologisch-hermeneutische Elemente einschließt. (Reckwitz 2000, 185-186, 546-556; vgl. Hannerz 1992, 10-11)

3.2.2.3. Kultur als Text

Der „mentalistische“ Ansatz der frühen strukturalistischen und sozialphänomenologischen Kulturtheorien wurde von Clifford Geertz¹⁷⁹ und dem frühen Michel Foucault¹⁸⁰ auf andere Weise überwunden. Der „Kultur-als-Text“-Ansatz¹⁸¹ geht davon aus, dass Kultur wie ein Text zu lesen und zu verstehen sei. Die Wissensordnungen würden alleine aus den „Sequenzen von Symbolen und Zeichen“ ersichtlich sein. (Reckwitz 2000, 582) Darunter zählen sprachliche und körperliche Symbole sowie Artefakte. „Mentale Phänomene“ seien dabei irrelevant und könnten aus den theoretischen Überlegungen ausgelassen werden. Kulturelle Symbole besitzen nach diesem Ansatz „autonome Bedeutung“, die unabhängig vom Wissen der Teilnehmer existiert.¹⁸² (Reckwitz 2000, 187, 581-586; vgl. Hannerz 1992, 12; Hahn 2005, 137-144; Geertz 1995 [1987], 7-43)

Das Verdienst des „Kultur-als-Text“-Ansatzes ist die Integration der materiellen Kultur in den Diskurs der Kulturtheorien. Kultur ist nach diesem Ansatz nicht denkbar ohne die materialisierten Symbole außerhalb des Geistes. Ebenso zählen die „mental Strukturen und Prozesse“ nicht mehr als einzige Ausgangslage für Handlungserklärungen bzw. Kulturtheorien. Trotz diesen wichtigen Neuerungen ist der „Kultur-als-Text“-Ansatz problematisch, denn das als vorausgesetzt geltende

¹⁷⁹ „Symbolistische Kulturanthropologie“, siehe Reckwitz 2000, 581; vgl. Literaturverweise von Reckwitz 2000, 672-673, z.B. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. London 1993 (1973); ders., *Local Knowledge. Further Essays in interpretive anthropology*. London 1993; Geertz 1995 [1987]

¹⁸⁰ „L'archéologie du savoir“, 1969; siehe Reckwitz 2000, 581, 671

¹⁸¹ Reckwitz zitiert den Begriff von Geertz aus: „Blurred genres: The refiguration of social thought.“ In Geertz, *Local Knowledge*. 1983, 19-35; siehe Reckwitz 2000, 581, 673

¹⁸² Reckwitz 2000, 582

Verständnis der kulturellen Symbole bleibt ein „Mythos“ und birgt die Gefahr von Subjektivismus.¹⁸³ (Reckwitz 2000, 586-587; vgl. Geertz 1995 [1987], 36-41)

3.3. Kulturdefinition?

Was ist nun Kultur? Laut Eagleton (2001 [2000], 48) ist „das Wort ‚Kultur‘ gleichzeitig zu weitgefaßt und zu eng [...], um besonders nützlich zu sein“. Auf der einen Seite haben wir es mit dem sogenannten „weiten“ und dadurch unspezifischen Kulturbegriff, auf der anderen dem „partikularen“ Kulturbegriff zu tun. (Eagleton 2001 [2000], 48-50, 54-55) Ähnlich wie der Begriff „Identität“ kann Kultur als „Plastikwort“ bezeichnet werden, unter welchem man alles und nichts verstehen kann. (vgl. Niethammer 2000, 33-40; Davidovic 2006, 39) Anhand der bisherigen Überblicke über verschiedene Ansätze, mit „Kultur“ wissenschaftlich zu operieren, wurden Möglichkeiten und Probleme, die mit dem Kulturbegriff einhergehen aufgezeigt. Die für die weiteren Überlegungen zentralen Aspekte möchte ich nochmals zusammenfassen.

3.3.1. „Kultur“ als soziokulturelles Konzept

„Kultur“ ist die abstrakte Kategorie, durch die sich das Forschungsfeld der menschlichen Bedeutungszuschreibungen abstecken lässt.¹⁸⁴ Sie kann zu verschiedenen Zwecken herangezogen und unterschiedlich ausgelegt werden. Je nach Aussagekontext und Funktion kann „Kultur“ inhaltlich und formell anders definiert werden. (vgl. Gerndt 2002, 195, 203-206)

„Kultur“ kann man als Konzept auffassen, das alle Besonderheiten des Menschseins erfasst bzw. seine Werte und Ideale. Dies ist eine „universale“ Auffassung von Kultur. Hierbei kann sie zu einer Art „romantischem Symbol“ werden, zugleich „Produkt einer

¹⁸³ vgl. dazu Geertz 1995 [1987], 18: „Kultur ist deshalb öffentlich, weil Bedeutung etwas Öffentliches ist.“ und 43: „Die eigentliche Aufgabe der deutenden Ethnologie ist es nicht, unsere tiefsten Fragen zu beantworten, sondern uns mit anderen Antworten vertraut zu machen, die andere Menschen [...] gefunden haben, und diese Antworten in das jedermann zugängliche Archiv menschlicher Äußerungen aufzunehmen.“, siehe jedoch die Stellungnahme von Geertz 1995 [1987], 42-43

¹⁸⁴ vgl. Hannerz 1992, 3-4; Gerndt 2002, v.a. 203

spezifischen Zivilisation“ und eines „universalen Geistes“. (Eagleton 2001 [2000], 76-77)

Kulturdefinitionen können auch dazu dienen, soziale Gruppen voneinander abzugrenzen. Hierbei werden die Unterschiede hervorgehoben. „Kultur“ tendiert dann dazu, als „Identität“ aufgefasst zu werden. (vgl. Eagleton 2001 [2000], 50-51, 63) „Kultur“ kann als „Komplex von Werten, Sitten und Gebräuchen, Überzeugungen und Praktiken, die die Lebensweise einer bestimmten Gruppe ausmachen“ bezeichnet werden. (Eagleton 2001 [2000], 50) Die Gefahr dieser Definition ist jedoch, dass nicht mehr zwischen Kulturellem und Sozialem unterschieden wird. Ein anderer Standpunkt ist, dass „Kultur das implizite Wissen von der Welt“ ist, durch das Menschen kontextbezogen handeln können. (Eagleton 2001 [2000], 50)

Kulturtheorien können mentalistisch (d.h. auf die kulturellen Prozesse in Zusammenhang mit dem menschlichen Geist) oder praxisorientiert (d.h. auf die kulturellen Prozesse in Zusammenhang mit sozialen und handlungstheoretischen Prozessen) ausgerichtet sein. (vgl. Reckwitz 2000, 182-186, 546-556, 581-587; Hannerz 1992, 10-12, 16)

In den Sozialwissenschaften wurde durch die Annäherung von holistisch ausgerichteten strukturalistischen bzw. semiotischen Theorien an die subjektivistisch ausgerichteten phänomenologischen bzw. hermeneutischen Kulturtheorien die Dichotomie der beiden theoretischen Ausgangspunkte aufgehoben. Die wissenssoziologischen Prämissen, dass einerseits kulturelle Bedeutungen und andererseits das subjektive Bewusstsein von Menschen konstituierend sei für die Erklärung von soziokulturellen Prozessen, wurden zugunsten eines praxisorientierten Zugangs fallen gelassen. (vgl. Reckwitz 2000, 185-186, 546-556; Hannerz 1992, 10-11)

Die Dynamik bzw. Verteilung von „Kultur“ innerhalb von Gesellschaften ist auch ein zentrales Thema von kulturtheoretischen Fragestellungen. Die Idee, dass „Kultur“ in einer Gesellschaft etwas homogen Verteiltes und Geteiltes ist, ist laut Hannerz (1992, 10-15) auch in der Kulturanthropologie eine implizit verbreitete Vorstellung. Das „Soziale“ und das „Kulturelle“ sind zusammenhängende Kategorien. Der „cultural flow“ (der dynamische Verteilungsprozess von Kultur) ist abhängig von der

„sozialen Struktur“ der Gemeinschaften und wird zugleich von denselben „kulturell produziert“. (Hannerz 1992, 14)

Oft haften „Kultur“ Konnotationen wie „zeitlos“ und „einfach da“ an, wie wenn „Kultur“ über den Menschen selbständig agieren würde. Hannerz (1992, 16) argumentiert, dass zwischen diesen Ansätzen und der Vorstellung von „Kultur“ als etwas homogenem („replication of uniformity“) eine Parallele besteht. „Distributive Modelle“ von Kultur hingegen, versuchen soziale Prozesse des Menschen in die Überlegungen mit ein zu beziehen. In Netzwerk-Theorien werden Menschen als „Akteure“ definiert, die „Kultur“ ständig erfinden, anpassen, reflektieren, usw. „Kultur“ wird hierbei als prozessual angesehen. (Hannerz 1992, 16-17)

Der Kulturbegriff wankt zwischen einem „leeren Universalismus“ und einem „blinden Partikularismus“ von kulturellen Teilsystemen, die „lokale Differenzen“ betonen. (Eagleton 2001 [2000], 65) Beide Ansichten bergen Probleme in sich (zu wenig eindeutig vs. zu eingeschränkt).

