

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

FRIEDRICH NIETZSCHE UND DIE FRÜHE RELIGIONSWISSENSCHAFT

Verfasser

Simon Martin Steinbeiß

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Monat August 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Privatdozent Dr. Hans Gerald Hödl

Inhaltsverzeichnis

Abstract	1
Abstract (english)	3
1 Frühe Religionswissenschaft und Anthropologie	5
1.1 Edward Burnett Tylor	9
1.1.1 Leben und Werk	10
1.1.2 Primitive Culture	13
1.1.2.1 Unabhängige Erfindung, Vererbung und Diffusion	22
1.1.2.2 Survival	26
1.1.3 Rezeption	29
1.2 John Lubbock	35
1.2.1 Leben und Werk	36
1.2.2 The Origin Of Civilisation	42
1.2.3 Rezeption	60
1.3 Zusammenfassung und Vergleich: Tylor und Lubbock	67
2 Nietzsche und die Anthropologie	77
2.1 Einleitung	77

Inhaltsverzeichnis

2.2	Menschliches Allzumenschliches	83
2.2.1	Traum	84
2.2.2	Religion	90
2.2.3	Moral	98
2.2.4	Ueberlebsel	103
2.2.5	Stufenleiter der Cultur – Fortschrittsgedanke	111
2.3	Conclusio	116
Siglenverzeichnis		119
Literaturverzeichnis		121
Lebenslauf		131

Abstract

Diese Arbeit befasst sich mit den Verbindungslinien, die sich zwischen Edward Burnett Tylor, John Lubbock und Friedrich Nietzsches früher Schrift *Menschliches Allzumenschliches* ziehen lassen. Die Hauptwerke der beiden Anthropologen Tylor und Lubbock werden einer genauen Lektüre unterzogen, um sie mit Nietzsches Buch in Beziehung setzen zu können.

Nach einem allgemeinen Einführungsteil, der einen Teil der Geschichte der Religionswissenschaft aufarbeiten soll (Kapitel 1), gehe ich zuerst auf den berühmten Ethnologen und Anthropologen Edward Burnett Tylor (Kapitel 1.1) ein, der – im universitären Betrieb seiner Zeit gut verankert – die Entstehung der Ethnologie als Wissenschaft mitprägte. Tylors beide Hauptwerke, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* und vor allem das zweibändige *Primitive Culture*, werden in ihren Grundzügen und in ihrer Entstehung dargestellt (Kapitel 1.1.2), um dann anhand der wesentlichen Themen und terminologischen Prägungen analysiert zu werden (Kapitel 1.1.2.1 und 1.1.2.2). Schließlich soll die Rezeptionsgeschichte die Verortung Tylors in der Geschichte der Religionswissenschaft aus zeitgenössischer wie aus heutiger Sicht bieten.

Beim weit unbekannten John Lubbock (Kapitel 1.2) gehe ich prinzipiell analog vor: nach einer kurzen Darstellung von Leben und Werk (Kapitel 1.2.1) skizziere ich sein

für diese Arbeit wichtigstes Buch, *The Origin Of Civilisation*. Da es sich dabei um eine heutzutage kaum gelesene Schrift handelt und sie mit Lubbock in der wissenschaftsgeschichtlichen Versenkung verschwunden ist, habe ich mich dem Inhalt genauer gewidmet als dies bei Tylors Werken der Fall war. Auch Probleme, die sich aus der Nietzsche zugänglichen deutschsprachigen Übersetzung ergeben, werden diskutiert. Einmal mehr soll die Rezeptionsgeschichte – die bei Lubbock deutlich schlechter erschlossen ist als bei Tylor – das Kapitel abrunden und nach dem Detailblick auf ein einzelnes Buch die Einordnung der Thematik in eine breitere Perspektive ermöglichen.

Abschließend stelle ich in einer systematisch-vergleichenden Zusammenfassung (Kapitel 1.3) diesen ersten stark religionswissenschaftlich geprägten Teil in seinen Kernpunkten in konzentrierter Form noch einmal dar. Die beiden Autoren werden einander in thematischen Blöcken gegenübergestellt, um so ihr Verhältnis klarer fassen zu können.

Der zweite Teil der Arbeit ordnet zuerst die Schriften Nietzsches, mit der sich diese Untersuchung hauptsächlich beschäftigt, in ihren historischen Entstehungskontext ein (Kapitel 2.1). Da die thematische Unterteilung der Paragraphen in Nietzsches Werk in die neun Hauptstücke sich für das Ziel dieser Arbeit nicht gut eignete, wurde von mir eine andere Einteilung zur Analyse gewählt: *Menschliches Allzumenschliches* wird auf fünf Themen hin gelesen, nämlich Traum, Religion, Moral, Ueberlebsel und das Konzept der Stufenleiter der Cultur (Kapitel 2.2.1 bis 2.2.5). Diese Einteilung konnte erst nach der Analyse der Verbindungslinien zwischen Tylor, Lubbock und Nietzsche erstellt werden und steht für das Bemühen, die inhaltlichen Anknüpfungspunkte, die sich für Nietzsche nach der Lektüre von Tylors und Lubbocks Hauptwerken ergaben, möglichst klar und abgegrenzt darzustellen.

