

## **Anthropologie als umfassende Humanwissenschaft. Einige Bemerkungen aus archäologischer Sicht**

Von

KERSTIN P. HOFMANN, Rom

*Was ist der Mensch? Halb Tier, halb  
Engel.* (J. L. EVERS, Menschenbestim-  
mung)

### Zusammenfassung

Der Begriff „Anthropologie“ hat Konjunktur, wobei die Häufigkeit seiner Verwendung im umgekehrt proportionalen Verhältnis zu seiner Präzision steht. In der deutschsprachigen Prähistorischen Archäologie wird seit einiger Zeit das Fehlen einer „(kultur-)anthropologischen Perspektive“ thematisiert. Dies wird zum Anlass genommen, das „anthropologische Syndrom“ aufzuschlüsseln. Was wird unter dem Begriff Anthropologie verstanden? Mit Hilfe der aus der forschungsgeschichtlichen Betrachtung der Anthropologie(n) gewonnenen Erkenntnisse wird versucht, ein neues Konzept einer „Anthropologie als umfassende Humanwissenschaft“ zu entwerfen, das insbesondere für die Verwirklichung transdisziplinärer Forschungsansätze in den Humanwissenschaften geeignet ist. Dieses wird anschließend anhand eines Fallbeispiels, der Thanatologie, verdeutlicht.

### Summary

Currently the term “anthropology” is quite fashionable, but the frequency of its use is often inversely related to its precision. In the German-language part of Prehistorical Archaeology, the lack of a (cultural-) anthropological perspective has been discussed for a while. This situation is reason enough to unravel the so-called “anthropological syndrome”. What do people understand when they read the term “anthropology”? By taking a closer look at the history of anthropology and its variants, the author attempts to develop a new concept of “anthropology as an all-encompassing human science”. Such a concept would be well suited to carry out studies which integrate several fields within the human sciences. The field of “thanatology” will serve as a case in point.

\* \* \*

Die Anthropologie, vom Griechischen *ánthropos* (der Mensch) und *lógos* (das Wort, die Lehre) abgeleitet, ist die Wissenschaft vom Menschen, seinem Wesen und seiner Entwicklung in natur- und geisteswissenschaftlicher Hinsicht. Diese knapp gehaltene Definition verdeckt jedoch die Schwierigkeiten, die sich bei einer näheren Bestimmung des Begriffes und der sich dahinter verbergenden Ideen ergeben. Die lange, wechselvolle und national verschieden verlaufene Geschichte der Anthropologie(n) führte zu einer sehr unterschiedlichen Verwendung des Terminus „Anthropologie“ und des von ihm ab-

stammenden Begriffes „Kulturanthropologie“ (VEIT 1990, 184). Noch verstärkend wirkte dabei die Tatsache, dass beide Termini mit zunehmender Kritik an dem immer höheren Differenzierungsgrad der Humanwissenschaften und dem damit einhergehenden Kommunikationsabbruch zwischen den einzelnen Fachwissenschaftlern zu Modeworten avancierten (STAGL 1981, 11, 18). So dienen sie heute häufig zur programmatischen Abgrenzung von älteren, als „traditionell“ angesprochenen Arbeiten. In der deutschsprachigen Prähistorischen Archäologie wird seit kurzem versucht, Materialanalysen mit integrativen theoretischen Ansätzen zu verknüpfen (z.B. VEIT 1996; KRAUSSE 1996; BURMEISTER 2000; BRANDT 2001; PORR 2001). Gemeinsam ist den Autoren, trotz ihrer z.T. stark divergierenden theoretischen Positionierung, das Bekenntnis zu einer „anthropologischen“ bzw. „kulturanthropologischen Perspektive“. Aufgrund der Bedeutungsvielfalt, die fast schon einer semantischen Unverbindlichkeit gleichkommt, reicht es anscheinend nicht aus, einen Forschungsansatz mit den Adjektiven „anthropologisch“ oder „kulturanthropologisch“ zu umschreiben (vgl. KRAUSSE 1999, 356). Möchte man die Idee einer Wissenschaft vom Menschen nicht aufgeben und auch keine neuen, sicher genauso missverständlichen Begriffe kreieren, ist es nötig, das „anthropologische Syndrom“ (ARLT 2001, 11) ein wenig aufzuschlüsseln. Dies leitet unweigerlich zu einem Blick auf die Geschichte der Anthropologie(n) über. Hiermit soll der Versuch unternommen werden, die unterschiedlichen Ideen und Vorstellungen, die mit den Begriffen „Anthropologie“ und „Kulturanthropologie“ verknüpft sind, vorzustellen und voneinander abzugrenzen. Darauf aufbauend gilt es dann, das Konzept einer Anthropologie zu entwickeln, die sich als umfassende Humanwissenschaft versteht und somit die verschiedenen Wissenschaften – einschließlich der Archäologie – integriert und eine Basis für transdisziplinäre Projekte bietet. Seine Praktikabilität soll anschließend anhand eines Fallbeispiels, der Thanatologie, gezeigt werden.

### Geschichte der Anthropologie(n)

Das Wort „Anthropologie“ wurde in Deutschland im beginnenden 16. Jahrhundert als Gegenbegriff zur damals alles dominierenden Theologie gebildet (STRECK 2000, 141). Es stand in einem engen Zusammenhang mit dem Begriff „Menschenwürde“ und mit der Vorstellung einer eigenständigen innerweltlichen Seele des Menschen. Obwohl bereits von den Sophisten Griechenlands sowie von Aristoteles, Cicero und vielen anderen Philosophen die besondere Stellung des Menschen betont wurde<sup>1</sup>, setzte sich erst im Humanismus die Auffassung durch, dass sich der Mensch in unterschiedlicher Weise von der Totalität des historischen, sozialen, individuellen und natürlichen Prozesses ablöse. Mit dieser Ansicht beginnt die Geschichte der Anthropologie als Wissenschaft (MARQUARD 1971, 362; RÜGEMER 1990, 144). Sie wurde durch die schon von CASMANN (1594) formulierte stofflich-geistige Doppeldeutigkeit geprägt. Gegenstand dieser Wissenschaft war nämlich der Mensch als Ganzes, als körperliches und als geistiges Wesen.

In der Geschichte der Anthropologie lassen sich zwei Tendenzen beobachten: Zum einen der Zerfall in die beiden Teilaspekte sowie in weitere zahllose Einzelwissenschaften – physische Anthropologie, Ethnologie, Europäische Ethnologie, Prähistorische Archäologie etc. – und zum anderen das Streben nach einer holistischen Sichtweise und Integration (FISCHER 1998, 8). Da die physiologische Anthropologie erforscht, was die Natur aus dem Menschen macht, und die geisteswissenschaftlich orientierte Anthropologie untersucht, was der Mensch als frei handelndes Wesen aus sich macht, verbergen sich hinter der Anthropologie als integrativer Wissenschaft die philosophisch schwer wiegenden Fragen: Kann ein frei handelndes Wesen überhaupt als Hervorbringung der Natur gedacht werden? Kann Willensfreiheit als Naturprodukt verstanden oder muss

<sup>1</sup>) So definierte Aristoteles z.B. den Menschen als *zoon politikon* und *zoon logikon echon*. Weitere spezifisch menschliche Eigenschaften waren nach ihm das Lachen und der aufrechte Gang. Cicero hob hervor, dass der Mensch sich durch seine Sprache von den Tieren unterscheidet, und der Scholastiker Thomas von Aquin griff im 13. Jahrhundert die für das Mittelalter prägende aristotelische Definition des Menschen wieder auf und bezeichnete den Menschen als *animal rationale*, dem Vernunft und Freiheit von Gott zugeteilt sei (vgl. WUCHTERL 1984, 27 f., 38, 59 ff.).

Natur umgekehrt als Freiheitssubstrat gedacht werden, wenn man überhaupt Freiheit denken will?

Während der Aufklärung Ende des 17. Jahrhunderts und im 18. Jahrhundert sowie in den historischen Einzelwissenschaften des 19. Jahrhunderts wurde Anthropologie überwiegend unter zwei Gesichtspunkten betrieben. Zum einen ging es um die Erforschung der Frühgeschichte der Menschheit (KRAUSS 1979), zum anderen wurden außer-europäische, klassenlose Gesellschaften aus kolonialem oder zivilisationskritischem Interesse untersucht (LECLERC 1976). Zu den bedeutendsten Wegbereitern der Anthropologie im 18. Jahrhundert gehörten Immanuel Kant und Johann Gottfried von HERDER (1772; 1784-1791). Durch KANT (1923, 25) wurde die Frage „Was ist der Mensch?“ zu einer der vier – wenn nicht gar zu der – Grundfrage(n) der Philosophie. Herder sah mit Rückgriff auf Cicero in der Sprache das Eigentümliche des Menschen. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts erschien eine große Anzahl von Schriften zum Thema Anthropologie. Vor allem die medizinische Ausrichtung erfuhr einen starken Aufschwung, der letztlich zur Entstehung der medizinisch-physiologischen Anthropologie führte. Von philosophischer Seite wurde der Mensch im 19. Jahrhundert vor allem als historisches Wesen gesehen. Der Idealist Georg Wilhelm Friedrich HEGEL (1817) sprach von der Wissenschaft vom Menschen als der Lehre des subjektiven Geistes. Der erste deutsche Vertreter des Materialismus, Ludwig Andreas FEUERBACH (1841), bestimmte theologiekritisch den Menschen als „universalen Gegenstand“ der Philosophie und erhob die Anthropologie einschließlich der Physiologie zur Universalwissenschaft (RÜGEMER 1988, 387). Karl MARX (1845, 6) betrachtete das Wesen des Menschen als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“.

In der Philosophie bildeten sich in der Folgezeit zwei Entwicklungsstränge heraus. Der eine fußt auf der dialektischen Konzeption des historischen Materialismus, die im Westen lange Zeit keinerlei Bedeutung hatte. Erst in den 1960ern begann man – vor allem in Frankreich –, marxistische Theorien zu rezipieren, und die geschichtsmaterialistische Anthropologie erfuhr in den folgenden zwei Jahrzehnten einen deutlichen Aufschwung (BARNARD 2000, 87). Der andere ist durch Trennung der Wissenschaft vom Menschen in eine die Natur des Menschen behandelnde „philosophische Anthropologie“ und eine die historischen Entwicklungsprozesse untersuchende Kulturgeschichte geprägt (SCHMIED-KOWARZIK 1980, 352 ff.).

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beherrschte der Evolutionismus die wissenschaftliche Diskussion. Schon im 18. Jahrhundert kritisierten einige Naturforscher, namentlich sei hier Jean Baptiste de Lamarck genannt, die Schöpfungstheorie: die Artenvielfalt sei nicht konstant, sondern hätte sich erst aufgrund veränderter Umweltbedingungen entwickelt. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren diese noch nicht konkretisierten Theorien in intellektuellen Kreisen, insbesondere bei den Biologen und Geologen, verbreitet (MÜLLER 1998, 31 f.; BARNARD 2000, 28 f.). Erst Charles R. DARWIN (1859) erkannte das der Evolution zugrunde liegende Prinzip der natürlichen Selektion. Die Konsequenzen für die Evolution des Menschen veröffentlichte er 1871 in „The Descent of Man, and the Selection in Relation to Sex“. Die Evolutionisten<sup>2</sup> gingen davon aus, dass alle Menschen hinsichtlich ihrer psychischen und intellektuellen Veranlagung gleich seien und dass jede Entwicklung grundsätzlich progressiv verlaufe. Daraus schloss man, dass die noch existierenden „Wilden“ den Anfangszustand der Menschheit verkörpern würden. Sie galten als „primitiv“ und nicht als bloß andersartig oder – wie früher – exotisch. Durch die Aussicht auf Erkenntnisse über die Anfänge der Menschheit, der Religion und der Gerätefertigung regte der Evolutionismus das Interesse an den „primitiven Gesellschaften“ an.