Die verschiedenen Auffassungen von „Kultur“ sollten jedoch nicht dualistisch betrachtet werden. „Kultur“ umfasst sowohl konzeptuelle, abstrakte Definitionen, die Kultur als Werte oder als den Menschen definierende Eigenschaft betrachten, sowie Definitionen von spezifischen Kulturformen, die in der Realität beobachtbar sind. Diese beiden Perspektiven des Kultur-Begriffes sollten zueinander in Bezug gesetzt werden. (vgl. Eagleton 2001 [2000], 77, 79) Laut Eagleton (2001 [2000], 35) kann der Kultur-Begriff somit „zu einer Form von immanenter Kritik werden“, indem er die gegenwärtigen „Normen“ und Selbstverständlichkeiten, von denen die Forschungsarbeit und die davon abhängigen Definitionen auch abhängig sind, in Frage stellt. (vgl. Eagleton 2001 [2000], 34-36, 38) Zu beachten ist in jeder Hinsicht, dass keine klaren Grenzen zwischen Kulturen existieren, dass aber auch nicht alles gleich ist. Die soziale Welt ist ein Kontinuum mit graduellen Unterschieden und in ständigem Wandel. (vgl. Eagleton 2001 [2000], 70; Karl 2004, 21)

3.3.2. Zusammenfassung: Kulturbegriffe

Wir haben bereits verschiedene Kultur-Modelle kennen gelernt. Im Kapitel 1.2.3.2. „Kultur“ und „archäologische Kultur“ wurden die evolutionistischen und diffusionistischen Ansätze präsentiert und gezeigt, wie diese in der Archäologie

Anklang fanden.¹⁸⁵ Das Resultat bildete ein kulturhistorisch geprägter Kulturbegriff in der Archäologie, der nach wie vor von einer gewissen Homogenität und Kontinuität kultureller Formen ausgeht, sowie von der Annahme, Kultur sei eine Eigenschaft bestimmter Menschengruppen. Die noch heute oft gebräuchliche holistische Konzeption von „archäologischen Kulturen“ fußt in Annahmen, die in Sozial- und Kulturwissenschaften länger schon abgelegt wurden. (vgl. Brather 2004, 59, 65-66, 162-163; Trigger 2008 [1996], 232-248, 322-326; Wotzka 1993, 28-33; Karl 2004, 9; Reckwitz 2000, v.a. 77-88)

Im zweiten Teil wurden Konzepte zur materiellen Kultur zusammengefasst vorgestellt.¹⁸⁶ Die Problematisierung der getrennten Konzeption von geistiger und materieller Kultur wurde angesprochen.¹⁸⁷ Lösungsansätze zur Überbrückung dieses Dualismus beziehen die menschliche Handlung in der Konzeption von Kulturbegriffen mit ein. (vgl. Hahn 2005, 50; Boesch 1983, 11; Müller-Beck 2003, 127-128)

Die archäologische Auseinandersetzung mit materieller Kultur basiert meist auf der impliziten Annahme, dass sich wesentliche Strukturen von Lebenswirklichkeiten im Fundmaterial erhalten haben. Durch Kategorisierung der Funde soll die Erkennung derselben Strukturen und Symbole ermöglicht werden, wonach anhand der materiellen Kultur und den wenigen parallelen Überlieferungen in anderen Quellen vergangene Lebenswirklichkeiten rekonstruiert werden sollen. (vgl. Eggert 2003, 453-458; Veit 2003a, 474-477, 483, 485-486) Das Problem der Verknüpfung der so gewonnenen Einsichten mit Informationen aus frühgeschichtlichen Quellen, sowie die Beeinflussung der Ergebnisse durch die Perspektiven der jeweiligen wissenschaftlichen Zugänge, sind auch thematisiert worden. (vgl. Wotzka 1993, 34-36; Brather 2004, 30-31, 208; Veit 2003a, 465-466, 474-476, Bühnen 2003, 511; Hansen 2005, 195, 301-302; Thomas 2005, 146)

¹⁸⁵ siehe Brather 2004, 59-61, 63-64; Hudson 1973, 111-115, 124-126; Trigger 2008 [1996], 166-167, 171-176, 211, 217-232

¹⁸⁶ siehe 2.1. Ethnologie, Soziologie und die materielle Kultur und 2.2. Materielle Kultur in der Archäologie

¹⁸⁷ siehe Hahn 2005, 9; Müller-Beck 2003, 127-128; Thomas 2005, 146; Veit 2003b, 19

Im dritten Teil wurden soziologische Aspekte der Kulturtheorie zusammengefasst.¹⁸⁸ Hierbei wurde die Problematisierung der Handlungserklärung abhängig von der Konzeption von Wissensordnungen thematisiert.¹⁸⁹ Anhand der Zusammenfassung wurde deutlich, dass „Kultur“ ein vielfältiger Begriff ist, der unterschiedlich aufgefasst und ausgerichtet werden kann. Dadurch erhält er verschiedene Implikationen und kann dadurch auch verschiedene Funktionen einnehmen. (vgl. Gerndt 2002, 195, 203-206; Eagleton 2001 [2000], 50-51, 63, 65, 70, 76-79; Reckwitz 2000, 72-79, 123-128, 175-176, 180-186, 546-556, 581-587; Hannerz 1992, 7-12, 16)

¹⁸⁸ siehe 3.1. Kulturbegriffe und 3.2. Kultur und Wissenschaft, theoretische Konzeption einer unsicheren Kategorie

¹⁸⁹ siehe Reckwitz 2000, 91-147, 173-177, 180-187, 546-556, 581-586; Hannerz 1992, 10-12, 16

4. Conclusio: Kulturbegriffe und ihre Konsequenzen für altertumswissenschaftliche Überlegungen

Es wurde im Rahmen dieses kurzen Überblickes über verschiedene Kulturtheorien und -Konzepten klar, dass es keine eindeutige Antwort gibt auf die Frage: Was ist Kultur? Die Frage, die sich nun stellt ist, wie kann ein Kultur-Begriff als wissenschaftliches Hilfsmittel eingesetzt werden, um weitere Erkenntnis zu kulturellen Prozessen der Vergangenheit zu erlangen?

4.1. Altertumswissenschaftlicher Rahmen

Geschichte lässt sich als „Chronik von Ereignissen“ definieren. Die veraltete Ansicht, dass der Historiker bzw. die Historikerin die Geschichte von objektiver Warte aus beschreiben kann, ist heute nicht mehr haltbar.¹⁹⁰ Heutige Positionen anerkennen den subjektiven Standpunkt der Forscherpersönlichkeit und dass ihre Erkenntnisse über die Vergangenheit durch diesen „Bedeutung“ erlangen. (Hudson 1973, 112-113; Kaschuba 1995, 33-34; vgl. Veyne 1990 [1971], 9-34, 69-84) Einerseits „lesen“ wir die Informationen aus den antiken Quellen heraus. Andererseits lesen wir nicht objektive, für jedermann zugängliche Informationen, sondern interpretieren beim Lesen im Zuge des Verständnisprozesses bereits. (vgl. Veit 2003a, 485; Hahn 2005, 115)

Im Vergleich zu den gegenwartsbezogenen Kulturwissenschaften ist die Informationsbeschaffung in den Altertumswissenschaften eingeschränkter. Da es sich um vergangene Kulturen bzw. Gesellschaften handelt, sind wir auf die wenigen erhaltenen Informationen aus antiken Quellen angewiesen, durch die wichtige Sphären der kulturellen Bedeutung zwangsweise verschlossen bleiben. (Veit 2003a, 483, 485-486; Brather 2004, 330-332; vgl. Mante 2007, 48-49)

Mit der Einbeziehung des forschungsgeschichtlichen Hintergrundes und den damit verbundenen Erkenntnissen, können wir versuchen, geeignete Konzepte bzw. Modelle zur Erfassung vergangener Lebenswirklichkeit zu erarbeiten.¹⁹¹ Doch wir

¹⁹⁰ vgl. Hudson 1973, 112; Veyne 1990 [1971], 9-10

¹⁹¹ vgl. Bühnen 2003, 491, laut Bühnen ist das Ziel der Geschichtswissenschaften „die Erklärung menschlichen Seins aus seinem Werden“.

brauchen Alternativen zu veralteten Kultur-Konzepten (statisch, homogen, normativ). Das angestrebte Ziel sollte sein, die Informationen aus antiken Quellen in ein Modell einzubauen, das sinnvolle und an den Forschungsstandard angepasste Hypothesen ermöglicht. Dazu kann die Auseinandersetzung mit anthropologischen Fragestellungen mit altertumswissenschaftlichem Kontext eine wichtige Rolle spielen.¹⁹² Zum Beispiel: Welche kulturellen und sozialen Informationen lassen sich anhand der materiellen Kultur beziehen? Was sagt Verbreitung und Chronologie über soziale und kulturelle Prozesse aus? Oder wie Müller-Scheeßel und Burmeister (2006, 17) es ausdrücken: was ist die „gesellschaftliche[...] Funktion kultureller Äußerungen“?

Wie kann „Kultur“ als Konzept zur Erfassung der signifikanten Vorgänge, die für die von uns gestellten Forschungsfragen relevant sind, dienen? Die für diese Fragestellung relevanten Aspekte des „Kultur“-Begriffes möchte ich hier nochmals plakativ zusammenfassen. Es ist ein Versuch, die zentralen Elemente aus den rezipierten und zusammengefassten Theorien, welche die Konzeption von Kulturtheorien, bzw. die Auffassung von „Kultur“ oder „Kulturen“ beeinflussen können, zu verdichten.