Als Abschluss der Arbeit gibt die Conclusio (Kapitel 2.3) die von mir gewonnenen Erkenntnisse in komprimierter Form wieder.

Abstract (english)

This thesis deals with connecting lines we can draw between Edward Burnett Tylor, John Lubbock and Friedrich Nietzsche's early writing *Human, All Too Human*. The main anthropological works of both Tylor and Lubbock are investigated closely in order to relate them to Nietzsche's text.

Following a general introduction to context-related history of Religious Studies (Chapter 1) this study turns to the Ethnologist and Anthropologist Edward Burnett Tylor (Chapter 1.1). Since he was a highly valued part of the contemporary scientific community he was able to greatly influence the emergence of Ethnology as a well-established science. His main works, namely *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* and the two volumes of *Primitive Culture*, are presented in their outlines and their development (Chapter 1.1.2). This background enables us to analyse the main topics and terminological creativity that can be found in these texts (Chapter 1.1.2.1 and 1.1.2.2). A concluding look at how Tylor's works were perceived by his contemporaries and more recent scientists shall help us to locate him in the history of Religious Studies.

When writing about John Lubbock (Chapter 1.2) and his theories the same approach is taken: after a brief summary of life and lifework (Chapter 1.2.1) I continue with examining the book that is most relevant for this investigation, *The Origin Of Civilisation*.

Since this is a more or less forgotten work – very much like the author himself – I decided to deal with its content in greater detail. Even problems resulting from the German translation Nietzsche used when he read Lubbock will be discussed. Like in the chapter on Tylor I have a look at how fellow scientists received John Lubbock's works. After having had a detailed look upon one of his books this should help to localize him and the main themes contextually in the history of science.

Finally I present a systematical and comparative summary of this first part of the thesis (Chapter 1.3). Tylor and Lubbock are compared to each other in paragraphs on the principal themes of their research to be able to grasp their relation.

The second part of this study at first tries to see the historical context in which *Human, All Too Human* was written (Chapter 2.1). Since the structure of the book itself didn't seem very useful for this analysis, I decided to go with a different arrangement of themes: *Human, All Too Human* is interpreted with respect to dreams, religion, morals, survivals and the concept of cultural development in stages (Chapter 2.2.1 to 2.2.5). This particular approach is a direct result of my research and only after analyzing the connecting lines between Tylor, Lubbock and Nietzsche could I find that these were the most important topics. It also reflects my endeavour to render the thoughts that Nietzsche adopted from works of both Tylor and Lubbock in a clear and distinct way.

The findings of this thesis are summarized in a concise Conclusio (Chapter 2.3).

1 Frühe Religionswissenschaft und Anthropologie

In diesem Einleitungsteil möchte ich den Kontext, der zur Entwicklung der Religionswissenschaft und auch zur Kultur- und Sozialanthropologie¹, insofern sich diese Entwicklungen überschneiden, darstellen. Meines Erachtens gehört die anthropologische beziehungsweise ethnologische Tradition mit zum Feld der sich im 19. Jahrhundert konstituierenden Religionswissenschaft². Dadurch soll eine Einordnung der in den Kapiteln 1.1 und 1.2 besprochenen Autoren ermöglicht werden. Wenn in der restlichen Arbeit kaum mehr vom Terminus “Religionswissenschaft” Gebrauch gemacht wird, so rührt das daher, dass Edward Burnett Tylor und John Lubbock sich ihrem Selbstverständnis nach der “An-

¹Im weiteren werden häufig die Begriffe “Anthropologie” und “Ethnologie” gebraucht. Ihre (eingeschränkt) synonymische Verwendung ist schon bei E.B. Tylor zu finden: er nimmt eine Einteilung in physische Anthropologie, Archäologie und Culturgeschichte vor. Vgl. [Tylor 1883:x-xi] Auch nach Tylors Ableben unterteilt [Fischer 1923:1] “Anthropologie” in “physische oder somatische” und “psychische”, wobei zweite “Ethnologie” beziehungsweise “Völkerkunde” ist. Diese Unterteilung ist auch heute noch vorhanden, insofern Anthropologie je nach Fokus entweder der Biologie, der Philosophie oder der Ethnologie zugerechnet wird.

²Als Beispiel für Religionswissenschaftler, die diesbezüglich anders denken, sei [Figl 2004] genannt. Er bezieht sich hauptsächlich auf Friedrich Max Müller als Gründerfigur und die deutschsprachige Tradition des Fachs und lässt etwa die englische Schule der Kultur- und Sozialanthropologie, mit der auch Müller in engem Kontakt stand, aussen vor. Vgl. [Figl 2004:20-26] Ich schließe mich durch die Anerkennung der Ethnologie als Teil der Fachgeschichte der Religionswissenschaft anderen Autoren an, etwa [Michaels u. a. 1997] oder [Knoblauch 1999]. Einen äußerst aufschlussreichen Artikel, der das Wissenschaftsklima und den Austausch zwischen Großbritannien und Deutschland am Beispiel Müllers illustriert, hat [Nicholls 2009] geschrieben.

thropologie” zurechneten und ich dieser Einschätzung terminologisch gefolgt bin.