Dies führte zur Gründung zahlreicher wissenschaftlicher Vereine, Institutionen und Museen, anfangs noch in Kombination mit der physischen Anthropologie und der Prähistorischen Archäologie sowie mitunter der Geographie. Die meist als „Anthropologische Gesellschaften“ bezeichneten Vereinigungen prägten vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Forschung (SCHWIDETZKY 1982a, 79 ff.). In Mitteleuropa

---

<sup>2</sup>) Hierunter fallen nicht die Anhänger des späteren Sozialdarwinismus.

wurden 1869 die Berliner, 1870 die Deutsche und die Wiener Gesellschaft für Anthropologie gegründet. Als herausragende Forscherpersönlichkeit ist in diesem Zusammenhang Rudolf Virchow (1821–1902) zu nennen. Neben der Öffentlichkeitsarbeit durch Versammlungen und Vorträge bildeten groß angelegte wissenschaftliche Projekte, wie z.B. die Kartierung vorgeschichtlicher Funde, einen Schwerpunkt. Immer mehr machten sich dann jedoch die beteiligten Fächer selbstständig, u.a. durch die Gründung eigener Zeitschriften. Die Bezeichnung Anthropologie verbleibt in Deutschland bei der physischen Anthropologie. Diese hatte spätestens seit dem Göttinger Treffen der sich zuvor meist als Naturhistoriker bezeichnenden Gelehrten im Jahre 1861 diesen einst sehr viel vageren Terminus an sich gezogen (Ebd., 76 ff.). Der allgemeine Differenzierungsprozess der Fächer vollzieht sich auch in vielen anderen Ländern, aber in unterschiedlichem Tempo und zum Teil mit landeseigenen Akzenten. Die „alte Arbeitsgemeinschaft“ besteht heute mehr oder minder noch in den angelsächsischen Ländern unter dem Oberbegriff „anthropology“, in Österreich und zum Teil auch noch in Frankreich (SCHWIDETZKY 1977; 1982b, 161 ff.).

In Deutschland setzte Adolf Bastian gegen den Zoologen und Naturphilosophen Ernst Haeckel die Emanzipation der Ethnologie von der naturwissenschaftlich dominierten Menschenkunde durch. Im Jahre 1871 wurde er in Berlin der erste Professor für Völkerkunde (KOEPPING 1983). Im selben Jahr sprach Sir Edward B. TYLOR (1871), der Begründer der britischen *anthropology*, den bislang der Naturkunde zugeordneten außereuropäischen Völkern eine „Primitive Culture“ zu. In seiner Auffassung von einer „science of culture“ griff er auf Gustav Friedrich KLEMMs (1843) Vorstellungen von einer „Allgemeinen Culturwissenschaft“ zurück. Für das von ihm 1896 in Oxford gegründete Universitätsfach *anthropology* veröffentlichte er 1906 in der Zeitschrift *Man* einen Studienplan. Nach diesem tritt das Fach als integrative Wissenschaft auf, die sowohl die physische Anthropologie als auch die Ethnologie, Soziologie und Archäologie umfasst (STAGL 1981, 12 ff., 54). Die Bezeichnung *social anthropology* entstand 1906 eher zufällig, als man die mit Sir James George Frazer in Liverpool zu besetzende Professur so benannte. Sie wurde später beibehalten, da sie den Unterschied zur stärker historisch ausgerichteten *ethnology* betonte. Zudem entsprach sie eher den von der französischen Soziologie beeinflussten Forschern, die sich als „vergleichende Soziologen“ verstanden (FISCHER 1998, 9). In den Vereinigten Staaten avancierte der aus Deutschland emigrierte Geologe Franz Boas, der 1899 an der *Columbia University* die erste Professur für Ethnologie und Anthropologie erhielt, zum Wegbereiter der *cultural anthropology*.

Am Ende des 19. Jahrhunderts stellten die Erkenntnisse der regen Sammel- und Forschungstätigkeit die Entwicklungskonzepte der Evolutionisten infrage. Im deutschen Historismus, den DILTHEY (1894) und die Neukantianer WINDELBAND (1894) und RICKERT (1899) in bewusster Abgrenzung zu den Naturwissenschaften bestimmten, fand man mit der Forderung nach einer Hinwendung zu den „historischen Tatsachen“ eine neue Orientierung (MÜLLER 1998, 34 f.). Es kam zu einer Historisierung der Wissenschaften vom Menschen (VEIT 1990, 186). Auf idealistischer Grundlage wurde versucht, eine holistische Kulturwissenschaft zu errichten (STAGL 1981, 56). Sie kann historisch als geisteswissenschaftliche Antwort auf die biologischen Zweifel an der Sonderstellung des Menschen (DARWIN 1871), auf die Vernunftkritik Friedrich Wilhelm NIETZSCHES (1883–1891) und die psychoanalytische Trieblehre Sigmund FREUDs (1923) gesehen werden. Zwischen 1897 und 1904 entwarfen Leo Frobenius, Fritz Graebner und Bernhard Ankermann die Kulturkreislehre, die vor allem in Deutschland rasch großen Anklang fand. Sie sollte das Schreiben einer Universalgeschichte ermöglichen, führte aber in der Praxis zu einem völkisch argumentierenden Diffusionismus. Man beschäftigte sich fast ausschließlich mit der materiellen Kultur, der Mensch als ihr „Träger“ führte ein Schattendasein (GIRTLE 1982, 45). Ab Mitte der 1930er Jahre verlor die noch sehr stark den Entwicklungsgedanken verhaftete Lehre an Bedeutung, es blieb jedoch – vor allem in Deutschland, Österreich und Italien – einer ihrer Leitgedanken, der Diffusionismus (MÜLLER 1998, 35 f.; vgl. BARNARD 2000, 47 ff.). Er spielte auch in der Ur- und Frühgeschichtsforschung eine große Rolle, insbesondere durch Gustav KOSSINNAS (1911; 1914) „Siedlungsarchäologie“. Die Entstehung und Frühphase des Faches Ur- und Frühge-

schichte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war durch zwei über die heutigen Fachgrenzen hinausgehende Zielsetzungen bestimmt (vgl. HOERNES 1893). Zum einen suchte man die Ursprünge des Menschengeschlechts, zum anderen galt es, die Nationalgeschichten mit Hilfe der materiellen Überreste in prähistorische Epochen hinein zu verlängern. Während erstere die Ur- und Frühgeschichte näher an die Fragestellungen der physischen Anthropologie und Ethnologie band, führte letztere dazu, sie als eine Form der Geschichtsschreibung anzusehen (VEIT 1995, 139). Die Frage nach dem Ursprung der Menschheit verlor aber nach Aufsplitterung der in den „Anthropologischen Gesellschaften“ vereinten Fächer über Jahrzehnte hinweg an Bedeutung.

Die philosophische Anthropologie, die sich insbesondere in Deutschland Ende der zwanziger Jahre entwickelte und die im Gegensatz zur Kulturgeschichte als Ontologie das Wesen des Menschen bestimmen wollte, war in ihren Ausprägungen sehr verschieden und wissenschaftlich wie ideologisch uneinheitlich (RÜGEMER 1990, 145). Dennoch zeichnen sich die unter ihr firmierenden Ansätze allesamt durch drei Merkmale aus: die Einbeziehung von Leib und Natur, die Offenheit gegenüber empirischen Wissenschaften und den Anspruch, zur Philosophie zu gehören (ARLT 2001, 55). Als ihr Begründer gilt Max Scheler, der in seiner Schrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (SCHELER 1928) den Menschen als weltoffenes und nicht triebgebundenes Geisteswesen beschreibt, das in der Natur eine Sonderstellung einnehme (RÜGEMER 1988, 390 ff.). Helmuth PLESSNERS (1928) Lehre von der Positionalität des Organischen und der Exzentrizität des Menschen baut auf der Überzeugung auf, dass der Mensch das einzige Wesen ist, das zu sich selbst Distanz hat. Die so uneinheitlich auftretende philosophische Anthropologie geriet schnell zwischen die Fronten. Sie wurde sowohl von dem Phänomenologen Edmund Husserl als auch von dem Existentialisten Martin Heidegger aus jeweils widerstreitenden Positionen kritisiert und abgelehnt (ARLT 2001, 54 f.). Nur *cum grano salis* ist Arnold GEHLEN (1940) zu den Gründungsvätern der philosophischen Anthropologie zu rechnen, da er erst publizierte, nachdem Schelers und Plessners Arbeiten nach 1933 keine Beachtung mehr fanden (ARLT 2001, 69). Für ihn war der Mensch vor allem ein Mängelwesen. Seine ungenügende Ausstattung zwänge ihn zum Handeln, zur Schaffung von Kultur. Zur Entlastung von dem aus seiner Instinktunsicherheit erwachsenden Orientierungs- und Entscheidungsdruck bedürfe er Lenkung. Deshalb sei er auf übergeordnete gesellschaftliche Institutionen angewiesen (GEHLEN 1956).<sup>3</sup>

Zielte die philosophische Anthropologie Schelers, Plessners und Gehlens auf eine Seinsbestimmung der menschlichen Existenz, griff Richard KRONER (1928) die Idee der Kulturgeschichte auf und entwickelte eine Kulturphilosophie als Theorie der Selbstverwirklichung des Geistes. Die materiale Kulturphilosophie adoptierte die Anthropologie, und Erich Rothacker führte 1942 die Bezeichnung Kulturanthropologie ein (vgl. ARLT 2001, 57 ff.). Als ihre Vertreter gelten neben ROTHACKER (1944; 1948) vor allem Michael LANDMANN (1961; 1969) und Wilhelm E. MÜHLMANN (1966; 1968). Sie versuchten, den Menschen in seine Kulturwelt zu stellen, als deren Schöpfer und Geschöpf. Biologische Aspekte spielten kaum mehr eine Rolle. Einer ihrer schärfsten Kritiker wurde Theodor W. ADORNO (1951), der ihnen Banalität und Ästhetizismus vorwarf.