Verschiedene Ebenen von Kultur, die miteinander verknüpft sind (vgl. Hannerz 1992, 7-10; Hahn 2005, 11-14):

- mentale Ebene: kulturelle Denkstrukturen
- Ebene der Objektivationen: kulturelle Bedeutungen, die öffentlich zugänglich gemacht werden (z.B. materielle Kultur)
- Ebene der sozialen Verteilung: kulturelle Dynamik und Prozesse innerhalb der Gesellschaft

Verschiedene Auffassungen von Kultur (vgl. Kaschuba 1995, 29; Gerndt 2002, 195-196; Eagleton 2001 [2000], 38, 48-55, 63-64; Reckwitz 2000, 66-67, 72-78, 79-82, 84-87):

- weiter Kulturbegriff (alle menschlichen Hervorbringungen) vs. bildungsbürgerlicher Kulturbegriff (hohe Kunst u. Kultur, normativ)
- normativer Kulturbegriff (Kultur als ausgezeichnete Lebensform)

¹⁹² siehe Eggert 2005 [2000], 14-15; Veit 2003b, 24

- holistischer Kulturbegriff (sich geschichtlich entwickelnde, zeitlich und örtlich spezifische Lebensweisen) vs. Kultur als soziales Teilsystem (Milieu, komplexes System von Wertorientierungen)
- Kultur als geteilte Wissensordnung (symbolische Ordnung, durch die der Mensch alles erfährt und entsprechend handelt)

Verschiedene Perspektiven auf und Kontextualisierungen von Kultur:

- kulturell vs. natürlich -> das Menschlich-Kulturelle wird dem Natürlichen, nicht vom Menschen beeinflussbaren, gegenüber gestellt (wobei Natur und Kultur in unterschiedlicher Relation zueinander stehen können, vgl. Gerndt 2002, 197-198; Eagleton 2001 [2000], 7, 9-10, 123-156)
- kulturell vs. sozial -> Kulturformen werden sozialen Gruppen gegenüber gestellt (wobei die Bedeutung von kulturellen Inhalten in verschiedenen Relationen zu den Handlungen der Kulturträger stehen kann, vgl. Reckwitz 2000, 67, 78, 82, 86, 94, 125-131, 134, 173; Eagleton 2001 [2000], 50-51, 63)
- zeitlose, homogene Kultur vs. Kultur als Prozess -> Kultur wird entweder als Eigenschaft oder als dynamischer Prozess begriffen (zur Abgrenzung von Kulturgruppen können entweder die Gemeinsamkeiten oder die Unterschiede hervorgehoben werden, vgl. Hannerz 1992, 7-12, 16; Brather 2004, 319-321)

Wir haben verschiedene Kultur-Modelle, bzw. Theorien mit ihrer Verwendbarkeit in verschiedenen Kulturwissenschaften kennen gelernt. Eine Synthese aus diesen Ansätzen könnte zu einem geeigneten Konzept für archäologische, bzw. altertumswissenschaftliche Fragestellungen führen. Zu beachten ist jedoch die dem Kulturbegriff, gerade wegen seiner unterschiedlichen Auffassungen und Kontextualisierungen anhaftende Gefahr eines einerseits „leeren Universalismus“ und andererseits „blinden Partikularismus“ (Eagleton 2001 [2000], 65, vgl. 77, 79).

Im altertumswissenschaftlichen Rahmen hat sich Raimund Karl (2004, v.a. 17-32) mit der Konzeption eines geeigneten Kultur- und Keltenbegriffes auseinander gesetzt. Obwohl normative Kulturkonzepte sowohl in Sozial- und Kulturwissenschaften als auch in Altertumswissenschaften kritisiert werden, besteht laut Karl (2004, 9) die Tendenz, in „altbekannte Denkmuster“ zu verfallen und eine „lineare, [...] kausale, direkte Koppelung zwischen Materialkultur, Sprache und Volkstum“ zu postulieren

(Karl 2004, 12; vgl. Brather 2004, 65-66, 162-163; Wotzka 1993, 28-33). Diese Annahme einer „linearen Kausalität“ führe zur Einsicht, dass Veränderungen in einem kulturellen Bereich weitere Veränderungen gleichen Ausmaßes in der gesamten Kultur nach sich ziehen würden. Die kulturellen Eigenschaften einer „Einzelkultur“, würden laut Karl (2004, 17) als „geschlossene, in der Wirklichkeit als solches gegebene Gruppe“ existieren und weitergegeben werden. (vgl. Veit 2003a, 465-466) Die Anwendung dieses Konzeptes von „Einzelkulturen“, die durch bestimmte Eigenschaften charakterisiert sind und mit einem bestimmten sozialen System verknüpft sind, kann durchaus problematisch sein. Der Versuch, eine „Einzelkultur“ als eine „real gegebene[...], ontische[...] Wirklichkeit“ zu isolieren und zu definieren, ist laut Karl (2004, 21) zum Scheitern verurteilt. Er schlägt als Alternative ein Konzept vor, das holistische und komplexe Aspekte von „Kultur“ berücksichtigen soll. (Karl 2004, 9, 12-15, 17, 20-21)

Eine „holistische Betrachtungsweise, bei der alles in seiner Wirkung auf alles andere berücksichtigt wird“, ist laut Karl (2004, 24) in der praktischen Umsetzung unmöglich.¹⁹³ Um „das Ganze“ zu untersuchen, müssen rational „Bereiche“ ausgewählt und gesondert betrachtet und behandelt werden. In diesem Rahmen, meint Karl (2004, 24), würden „taxonomische Kategorien“ wie die „Einzelkulturen“ sinnvoll werden, doch sie müssten bewusst nicht als der von uns beobachteten Realität entsprechende Abbildungen „ontischer Wirklichkeit“ wahrgenommen,

¹⁹³ Karl (2004, 21) versteht unter einem „holistischen Konzept“ die „Idee eines komplexen Kulturkontinuums [...], in dem nicht lineare, kausale Zusammenhänge zwischen verschiedenen kleinen Bestandteilen eines grundlegend mechanistisch aufgebauten Systems bestehen, sondern in dem Alles alles Andere beeinflussen kann.“ Es ist zu unterscheiden zwischen dem „holistischen“ bzw. „totalitätsorientierten Kulturbegriff“ sowie der damit zusammenhängenden kultur-historischen Auffassung von „Kultur“ (kontextualisierte, spezifische Lebensweisen, die sich voneinander unterscheiden lassen; siehe Reckwitz 2000, 72-78, 123-128, 175-176, 180-181; Brather 2004, 59; vgl. Eagleton 2001 [2000], 21-26, 76-77; Trigger 2008 [1996], 232-235) und einem „holistischen Konzept“ von Kultur im weiteren Sinne (vgl. dazu die beiden Perspektiven von Reckwitz 2000, 175-176 und Karl 2004, 21). Die holistische bzw. kulturhistorische Auffassung von Kultur entspricht eher Karls Begriff der „Einzelkultur“ (vgl. Karl 2004, 9, 24; Reckwitz 2000, 77-78), wobei er diesen in der Folge in den Kontext der „Chaos- bzw. Komplexitätstheorie“ stellt und somit neu konzipiert (Karl 2004, 27-32).

sondern als „Konstrukte unseres Geistes, die dazu dienen, mehr über unser Interessensgebiet herauszufinden“, behandelt werden. (Karl 2004, 24; vgl. Díaz-Andreu 1996, 57) Diese Kategorien sind abhängig von Standpunkt und Maßstab und können dadurch durchaus zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen. (Karl 2004, 25-26; vgl. Eggert 2003, 453-459; Brather 2004, 356-357)

Die Auffassung von „Kultur“ als weiten, alle möglichen Lebenswirklichkeitsaspekte einschließenden Begriff¹⁹⁴, scheint mir ein gutes Konzept zu sein, um die Dynamik und Komplexität eines Lebenswirklichkeitsmodells zu erfassen. Jedoch ist dieser Begriff zu weit und schwammig, als dass er eine brauchbare analytische Kategorie wäre.¹⁹⁵ Die verschiedenen Elemente der Lebenswirklichkeit von überlieferten oder von uns postulierten Gesellschaften können jedoch, wie Karl (2004, 24) betont, isoliert analysiert werden. Wenn die Erkenntnisse anschließend zusammengeführt und in ihrer Gesamtheit betrachtet werden, können sie hypothetisch zu einem komplexen Daseinsbild der menschlichen Aktion und Interaktion führen. (vgl. Karl 2004, 24-27; Brather 2004, 357-358; Eggert 2003, 455) Dazu braucht es allerdings geeignete Konzepte und Methoden. Fest steht, dass die einzelnen kulturellen Ausformungen wie Sprache, materielle Kultur usw. als Teil der Lebenswirklichkeit in ständiger Wechselwirkung standen, sich also gegenseitig bzw. parallel beeinflussten und veränderten. (vgl. Hannerz 1992, 7-12; Birkhan 1997, 18) Diese Bereiche lassen sich zwar innerhalb von wissenschaftlichen Fachgebieten gesondert betrachten, doch erlauben sie in ihrer Isolation keine geeigneten Rückschlüsse auf gesamt-kulturelle Prozesse. (z.B. kann man anhand der sprachlichen Zeugnisse nicht zwingend auf andere kulturelle Eigenschaften oder Entwicklungen der Sprecher schließen, vgl. Collis 2006 [2003] 45-56; Rieckhoff 2007, 29-30; Birkhan 1997, 55, 46-50; Chapman 1992, 14-23, 24, 70-75)¹⁹⁶

Kultur ist abhängig von Menschen und umgekehrt. Der Mensch vereint alle kulturellen Sphären durch seine Aktionen. Es ist schwer, Aussagen bzw.