Die Ursprünge der Sozialanthropologie reichen in die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts zurück und tragen aufklärerische Züge³. In Frankreich machten Philosophen im Umfeld der Encyclopédie (d’Alembert, Condorcet, Turgot) die Forderung nach einer Wissenschaft von der Gesellschaft stark, die Auguste Comte (1798-1857) später Soziologie nennen sollte⁴. Auf den britischen Inseln waren es vor allem schottische Moralphilosophen (Hume, Smith, Reid, Hutcheson, Stewart, Ferguson, Kames, Monboddo), die Gesellschaften als Natursysteme oder Organismen betrachteten und sie daraus folgernd empirisch zu untersuchen vorschlugen⁵. Der Glaube an das Konzept des Fortschritts und seiner Gesetze führten diese Autoren auch zur Annahme, der Mensch wäre überall der gleiche und müsse sich durch geregelte Stadien beziehungsweise “Kulturstufen” entwickeln, wobei als vorläufiger Endpunkt dieser Entwicklung meist von der jeweiligen Gesellschaft, in der der Autor lebte, ausgegangen wurde. So schreibt E.B. Tylor in seinen *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* zum Thema Fortschritt: “[...] the history of mankind has been on the whole a history of progress”⁶.

Allerdings war dies nicht die einzige Möglichkeit in Kategorien von Fortschritt und (kultureller) Entwicklung zu denken. Ebenfalls auf Darwins Idee der Evolution bauten die sogenannten “Degenerationisten” auf, die annahmen, andere Rassen wären durch Degeneration auf der niedrigen Kulturstufe gelandet, auf der sie die Forschungsreisenden

³Zu einer gerafften und kritischen – bis polemischen – Darstellung der Entwicklung der Anthropologie als Wissenschaft siehe [Evans-Pritchard 1981:7-28] Deutlich ausführlicher dann bei [Stocking 1987] und [Barth u. a. 2005]

⁴Siehe [Evans-Pritchard 1981:8] und [Knoblauch 1999:25] Als späte Nachfolge in Comtes Tradition kann man Emile Durkheim und Lucien Lévy-Bruhl sehen.

⁵Evans-Pritchard schreibt an dieser Stelle, dass sich nach der Ansicht dieser Philosophen Gesellschaften “mit Hilfe der induktiven Methode, durch allgemeine Prinzipien oder Gesetze erklären, so wie die physikalischen Phänomene von den Physikern erklärt werden.” [Evans-Pritchard 1981:8]

⁶[Tylor 1870:372]

vorhanden. Tylor, Lubbock und mit ihnen viele andere wandten sich gegen die Gültigkeit dieses Konzepts, denn sie sahen keinerlei Evidenz, die diese Hypothese stützen würde⁷. Als herausragendster Vertreter dieser Theorie galt Tylor der deutsche Botaniker und Ethnologe Carl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868)⁸, der seine Dekadenztheorie an die des Kulturhistorikers Christoph Meiner (1747-1810) anlehnte⁹ und vor allem in Verbindung mit seiner mehrjährigen Brasilienreise entwickelte. Aber auch Joseph de Maistre (1753-1821) zitiert er ausführlich; er kritisiert ihn in ebensolcher Manier und betont wiederum das Fehlen “jeglicher ethnologischer Grundlage”¹⁰.

Hier muss allerdings streng unterschieden werden zwischen der allgemeinen Theorie der Degeneration, die von einer Kulturentwicklung im Schema des Abstiegs von einer hohen Kulturstufe zu einer niedrigen her gedacht ist, und dem spezifischen Phänomen der “Entartung”¹¹ (“degradation”), für das Tylor und Lubbock sehr wohl Evidenz anführen und auch in ihr Entwicklungskonzept integrieren¹².

Obwohl sich methodische Fortschritte positiv auf die anthropologische Forschung auswirkten, sieht Evans-Pritchard die problematischen Voraussetzungen im neunzehnten Jahrhundert sehr klar und polemisch:

Obwohl die vergleichende Methode ihnen die Trennung von Allgemeinem und Besonderem und die Klassifikation sozialer Phänomene erlaubte, waren ih-

⁷“Since the Hottentots have learnt, within the last two centuries or so, to smelt the iron ore of their country, it is hard to imagine that anything short of extirpating them or driving them into a country destitute of iron, could make them go back to the Stone Age in which their ancestors lived. [...] I do not think I have ever met with a single fact which seems to me to justify the theory [...] that the ordinary condition of the savage is the result of degeneration from a far higher state.”[Tylor 1870:373]

⁸Auch Lubbock bezieht sich auf Martius als Quelle, siehe [Lubbock 1875:23]

⁹Siehe dazu [Schulze 2008:129]

¹⁰[Tylor 1873:I 35f]

¹¹Dass die deutsche Übersetzung Tylors recht viel zu wünschen übrig lässt, werde ich in Kapitel 1.1.2 zeigen.

¹²“Dies ist eine Entwicklungstheorie, in welcher sowohl Fortschritt als Rückschritt ihren anerkannten Platz finden. So lange aber die Geschichte unser Kriterium bleibt, ist der Fortschritt das Primäre und der Rückschritt das Secundäre; die Cultur muss erst gewonnen werden, ehe sie verloren gehen kann.” [Tylor 1873:I 38f] Siehe auch [Lubbock 1875:398f]

re Erklärungen für diese Phänomene im Grunde nur hypothetische Skalen des Fortschritts, an deren einem Ende institutionelle und religiöse Formen standen, wie sie im 19. Jahrhundert in Europa und Amerika zu finden waren, während an das andere Ende deren Antithesen gesetzt wurden. Dann wurde eine Reihenfolge der Stadien festgelegt, die zeigen sollte, wie die logische Entwicklung vom einen Ende der Skala zum anderen ausgesehen haben könnte.[...]