Auch Ernst Cassirer wird gewöhnlich zu den philosophischen Anthropologen gezählt. Er vertrat in der zweiten Generation den Kantianismus der Marburger Schule. Ihren auf Erkenntnistheorie logizistisch verengten Blickwinkel erweiterte er zugunsten der Formen symbolischer Kulturbildung zu einer transzendentalen Kulturphilosophie. Für ihn war der Mensch ein *animal symbolicum* (vgl. ARLT 2001, 63 f.). Sein dreibändiges Werk „Philosophie der Symbolischen Formen“ (CASSIRER 1923-1929), in dem erstmals drei Kernbereiche der menschlichen Kultur – Sprache, Mythos, Erkenntnis – weltumspannend und vergleichend untersucht wurden, bildete die Grundlage für die später überwiegend als vergleichende Kulturwissenschaft betriebene philosophische Anthropologie (vgl. MARQUARD 1971, 373). Die Polarisierung der Fragestellungen zur philoso-

<sup>3</sup>) Die vor allem handlungsstabilisierende Bedeutung der Institutionen wurde in der Folgezeit von soziologischer Seite stark kritisiert. Gehlen hätte damit die Bedeutung der Handlungsfreiheit, die die Gesellschaft samt ihrer Institutionen verändere, übersehen (WUCHTERL 1984, 72).

phischen Bestimmung der menschlichen Existenz wurde – trotz einiger Versuche<sup>4</sup> – nicht überwunden. Außerhalb des historischen Materialismus fand man anscheinend keine theoretische Basis, die es ermöglichte, Natur und Geschichte des Menschen aus einem Ansatz her zu bestimmen (SCHMIED-KOWARZIK 1980, 354 f.).

Die Tendenz zur Trennung innerhalb der philosophischen Diskussion zeigt sich auch innerhalb der sich inzwischen entwickelten Einzeldisziplinen. Um 1930 hatte sich in Deutschland die Teilung endgültig vollzogen (FISCHER 1998, 8). Die Physis des Menschen wurde Teil der Biologie und firmiert – wie bereits erwähnt – unglücklicherweise unter dem Begriff „Anthropologie“. Die Völkerkunde bzw. Ethnologie beschäftigte sich nur noch mit dem Menschen als kulturelles Wesen, und die Ur- und Frühgeschichte wandte sich schwerpunktmäßig ethnisch-historischen Fragestellungen zu. Die schon im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts sich in offen proklamierter Abgrenzung von den Ansätzen aus der Aufklärung und von der gleichzeitigen *Geschichtsphilosophie* im Stile Hegels abgespaltene Geschichtswissenschaft im engeren Sinne betrieb man losgelöst von jeglicher anthropologischer Perspektive als Ereignisgeschichte (SIMON 1996, 108 f.). So wird heute in Deutschland mit dem Begriff „Anthropologie“ meist eine rein naturwissenschaftliche Disziplin bezeichnet, die sich mit der Entstehung und Variabilität des *homo sapiens* auseinandersetzt (KNUSSMANN 1996).

Anders sieht die Situation in den Vereinigten Staaten aus. Hier setzte Franz Boas die Tradition einer integrativen Anthropologie fort (GIRTLE 1979, 240). Allerdings kam es zu einer Distanzierung von der physischen Anthropologie. Nach Ende des Ersten Weltkrieges zog er im Zuge des Erbe-Umwelt-Streites einen radikalen Schnitt zwischen „hominider“ und „humanider“ Anthropologie (STRECK 2000, 141). Für ihn hatten alle menschlichen Rassen das gleiche Potential, kulturelle Formen herauszubilden. Boas setzte auf „Tatsachenforschung“, aber im Gegensatz zur partikularistischen Sammel Leidenschaft der Anhänger der Kulturkreislehre verlor er nicht den Bezug zu den einzelnen Ethnien (MÜLLER 1998, 39) und betrachtete die kritische Selbstreflexion der eigenen Kultur als Ausgangspunkt für die Untersuchung anderer Kulturen. Er wollte Kulturgeschichten kleiner Regionen schreiben, die religiöse, historische, sprachliche und auch künstlerische Aspekte berücksichtigten. Dieser holistische Ansatz ist zentraler Bestandteil des noch lange Zeit dominierenden Kulturrelativismus (vgl. SZALAY 1993). Auf Boas geht letztlich auch der Terminus *cultural anthropology* zurück, der im Laufe der Zeit den älteren Begriff *ethnography* nahezu ganz ersetzte (VEIT 1990, 186). Er wurde in den 1920er Jahren eingeführt, um sich von der damals stark rassentheoretisch ausgerichteten *anthropology* abzugrenzen (STAGL 1980, 359), aber auch, um sich von der britischen *social anthropology* mit ihrer Betonung des funktionalistisch-formalen Denkens abzusetzen (GIRTLE 1979, 243, 245). Die Frage, was denn die einzelnen Kulturen derart unverwechselbar mache, versuchten Boas' Schüler vor allem mit dem Verweis auf gruppenspezifisch psychische Dispositionen zu beantworten. Eine herausragende Stellung nahm in diesem Kontext Ruth BENEDICT (1934) ein, die aus einer Tradition der deutschen Romantik heraus in Verknüpfung mit den neuesten Ergebnissen der Gestaltpsychologie ihre für die *cultural anthropology* lange Zeit prägende *culture pattern theory* entwickelte (MÜLLER 1998, 39 f.).

Obwohl sich also auch in Amerika eine Trennung zwischen biologischer und kultureller Anthropologie vollzog und sich beide in mehrere Teildisziplinen und Arbeitsgebiete auffächerten, wurde die Einheit – z.T. allerdings nur im Anspruch – noch bis heute in vielen Bezeichnungen von Universitäts-Departments beibehalten. Die Zuordnung sowie die Untergliederungen waren und sind unterschiedlich. Bislang wird die *anthropology* jedoch üblicherweise in *physical anthropology* und *cultural anthropology* aufgeteilt. Letztere umfasst dann zumeist die Fächer *sociology*, *ethnology*, *archaeology* und *linguistics*. Oft gibt es noch weitere Unterabteilungen, und bisweilen wird auch *ethnology* mit *cultural anthropology* gleichgesetzt (FISCHER 1998, 8). Auch wenn sich also die Disziplinen weiter spezialisierten und sich damit voneinander weg bewegten, blieb zu-

---

<sup>4</sup>) Zu nennen wären hier Nicolai HARTMANN (1933) und Arnold GEHLEN (1961, 78) sowie Jürgen HABERMAS (1976).

mindest der strukturelle Rahmen erhalten. Zur Geschichtswissenschaft bestanden allerdings kaum Beziehungen.

In Großbritannien hatte sich in den 1920er Jahren die *social anthropology* zu einer vor allem synchron arbeitenden, eher ahistorischen Wissenschaft herausgebildet. Unter Einfluss der französischen Soziologen Émil DURKHEIM (1895) und Marcel MAUSS (1925), die die Strukturen von Gesellschaften und die sie sichernden Institutionen untersuchten, entwickelten Bronislaw MALINOWSKI (1922) und Alfred Reginald RADCLIFFE-BROWN (1922) in Antithese zum Evolutionismus und zur kulturhistorischen Ethnologie das Funktionalismuskonzept. Man rückte die nur als geschlossenes System zu untersuchende, lebendige Kultur als konkretes Ausdrucksinstrumentarium einer konkreten Gesellschaft in den Vordergrund des Interesses (MÜLLER 1998, 36 ff.; vgl. BARNARD 2000, 61 ff.). Die sich noch in den 1920er Jahren voneinander abgrenzenden Zweige *cultural* und *social anthropology* näherten sich nach dem Zweiten Weltkrieg und insbesondere in den fünfziger Jahren immer mehr an. Schon die Professur Radcliffe-Browns an der *University of Chicago* zwischen 1932 und 1937 führte in den USA zu einer stärkeren Beachtung der Sozialstrukturen (vgl. GIRTLE 1993, 164). In Großbritannien betonte Edward Evan EVANS-PRITCHARD (1951), dass auch das Studium der Geschichte für das Verstehen sozialen Lebens Voraussetzung sei. In der Folge versuchten zahlreiche Autoren<sup>5</sup>, gesellschaftliche Strukturen vor einem historischen Hintergrund zu beschreiben. Schon 1955 stellte Fred Eggan fest, dass eine Unterscheidung zwischen *cultural* und *social anthropology* kaum mehr sinnvoll sei (EGGAN 1955).

Die *cultural studies* wurden Ende der 1950er und Anfang der 1960er Jahre in Großbritannien von Richard HOGGART (1957), Raymond WILLIAMS (1958; 1961) und Edward P. THOMPSON (1963) begründet. Sie setzten die aus der Literaturkritik entwickelte britische Tradition der Kulturkritik fort und bewirkten eine Demokratisierung des Kulturverständnisses – statt der so genannten „hohen“ Kultur stand die Vielfalt der Kulturen innerhalb der Gesellschaft im Zentrum des Interesses. Mit Hilfe von inter- und multidisziplinären Analysen untersuchte man die Gegenwartskultur. Erst in den 1980er Jahren setzte eine intensive Rezeption der *cultural studies* in den USA und später auch in Australien und Europa ein (KRAMER 2001; LUTTER – REISENLEITNER 2002).

In Frankreich knüpfte der Begründer und Hauptrepräsentant des Strukturalismus, Claude LÉVI-STRAUSS (1958), mit seiner *anthropologie structurale* an die Erkenntnisse der neueren formalen Sprachwissenschaft (DE SAUSSURE 1916) an. Er verstand Kulturen als Kommunikationssysteme, die alle aufgrund der analogen Organisationsstruktur des menschlichen Gehirns eine einheitliche, aus einer begrenzten Anzahl binärer Reziprozitätsbeziehungen bestehende Grundstruktur besäßen (MÜLLER 1998, 46 f.). Sein generalistischer Ansatz und der hohe Abstraktionsgrad widersprachen der vorherrschenden kulturrelativistischen Haltung, und so fand Lévi-Strauss insgesamt auch nur wenige Anhänger. Seine modelltheoretischen Anleihen bei der Linguistik und seine Präferenz für bisher eher vernachlässigte Themenbereiche bewirkten jedoch, dass Ende der fünfziger Jahre die *cognitive anthropology* entstand, innerhalb der die Organisations- und Bedeutungsstrukturen – oder kurz die „kulturelle Grammatik“ – ethnischer Sozietäten näher untersucht werden sollten (Ebd., 45 ff.).

In der Mitte des 20. Jahrhunderts lebte der Evolutionsgedanke<sup>6</sup> wieder auf (vgl. BARNARD 2000, 40 ff.). Die Ideen Spencers und Darwins, die vielfältigen Ergebnisse der Verhaltensforschung und insbesondere der modernen Molekularbiologie bildeten die Grundlage für die Entwicklung einer neuen evolutionären Erkenntnistheorie (vgl. VOLLMER 1975), die wiederum Voraussetzung für die Entstehung der „evolutionären Anthropologie“ war. Sie sieht den Menschen sowohl in körperlicher als auch in geistiger Hinsicht als Produkt der biologischen Evolution (WUCHTERL 1984, 72 f.). In den Vereinigten Staaten bildete sich der so genannte Neoevolutionismus heraus, der den vielleicht schon bei Boas angelegten technologischen Determinismus zum „Kulturmaterial-

<sup>5</sup> Exemplarisch seien hier Sir Raymond FIRTH (1959) und Edmund R. LEACH (1954) genannt.