¹⁹⁴ siehe Kaschuba 1995, 29; Gerndt 2002, 195-196; vgl. Karl 2004, 20; Birkhan 1997, 17

¹⁹⁵ vgl. Reckwitz 2000, 78, 638-643; Eagleton 2001 [2000], 48-50, 54-55; Kaschuba 1995, 29-30

¹⁹⁶ siehe als konkretes Beispiel die Zusammenfassung der Probleme des Keltenbegriffes in Kapitel 1.3. Was sind nun die eisenzeitlichen Kelten? Dekonstruktion einer Idee

Interpretationen über eine gesamte Kultur anzustellen, indem man sich nur auf einen kleinen Teil derselben konzentriert. Andererseits ist es kaum möglich, auf eine „Kultur“ als Ganzes einzugehen. (vgl. Karl 2004, 23-24; Hannerz 1992, 3-4, 7, 19-22) Es ist also erforderlich, ein oder mehrere Modelle zu erarbeiten, welche einerseits definierende, programmatische Kultur-Konzepte¹⁹⁷ und andererseits analytische, partikularistische Kultur-Konzepten¹⁹⁸ entwickeln und thematisieren. (vgl. Karl 2004, 9, 19-32; Eggert/Samida 2009 92-93; Reckwitz 2000, 638-643, 645-663; Hannerz 1992, 167-169)

4.2. Das Beispiel der „eisenzeitlichen Kelten“

Im Rahmen der „eisenzeitlichen Kelten“ bewegen wir uns in einem altertumswissenschaftlichen Umfeld. Es sind also nur wenige Quellen vorhanden, die zudem für kulturtheoretische Fragestellungen einen eingeschränkten informativen Wert haben. (vgl. Brather 2004, 330-332 und die Kapitel 1.1.1. Keltische Sprachen, 1.1.2. Keltisches Volk, 1.1.3. Keltische Kultur sowie 1.2.4. Kelten und Latène-Kultur) Das gilt sowohl für archäologische, althistorische als auch für sprachwissenschaftliche Quellen: Die materielle Kultur der Latènezeit ist kein genügender Hinweis für die Identifizierung ihrer Kulturträger mit den Kelten. (vgl. Brather 2004, 166-174, 206-210, 217-218, 220-223; Collis 2006 [2003], 155-160, 161-194) Die Beschreibungen von „außen“ von römischen und griechischen Geschichtsschreibern können uns zwar Details zu den „eisenzeitlichen Kelten“ liefern. Jedoch lassen sich diese Informationen nicht zu einem eindeutigen Keltenbild

¹⁹⁷ D.h. was können und wollen wir unter Kultur verstehen? (Konzeption der Kategorie und Absteckung des Forschungsfeldes, vgl. Gerndt 2002, 199-202: „orientierende“ und „legitimierende“ Funktion (199), „perspektivierende Funktion“ (200), „definierende“ und „umschreibende Funktion“ (200)) Hierbei ist die Verknüpfung bzw. in Bezugnahme von kulturtheoretischen Entwicklungen in anderen Kulturwissenschaften vonnöten, um sich im Kontext eines aktuellen Forschungsstandes zu bewegen.

¹⁹⁸ D.h. wie definieren wir diese bestimmte Kultur und grenzen sie von den anderen ab? (vgl. Gerndt 2002, 200-201: „Kultur als analytischer Teilkomplex“ und „Kultur(en) als ganzheitlicher Teilkomplex“ (201)) Dabei muss auf die Art und Qualität der Quellen eingegangen werden (bzw. auch, wie die Quellen in einem sinnvollen Konzept verknüpft werden können) und zu welchem Ziel die Kategorie eingesetzt werden soll (das ist auch abhängig von der Forschungsfrage).

zusammenfügen. (Chapman 1992, 1-4, 95-97, 111, 165-182; Brather 2004, 117-135, 165; vgl. Collis 2006 [2003], 195-196; Hofeneder 2005, 151-157) Auch die überlieferten keltischen Sprachen ermöglichen keinen Rückschluss auf die Identität ihrer Sprecher. (vgl. Collis 2006 [2003] 45-56; Rieckhoff 2007, 29-30; Birkhan 1997, 55, 46-50; Chapman 1992, 14-23, 24, 70-75)

Die Quellen erlauben uns also keine eindeutigen Einblicke in die einstige Lebenswirklichkeit der Menschen, die uns diese hinterließen. Zusätzlich wird die Analyse, bzw. Definition dieser Gesellschaften durch die Probleme, die mit der Verknüpfung der Informationen aus den einzelnen Bereichen einhergehen, noch erschwert. Einerseits stehen wir in der kulturwissenschaftlichen Keltologie vor dem Problem der Interdisziplinarität. Wie Brather (2004, 165-166) formuliert, ist „[d]ie Zusammenarbeit der drei Disziplinen Historiographie, Linguistik und Archäologie [...] nicht nur [eine] Chance für die Gewinnung eines umfassenden Bildes der Vergangenheit, sondern auch [ein] methodisches Problem.“ (vgl. Eggert 2005, 221, 225-230) Andererseits ist auch die Konzipierung eines solchen „Kelten“-Begriffes, der die Verknüpfungen der Informationen in einem Lebenswirklichkeitsmodell einstiger Gesellschaften ermöglichen soll,¹⁹⁹ problematisch.

Trotz der methodischen Schwierigkeiten, die Informationen aus den unterschiedlichen Quellen zusammenzuführen, ist dies für den Versuch einstige Lebensweisen zu rekonstruieren unerlässlich. (vgl. Brather 2004, 31-32; Birkhan 1997, 18) Wenn wir uns einer kulturwissenschaftlichen Konzeption von einstiger Lebenswirklichkeit nähern wollen, muss die Trennung der Quellen, die durch die Behandlung in unterschiedlichen Disziplinen aber auch der unterschiedlichen Zugänglichkeit der Quellen gegeben scheint, problematisiert werden. In einstiger Lebenswirklichkeit standen alle Sphären (Sprache, materielle Kultur, Identität, usw.) im Kontext und in ständiger Wechselwirkung. (vgl. Hannerz 1992, 7; Eggert 2005, 231-232) Die getrennte Behandlung in Fachdisziplinen ist für die Forschungsarbeit und die geeignete Auseinandersetzung mit den Quellen zwar notwendig, stellt jedoch eine willkürliche Isolierung, bzw. Abgrenzung im Raum/Zeit Kontinuum und innerhalb

¹⁹⁹ vgl. 1. Keltenbegriffe: Entstehung und Hintergründe; siehe zum Begriff der „Lebenswirklichkeit“ die Definition von „Lebenswelt“ nach Jürgen Habermas (1981, 182-228); vgl. dazu Brather 2004, 333, 338, v.a. 357; Eggert 2003, 455; Bühnen 2003, 507

des sozial-kulturellen Kontinuums damaliger Gesellschaften dar. (vgl. Brather 2004, 208; Karl 2004, 21) Es ist legitim, sich mit einem ausgewählten Ausschnitt aus damaliger Realität auseinander zu setzen. Doch gerade was kulturtheoretische Fragestellungen angeht, wird man gezwungen auf mehrere Bereiche einzugehen und dadurch interdisziplinär, bzw. mit interdisziplinären Quellen zu arbeiten. (vgl. Birkhan 1997, v.a. 17-82; Chapman 1992, v.a. 1-119; James 1999, v.a. 16-85; Collis 2006 [2003], v.a. 205-231; Karl 2004, 29-32)

Ein weiterer wichtiger Diskussionspunkt ist, was wir unter „Keltizität“ verstehen möchten, bzw. wie der „Kelten“-Begriff ausgerichtet sein soll. „Kelte“ im Sinne von „keltische Identität“ ist eher eine ungeeignete Ausrichtung des Begriffes, da wir nicht genügend, bzw. nicht die richtigen Informationen haben, um auf ihre einstige Identität zu schließen (das zeigt z.B. die Problematik der keltischen Ethnogenese, vgl. Karl 2008b, v.a. 1-3, 15; siehe auch Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 17-20, 24-34). Eine wichtige Frage im Bezug zum Kelten-Begriff ist, ob das Kultur-Konzept überhaupt sinnvoll für die Kelten der Eisenzeit betreffende Fragestellungen einsetzbar ist. Was für einen Zweck sollen Kelten-Definitionen erfüllen, und wozu wollen wir sie einsetzen? Was für Aussagen ermöglichen sie uns im Bezug zu den vorhandenen Quellen überhaupt? Sind diese in eine Kultur-Theorie eingliederbar?