Es liegt auf der Hand, daß solche Rekonstruktionen nicht nur moralische Urteile implizieren, sondern immer Konjekturen sein müssen[.]¹³

Bei aller Kritik an den Methoden und den überaus problematischen Begrifflichkeiten, die in der Anthropologie des 19. Jahrhunderts üblich waren, ist zumindest das Bemühen um undogmatische Forschung, die ihre Hypothesen auf empirischem Boden erstellt und auch auf solchem zu belegen versucht, erkennbar und meist auch explizit formuliert.

Dass der evolutionistische Ansatz in der Religionsforschung auch heute nicht vollständig verdrängt ist, zeigt eine aktuelle Studie im *American Anthropologist*, die mit statistischen Mitteln die Zusammenhänge zwischen religiöser und gesellschaftlicher Entwicklung erforschen will¹⁴.

¹³[Evans-Pritchard 1981:10f]

¹⁴[Sanderson und Roberts 2008] Ich halte diese Studie schon alleine aufgrund der vier religiösen Kategorien, in die sie die untersuchten Gesellschaften einteilen für höchst problematisch: es sind dies “Shamanic, Communal, Polytheistic” und “Monotheistic religions”.

1.1 Edward Burnett Tylor

In diesem Kapitel setze ich mich mit Edward Burnett Tylor auseinander. Als Einleitung soll das Leben und Wirken Tylors seine Einordnung in die Konstituierung der Anthropologie beziehungsweise auch der Religionswissenschaft als Wissenschaft erleichtern. Diese Verortung soll zusätzlich eine Verständnishilfe für die Texte Tylors sein.

Das möglicherweise wichtigste oder einflussreichste seiner Werke, nämlich *Primitive Culture*, werde ich im Unterkapitel 1.1.2 diskutieren. Tylor führt in diesem Buch einige wichtige Begriffe ein, die auch Nietzsche beeinflussten. Diesem Teil liegt die Bemühung zugrunde, die – vor allem im Vergleich zu Lubbock, den ich im nächsten Kapitel 1.2 besprechen werde – überaus glücklichere Quellenlage zu verarbeiten und einen systematischen Überblick über Tylors Schrift zu geben.

Der Abschnitt über “Unabhängige Entwicklung, Vererbung und Diffusion” (1.1.2.1) soll Aufschluss über die sogenannte “Stufenleiter der Kultur” geben, meines Erachtens das Rückgrat der Tylorschen Entwicklungstheorie. Weiters soll an dieser Stelle die Universalität des menschlichen Geistes, also die Einheit der Menschen als Menschheit, diskutiert werden.

In einem nächsten Abschnitt soll eine der einflussreichsten begrifflichen Prägungen Tylors erklärt werden, nämlich “Survival” (Kapitel 1.1.2.2). Auf diese systematischen Anknüpfungspunkte in Tylors Werk wird in späteren Kapiteln der Arbeit rekurriert, daher seien sie an dieser Stelle zusammenfassend dargestellt.

Abschließend möchte ich noch auf die Rezeptionsgeschichte eingehen – auch dieser Teil ist, wie schon die Einleitung, dazu gedacht, die Lokalisierung Tylors in der im Entstehen begriffenen Anthropologie beziehungsweise Religionswissenschaft zu erleichtern.

1.1.1 Leben und Werk

Edward Burnett Tylor (1832-1917) gilt als einer der Gründerväter der Anthropologie als eigenständiger, unabhängiger Wissenschaft im englischen Sprachraum in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Als fünftem Kind eines wohlhabenden Industriellen und Quäkers blieb ihm der Zutritt zu großen staatlichen Universitäten versagt, da die Zugehörigkeit zur anglikanischen Kirche zu dieser Zeit noch Voraussetzung für die Zulassung war¹⁵. Wie Herbert Spencer oder Lewis Henry Morgan erarbeitete er sich sein Wissen nach einer Ausbildung in einem praktischen Beruf autodidaktisch. Sein Interesse an ethnologischen beziehungsweise anthropologischen Fragestellungen wurde durch eine archäologische Expedition nach Mexiko, die er gemeinsam mit dem Archäologen Henry Christy¹⁶ unternahm, geweckt. In seiner ersten Veröffentlichung im Jahre 1861¹⁷ beschrieb er diese Reise ausführlich, in einzelnen Stellen blitzen auch schon Überlegungen auf, die später Kernpunkte seiner Forschung werden, wie Karl-Heinz Kohl meint:

So konstatiert er zum Beispiel mit Verwunderung die Übereinstimmung zwischen den Selbstkasteiungen, denen sich mexikanische Gläubige bei ihren Prozessionen unterwerfen, mit den entsprechenden Praktiken bei den Isis-Festen im alten Ägypten. Waren beide Bräuche unabhängig voneinander entstanden oder handelte es sich bei den Geißelungen um Überreste einer früheren Kulturstufe? Und wie erklärt sich überhaupt die erstaunliche Gleichförmigkeit der Institutionen, die sich in den ältesten Kulturen der Menschheit ebenso finden ließen wie bei den zeitgenössischen “Wilden”?¹⁸

¹⁵Eine übersichtliche Tylor-Biographie verfasste Karl-Heinz Kohl im mittlerweile selbst zum Klassiker gewordenen *Klassiker der Religionswissenschaft*. [Kohl 1997] Eine weitere wichtige historische Quelle für Tylors Lebensdaten stellt [Haddon 1917] dar.