<sup>6</sup> Dabei ist allerdings zu beachten, dass das Wort „Evolution“ besonders im angloamerikanischen Sprachraum für sehr verschiedene Themen und Theorien verwendet wird, die sich auch nicht zwangsläufig auf organische Evolution oder auf das darwinistische Modell beziehen müssen (ANTWEILER 1995, 228).

lismus“ ausbaute (STRECK 2000, 142). Vertraten seine Begründer Leslie A. WHITE (1963) und Julian H. STEWARD (1955) einen stark generalisierenden Standpunkt, versuchten ihre Nachfolger – z.B. Elman R. SERVICE (1971) und Marshall D. SAHLINS (1972) – detaillierte Entwicklungsdeterminanten herauszufinden. Man unterschied allgemeine und spezifische Evolutionsabläufe, wobei letztere als regional begrenzte Anpassungserscheinungen aufgefasst wurden und somit große Ähnlichkeiten zu historischen Entwicklungsprozessen aufwiesen. Die damit eigentlich vorhandene Grundlage zur Zusammenarbeit mit den Geschichtswissenschaften wurde allerdings nicht genutzt (MÜLLER 1998, 47 ff.). In den siebziger Jahren begründete der US-Amerikaner Edward O. WILSON (1975) mit der Soziobiologie einen neuen Zweig der biologischen Verhaltensforschung. Seiner Meinung nach ist auch das menschliche Verhalten als Anpassung durch natürliche Selektion zu verstehen, was zu scharfen Kontroversen führte (BARNARD 2000, 42 f.). Der Einfluss der Soziobiologie auf die *cultural anthropology* blieb jedoch relativ gering.<sup>7</sup> Im Jahre 1976 übertrug Richard DAWKINS mit seinem Mem-Konzept die Prinzipien der biologischen Evolution auf kulturelle Prozesse. Sein Kulturevolutionsmodell prägt auch heute noch die Diskussion (BACKMORE 2000).

In den 1970er Jahren begann man im Zuge des *linguistic turns* mit dem Begründer der symbolischen Anthropologie, Clifford GEERTZ (1973), zunehmend Kultur als „Text“ zu betrachten (BACHMANN-MEDICK 1996), der von dem Forscher unter mehr oder minder zugestander Mitwirkung der Informanten analysiert bzw. auch kreiert würde (LIST 1999, 93; STRECK 2000, 142). Die Hermeneutik – insbesondere Hans-Georg GADAMERS (1960) – und die Semiotik, basierend auf den Werken Charles Sanders PEIRCES (1931-1958) und Ferdinand DE SAUSSURES (1916), spielten dabei eine große Rolle. Anstelle der szientistischen Tatsachenbeobachtung trat die Zeicheninterpretation. Ergänzt und zugleich dynamisiert wurde die interpretative Kulturanthropologie durch Victor TURNER (1967; 1977) und seine Vorstellung von „Kultur als Darstellung“. In der postmodernen Anthropologie sah man seit den achtziger Jahren Wissen als konstruiert und konstruierend an. Die einst so klar erscheinende Unterscheidung zwischen Fakt und Fiktion wurde problematisiert (vgl. LYOTARD 1984; CLIFFORD – MARCUS 1986). Dekonstruktion im Sinne von Jacques Derrida und Michel Foucault wurde zum Programm. Man betrieb „Anthropology as Culture Critique“ (MARCUS – FISCHER 1986). Es kam zu einem Paradigmenwechsel, weg von der beobachtenden und empirischen Methodologie hin zu einer kommunikativen und dialogischen Epistemologie (vgl. GEUIJEN u. a. 1995, XIII f.). Festzuhalten bleibt, dass die *cultural anthropology* in den letzten Jahrzehnten durch einen Pluralismus verschiedener, z.T. sich widersprechender theoretischer Ansätze geprägt ist (KOHL 1993, 166).

Im Deutschen wird *Kulturanthropologie* inzwischen überwiegend als Übersetzung für den Terminus *cultural anthropology* verwendet. Diese Bezeichnung verbreitete sich in Europa auf Kosten der Begriffe Ethnologie und Völkerkunde (STAGL 1981, 11). Da auch in den Vereinigten Staaten eine Tendenz zu beobachten ist, *cultural anthropology* mit *ethnology* gleichzusetzen, ist es kaum verwunderlich, dass *Kulturanthropologie* heute zumeist als Synonym für Ethnologie verwendet wird.<sup>8</sup> Bisweilen bezieht man sich jedoch auch auf das Boas'sche Konzept einer integrativen Kulturwissenschaft (EGGERT 1991, 15), wobei seit der Entwicklung der *historischen Anthropologie* (vgl. LEPENIES 1975; MEDICK 2001) auch die Geschichtswissenschaften Berücksichtigung finden.

In Deutschland gibt es jedoch neben diesen zwei Bedeutungen noch eine weitere, nämlich – wie oben bereits erwähnt – Kulturanthropologie als Teilgebiet der philoso-

<sup>7</sup> Einer der wenigen Sympathisanten ist Robin FOX (1967), der die menschlichen Verwandtschaftsstrukturen mit den Strukturen anderer Primatensozietäten verglich. In der deutschsprachigen Archäologie wurden in letzter Zeit z.B. durch Corinna ENDLICH (1997) und Dirk KRAUSSE (1998) soziobiologische Theorien aufgegriffen.

<sup>8</sup> Zu den Übersetzungsschwierigkeiten und dem Problem der Überschneidung mit identischen Bezeichnungen anderer Fächer vgl. FISCHER (1998, 8 f.).

phischen Anthropologie.<sup>9</sup> Letztere steckt jedoch in einer Krise. In den Nachkriegsjahren spielte sie erst einmal keine Rolle. In den 1950er Jahren geriet sie durch die Konsolidierung der Ethologie in Bedrängnis. Die sechziger Jahre wurden durch die „Gesellschaft“ als Leitbegriff der wissenschaftlichen Diskussion beherrscht, so dass Plessner und Gehlen im Gewand der Soziologie argumentierten. Erst in den siebziger Jahren erlebte die philosophische Anthropologie im Zuge der Rückbesinnung auf interdisziplinäre Zusammenarbeit einen Aufschwung (ARLT 2001, 180 ff.). Es kam zu einer Konjunktur der einzelwissenschaftlichen Anthropologie.<sup>10</sup> In dieser Zeit gaben der Philosoph Hans-Georg GADAMER und der Mediziner Paul VOGLER (1972-1975) unter dem Signet „Neue Anthropologie“ ein siebenbändiges Werk heraus, das angesichts der auseinanderstrebenden Zweige der Humanwissenschaften eine Gesamtperspektive der einzelnen Forschungsbereiche geben und damit einen lebendigen Austausch über die Grenzen der Einzeldisziplinen hinweg anstoßen sollte.

Die philosophische Anthropologie stellte auf dem Feld der kritischen Selbstbefragung nach der Zukunft des Menschen nur noch eine unter vielen dar. Sie befand sich im Wettstreit mit der Existenzphilosophie, dem Existentialismus, der Ethologie, der Biologie, dem Behaviorismus und den Gesellschaftswissenschaften. Sie versuchte sowohl zu vermitteln als auch zu integrieren und konstituierte sich in Zeiten zunehmender Spezialisierung und Aufsplitterung als humanwissenschaftlicher Vorposten der Philosophie (KÖNIG 1972; GIRTLE 1979). Dabei schwankte ihre kognitive Identität zwischen den Extremen einer Gesamtwissenschaft vom Menschen sowie einer Metaphysik und einer Onto-Theologie. Gegenüber den Einzelwissenschaften vertrat sie die Gesamtperspektive und das kritische Moment. Sie geriet in Gefahr, sich zwischen den Fronten im „Kampf der zwei Kulturen“ aufzureiben, da sie ihre Stimme jenen Humanwissenschaften lieh, die sich der Übermacht des objektivierenden, naturwissenschaftlich-exakten Erkenntnisideals und des mechanistischen Naturverständnisses widersetzen. Zugleich wurde ihr durch ihren Einsatz für die vernachlässigte Naturseite des Menschen Hypostasis und im Zuge der Suche nach anthropologischen Konstanten Verdinglichung dynamischer Verhältnisse vorgeworfen (ARLT 2001, 191 ff.). Die Frage nach dem Wesen des Menschen und der damit gesetzte Anspruch auf letzte Gewissheit wurden diskreditiert. Sprach sich ADORNO (1966, 130) gegen jegliche Form der Anthropologie aus, gaben andere die Idee einer Wissenschaft vom Menschen noch nicht ganz auf. Allerdings nahm man in der nun vorherrschenden negativen (SONNEMANN 1981; ANDERS 1984) und kritischen Anthropologie (KAMPER 1973) Abstand von der Zentralität der Vernunftperspektive und zog die Konsequenzen aus der nun vertretenen Ansicht, dass der Mensch keine eindeutig zu definierende Position in der Welt habe. Damit kappte man jedoch letzten Endes die früher als so wichtig angesehene Verbindungsleine zu den empirischen Humanwissenschaften.

Nach Werner RÜGEMER (1990, 145) stellt die gegenwärtig erreichte Differenzierung und Generalisierung der Anthropologie nach Weltanschauungen und Wissenschaftsdisziplinen kaum mehr einen expliziten Forschungs-, sondern eher einen lustlos dahinschwärenden Problemstand dar. Eine Vielzahl qualitativ hoch stehender und differenzierter Einzeluntersuchungen stehe der Unfähigkeit gegenüber, die „ganze Sache“, das menschliche Wesen, in ein wissenschaftliches System zu bringen. Trotz der durch die Postmoderne beeinflussten, oben beschriebenen Entwicklung zeichnet sich jedoch gerade in den Einzelwissenschaften die Suche nach einem Weg aus der Atomisierung des Menschen immer deutlicher ab.

<sup>9</sup>) Im Gegensatz zu GIRTLE (1979, 269) halte ich aufgrund der späteren Entwicklung, aber auch einiger Grunddispositionen eine strikte Trennung der *Philosophischen Kulturanthropologie* und der *cultural anthropology* für sinnvoll. Damit möchte ich jedoch nicht den Einfluss der *cultural anthropology* auf die von Wilhelm E. MÜHLMANN (1966; 1968) und René KÖNIG (1972) geforderte und betriebene Kulturanthropologie negieren.

<sup>10</sup>) Es entwickelten sich die psychologische, psychoanalytische, pädagogische, soziologische, theologische, historische und medizinische Anthropologie, um nur einige zu nennen.

### Konzept einer Anthropologie als umfassende Humanwissenschaft

Nachdem hier versucht wurde, mithilfe eines Blicks auf die Geschichte der Anthropologie(n) einige der sich hinter dem *umbrella term* Anthropologie verbergenden Ideen herauszuarbeiten, stellt sich die Frage, wie dieser Weg jenseits eines einfachen Rufs nach einer anthropologischen bzw. kulturanthropologischen Perspektive aussehen könnte und mit welchen Implikationen er verbunden wäre. Im Folgenden soll ein Konzept entwickelt werden, das es ermöglicht, komplexeren Fragestellungen annäherungsweise gerecht zu werden. Dies geschieht vom Standpunkt einer der zahlreichen Einzelwissenschaften, nämlich der Prähistorischen Archäologie, die aufgrund ihrer Quellenbeschaffenheit ein fundamentales Interesse an einer Anthropologie hat, die als umfassende Humanwissenschaft betrieben wird (EGGERT 1991; 1998).