Begriffsdefinitionen sind die Basis der interpretativen Arbeit. Es müssen geeignete Konzepte entwickelt werden, die auf die Quellenbasis und die komplexen Prozesse eingehen. Wie Helge Gerndt (2002, 194) es formuliert, sind Begriffe „Werkzeuge“. Entweder „werden [sie] [...] dadurch gebildet, daß man einzelne Merkmale unterscheidet und heraushebt, irrelevante Merkmale vernachlässigt und schließlich den so gebildeten Begriff auf alle unter ihn fallenden Objekte überträgt. Oder aber auch dadurch, daß man ihn in wesentlichen Merkmalen von anderen (Kontrast-) Begriffen unterscheidet.“ (Gerndt 2002, 194-195; vgl. Veyne 1990 [1971], 92-103) Alle Begriffe, die in der Wissenschaft definiert und mit Bedeutungen angefüllt werden, sollten als Konstrukte behandelt werden, und nicht als ontologische Größen (Karl 2004, 18-19, 21, 26, 30; vgl. Eggert 2005 [2000], 142-143; Veit 2003b, 25-26). Wir können nicht objektiv von der Wirklichkeit berichten, wir können nur abstrahierend und bis zu einem gewissen Grad notwendigerweise phantasierend von ihr erzählen. (vgl. Veyne 1990 [1971], 13-15)

Die Auffassung von „Kultur“ als wertfreien, weiten Kulturbegriff, der alle menschlichen bzw. sozialen Produkte und Prozesse mit einbezieht, scheint mir konzeptuell geeignet für die Umschreibung von „Keltizität“. (vgl. Karl 2008b, 2; Karl 2004, 21; Birkhan 1997, 17-21, 32-51) Innerhalb dieses weiten Kelten-Konzeptes, der nur „keltisch“ von „nicht keltisch“ unterscheidet (also die Konzeption der Kategorie und Absteckung des Forschungsfeldes, vgl. Gerndt 2002, 199-202), sollte es jedoch noch weitere Unterteilungen geben, die eine analytische Vorgehensweise ermöglichen. (vgl. Karl 2004, 24)

Für eine kulturwissenschaftliche, bzw. kulturtheoretische Anschauungsweise der „eisenzeitlichen Kelten“ können Konzepte aus den Kulturtheorien entlehnt werden. Geeignete, jedoch mit ihren Vor- und Nachteilen einhergehende Auffassungen von „Kultur“ wären beispielsweise der holistische Kulturbegriff,²⁰⁰ Kultur als soziales Teilsystem²⁰¹ und Kultur als geteilte Wissensordnung²⁰². Bestimmt gibt es noch andere, von mir nicht rezipierte, kulturtheoretische Ansätze, die ebenso wertvolle Konzepte liefern könnten (z.B. Netzwerkanalyse, vgl. Müller-Scheeßel/Burmeister 2006, 28-29; Whitten/Wolfe 1973; Hannerz 1992, 16-17).

Für die Konzeption eines „weiten“ Kelten Begriffes ist es unerlässlich, zwischen den verschiedenen Sphären möglicher Keltizität (d.h. was alles als keltisch gelten kann/ soll) und den analytischen Begriffen (z.B. Materielle Kultur, Sprache, usw.) zu unterscheiden. Sie widerspiegeln nicht die Realität, sondern sind fiktive, nur unter bestimmten Prämissen gültige wissenschaftliche Kategorien (vgl. Karl 2004, 26). Sie dienen in erster Linie zur Ordnung und Analyse des Quellmaterials. Doch zur (Re)Konstruktion von keltischen Kulturen können diese Kategorien nicht direkt übernommen werden. Das Quellmaterial und die Ordnungsprinzipien müssen in kulturtheoretischem Zusammenhang neu durchdacht werden. (vgl. Eggert 2005 [2000], 142-145)

²⁰⁰ d.h. sich geschichtlich entwickelnde, zeitlich u. örtlich spezifische Lebensweisen, vgl. Reckwitz 2000, 72-78, 123-128, 175-176, 180-181; Brather 2004, 59; vgl. Eagleton 2001 [2000], 21-26, 76-77; Trigger 2008 [1996], 232-235

²⁰¹ d.h. keine als ganzheitlich aufgefasste Kultur, sondern als Milieu mit System von Wertorientierungen, vgl. Reckwitz 2000, 79-84; Eagleton 2001 [2000], 26-31, 33-34

²⁰² d.h. eine symbolische Ordnung, durch die der Mensch alles erfährt und der entsprechend er handelt, vgl. Reckwitz 2000, 84-90; Scholte 1973, 637-664, 683-687; Hudson 1973, 120-121; Hahn 2005, 128; Habermas 1999, 191

4.3. Abschließende Bemerkungen

In dieser Arbeit habe ich mich auf die „latènezeitlichen“, bzw. „eisenzeitlichen Kelten“ beschränkt. Neben dem bereits zusammenfassend dekonstruierten Kelten-Begriff wäre der Begriff „Eisenzeit“ ebenso zu hinterfragen.²⁰³ Den Zusatz „eisenzeitlich“ habe ich dazu verwendet, um zu kennzeichnen, dass ich mich in meiner Arbeit rein auf den antiken Keltenbegriff und seiner Übernahme und Reflexion in der modernen Keltenforschung beschränkt habe. Dieser Zusatz soll also als zeitliche Begrenzung zur Unterscheidung zum allgemeinen Keltenbegriff²⁰⁴, der auch die mittelalterlichen und modernen Kelten mit einschließt, dienen. Da ich auch die Inselkelten und weitere keltische Gruppen wie die Keltiberer in meiner bisherigen Arbeit kaum bis gar nicht beachtet habe, müsste man der Präzision halber zusätzlich zur zeitlichen Begrenzung noch eine örtliche einbauen. Der Zusatz „latènezeitlich“ bringt zudem die Verknüpfung der eisenzeitlichen Kelten mit der materiellen Kultur der „Latènezeit“ ins Spiel, die ich ebenso gesondert thematisiert und problematisiert habe.²⁰⁵

Der Zweck meiner Arbeit ist aber nicht, einen geeigneten Kelten-Begriff zu erschaffen. Vielmehr habe ich versucht, der Dekonstruktion und Kritik des Keltenbegriffes generelle kulturtheoretische Hintergründe zu geben. Die allgemeinen Problematiken, die mit der Konzeption von speziellen Kulturbegriffen wie der „archäologischen Kultur“ und der „materiellen Kultur“ einhergehen, wollte ich in diesem Zusammenhang auch thematisieren.

Potenziell können diese Ansätze und Perspektiven alle zu grundsätzlichen Fragestellungen beitragen und die Komplexität der häufig zu salopp verwendeten Kategorien (wie „Kultur“, „materielle Kultur“ oder „Kelten“) erläutern. Klarerweise handelt es sich nur um Ausschnitte aus einem unüberschaubaren Ganzen an Forschungstheorien; die tatsächliche Komplexität der Thematik kann dadurch nicht erfasst werden. Gerade durch die Bewusstmachung der Eingeschränktheit der Forschungstätigkeit, muss die Suche nach der Wahrheit hinter den Quellen relativiert werden. (vgl. Karl 2004, 26-32; Veit 2003a, 486; Eggert 2003, 457-458; Bühnen

²⁰³ zum Keltenbegriff allgemein vgl. 1.1. Wissenschaftsgeschichte, Begriffe und ihre Prägung; zum Begriff „Eisenzeit“ vgl. Stifter 2007, v.a. 12-15, 18

²⁰⁴ vgl. die Konzeptionen der Keltenbegriffe von Birkhan 1997, 17-18 und Collis 2006 [2003], 223-231

²⁰⁵ siehe Kapitel 1.2.4. Kelten und Latène-Kultur

2003, 511-512) Es sollte nach Definitionen und Modellen gesucht werden, die geeignete Werkzeuge zur Erlangung von kontextgerechten Erkenntnissen dienen können. Setzt man sich mit dem Kelten-Begriff auseinander, können und müssen, gerade wegen den vielen konzeptuellen Problemen, die er mit sich bringt, Theorien und Methoden verschiedener Fachrichtungen behandelt werden.