¹⁶Auch John Lubbock war mit Christy befreundet, so besuchte er diesen bei seinen Ausgrabungen mit Édouard Lartet in den Höhlen in der Dordogne im Jahr 1864. Vgl. [Keith 1924:77f]

¹⁷[Tylor 1861]

¹⁸[Kohl 1997:45f] Die Stelle, auf die sich Kohl hier bezieht, lautet: “Up to the present time, there are certain nights when penitents assemble in churches, in total darkness, and kneeling on the pavement, scourge themselves, while a monk in the pulpit screams out fierce exhortations to strike harder. The description carries us back at once to the Egyptian origin of this strange custom; and we think of the annual festival of Isis, where the multitudes scourged themselves in memory of the sufferings of

Die Arbeit zu seinen beiden Hauptwerken, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*¹⁹ und das in zwei Bänden gehaltene *Primitive Culture*²⁰, geschah in den 1860ern²¹ – er fällt damit genau jene Dekade von Autoren (1861-1871), die Evans-Pritchard als “älteste Klassiker”²² der Anthropologie bezeichnet. Aus späterer Sicht stehen diese beiden Werke Tylors für einige Autoren²³ am Höhepunkt der darwinistisch²⁴ und positivistisch beeinflussten Kulturanthropologie. Entgegen der daher naheliegenden Annahme, Tylor wäre ausschließlich in den zu seiner Zeit aktuellen englischen Traditionen des Empirismus, Positivismus und Materialismus verhaftet, zeigt schon ein oberflächlicher Blick auf seine Schriften die Vielfalt seiner Interessen und der Einflüsse, unter denen er stand²⁵. Ein gutes Beispiel hierfür scheint mir das

Osiris.” [Tylor 1861:288]

Ansonsten spricht Tylor beispielsweise von “steps towards civilization”(S. 76), “very low state of civilization”(S. 102) und Kulturtransfer, oder im damaligen Fachjargon: kultureller Diffusion (S. 102-104, S. 191-193). Nichtsdestotrotz bleibt *Anahuac* eine Reisebeschreibung im konventionellen Sinne und die Belege für ethnologische Überlegungen, wie E.B. Tylor sie später anstellen sollte, sind nur vereinzelt und ansatzweise aufzufinden.

¹⁹[Tylor 1870]

²⁰[Tylor 1903]

²¹Dieser Ansicht scheint zu widersprechen, dass Tylor *Primitive Culture* erst 1871 veröffentlichte. Wie Leopold zeigt, verzögerte nebst kleineren Anfügungen und Verdichtungen die veränderte Neuauflage der *Early History of Mankind* das Erscheinen: Tylor beendete das letzte Kapitel von *Primitive Culture* im Dezember 1869. Eine knappe Chronologie von Tylors Veröffentlichungstätigkeit in diesem Zeitraum findet sich bei [Leopold 1980:12f]

²²Weiters erwähnt werden an dieser Stelle die Werke von Sir Henry Sumner Maine, Johann Jakob Bachofen, Fustel de Coulange, John Ferguson McLennan und Lewis Henry Morgan. Siehe [Evans-Pritchard 1981:9]

²³Siehe [Leopold 1980:9] Fußnote 1.

²⁴Der Einfluss Darwins auf Tylor ist zwar sicher gegeben, doch inhaltlich und methodisch ist dieser Anschluss der Kulturanthropologie an die biologische Evolutionstheorie nur sehr bedingt vorstellbar. Ein Beispiel dafür wäre, dass etwa Selektion – ein zentraler Begriff in der Evolutionslehre – in der Ethnologie keine Rolle spielt. Für Tylor wird nicht die “schwächere” Kultur(stufe) durch die “stärkere” ersetzt, sondern sie bleibt in Resten – “survivals” – erhalten. Nur durch das Auffinden und Analysieren dieser Reste kommt er zur Kenntnis über frühere Kulturstufen und somit zur Grundlage für die vergleichende Methode. Ausserdem setzt sich Evolutionsbiologie mit Entwicklungen auseinander, die nicht vom Menschen direkt beeinflusst wurden; zumindest zu Darwins Zeiten war das noch so. Vgl. dazu [Burkard 2005:15f] und [Hodgen 1931:308]

²⁵Lowie meint gar, dass ihn sein universelles Forsuchen vom Rest seiner Zeitgenossen abhebt: “The most obvious feature that distinguishes Tylor’s work from that of his English contemporaries and successors is the universality of his ethnological interests.” [Lowie 1917:263] Leopold meint dazu, Tylors “intellectual career sums up nineteenth-century thinking in cultural anthropology”. [Leopold