Die Anthropologie hat zwei entgegengesetzte, dadurch aber auch ergänzende Aufgaben: „Diversifizierung des Einen und Konzentration auf das Eine“ (HAEFFNER 2000, 36). Menschen unterscheiden sich u.a. in den einzelnen Elementen ihrer Kultur wie in deren Zusammenspiel miteinander in hohem Maße. Angesichts der Vielfalt der kulturellen Äußerungen des Menschen wird leicht das Gemeinsame übersehen, wenn dies nicht allein in der biologischen Natur des Menschen begründet sein soll. Daher gilt es, nicht nur Unterschiede herauszuarbeiten, sondern auch im Vergleich der verschiedenen Kulturen nach gemeinsamen Zügen zu suchen. Doch selbst wenn man bei diesem Synthese-Versuch nicht weiter käme, als eine nicht zu reduzierende Vielzahl von Formen des Menschseins zu konstatieren, täte man dies immer noch vor dem Hintergrund der Einheit, nämlich des postulierten *humanum*. Denn den Einzelwissenschaften wird *per definitionem* das Recht zugestanden, den Menschen unter einem jeweilig methodisch definierten Formalaspekt zum Gegenstand zu machen (ARLT 2001, 4).

Worin könnten jedoch die Gemeinsamkeiten der so unterschiedlich erscheinenden Menschen bestehen? Zunächst beziehen sie sich auf die biologische Natur der Menschen, die bis auf geringfügige Unterschiede für alle Angehörigen der Spezies *homo sapiens sapiens* dieselbe ist und daher die Grundlage für alle kulturellen Verschiedenheiten darstellt. Dabei ist zu beachten, dass biologische Unterschiede, z.B. die der phänotypischen Variationen, aber auch besondere Umweltbedingungen, z.B. die der ökologischen Nische, weder einer übergreifenden Kultur entgegenstehen, noch für sich allein jeweils eine einheitliche Kultur hervorgebracht haben. Auch auf der Ebene des Kulturellen lassen sich Gemeinsamkeiten feststellen. Es handelt sich um die so genannten *anthrópina* (LANDMANN 1979, 139-169). So hat jede menschliche Gemeinschaft zumindest eine Sprache, eine Regelung des Geschlechterverhältnisses, eine Religion bzw. Ideologie. Die Sorge für die Toten, die Musik, die Kultur der Erinnerung, die Registrierung regelmäßiger Naturvorgänge, das Erfinden und Erzählen von Geschichten sind weitere „essentielle Eigenschaften von Menschen“ (NUSSBAUM 1993). Bei diesen Charakteristika handelt es sich offenbar um Strukturen, die im menschlichen Sein angelegt sind, die sich jedoch sehr unterschiedlich ausprägen können. Der Eindruck des irreduziblen Nebeneinanderstehens der Kulturen wird jedoch auch durch zwei weitere Gegebenheiten geschwächt. Zum einen ist das, was man jeweils als *eine* Kultur bezeichnet, zumeist eine Kultur von Kulturen, und ferner existiert fast keine Kultur ohne Außenkontakt. Zum anderen gibt es die Möglichkeit der kulturübergreifenden Gemeinschaftsbildung. Die Übersetzung von einer Sprache in eine andere sowie das Verstehen fremder Vorstellungen und Gebräuche ist anscheinend zwar nicht vollständig, aber doch in großen Zügen möglich (HAEFFNER 2000, 40 ff.). Einigt man sich also darauf, dass es zwar nicht den Menschen *per se*, aber doch bestimmte, gemeinsame Wesenszüge gibt, stellt sich die Frage, wie man diesem „Untersuchungsgegenstand“ innerhalb des Wissenschaftssystems gerecht wird.

Neben dem Leib-Seele- bzw. dem Körper-Geist-Dualismus wird das menschliche In-der-Welt-Sein vor allem von drei sich überschneidenden „Grunddimensionen“ – seiner Sprache und Kommunikationsfähigkeit, seiner Sozialität und seiner Zeit- bzw. Geschichtlichkeit – bestimmt (Ebd., 53-120). Diese Dimensionen beeinflussen die faktischen und möglichen Handlungen und Lebensweisen der Menschen, sie prägen aber auch ihr Selbstverständnis. Sie werden durch verschiedene Wissenschaften vertreten.

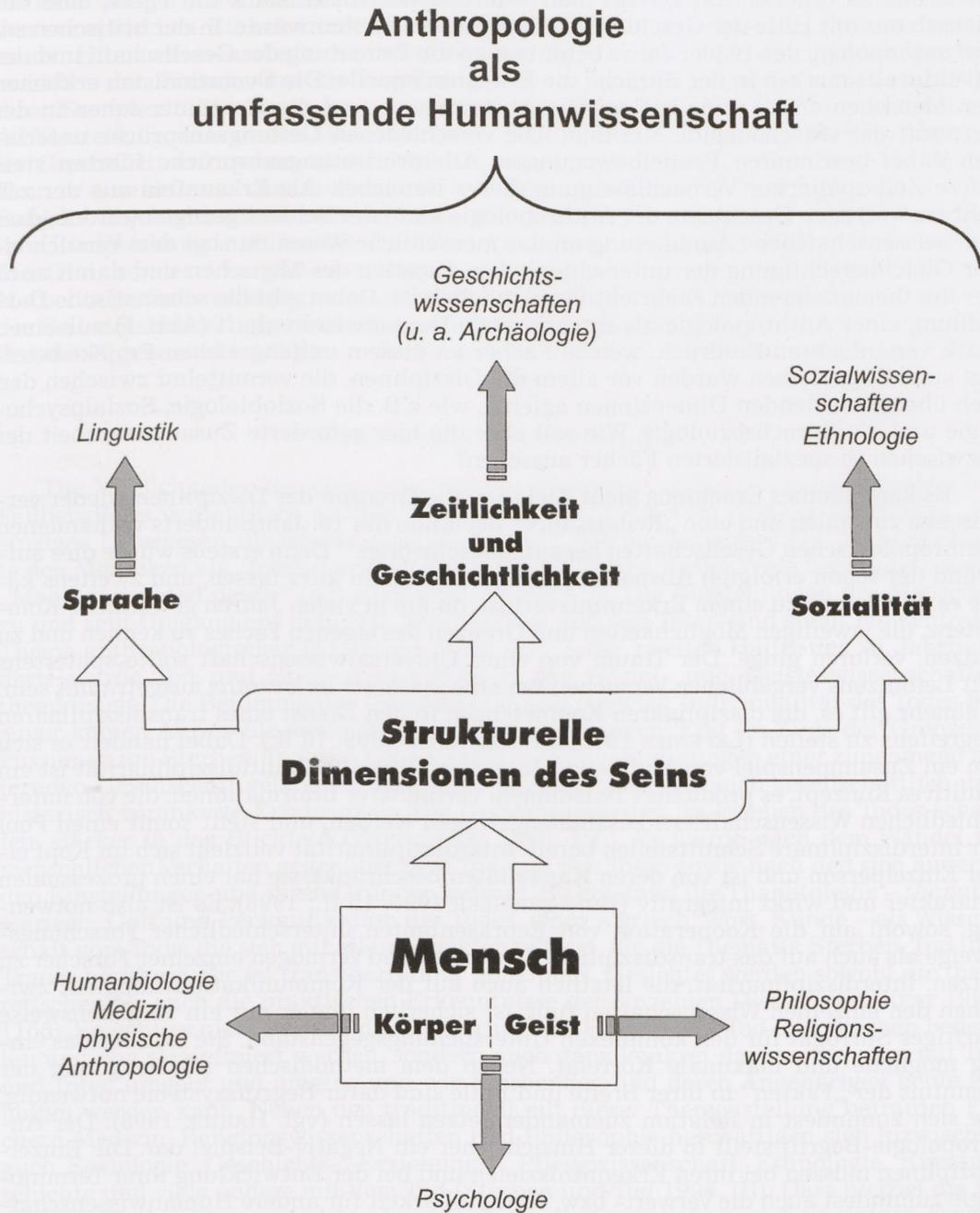


Abb. 1. Konzept einer die Humanwissenschaften integrierenden Anthropologie.

Jede dieser Wissenschaften wurde schon einmal als *die grundlegende* Humanwissenschaft bezeichnet, sprich als die Wissenschaft angesehen, die es vermag, das Wesen des Menschen zu erhellen. So vertrat man während des Historismus die These, dass der Mensch nur mit Hilfe der Geschichtswissenschaften fassbar würde. In der britischen *social anthropology* der 1920er Jahre betonte man die Bedeutung der Gesellschaft, und der Strukturalismus sah in der Sprache die Erkenntnisquelle. Die Evolutionisten erklärten den Menschen durch seine biologische Abstammung, und die Kantianer sahen in der Vernunft das entscheidende Merkmal. Die verschiedenen Geltungsansprüche unterlagen dabei bestimmten Pendelbewegungen. Alleinvertretungsansprüche führten stets kurze Zeit später zur Vernachlässigung dieses Bereiches. Als Erkenntnis aus der z.T. sehr verworrenen Geschichte der Anthropologie kann der Schluss gezogen werden, dass eine wissenschaftliche Annäherung an das menschliche Wesen nur bei dem Versuch einer Gleichberechtigung der unterschiedlichen Facetten des Menschen und damit auch der ihn thematisierenden Fachrichtungen möglich ist. Dabei gibt die schematische Darstellung einer Anthropologie als integrierende Humanwissenschaft (Abb. 1) nur einen stark vereinfachten Eindruck, welche Fächer an diesem umfangreichen Projekt beteiligt sind. Weggelassen wurden vor allem die Disziplinen, die vermittelnd zwischen den sich überschneidenden Dimensionen agieren, wie z.B. die Soziobiologie, Sozialpsychologie und die Sprachsoziologie. Wie soll aber die hier geforderte Zusammenarbeit der inzwischen so spezialisierten Fächer aussehen?

Es kann meines Erachtens nicht Ziel sein, die Grenzen der Disziplinen wieder verwischen zu wollen und eine „Renaissance“ der Ende des 19. Jahrhunderts vorhandenen Anthropologischen Gesellschaften heraufzubeschwören.<sup>11</sup> Denn erstens würde dies aufgrund der schon erfolgten Abspaltung einiger Fächer zu kurz fassen, und zweitens käme es dabei auch zu einem Erkenntnisverlust, da die in vielen Jahren gewonnene Kompetenz, die jeweiligen Möglichkeiten und Grenzen des eigenen Faches zu kennen und zu nutzen, verloren ginge. Der Traum von einer Universalwissenschaft sollte spätestens seit Leibnizens vergeblichen Versuchen um eine *mathesis universalis* ausgeträumt sein. Vielmehr gilt es, die disziplinären Kompetenzen in den Dienst eines transdisziplinären Begreifens zu stellen (LEPENIES 1975; MITTELSTRASS 1999, 70 ff.). Dabei handelt es sich um ein Zusammenspiel von Multi- und Interdisziplinarität. Multidisziplinarität ist ein additives Konzept, es produziert Teilsummen verfügbarer Informationen, die von unterschiedlichen Wissenschaftlern zusammengetragen werden, und stellt somit einen Pool für interdisziplinäre Schnittstellen bereit. Interdisziplinarität vollzieht sich im Kopf einer Einzelperson und ist von deren Kapazitäten beschränkt, sie hat einen prozessualen Charakter und wirkt integrativ (HUNDSBICHLER 1996, 15 ff.; 1998). Es ist also notwendig, sowohl auf die Kooperation von Repräsentanten unterschiedlicher Forschungszweige als auch auf das transdisziplinäre Interesse und Vermögen einzelner Forscher zu setzen. Interdisziplinarität, die letztlich auch auf der Kommunikationsfähigkeit zwischen den einzelnen Wissenschaften fußt, ist sicherlich immer nur ein vergleichsweise dürftiges Surrogat für den komplexen Untersuchungsgegenstand. Sie ist aber das einzig mögliche und maximale Korrelat. Neben dem methodischen Rüstzeug und der Kenntnis der „Fakten“ in ihrer Breite und Fülle sind dafür Begriffssysteme notwendig, die sich zumindest in Relation zueinander setzen lassen (vgl. HÄIDLE 1998). Der Anthropologie-Begriff stellt in dieser Hinsicht eher ein Negativ-Beispiel dar. Die Einzeldisziplinen müssen bei ihren Erkenntniszielen und bei der Entwicklung ihrer Terminologie zumindest auch die Verwert- bzw. Verwendbarkeit für andere Humanwissenschaften im Auge behalten. So kann bei Hypothesenbildung und -prüfung auf deren Ergebnisse zurückgegriffen werden. Dies ist gerade für Fächer wichtig, bei denen erst durch Hinzuziehen anderer Wissenschaften eine Hypothesenbildung möglich ist. Zu diesen zählt unter anderem die Prähistorische Archäologie (GIRTLE 1976, 24).