Meine Ausgangsbasis war die Annahme, dass „die Kelten“, die uns durch die antiken Quellen überliefert sind, nicht in erster Linie durch Sprache, materielle Kultur oder ihre Geschichte beschrieben werden können. Ich habe mich bemüht, den „Kelten“-Begriff in den Kontext ihrer Lebenswirklichkeit zu stellen. „Die Kelten“ waren, egal wie man sie konzipiert, Menschen, die in ihre Umwelt eingebunden waren und mit ihr in Interaktion lebten. Sie können also in jedem Fall nicht allein anhand von Elementen bzw. Ausschnitten der Lebenswirklichkeit (wie materielle Kultur, Sprache, usw.) umfassend definiert werden. In meinen abschließenden Überlegungen habe ich auch versucht, den Kultur-Begriff und den Begriff der Lebenswirklichkeit²⁰⁶ zueinander in Beziehung zu bringen. Kultur soll in diesem Sinne die gesamte Lebenswirklichkeit von bestimmten sozialen Gruppen einschließen. Der Kelten-Begriff sollte meiner Ansicht nach nicht in erster Linie im Sinne eines erklärenden Begriffes definieren, „wer waren die Kelten?“. Der „weite“ Kelten-Begriff sollte die modern rekonstruierten Richtlinien für „Keltizität“ festlegen, während zeit- und ortspezifische analytische Kelten-Begriffe (wenn man so will „Einzelkulturen“, vgl. Karl 2004, 9, 24) spezifische Lebenswirklichkeitsmodelle, die auf die jeweiligen Quellenlagen angepasst sind, darstellen. Solch ein Ansatz ist, denke ich, nur anhand einer starken, interdisziplinären Arbeitsweise möglich. (vgl. Birkhan 1997, 17-21; Karl 2008b, 3²⁰⁷; Eggert 2005, 221-232)

²⁰⁶ wertneutrale und abstrakte Bezeichnung für die Umwelt und den Kontext im Alltag von handelnden Menschen. Oder anders ausgedrückt: die historische, soziale Realität zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort. Vgl. dazu Brather 2004, 333, 338, v.a. 357; Eggert 2003, 455; Bühnen 2003, 507

²⁰⁷ Karl verweist hier im Bezug zur weiten Konzeption von „Kultur“ und des Kelten-Begriffes auf seinen Beitrag „Erwachen aus dem langen Schlaf der Theorie? Ansätze zu einer keltologischen Wissenschaftstheorie.“ In E. Poppe (Hg.), Keltologie heute. Themen und Fragestellungen. Akten des 3. Deutschen Keltologensymposiums in Marburg. Münster 2001, 291-303

Interdisziplinäre Arbeit bewirkt eine Perspektivenausweitung und trägt dazu bei, fachbezogener Befangenheit und damit verbundenen Deutungsprobleme entgegenzuwirken. Wir sind über die Ansicht hinausgewachsen, dass Wissenschaft zu endgültigem Wissen beiträgt; das letzte Wort ist nie gesprochen. Wir wissen, dass wir nicht wissen, sondern in vielen Fällen nur annehmen können. Warum also nicht mehrere Lösungsmöglichkeiten akzeptieren? Die Konzeption eines Kelten-Begriffes kann durchaus vielfältig sein. (vgl. Eggert 2003, 454-459; Brather 2004, 354-358; Karl 2008b, 1-3, 15; Karl 2004, 30-32)

Literaturverzeichnis

- Bausinger 1977 Hermann Bausinger, Zur kulturalen Dimension von Identität. In Zeitschrift für Volkskunde 73 (1977), 210-215
- Bausinger 1999 Hermann Bausinger, Ethnizität: Placebo mit Nebenwirkungen. In Konrad Köstlin, Herbert Nikitsch (Hg.), Ethnographisches Wissen als Kulturtechnik. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie 18, Wien 1999, 31-41
- Bierbauer 2004 Volker Bierbauer, Zur ethnischen Interpretation in der frühgeschichtlichen Archäologie. In Walter Pohl (Hg.), Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters. = Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 8. Wien 2004, 45-75
- Birkhan 1970 Helmut Birkhan, Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit. Der Aussagewert von Wörtern und Sachen für die frühesten keltisch-germanischen Kulturbeziehungen. Wien 1970
- Birkhan 1997 Helmut Birkhan, Kelten. Versuch eine Gesamtdarstellung ihrer Kultur. Wien 1997
- Birkhan 2005a Helmut Birkhan, Einführung. Kelten, Keltizität und Keltologie. In Helmut Birkhan (Hg.), Bausteine zum Studium der Keltologie. Wien 2005, 11-14
- Birkhan 2005b Helmut Birkhan, Allgemeine Merkmale des Keltischen und das Festlandkeltische. In Helmut Birkhan (Hg.), Bausteine zum Studium der Keltologie. Wien 2005, 217-227
- Boesch 1983 Ernst E. Boesch, Das Magische und das Schöne. Zur Symbolik von Objekten und Handlungen. Stuttgart / Bad Cannstatt 1983

- Bourdieu 1982 [1979] Pierre Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Übersetzt von Bernd Schwibs und Achim Reisser. Frankfurt am Main 1982 [Paris 1979]
- Brather 2000 Sebastian Brather, Ethnische Identitäten als Konstrukte der frühgeschichtlichen Archäologie. In *Germania* 78 (2000), 139-177
- Brather 2004 Sebastian Brather, Ethnische Interpretationen in der frühgeschichtlichen Archäologie. Geschichte, Grundlagen und Alternativen. Berlin/New York 2004
- Brather/Wotzka 2006 Sebastian Brather, Hans-Peter Wotzka, Alemannen und Franken? Bestattungsmodi, ethnische Identitäten und wirtschaftliche Verhältnisse zur Merowingerzeit. In Stefan Burmeister, Nils Müller-Scheeßel (Hg.), Soziale Gruppen: kulturelle Grenzen. Die Interpretation sozialer Identitäten in der Prähistorischen Archäologie. = Tübinger Archäolog. Taschenbücher 5. Münster u.a. 2006, 139-224
- Bühnen 2003 Stephan Bühnen, Kultur und Kulturen. In Ulrich Veit et al. (Hg.), Spuren und Botschaften. Interpretationen materieller Kultur. = Tübinger Archäologische Taschenbücher 4. Münster u.a. 2003, 491-514
- Chapman 1992 Malcolm Chapman, The Celts: the construction of a myth. Basingstoke 1992
- Collis 2006 [2003] John Collis, The Celts. Origins, Myths and Inventions. Stroud 2006 [2003]
- Daim 1998 Falko Daim, Archaeology, Ethnicity and the structures of identification: The example of the Avars, Carantanians and Moravians in the eighth century. In Walter Pohl, Helmuth Reimitz (Hg.) Strategies of distinction. The Construction of Ethnic

Communities, 300-800. = The transformation of the Roman World
2. Leiden/Boston/Köln 1998, 71-93

- Davidovic 2006 Antonia Davidovic, Identität, ein unscharfer Begriff. Identitätsdiskurse in den gegenwartsbezogenen Humanwissenschaften. In Stefan Burmeister, Nils Müller-Scheeßel (Hg.), Soziale Gruppen: kulturelle Grenzen. Die Interpretation sozialer Identitäten in der Prähistorischen Archäologie. = Tübinger Archäolog. Taschenbücher 5. Münster u.a. 2006, 39-58
- Díaz-Andreu 1996 Margarita Díaz-Andreu, Constructing identities through culture. The past in the forging of Europe. In Paul Graves-Brown u.a. (Hg.), Cultural identity and archaeology. The construction of European communities. London/New York 1996, 48-61
- Driver 1973 Harold E. Driver, Cross-Cultural studies. In John J. Honigmann (Hg.), Handbook of social and cultural anthropology. Chicago 1973, 327-367
- Eagleton 2001 [2000] Terry Eagleton, Was ist Kultur? Eine Einführung. Aus dem Englischen von Holger Fliessbach. München 2001 [Oxford 2000]
- Eggert 2003 Manfred K. H. Eggert, Das Materielle und das Immaterielle. Über archäologische Erkenntnis. In Ulrich Veit u.a. (Hg.), Spuren und Botschaften. Interpretationen materieller Kultur. = Tübinger Archäologische Taschenbücher 4. Münster u.a. 2003, 423- 461
- Eggert 2005 Manfred K. H. Eggert, Archäologie als Historische Kulturwissenschaft: Ein Projektbericht. In Archäol. Nachr.bl. 10 (2005), 220-233
- Eggert 2005 [2000] Manfred K. H. Eggert, Prähistorische Archäologie. Konzepte und Methoden. Tübingen/Basel 2005² [2000]

- Eggert 2008 Manfred K. H. Eggert, Prähistorische Archäologie: Konzepte und Methoden. Mit Beiträgen von Nils Müller-Scheeßel und Stefanie Samida. Dritte, vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. Tübingen 2008
- Eggert/Samida 2009 Manfred K. H. Eggert, Stefanie Samida, Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie. Stuttgart 2009
- Geertz 1995 Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Übersetzung von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann. Frankfurt am Main 1995 [1987]
- Geismar/Horst 2004 Haidy Geismar, Heather A. Horst, Introduction. Materializing ethnography. In Journal of Material Culture 9 (2004), 5-10
- Gerndt 2002 Helge Gerndt, Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen. Münster u.a. 2002
- Gramsch 2005 Alexander Gramsch, Archäologie und post-nationale Identitätssuche. In Archäol. Nachr.bl. 10 (2005), 185-193
- Habermas 1976 Jürgen Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main 1976
- Habermas 1981 Jürgen Habermas, Das Konzept der Lebenswelt und der hermeneutische Idealismus der verstehenden Soziologie. In: ders., Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft (Bd. 2). Frankfurt am Main 1981, 182-228
- Habermas 1999 Tilman Habermas, Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung. Frankfurt am Main 1999