Inhaltsverzeichnis von *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* zu sein. Die dreizehn Kapitel des ersteren lassen sich – abgesehen von der Einleitung (Kapitel I) und den Abschließenden Bemerkungen (Kapitel XIII) – grob in **drei** Themenbereiche gliedern: **[1] Sprache** (Kapitel II - V), **[2] Archäologie – Technologie** (Kapitel VII - IX) und **[3] Magie – Mythos – Brauchtum** (Kapitel VI, X - XII)²⁶. Wer noch einen Schritt weiter geht und sich mit Tylors methodischen Überlegungen vertraut macht, wird meines Erachtens sehen, wie sehr er um Wissenschaftlichkeit in der Disziplin, deren Ursprünge er mitprägte, bemüht war. Ich denke Clifford Geertzes provokanter Ausspruch über die mageren theoretischen Fortschritte in der (Religions-)Ethnologie lässt sich auch auf E.B. Tylor beziehen:

Sie [die religionsethnologische Forschung; SS] zehrt vom Ideenkapital ihrer Vorgänger, dem sie – abgesehen von einer gewissen empirischen Anreicherung – sehr wenig hinzugefügt hat.²⁷

Zwei größere Veröffentlichungen bleiben noch zu erwähnen: [1] sein Textbuch zu *Anthropology: an introduction to the study of man and civilization*²⁸, das sich eher an eine breite Öffentlichkeit denn an eine spezialisierte Leserschaft wendet²⁹ - und [2] ein theoretischer Essay *On a Method of Investigating the Development of Institutions*³⁰, in dem

1980:9]

²⁶Die Voranstellung der Sprache beruht wohl auf Tylors Annahme, dass diese eine der Hauptvoraussetzungen für die Herausbildung von Kultur überhaupt sei. Während die Sprache hier eine herausragende Rolle spielt, wurde sie aus dem Untertitel zu *Primitive Culture* in der Endfassung entfernt. In einer späten Manuskriptfassung von *Primitive Culture* lautet er noch "Researches into the Development of Language, Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom". Eine mögliche Deutung für diese Auslassung wäre, dass Tylor Sprache eben nicht als Teil, sondern als Vorbedingung für Kultur oder Zivilisation sah. Vgl. [Leopold 1980:15] und [Leopold 1980:126].Fußnote 9.

²⁷[Geertz 1987:44] Wie wenig sich Geertz – wie viele andere auch, etwa Evans-Pritchard – jedoch zur allgemeinen Wertschätzung Tylors genötigt sieht, zeigt sich nur wenige Seiten später, wenn er bezüglich des Versuchs, Religion als Erklärungsmodell für psychische Problemlagen zu deuten, meint, dieser "erinnert offenbar an Tylor oder Schlimmeres." [Geertz 1987:61]

²⁸[Tylor 1881]

²⁹"It [the book; SS] does not deal with strictly technical matter out of the reach of readers who have received, or are receiving, the ordinary higher English education." [Tylor 1881:vi]

³⁰[Tylor 1889]

er die Anwendung statistischer Modelle auf ethnographische Daten vorschlägt. Thematisch unterscheidet sich seine Einführung in die Anthropologie kaum von seinen beiden Hauptwerken, jedoch versuchte er sich hier an einem umfassenden Katalog menschlicher Kultur, den er als Hauptaufgabe des Anthropologen und Ethnologen verstand³¹. Die methodische Abhandlung jedoch stellt einen genuin neuen Ansatz dar und versucht, das Problem der unabhängigen Erfindung und der Diffusion zumindest insofern zu lösen, als er auf empirischer Basis Einzelphänomene auf die eine oder andere Art der Entwicklung zurückführen wollte³².

Durch die *Early History of Mankind* und vor allem *Primitive Culture*, erlangt er auf dem Gebiet der Ethnologie Weltruhm – nicht umsonst nennt sie Friedrich Max Müller “Mr.Tylor’s science”³³ – und wird schliesslich, unterstützt durch eine Petition von zwanzig Professoren, zum ersten Professor dieses Faches in Großbritannien ernannt³⁴. Ebenso wie sein Zeitgenosse John Lubbock war E.B. Tylor Mitglied der renommierten Royal Society und wurde 1912 in den Adelsstand erhoben, bevor er 1917 in Wellington verstarb.

1.1.2 Primitive Culture

Bevor zum Inhalt des Werkes gegangen wird, sei eine Angelegenheit, die selbst dem oberflächlichen Betrachter sofort ins Auge springt, thematisiert. Der englische Originaltitel

³¹Vgl. dazu etwa [Tylor 1873:I 8]

³²Dass dieser Versuch, die Ethnographie mit einer “rigid statistical method” zu kombinieren, seine Probleme hat, zeigten schon Galton und Flower in einer Diskussion, die im Anschluss an Tylors Essay publiziert wurde. Vgl. [Tylor 1889:270f] Ähnliche Gegenargumente gegen Tylors methodischen Vorstoß unter Bezugnahme auf Galton und Flower tauchen auch später bei [Lowie 1917:266-268] auf. Die Idee Tylors wurde jedoch in allen drei Fällen, am meisten jedoch bei Lowie, als große Errungenschaft gewürdigt.