<sup>11</sup>) Vergleiche hierzu auch die Podiumsdiskussion „Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte – Renaissance einer Zusammenarbeit?“ anlässlich des 125-jährigen Bestehens der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte in Berlin 1994, abgedruckt in den Mitt. d. Berliner Ges. f. Anthropologie, Ethnologie u. Urgeschichte 16, 1995, 15–38.

Die Möglichkeit *einer* Anthropologie wird heute skeptisch beurteilt. Dem Versuch, ein universelles Menschenbild zu entwickeln, haftet leicht der Verdacht an, das Ergebnis einer bürgerlich-abstrakten Emanzipation oder einer die übrige Welt totalisierenden europäischen Ethnozentrik zu sein. Aber die Idee einer Anthropologie als umfassende Humanwissenschaft ist insofern wichtig, da erst sie zur Kommunikation zwischen den Fächern und zur Interdisziplinarität anregt und man so den Menschen in ihrer Komplexität besser gerecht wird. Das hier formulierte Konzept beinhaltet nicht die Vorstellung, dass es *den* Menschen gibt und dass eine Anthropologie diesen mit letzter Gewissheit erforschen kann. Denn da, wo der Mensch sich selbst fassen möchte, kann er eine reflexiv uneinholbare Kluft nicht überwinden. Schon allein aufgrund der Subjekt-Objekt-Identität kann er keine Invariable sein, denn jede Selbstdeutung hat ihre Rückwirkung auf Denken und Tun. Es existiert keine abstrakte, transkulturelle Identität, sondern es gibt nur Eigenheiten, die das Wesen des Menschen prägen. Menschliche Selbsterkenntnis wird nicht unmittelbar-intuitiv erlangt, sondern nur in der Selbstdistanzierung, in der Spiegelung im fremden Medium. Es gilt also im Fremden das Eigene und im Eigenen das Fremde zu entdecken (WILS 1997; ARLT 2001, 2 ff.).

### Fallbeispiel Thanatologie

Die Möglichkeiten des eben entwickelten Konzeptes sollen nun kurz anhand eines Fallbeispiels verdeutlicht werden. Nach VOLTAIRE (1985, 144) sind die Menschen „die einzigen Lebewesen, die wissen, dass sie sterben“, Warren SHIBLES (1974, 24) bezeichnete den Menschen als „tomb-building animal“ und Warren Butler Yeats behauptete sogar „Man has created death“ (zit. nach WHALEY 1981, 1). Die Einstellungen des Menschen zu und sein Umgang mit dem Tod, dem Sterben und den Toten sind somit ein zentrales Thema anthropologischer Forschung. Doch erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde Tod und Sterben verstärkt in den Sozial- und Geisteswissenschaften thematisiert. Die Betonung der Universalität und zugleich Individualität des Todes bot zuvor keinen Anreiz für weiterführende Untersuchungen. Erst im Zuge der Grenzdiskussionen um Sterben, Tod und Leben und der Herausforderungen einer zunehmend alternden Gesellschaft gelangten neben den idiosynkratischen auch gesellschaftlich und historisch verankerte Erfahrungen, die Gemeinsamkeiten im Erleben des Todes schaffen, stärker in das Blickfeld (WITKOWSKI 1990, 1 f.). Es wurde nach dem Wandel im menschlichen Verhalten gegenüber dem Tod und den Toten sowie nach den sich ändernden Einstellungen und ihren Gründen gefragt. So entstand die Thanatologie – *thanatos* = griech. Gott und Personifikation des Todes, *lógos* = griech. Wort, Kunde – als Wissenschaft vom Tode, die sich mit allen Aspekten befasst, die die Thematik Sterben, Tod und Trauer berühren. Sie ist transdisziplinär konzipiert. Gesichtet werden sowohl die theoretischen als auch die praktischen Erkenntnisse der einzelnen Disziplinen (REST 1989, 1155). So geht es nicht nur um die Erörterung der Fragen, was Tod und Sterben bedeuten und wie sie definiert werden, sondern auch ganz konkret darum, wie man mit Tod und Toten umgeht und umging und wie Sterbenden und deren Angehörigen heute geholfen werden kann. Neben den traditionell mit dieser Themenstellung betrauten Fächern Medizin, Religionswissenschaften und Philosophie beschäftigen sich inzwischen auch Soziologie, Geschichts-, Erziehungs-, Pflegewissenschaft, Ethnologie, Kunstgeschichte und viele andere mit dem Tod (Sterben und Tod 1996, III). Dass hierbei die jeweiligen Fachrichtungen sehr unterschiedliche Beiträge liefern und zu einigen Fragen mehr oder weniger beisteuern können, ergibt sich aus ihren spezifischen Erkenntniszielen und -möglichkeiten.

Die Philosophie ist die Wissenschaft, die sich mit den erkenntnistheoretischen Grundlagen des Themas auseinandersetzt. Die gegenwärtige philosophische Diskussion über Sterben und Tod findet schwerpunktmäßig in den Feldern der Ontologie bzw. Metaphysik, der Anthropologie und der Ethik statt (BECKMANN – GETHMANN-SIEFERT 1996). Die Religionswissenschaften und die Theologie setzen sich mit der Dogmatik und dem praktisch-ethischen Umgang des Todes sowie dem Zusammenhang zwischen Tod, Religion und Ritual auseinander (vgl. HÖVER – RULANDS 1996). In der Medizin wird der pathophysiologische Vorgang des Sterbens beschrieben, und es werden verschiedene To-

desdefinitionen aufgestellt. Die Rechtsmedizin liefert Informationen über die regelhaften Veränderungen an toten menschlichen Körpern (vgl. FROWEIN 1989; FORSTER 1989). Die Demographie berichtet über Sterbehäufigkeiten. Durch die Psychologie werden die kognitiven und emotionellen Prozesse im Zusammenhang mit Tod und Sterben sowohl auf individueller als neuerdings auch auf gesellschaftlicher Ebene untersucht (WITTKOWSKI 1990). Die Soziologie entwickelt Theorien zum Verhältnis der modernen Gesellschaften zum Tod und den Einfluss sozialer Rahmenbedingungen auf den Umgang mit Tod, Sterben und Toten (HAHN 1968; FELDMANN 1990). Insbesondere die Todesverdrängung wurde behandelt (vgl. NASSEHI – WEBER 1989). Die Soziologie liefert häufig auch das terminologische Rüstzeug zur Beschreibung von komplexeren gesellschaftlichen Zusammenhängen. In der Erziehungs- und Pflegewissenschaft werden Sterbe-, Todes- und Trauerkonzepte verschiedener Altersstufen diskutiert und Qualifizierungsmaßnahmen für professionelle Sterbebegleiter entwickelt und durchgeführt (REST 1996a; 1996b). Die Ethnologie zeigt neben dem Zusammenhang von materieller und immaterieller „Todeskultur“ vor allem die Vielfalt kultureller Praktiken im Rahmen des Totenbrauchtums auf (HAUSCHILD 2000). In der Geschichtsforschung wurde das Konzept der Mentalitätsgeschichte entwickelt. Sie machte darauf aufmerksam, dass die Einstellungen zu Tod und Toten historischem Wandel unterliegen (VOVELLE 1978; BÖSE 1983). Die Archäologie bietet eine zeitliche Vertiefung der Kenntnisse über das Verhältnis der Menschen zum Tod bis zu den Anfängen seiner biotischen Herausbildung und behandelt die materielle Seite des Todes (HOFMANN in Vorb.). Die Linguistik trägt neben der Behandlung des literarischen Todesdiskurses vor allem durch die Semantik zur Erforschung bei, indem sie untersucht, was unter Leben, Tod und Sterben in einer Sprache eigentlich verstanden wird (KELLETER 1997). Die Kunstgeschichte beschäftigt sich mit der ikonographischen Umsetzung des Themas. Totenbrauchtum und Bestattungssitten jüngerer Perioden Westeuropas werden und wurden vor allem von der Volkskunde behandelt (Cox 1996).

Festzuhalten bleibt, dass sich viele Disziplinen mit dem Thema „Tod“ auseinandersetzen, jedoch sehr unterschiedliche Aspekte beleuchten und erst durch die Integration der verschiedenen Ergebnisse ein konkreteres Bild vom Umgang des Menschen mit dem Tod entstehen kann. Statt eklektizistisch den – meist veralteten – Wissensstand anderer Fachrichtungen – häufig ohne Berücksichtigung der methodischen Probleme – zu nutzen, können durch transdisziplinäre Forschung im Rahmen einer als umfassende Humanwissenschaft aufgefassten Anthropologie voreilige Annahmen und Zirkelschlüsse vermieden werden. So relativieren z.B. ethnologische und historische Vergleiche die psychologischen und soziologischen Ergebnisse, da so nicht allein individuelle und gesellschaftliche, sondern auch kulturelle und historische Unterschiede registriert werden (REST 1989, 1157). Durch die Berücksichtigung verschiedener Sichtweisen wird ein Thema wesentlich komplexer, es gibt viele, aber keine einfachen Lösungswege. Zugleich muss man sich mit der Erkenntnis abfinden, dass manche Aspekte nur schwer oder überhaupt nicht von einer Fachrichtung behandelt werden können und die Ergebnisse nur einen relativen Aussagewert haben. Das hier formulierte Konzept bricht mit dem vor allem in Deutschland in den Geisteswissenschaften immer noch vorherrschenden induktivistisch-empiristischen Dogma: Beobachte, bevor du theoretisierst (vgl. EBERHARD 1999, 32 ff.). Durch explizite Theoriekonstruktionen werden jedoch die Lücken und die inhaltlichen und formalen Ansprüche an die Daten aufgezeigt und somit die Möglichkeiten und Grenzen des Quellenmaterials und der jeweiligen Fachrichtung deutlicher. Aber vor allem können durch den transdisziplinären Diskurs neue Fragestellungen entwickelt werden, die wiederum zu neuen Forschungsansätzen und -methoden führen.