- Hahn 2005 Hans P. Hahn, Materielle Kultur. Eine Einführung. Berlin 2005
- Hannerz 1992 Ulf Hannerz, Cultural complexity. New York 1992
- Hansen 2005 Svend Hansen, Vom Ordnen der Dinge in der Archäologie. In Tobias L. Kienlin, Die Dinge als Zeichen: Kulturelles Wissen und materielle Kultur. Internationale Fachtagung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main 3.-5. April 2003. = Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 127. Bonn 2005, 293-304
- Heinz 2005 Sabine Heinz, Aspekte der ideellen und politischen Wissenschaftsgeschichte, vor allem der deutschsprachigen Keltologie. In Helmut Birkhan (Hg.), Bausteine zum Studium der Keltologie. Wien 2005, 15-28
- Hides 1996 Shaun Hides, The genealogy of material culture and cultural identity. In Paul Graves-Brown u.a. (Hg.), Cultural identity and archaeology. The construction of European communities. London/New York 1996, 25-47
- Hodder 1999 Ian Hodder, The Archaeological Process. An Introduction. Oxford/Malden 1999
- Hofeneder 2005 Andreas Hofeneder, Geschichte der Kelten im Altertum. In Helmut Birkhan (Hg.), Bausteine zum Studium der Keltologie. Wien 2005, 151-160
- Hudson 1973 Charles Hudson, The Historical Approach in Anthropology. In John J. Honigmann (Hg.), Handbook of social and cultural anthropology. Chicago 1973, 111-141
- James 1999 Simon James, The Atlantic Celts. Ancient People or Modern Invention. London 1999

- Jones/Graves-Brown 1996 Siân Jones, Paul Graves-Brown, Introduction. Archaeology and cultural identity in Europe. In Paul Graves-Brown u.a. (Hg.), Cultural identity and archaeology. The construction of European communities. London/New York 1996, 1-23
- Jones 1997 Siân Jones, The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present. London/New York 1997
- Karl 2004 Raimund Karl, Die Kelten gab es nie! Sinn und Unsinn des Kulturbegriffs in der Archäologie und Keltologie. In Raimund Karl (Hg.), Archäologische Theorie in Österreich: eine Standortbestimmung. 1. AKT, Wien 2004, 7-35
<http://www.ausgegraben.org/browse.php?sess=98436c22834dc1a7cc7f5298d0479cec&parent=5&expand=1&order=name> (27.12.2010)
- Karl 2005 Raimund Karl, Die Keltizitäts-Debatte und die Archäologie der britischen Inseln. In Helmut Birkhan (Hg.), Bausteine zum Studium der Keltologie. Wien 2005, 104-147
- Karl 2006 Raimund Karl, Segmentäre Gesellschaften oder Feudalstaaten? Das irische Frühmittelalter und die Interpretation des archäologischen Befundes. In: Stefan Burmeister, Nils Müller-Scheeßel (Hg.), Soziale Gruppen, kulturelle Grenzen. Die Interpretation sozialer Identitäten in der Prähistorischen Archäologie. = Tübinger Archäologische Taschenbücher 5. Münster u.a., 233-256
- Karl 2008a Raimund Karl, Theorie, Methode und Keltengenese: Ein Kommentar zu Otto H. Urbans Methode der keltischen Archäologie. Arbeitsgemeinschaft Theorie in der Archäologie Rundbrief 7/1/2008, 33-47

- Karl 2008b Raimund Karl, Feine Unterschiede. Zu „Keltengenese“ und ethnogenetischen Prozessen in der Keltiké. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien 138 (2008), 205-223
- Kaschuba 1995 Wolfgang Kaschuba, Kulturalismus. Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In Zeitschrift für Volkskunde 91 (1995), 27-45
- Mante 2007 Gabriele Mante, Die deutschsprachige prähistorische Archäologie. Eine Ideengeschichte im Zeichen von Wissenschaft, Politik und europäischen Werten. = Internationale Hochschulschriften 467. Münster u.a. 2007
- Müller 2006 Johannes Müller, Soziale Grenzen und die Frage räumlicher Identitätsgruppen in der Prähistorie. In Stefan Burmeister, Nils Müller-Scheeßel (Hg.), Soziale Gruppen, kulturelle Grenzen. Die Interpretation sozialer Identitäten in der Prähistorischen Archäologie. = Tübinger Archäologische Taschenbücher 5. Münster, 103-117
- Müller-Beck 2003 Hansjürgen Müller-Beck, Was sagt der Begriff ‚Materielle Kultur‘? Ein Kommentar. In Ulrich Veit u.a. (Hg.), Spuren und Botschaften. Interpretationen materieller Kultur. Tübinger Archäologische Taschenbücher 4. Münster u.a., 127-132
- Müller-Scheeßel/Burmeister 2006 Nils Müller-Scheeßel, Stefan Burmeister, Einleitung. In: Stefan Burmeister, Nils Müller-Scheeßel (Hg.), Soziale Gruppen, kulturelle Grenzen. Die Interpretation sozialer Identitäten in der Prähistorischen Archäologie. Tübinger Archäologische Taschenbücher 5. Münster u.a., 10-38
- Niethammer 2000 Lutz Niethammer, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Hamburg 2000

- Pohl 1998 Walter Pohl, Telling the difference. Signs of ethnic identity. In Walter Pohl, Helmut Reimitz (Hg.), Strategies of distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800. = The transformation of the Roman World 2. Leiden/Boston/Köln 1998, 17-69
- Pohl 2004 Walter Pohl, Identität und Widerspruch: Gedanken zu einer Sinngeschichte des Frühmittelalters. In Walter Pohl (Hg.), Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters. Wien 2004, 23-35
- Preston 2006 Beth Preston, The Case of the Recalcitrant Prototype. In Alan Costall, Ole Dreier (Hg.), Doing Things with Things. Aldershot, Hampshire 2006, 15-27
- Reckwitz 2000 Andreas Reckwitz, Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist 2000
- Rieckhoff 2007 Sabine Rieckhoff, Die Erfindung der Kelten. In Raimund Karl, Jutta Leskovar (Hg.), Interpretierte Eisenzeiten. Fallstudien, Methoden, Theorie. Tagungsbericht der 2. Linzer Gespräche zur interpretativen Eisenzeitarchäologie. = Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich 19, Linz 2007, 23-37
- Robbins 1973 Richard H. Robbins, Identity, Culture and Behaviour. In John J. Honigmann (Hg.), Handbook of social and cultural anthropology. Chicago 1973, 1199-1222
- Scholte 1973 Bob Scholte, The Structural Anthropology of Claude Lévi-Strauss. In John J. Honigmann (Hg.), Handbook of social and cultural anthropology. Chicago 1973, 637-716

- Sims-Williams 1986 Patrick Sims-Williams, *The Visionary Celt: The Construction of an Ethnic Preconception*. In *Cambrian Medieval Celtic Studies* 11 (1986), 71-96
- Thomas 2005 Julian Thomas, *Meaning and Significance in the Material World*. In Tobias. L. Kienlin (Hg.), *Die Dinge als Zeichen: Kulturelles Wissen und Materielle Kultur*. Internationale Fachtagung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main 3.-5. April 2003. = *Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie* 127. Bonn 2005, 143-147
- Trigger 2008 [1996] Bruce G. Trigger, *A History of Archaeological Thought*. Second Edition. Cambridge 2008 [1996]
- Urban 2005 Otto H. Urban, *Einführung in die Keltische Archäologie*. In Helmut Birkhan (Hg.), *Bausteine zum Studium der Keltologie*. Wien 2005, 65-96
- Urban 2007 Otto H. Urban, *Gedanken zu einer Methode der Keltischen Archäologie und zu einem Modell der Keltengenese*. In Helmut Birkhan (Hg.), *Kelten-Einfälle an der Donau. Akten des Vierten Symposiums deutschsprachiger Keltologinnen und Keltologen Linz/Donau, 17.–21. Juli 2005*. Wien 2007, 595-608
- Veit 2002 Ulrich Veit, *Gustav Kossinna and his concept of a national archaeology*. In Heinrich Härke (Hg.) *Archaeology, Ideology and Society. The German Experience*. = *Gesellschaft und Staaten im Epochenwandel 7*. Frankfurt am Main 2002 [2000], 39-66
- Veit 2003a Ulrich Veit, *Über die Grenzen archäologischer Erkenntnis und die Lehren der Kulturtheorie für die Archäologie*. In U. Veit u.a. (Hg.), *Spuren und Botschaften: Interpretationen materieller Kultur*. = *Tübinger archäologische Taschenbücher 4*. Münster u.a., 463-490

- Veit 2003b Ulrich Veit, Menschen, Objekte, Zeichen: Perspektiven des Studiums materieller Kultur. In: Ulrich Veit u.a. (Hg.), Spuren und Botschaften. Interpretationen materieller Kultur. = Tübinger Archäologische Taschenbücher 4. Münster u.a., 17-28
- Veit 2005 Ulrich Veit, Kulturelles Gedächtnis und materielle Kultur in schriftlosen Gesellschaften: Anthropologische Grundlagen und Perspektiven für die Urgeschichtsforschung. In: Tobias L. Kienlin, Die Dinge als Zeichen: Kulturelles Wissen und materielle Kultur. Internationale Fachtagung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main 3.-5. April 2003. = UPA 127. Bonn 2005, 23-40
- Vermaas/Houkes 2006 Pieter E. Vermaas, Wybo Houkes, Use Plans and Artefact Functions: An Intentionalist Approach to Artefacts and their Use. In Alan Costall, Ole Dreier (Hg.), Doing Things with Things. Aldershot, Hampshire 2006, 29-48
- Veyne 1990 [1971] Paul Veyne, Geschichtsschreibung: Und was sie nicht ist. Aus dem Französischen von Gustav Roßler. Frankfurt am Main 1990 [1971]
- Wendowski 1994 Marlies Wendowski, Archäologische Kultur und Ethnische Einheit. Möglichkeiten und Grenzen der Identifikation. = Arbeiten zur Urgeschichte des Menschen 19. Frankfurt am Main 1994
- Whitten/Wolfe 1973 Norman E. Whitten, Jr. Alvin W. Wolfe, Network Analysis. In John J. Honigmann (Hg.), Handbook of social and cultural anthropology. Chicago 1973, 717-746
- Wolf 1993 Eric R. Wolf, Gefährliche Ideen. Rasse, Kultur, Ethnizität. In Historische Anthropologie 1 (1993), 331-346