³³Als solche bezeichnet auch in einem Nachruf für E.B. Tylor im Nature zu finden: [Haddon 1917:374] Siehe auch [Kohl 1997:44]

³⁴Vgl. [Kohl 1997:46f]

Primitive Culture enthält im Gegensatz zu seiner deutschen Übersetzung *Die Anfänge der Cultur*³⁵ das Attribut “primitiv”, das einerseits – vor allem aus heutiger Perspektive – pejorative Bedeutung hat, andererseits im Gegensatz zum ursprünglich als Titel angedachten (und dem deutschen Titel sehr ähnlichen) “Early Civilisation” den Entwicklungsaspekt betont. Interessanterweise ist “primitiv” auch im französischen Titel *La Civilisation primitive*³⁶ enthalten. Diese Übersetzung wäre trotz der auffälligen Substitution von “culture” durch “civilisation” akkurater als die deutsche, sofern man Leopold in der – wie ich meine: richtigen – Behauptung folgt, dass Tylor diese beiden Begriffe zu dieser Zeit synonymisch verwendete³⁷. Welche auch immer die Gründe gewesen sein mögen, die die deutschen Übersetzer Spengel und Poske bewogen haben, den Titel des Buches dergestalt zu verändern, so scheint es nicht gegen den Willen des Verfassers gegangen zu sein: wie sie in ihrer Vorrede versichern, hat E.B. Tylor diese “so streng wie möglich an das Original gehalten[e]”³⁸ Übersetzung persönlich durchgesehen und bewilligt. Soweit ich das im Vergleich der beiden Ausgaben sehen konnte, wurde “primitiv”, das sich übrigens recht häufig in Tylors Werk findet, im Text weder substituiert noch gestrichen, überhaupt scheint weitgehend eine inhaltliche Treue zum Originaltext gegeben³⁹. Dadurch mutet die Diskrepanz zwischen dem deutschen und dem englischen Titel doch etwas seltsam an.

³⁵[Tylor 1873] Auch Nietzsche las Tylor in dieser Ausgabe der deutschen Übersetzung. Siehe zu Nietzsches Lektüren um 1875 [Orsucci 1996:5f].

³⁶[Tylor 1876]

³⁷Siehe [Leopold 1980:14] Im ersten Satz seines ersten Kapitels definiert Tylor “Cultur oder Civilisation” gemeinsam, nämlich als “Inbegriff von Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Gesetz, Sitte und allen übrigen Fähigkeiten und Gewohnheiten, welche der Mensch als Glied der Gesellschaft sich angeeignet hat.” Diese deutsche Übersetzung entspricht inhaltlich vollständig dem englischen Original. Vgl. [Tylor 1903:1] und [Tylor 1873:I 1]. Auch im weiteren Kapitel verwendet er beide Begriffe synonymisch, etwa wenn er von “verschiedenen Stufen der Civilisation” spricht. [Tylor 1873:I 7]

³⁸[Tylor 1873:I v]

³⁹Dass die deutsche Übersetzung jedoch insgesamt etwas mangelhaft und hinderlich ausgefallen ist, bemerkte schon [Liebrecht 1873:91]

In seinem Werk geht Tylor sehr systematisch vor⁴⁰, unter anderem im ersten Kapitel “Die Culturwissenschaft”⁴¹ legt er seine Methoden und Ansprüche dar, die ich im folgenden kurz nachzeichnen werde. In den darauffolgenden Kapiteln befolgt er sein eigenes Programm der Ethnologie und erstellt vergleichende Faktensammlungen⁴² aus praktisch allen Regionen der Welt zu den Themen Überlebens in der Kultur(siehe Kapitel 1.1.2.2), Sprache, Zählkunst, Mythologie, Religion (also Animismus) und Riten. Hierbei nimmt der Animismus schon rein quantitativ einen großen Platz ein, auf über 400 Seiten und 7 Kapitel – das entspricht ungefähr der Hälfte der beiden Bände – breitet Tylor seine Religionstheorie vor dem Leser aus.

Die Hauptanliegen des Werks sind einerseits das Problem der Entwicklung, andererseits die Fragestellung rund um die Erklärung der “Gleichförmigkeit, welche sich durch die ganze Civilisation [und Kultur; SS] hindurchzieht”⁴³. Beide Fragekomplexe hängen stark von einander ab und im Prinzip geht es darum, die “Gleichförmigkeit“ durch die Entwicklung der prinzipiell überall gleichen Menschen zu erklären. Mitte bis Ende des neunzehnten Jahrhunderts standen einander grob gesprochen Vertreter von Hypothesen zu Kulturtransfer und “unabhängiger Erfindung” gegenüber. An den Diskussionen darum hat sich auch Tylor beteiligt, hierauf soll in einem kurzen Unterkapitel (1.1.2.1) eingegangen werden.

E.B. Tylor charakterisiert die Methode seiner zeitgenössischen Naturwissenschaft – in seinen eigenen Worten: “das Gebiet der unorganischen Natur” – als auf dem Prinzip der Kausalität ruhend und bestimmten Gesetzen folgend. Diese Herangehensweise schlägt

⁴⁰Während Tylor eine systematische Grundlage für die Schaffung einer neuen Wissenschaft geben will, geht John Lubbock in seiner Einleitung zur *Entstehung der Civilisation* beispielsweise auf den Nutzen seiner Untersuchung für das britische Kolonialreich ein. Vgl. [Lubbock 1875:4]

⁴¹[Tylor 1873:I 1-25]

⁴²[Evans-Pritchard 1981:11] bezeichnet sie etwas pejorativ als “Lagerhäuser”.