### Schlussbemerkung

Zwischen der hier auf der Meta-Ebene angesiedelten Idee und dem wissenschaftlichen Gegenstand klafft sicherlich noch eine unübersehbare programmatisch-methodische Lücke. Sie kann an dieser Stelle nicht geschlossen werden. Dennoch denke ich, dass das entwickelte Konzept eine gute Grundlage für transdisziplinär ausgerichtete

Projekte bietet, wie das Fallbeispiel Thanatologie zeigt. Es sollte hier nicht ein neues Fach kreiert oder ein altes revitalisiert werden. Ziel war es vielmehr, auf die Möglichkeiten und Chancen, die für die einzelnen Fächer bzw. Fachwissenschaftler bei einem Blick über den eigenen Erkenntnishorizont auf ihr gemeinsames Ziel entstehen, hinzuweisen, und auf diese Weise der zunehmenden Isolierung der einzelnen Disziplinen sowie der Polarisierung der „erklärenden“ und „verstehenden“ Wissenschaften entgegenzuwirken und so zu einem verstärkten Dialog aufzufordern.

#### Literatur

- ADORNO, Th. W. (1951): „Kulturanthropologie“ (ca. 1951). In: Th. Adorno, Gesammelte Schriften 20. 1 Vermischte Schriften 1. Neu hrsg. R. Tiedemann. Frankfurt a. M. 1986, 135-139.
- ADORNO, Th. W. (1966): Negative Dialektik. In: Th. Adorno, Gesammelte Schriften 6. Neu hrsg. R. Tiedemann. Frankfurt a. M. 1973, 7-412.
- ANDERS, G. (1984): Die Antiquiertheit des Menschen<sup>3</sup>. München.
- ANTWEILER, Ch. (1995): Bios – Kultur – Geschichte: Anthropos. Neue Literatur zu einer integrierten Humanwissenschaft. *Anthropos* 90, 228-234.
- ARLT, G. (2001): Philosophische Anthropologie. Sammlung Metzler 334. Stuttgart.
- BACHMANN-MEDICK, D. (1996) (Hg.): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. Frankfurt a. M.
- BACKMORE, S. (2000): Die Macht der Meme oder die Evolution von Kultur und Geist. Heidelberg – Berlin.
- BARNARD, A. (2000): History and Theory in Anthropology. Cambridge.
- BECKMANN, J. P. – GETHMANN-STEFERT, A. (1996): Philosophie. In: Sterben und Tod, 296-343.
- BENEDICT, R. (1934): The Patterns of Culture. Boston.
- BÖSE, K. (1983): Das Thema „Tod“ in der neueren französischen Geschichtsschreibung. In: P. R. Blum (Hg.), Studien zur Thematik des Todes im 16. Jahrhundert. Wolfenbüttel, 1-20.
- BRANDT, J. (2001): Jastorf und Latène. Kultureller Austausch und seine Auswirkungen auf soziopolitische Entwicklungen in der vorrömischen Eisenzeit. *Internat. Arch.* 66. Rahden/Westf.
- BURMEISTER, St. (2000): Geschlecht, Alter und Herrschaft in der Späthallstattzeit Württembergs. *Tübinger Schr. Ur- u. Frühgesch. Arch.* 4. Münster – New York – München – Berlin.
- CASMANN, O. (1594): *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina. Hannoviae.*
- CASSIRER, E. (1923-1929): Philosophie der symbolischen Formen. Berlin.
- CLIFFORD, J. – MARCUS, G. E. (1986) (Hg.): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkley.
- COX, H. L. (1996): Volkskunde. In: Sterben und Tod, 484-534.
- DARWIN, Ch. R. (1859): On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life. London.
- DARWIN, Ch. R. (1871): The Descent of Man, and the Selection in Relation to Sex. London.
- DAWKINS, R. (1976): The Selfish Gene. Oxford.
- DILTHEY, W. (1894): Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894). In: Ders., Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens 1. Abh. z. Grundlegung d. Geisteswissenschaften. Gesammelte Schr. 5. Leipzig – Berlin 1924, 139-240.
- DURKHEIM, E. (1895): Les règles de la méthode sociologique. Paris.
- EBERHARD, K. (1999): Einführung in die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Geschichte und Praxis der konkurrierenden Erkenntniswege<sup>2</sup>. Stuttgart – Berlin – Köln.
- EGGAN, F. (1955): Social Anthropology: Methods and Results. In: F. Eggan (Hg.), Social Anthropology of North American Tribes. Chicago, 485-551.
- EGGERT, M. K. H. (1991): Die konstruierte Wirklichkeit: Bemerkungen zum Problem der archäologischen Interpretation am Beispiel der späten Hallstattzeit. *Hephaistos* 10, 5-20.
- EGGERT, M. K. H. (1998): Archäologie und Analogie: Bemerkungen zu einer Wissenschaft vom Fremden. *MAGW* 128, 107-124.
- ENDLICH, C. (1997): Studien zu Kindergräbern der Späthallstatt- und Frühlatènezeit. Magisterarbeit Univ. Kiel.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1951): Social Anthropology. London.
- FELDMANN, K. (1990): Tod und Gesellschaft: eine soziologische Betrachtung von Sterben und Tod. Frankfurt a. M.
- FEUERBACH, L. A. (1841): Das Wesen des Christentums. Leipzig.
- FIRTH, R. (1959): Social Change in Tikopia. London.
- FISCHER, H. (1998): Was ist Ethnologie? In: H. Fischer (Hg.), Ethnologie: Einführung und Überblick<sup>4</sup>. Berlin, 3-20.
- FORSTER, B. (1989): Stichwort „Todesfeststellung/Todeskriterien/Todeszeitpunkt 1. Gerichtsmedizin“ In: A. Eser u. a. (Hg.), Lexikon Medizin, Ethik, Recht. Freiburg – Basel – Wien, 1194-1198.
- FOX, R. (1967): Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective. Harmondsworth.
- FROWEIN, R. A. (1989): Stichwort „Todesfeststellung/Todeskriterien/Todeszeitpunkt 1. Medizin“ In: A. Eser u. a. (Hg.), Lexikon Medizin, Ethik, Recht. Freiburg – Basel – Wien, 1187-1194.
- FREUD, S. (1923): Das Ich und das Es. Leipzig.
- GADAMER, H.-G. (1960): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen.
- GADAMER, H.-G. – VOGLER, P. (1972-1975) (Hg.): Neue Anthropologie. Stuttgart.
- GEERTZ, C. (1973): The Interpretation of Cultures. London.

- GEHLEN, A. (1940): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin.
- GEHLEN, A. (1956): *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. Bonn.
- GEHLEN, A. (1961): *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*. Reinbek b. Hamburg.
- GEUJEN, K. u. a. (1995) (Hg.): *Post-Modernism and Anthropology. Theory and Practice*. Assen.
- GIRTLE, R. (1976): Wissenschaftstheorie und ihre Möglichkeiten in der Urgeschichte. In: *Festschrift für Richard Pittioni zum sechzigsten Geburtstag. I Urgeschichte. Arch. Austriaca Beih.* 13. Wien, 23-41.
- GIRTLE, R. (1979): *Kulturanthropologie. Entwicklungslinien, Paradigmata, Methoden*. Nördlingen.
- GIRTLE, R. (1982): „Ethnos“, „Volk“ und soziale Gruppe. Zum Problem eines zentralen Themas in den anthropologischen Wissenschaften. *MAGW* 112, 42-57.
- GIRTLE, R. (1993): Zu Entwicklung und Theorie des Funktionalismus. In: W. Schmied-Kowarzik – J. Stagl (Hg.), *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theoriediskussion<sup>2</sup>*. Berlin, 153-166.
- HABERMAS, J. (1976): *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a. M.
- HAEFFNER, G. (2000): *Philosophische Anthropologie. Grundkurs Philosophie 1<sup>3</sup>*. Stuttgart – Berlin – Köln.
- HAHN, A. (1968): *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung*. Stuttgart.
- HAIDLE, M. N. (1998): Interdisziplinarität in der Archäologie: eine Notwendigkeit? *Arch. Inf.* 21, 9-20.
- HARTMANN, N. (1933): *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin.
- HAUSCHILD, Th. (2000): Stichwort „Tod“. In: B. Streck (Hg.), *Wörterbuch der Ethnologie<sup>2</sup>*. Wuppertal, 268-271.
- HEGEL, G. W. F. (1817): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Heidelberg.
- HERDER, J. G. v. (1772): *Über den Ursprung der Sprache*. Berlin.
- HERDER, J. G. v. (1784-1791): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Riga.
- HOERNES, M. (1893): Grundlinien einer Systematik der prähistorischen Archäologie. *Zeitschr. f. Ethnologie* 25, 49-70.
- HOFMANN, K. P. (in Vorb.): *Prolegomena zu einer Thanatoarchäologie*.
- HOGGART, R. (1957): *The Use of Literacy. Aspects of Working-Class Life with Special Reference to Publications and Entertainments*. London.
- HÖVER, G. – RULANDS, P. (1996): *Theologie*. In: *Sterben und Tod*, 421-483.
- HUNDSBICHLER, H. (1996): *Sachen und Menschen, Alltag und Geschichte. Faust und die Erkenntnis der Realität*. In: M. Fansa, (Hg.), *Realienforschung und historische Quellen [Kongress Oldenburg 1995]*. Arch. Mitt. Nordwestdeutschland, Beih. 15. Oldenburg, 11-28.
- HUNDSBICHLER, H. (1998): *Sachen und Menschen. Das Konzept der Realienkunde*. In: H. Hundsichler – G. Jaritz – T. Kühnreiter (Hg.), *Die Vielfalt der Dinge. Neue Wege zur Analyse mittelalterlicher Sachkultur [Kongress Krems 1994 = Gedenkschr. H. Kühnel]*. Diskussionen u. Mat. 3. Wien, 29-61.
- KAMPER, D. (1973): *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik*. München.
- KANT, I. (1923): *Logik – Physische Geographie – Pädagogik. Kants Gesammelte Schr.* 9. Berlin – Leipzig.
- KELLETER, F. (1997): *Die Moderne und der Tod. Das Todesmotiv in moderner Literatur, untersucht am Beispiel Edgar Allen Poes, T. S. Eliots und Samuel Becketts*. Frankfurt a. M.
- KLEMM, G. (1843): *Fantasie über ein Museum für die Culturgeschichte der Menschheit*. Dresden.
- KNUSSMANN, R. (1996) (Hg.): *Anthropologie. Handbuch der vergleichenden Biologie des Menschen<sup>2</sup>*. Stuttgart – New York.
- KOEPFING, K. P. (1983): *Adolf Bastian and the psychic unity of mankind*. London.
- KOSSINNA, G. (1911): *Die Herkunft der Germanen. Zur Methode der Siedlungsarchäologie*. Mannus-Bibl. 6. Würzburg.
- KOSSINNA, G. (1914): *Die deutsche Vorgeschichte – eine hervorragend nationale Wissenschaft*. Mannus-Bibl. 9<sup>2</sup>. Würzburg.
- KOHL, K.-H. (1993): *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. München.
- KÖNIG, R. (1972): *Über einige Grundfragen der empirischen Kulturanthropologie*. In: R. König – A. Schmalfuß (Hg.), *Kulturanthropologie*. Düsseldorf – Wien (1982), 7-49.
- KRAMER, J. (2001): Stichwort „Cultural studies“. In: A. Nünning (Hg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe<sup>2</sup>*. Stuttgart – Weimar, 94-96.
- KRAUSS, W. (1979): *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*. München – Wien.
- KRAUSSE, D. (1996): *Internationale Romanisierungsforschung im Vergleich. Perspektiven für das Schwerpunktprogramm „Romanisierung“ der Deutschen Forschungsgemeinschaft*. Arch. Nachrichtenbl. 1, 258-273.
- KRAUSSE, D. (1998): *Infantizid: Theoriegeleitete Überlegungen zu den Eltern-Kind-Beziehungen in ur- und frühgeschichtlicher und antiker Zeit*. In: A. Müller-Karpe u. a. (Hg.), *Studien zur Archäologie der Kelten, Römer und Germanen in Mittel- und Westeuropa [Festschr. A. Haffner]*. Internat. Arch. Studia honoraria 4. Rhaden/Westf., 313-352.
- KRAUSSE, D. (1999): *Der ‚Keltenfürst‘ von Hochdorf: Dorfältester oder Sakralkönig? Anspruch und Wirklichkeit der sog. kulturanthropologischen Hallstatt-Archäologie*. Arch. Korrbll., 339-358.
- KRONER, R. (1928): *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zu einer Kulturphilosophie*. Tübingen.
- LANDMANN, M. (1961): *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Natur. Geschichts- und Sozialanthropologie*. München – Basel.
- LANDMANN, M. (1969): *Philosophische Anthropologie<sup>3</sup>*. Berlin.
- LANDMANN, M. (1979): *Fundamental-Anthropologie. Abh. z. Phil., Psychologie u. Pädagogik* 146. Bonn.
- LEACH, E. (1954): *The Political System of Highland Burma*. London School of Economics Monogr. 44. London.
- LECLERC, G. (1976): *Anthropologie und Kolonialismus*. Frankfurt – Berlin – Wien.