- Wolfram 2002 Sabine Wolfram, „Vorsprung durch Technik“ or „Kossinna syndrome“? Archaeological theory and social context in post-war West Germany. In Heinrich Härke (Hg.), *Archaeology, Ideology and Society. The German Experience.* = *Gesellschaft und Staaten im Epochenwandel* 7, Frankfurt am Main 2002 [2000], 183-204
- Wolfram 2004 Herwig Wolfram, Auf der Suche nach den Ursprüngen. In Walter Pohl (Hg.), *Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters.* Wien 2004, 11-22
- Wotzka 1993 Hans-Peter Wotzka, Zum traditionellen Kulturbegriff in der prähistorischen Archäologie. In *Paideuma* 39 (1993), 25-41

Anhang

1. Zusammenfassung

Die Ausgangsbasis meiner Arbeit war die Annahme, dass „die Kelten“, die uns durch die antiken Quellen überliefert sind, nicht in erster Linie durch Sprache, materielle Kultur oder ihre Geschichte beschrieben werden können. Ich habe mich bemüht, den Begriff der „eisenzeitlichen Kelten“ in den Kontext ihrer Lebenswirklichkeit zu stellen. „Die Kelten“ waren, egal wie man sie konzipiert, Menschen, die in ihre Umwelt eingebunden waren und mit ihr in Interaktion lebten. Sie können also nicht anhand von Elementen bzw. Ausschnitten der Lebenswirklichkeit allein (wie materielle Kultur, Sprache, usw.) definiert werden.

Im ersten Teil der Arbeit habe ich die Dekonstruktion des „Kelten“-Begriffes in der aktuellen Fachliteratur zusammengefasst. Durch die anschließende Fokussierung auf die archäologische Perspektive konnte aufgezeigt werden, wie antike Begriffe und Konzepte zum Umgang mit frühgeschichtlichen Quellen in der modernen Keltenforschung und Archäologie diskutiert werden. Die Problematisierung der ethnischen Deutung und der Konzeption der „archäologischen Kulturen“ führte zur Notwendigkeit, das Konzept der „materiellen Kultur“ näher zu betrachten.

Im zweiten Teil habe ich deshalb verschiedene Ansätze zur Konzeption von „materieller Kultur“, sowie die Problematik der „archäologischen Kultur“ zusammenfassend vorgestellt. Das Problem der Verknüpfung der Erkenntnisse aus interdisziplinären Quellen, sowie die Beeinflussung der Ergebnisse durch die Perspektiven der jeweiligen wissenschaftlichen Zugänge, wurden auch thematisiert.

Im dritten Teil der Arbeit habe ich mich schließlich um die Einbettung dieser Diskussionen in einen kulturtheoretischen Rahmen bemüht. Anhand der Zusammenfassung von wichtigen Kultur-Konzepten wurde deutlich, dass „Kultur“ ein vielfältiger Begriff ist, der unterschiedlich aufgefasst und ausgerichtet werden kann. Dadurch erhält er verschiedene Implikationen und kann auch mehrere Funktionen einnehmen. Abschließend kam ich auf die Konzeption von „Kultur“ in einem altertumswissenschaftlichen Rahmen und den „Kelten“-Begriff zurück.

Mein Versuch war es, verschiedene Ansätze mit dem Leitthema „Kultur“ nebeneinander zu stellen und das Konzept der eisenzeitlichen Kelten damit in

Zusammenhang zu bringen. Diese weite Perspektive ermöglicht die kritische Hinterfragung von fachspezifisch verwendeten Begriffen, die auch in anderen Kulturwissenschaften verwendet und thematisiert werden. Anstelle der leichtfertigen Verwendung von Kultur-, Ethnos- oder Identitätsbegriffen sollte nach Definitionen und Modellen gesucht werden, die geeignete Werkzeuge zur Erlangung von kontextgerechten Erkenntnissen über Lebenswirklichkeiten vergangener Gesellschaften dienen können. Wir sind über die Ansicht hinausgewachsen, dass Wissenschaft zu endgültigem Wissen beiträgt; das letzte Wort ist nie gesprochen. Wir wissen, dass wir nicht wissen, sondern in vielen Fällen nur annehmen können. Warum also nicht mehrere Lösungsmöglichkeiten akzeptieren?

2. Abstract in English

The starting point of my diploma thesis was the hypothesis, that „the Celts“ cannot be described or defined only by their languages, material cultures or history separately. I tried to put the term „the Iron Age Celts“ in context of their everyday life („Lebenswirklichkeit“). No matter how we define „the Celts“, they were humans interacting with the surrounding world, which includes all elements like language, material culture and so on. In the first chapter I summarized the deconstruction of the term „Celts“ based on current debates. Focussing on the problems of the term „archaeological culture“ and the ethnic interpretation of archaeological sources, I tried to summarize the difficulties of defining the Celts based on the constructed relation of ancient terms and other evidence like the material culture of the „Latène Culture“. In the second chapter I enlarged upon the concept of „material culture“ and the associated implications for archaeology. I tried to resume the difficulties coming along with the construction of connections between interdisciplinary evidences in archaeology. The influence of the scientist's point of view and methods used in the scientific process are important factors. In the third chapter I tried to relate the preceding issues to theoretical concepts and debates in Culture Theory. The concept of „culture“ can be used and defined in many ways. The issue is to find suitable definitions of the term, which are applicable to problems in Classical Studies. I tried to connect various approaches to „culture“ with the concept of the „Iron Age Celts“. A broad and interdisciplinary view can lead to a more critical usage of constitutive terms like „the Celts“ or „culture“. We have got over the assumption, that science leads to final knowledge. Why not accept various conclusions?

3. curriculum vitae

Michela Vignoli

Persönliche Angaben



Geburtsdatum	12. Juli 1985
Nationalität	Schweizerin und Italienerin
Muttersprachen	Italienisch und Deutsch
Geburtsort	Zürich, Schweiz
Familienstand	ledig
Anschrift	Phillipsgasse 6/5-6 1140 Wien
Telefonnummer	+43 699 107 19 404
Email	michela_vignoli@yahoo.de
Xing	www.xing.com/profile/Michela_Vignoli
Blog	http://keltenforschung.blogspot.com

Ausbildung

seit 10/2005

Universität Wien

Studium der Keltologie (Schwerpunkt Kulturwissenschaft)
Wahlfächer: Ur- und Frühgeschichte, Europ. Ethnologie
Latinum
Lehrgrabung in Vix, Frankreich
1. Diplomprüfung: 5.3.2008 (mit Auszeichnung bestanden)
2. Diplomprüfung: voraussichtlich 02/2011

05 – 08/2009

Universität Zürich

Feldkurs zur Grabungstechnik
Lehrgrabung in Vix, Frankreich

08/2000 – 07/2005

Gymnasium

Liceo Artistico (italienisch- schweizerisches Kunstgymnasium
in Zürich, Schweiz)
Deutsch- Italienische Zweisprachen Matura: 7.7.2005

Berufserfahrungen (studienbegleitend)

seit 01/2011

Universität Wien

Wissenschaftliche Mitarbeiterin des Projekts Lexicon
Leponticum (Recherche, Datenbankeinträge)

seit 09/2009

Nachhilfeunterricht für Gymnasiumsüchlerin (private Lern-
und Hausaufgabenhilfe in allen Schulfächern)

- 10/2007 – 12/2010 **Takko Modemarkt GmbH**
Textildetailhandelsangestellte in Wien Stadioncenter und Favoritenstraße (Filialbetreuung, Kundenberatung, Kassendienst, Abrechnung)
- 07 – 08/2007 **Universität Wien**
Mitarbeiterin bei der Grabungskampagne in Schwarzenbach, Österreich (Ausgrabung, Fundaufbereitung)
- 07/2003 – 06/2007 **Competence Call Center Wien GmbH und DemoSCOPE AG, Telefonlabor Winterthur, Schweiz**
Callagent (Outbound und Inbound Projekte auf Deutsch, Italienisch, Englisch und Französisch)

Weitere Tätigkeiten

- 11/2010 **Tagung Interpretierte Eisenzeiten 4, Hallein**
Vortrag: „Eine kulturwissenschaftliche Betrachtungsweise der eisenzeitlichen Kelten“
- 06/2009 – 09/2010 **Produktion einer Musik CD**
PR, Management, Durchführung der Aufnahmen, Cover und Logo Design
- 11/2009 – 01/2010 **Mitwirkung an „Keltologie AG“**
Arbeitsgemeinschaft: Versuch der Entwicklung einer Möglichkeit, ein Indiv. BA-Studium für Keltologie einzurichten

Mitgliedschaften

Societas Celtologica Europaea, Brennos, Österreichische Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte, Archäologie Schweiz