- LEPENIES, W. (1975): Geschichte und Anthropologie. Zur wissenschaftshistorischen Einschätzung des aktuellen Disziplinenkontakts. *Gesch. u. Ges.* 1, 325-343.
- LÉVI-STRAUSS, C. G. (1958): *Anthropologie structurale*. Paris.
- LIST, E. (1999): ‚Neuvermessung‘ des Geistes? Von den Geistes- zu den Kulturwissenschaften. In: H. Reinalter (Hg.), *Natur- und Geisteswissenschaften – zwei Kulturen? Arbeitskreis Wissenschaft und Verantwortlichkeit 4*. Innsbruck – Wien – München, 81-108.
- LUTTER, Chr. – REISENLEITNER, M. (2002): *Cultural Studies. Eine Einführung*<sup>4</sup>. Wien.
- LYOTARD, J.-F. (1984): *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester.
- MALINOWSKI, B. (1922): *Argonauts of the Western Pacific*. London.
- MARCUS, G. E. – FISCHER, M. M. J. (1986): *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago.
- MARQUARD, O. (1971): Stichwort „Anthropologie“. In: J. Ritter – K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie 1*. Basel, 362-374.
- MARX, K. (1845): Thesen über Feuerbach. In: Karl Marx – Friedrich Engels. *Werke 3*. Berlin 1959, 5-7.
- MAUSS, M. (1925): *Essai sur la Don. Forme et Raison de l'Echange dans les Sociétés Archaïques*. Paris.
- MEDICK, H. (2001): Quo vadis Historische Anthropologie? Geschichtsforschung zwischen Historischer Kulturwissenschaft und Mikro-Historie. *Hist. Anthr.* 9, 78-92.
- MITTELSTRASS, J. (1999): Krise und Zukunft der Geisteswissenschaften. In: H. Reinalter (Hg.), *Natur- und Geisteswissenschaften – zwei Kulturen? Arbeitskreis Wissenschaft und Verantwortlichkeit 4*. Innsbruck – Wien – München, 55-79.
- MÜHLMANN, W. E. (1966): Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie. In: W. E. Mühlmann – E. W. Müllner (Hg.), *Kulturanthropologie*. Köln – Berlin, 15-49.
- MÜHLMANN, W. E. (1968): *Geschichte der Anthropologie*<sup>2</sup>. Frankfurt a. M.
- MÜLLER, K. E. (1998): *Geschichte der Ethnologie*. In: H. Fischer (Hg.), *Ethnologie: Einführung und Überblick*<sup>4</sup>. Berlin, 21-51.
- NASSEHI, A. – WEBER, G. (1989): *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*. Opladen.
- NIETZSCHE, F. W. (1883-1891): *Also sprach Zarathustra*. Chemnitz – Leipzig.
- NUSSBAUM, M. (1993): Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus. In: M. Brumlik – H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M., 232-361.
- PEIRCE, Ch. S. (1931-1958): *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. (Hg. Ch. Hartshorne, P. Weiss, A. Burks). Cambridge/Massachusetts.
- PLESSNER, H. (1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin.
- PORR, M. (2001): Between Nyae Nyae and Anaktuvuk – Some Remarks on the Use of Anthropology in Palaeolithic Archaeology. *Ethnogr.-Arch. Zeitschr.* 42, 159-173.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1922): *The Andaman Islanders. A Study in Social Anthropology*. Cambridge.
- REST, F. (1989): Stichwort „Thanatologie“. In: A. Eser u. a. (Hg.), *Lexikon Medizin, Ethik, Recht*. Freiburg – Basel – Wien, 1155-1159.
- REST, F. (1996a): *Erziehungswissenschaft*. In: *Sterben und Tod*, 1-75.
- REST, F. (1996b): *Pflegewissenschaft*. In: *Sterben und Tod*, 239-295.
- RICKERT, H. (1899): *Culturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Freiburg – Leipzig – Tübingen.
- ROTHACKER, E. (1944): *Mensch und Geschichte. Studien zur Anthropologie und Wissenschaftsgeschichte*. Berlin.
- ROTHACKER, E. (1948): *Probleme der Kulturanthropologie*. Bonn.
- RÜGEMER, W. (1988): Stichwort „Philosophische Anthropologie“. In: M. Buhr (Hg.), *Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts*. Köln, 385-399.
- RÜGEMER, W. (1990): Stichwort „Anthropologie“. In: H. J. Sandkühler (Hg.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Hamburg, 143-147.
- SAHLINS, M. D. (1972): *Stone Age Economics*. Chicago – New York.
- SAUSSURE, F. de (1916): *Cours de linguistique générale*. Paris.
- SCHELER, M. (1928): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt.
- SCHMIED-KOWARZIK, W. (1980): Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur. Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion. In: W. Schmied-Kowarzik – J. Stagl (Hg.), *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*. Berlin, 349-389.
- SCHWIDETZKY, I. (1977): *Anthropologie als Naturwissenschaft*. *Coll. Anthropol.* 1, 9-16.
- SCHWIDETZKY, I. (1982a): Die institutionelle Entwicklung der Anthropologie. In: I. Spiegel-Rösing – I. Schwidetzky (Hg.), *Maus und Schlange. Untersuchungen zur Lage der deutschen Anthropologie*. Oldenbourg – München, 75-101.
- SCHWIDETZKY, I. (1982b): Die Anthropologie und ihre Nachbarwissenschaften. In: I. Spiegel-Rösing – I. Schwidetzky (Hg.), *Maus und Schlange. Untersuchungen zur Lage der deutschen Anthropologie*. Oldenbourg – München, 157-199.
- SERVICE, E. R. (1971): *Profiles in Ethnology*. New York.
- SHIBLES, W. (1974): *Death: An Interdisciplinary Analysis*. Whitewater.
- SIMON, Chr. (1996): *Historiographie*. Stuttgart.
- SONNEMANN, U. (1981): *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*. Frankfurt a. M.
- STAGL, J. (1980): Stichwort „Kulturanthropologie und Ethnologie“. In: J. Speck (Hg.), *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe 2*. Göttingen, 358-363.
- STAGL, J. (1981): *Kultur-Anthropologie und Gesellschaft. Eine wissenschaftssoziologische Darstellung der Kulturanthropologie und Ethnologie*. Berlin.

- Sterben und Tod (1996): Interdisziplinäre nordrhein-westfälische Forschungsgemeinschaft ‚Sterben und Tod‘ (Hg.), Sterben und Tod. Annotierte Auswahlbibliographie. Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen Nr. 3252. Opladen.
- STEWART, J. H. (1955): *Theory of Culture Change*. Urbana.
- STRECK, B. (2000): Stichwort „Kulturanthropologie“. In: B. Streck (Hg.), *Wörterbuch der Ethnologie*<sup>2</sup>. Wuppertal, 141-144.
- SZALAY, M. (1993): Historismus und Kulturrelativismus. In: W. Schmied-Kowarzik – J. Stagl (Hg.), *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theoriediskussion*<sup>2</sup>. Berlin, 233-253.
- THOMPSON, E. P. (1963): *The Making of the English Working Class*. London.
- TURNER, V. W. (1967): *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca.
- TURNER, V. W. (1977): *The Ritual Process: Structure and Antistructure*. Ithaca.
- TYLOR, E. B. (1871): *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. New York.
- VEIT, U. (1990): Kulturanthropologische Perspektiven in der Urgeschichtsforschung. Einige forschungsgeschichtliche und wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen. *Saeculum* 41 [Festschr. K. J. Narr], 182-214.
- VEIT, U. (1995): Zwischen Geschichte und Anthropologie: Überlegungen zur historischen, sozialen und kognitiven Identität der Ur- und Frühgeschichtswissenschaft. *Ethnogr.-Arch. Zeitschr.* 36, 137-143.
- VEIT, U. (1996): Studien zum Problem der Siedlungsbestattung im europäischen Neolithikum. *Tübinger Schr. Ur- u. Frühgesch. Arch.* 1. Münster – New York.
- VOLLMER, G. (1975): *Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart.
- VOLTAIRE, F. M. A. (1985): *Philosophisches Wörterbuch*. Übers. v. E. Salewski. Frankfurt a. M.
- VOVELLE, M. (1978): Die Einstellung zum Tode: Methodenprobleme, Ansätze, unterschiedliche Interpretationen. In: A. E. Imhof (Hg.), *Biologie des Menschen in der Geschichte. Kultur u. Ges.* 3, Stuttgart, 174-197.
- WHALEY, J. (1981): Introduction. In: J. Whaley (Hg.), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*. London, 1-14.
- WHITE, L. A. (1963): Der Begriff Kultur. In: C. A. Schmitz (Hg.), *Kultur*. Frankfurt a. M., 358-388.
- WILLIAMS, R. (1958): *Culture and Society, 1780-1950*. London – New York.
- WILLIAMS, R. (1961): *The Long Revolution*. London – New York.
- WILS, J. P. (1997): *Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen zur Moralthologie*. Tübingen.
- WILSON, E. O. (1975): *Sociobiology. The New Synthesis*. Cambridge.
- WINDELBAND, W. (1894): *Geschichte und Naturwissenschaft*. In: *Präludiven. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte* 2. Tübingen 1924, 136-160.
- WITTKOWSKI, J. (1990): *Psychologie des Todes*. Darmstadt.
- WUCHTERL, K. (1984): *Lehrbuch der Philosophie. Probleme – Grundbegriffe – Einsichten*. Bern – Stuttgart.

Anschrift der Verfasserin: Dr. KERSTIN P. HOFMANN, M. A., Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Rom, Via Sardegna, 79, I-00187 Roma (Email: kerstin\_p\_hofmann@gmx.de).