⁴³[Tylor 1873:I 1] Diese Gleichförmigkeit ist für ihn augenscheinlich “so gross, dass wir individuelle Abweichungen unberücksichtigt lassen und so allgemeine Schlüsse über die Künste und Anschauungen ganzer Nationen ziehen können”. [Tylor 1873:I 11]

er auch für die Untersuchung der “Pflanzen und Thiere”⁴⁴ vor, räumt aber ein, dass sich die breite Allgemeinheit – durch den Glauben an die Willensfreiheit des Menschen gehemmt – dieser Methode verschließe. Für Tylor steht aber fest, dass “die Definition, nach welcher der menschliche Wille vollkommen mit den Beweggründen im Einklang stehen muss, die einzig mögliche wissenschaftliche Basis für solche Untersuchungen”⁴⁵ und die Menschheitsgeschichte Teil damit der Naturgeschichte ist. Um an den wachsenden Erfolg der Naturwissenschaften anzuschließen und den unwegsamen Boden der “transcendenten Philosophie und Theologie” zu verlassen, bewegt er sich in seiner Untersuchung auf der Grundlage von “natürlicher Ursache und Wirkung”. Tylor formuliert hier klar seinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und erteilt Dogmatismus und Spekulationen ohne Belege eine Absage⁴⁶. Er verteidigt die Induktion als Methode der Anthropologie, indem er einerseits den Gegnern dieser Methode das Ursache-Wirkung Prinzip als unbewusste Voraussetzung unterstellt, andererseits indem er die Wichtigkeit der Interpretation – im Sinne der Zusammenhang stiftenden Frage nach den Ursachen der Ereignisse – der Geschichte der Menschheit betont, ohne die sie ein bloßer Kalender wäre⁴⁷.

Die Grundannahme, die Tylor in *Primitive Culture* in den Raum stellt, lautet, dass die menschliche Natur beziehungsweise der menschliche Geist allgemein und damit alle Menschen (ver)gleich(bar) sind. In einer moderneren Sprache gesagt, gibt es etwas wie anthropologische Konstanten, auf deren Grundlage sich die gleichförmige, stufenweise Entwicklung der Menschen durch verschiedene Stadien der Kultur vom “Barbarischen”

⁴⁴Im weiteren stehen in den direkten Zitaten der deutschen Ausgabe von [Tylor 1873] alte Schreibformen wie “Thiere” statt “Tiere” oder etwa analog dazu “Geräthe”. Ich werde von Hinweisen auf jedes einzelne durch “[sic!]", außer wenn sich semantische Polyvalenz dadurch ergibt, zugunsten der Leserfreundlichkeit absehen.

⁴⁵[Tylor 1873:I 3]

⁴⁶Diese Stellungnahme Tylors entkräftet natürlich nicht die – meines Erachtens berechnete – spätere Kritik an seiner Arbeit, wie etwa die oben diskutierte Kritik von Evans-Pritchard, zeigt aber doch die hehre Intention.

⁴⁷Vgl. [Tylor 1873:I 4f]

zu einer “zivilisierten Gesellschaft” hin abspielt. Für diese Konstanten führt er verschiedene Belege ins Treffen, am auffälligsten kehrt die Argumentation wieder, die kulturellen Ausformungen wären überall auf der Welt im Prinzip die gleichen:

Bei derartigen Vergleichen braucht man sich wenig um das Datum in der Geschichte oder um die Lage auf der Karte zu kümmern; die alten schweizer Pfahlbauer dürfen neben die mittelalterlichen Azteken, die Odschibwäer Nordamerikas neben die südafrikanischen Zulus gestellt werden.⁴⁸

Der universale Charakter und Anspruch von Tylors kultur-evolutionistischer Theorie tritt auf diesen einführenden Seiten sehr klar zutage. Um das obige Zitat inhaltlich zu vervollständigen, bleibt anzufügen, dass er nicht nur fremde, vergangene oder “wilde” Zivilisationen untereinander für vergleichbar hält, sondern auch seine eigene Kultur hier nicht ausnimmt, wenn er sagt, dass sich für ihn “kaum eine Hand breit Unterschied zwischen einem englischen Ackersmann und einem Neger Centralafrikas zeigt.”⁴⁹ Interessant scheint es mir, den Gegensatz zwischen dieser Theorie der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen und der zeitgenössischen Debatte um verschiedene Rassen zu sehen. Größtenteils vermeidet Tylor es, an diesen Diskussionen direkt teil zu nehmen⁵⁰. Insgesamt scheint seine Argumentation (auf der Basis der geistigen Gleichheit der Menschen) schlüssig, denn er meint, man könne verschiedene Kulturen auch dann untersuchen und vergleichen, wenn man die Menschheit als homogen, wenn auch auf verschiedenen Kulturstufen stehend, betrachte und somit ignoriere, ob sie “dieselben Geräte gebrauchen, nach denselben Sitten leben oder dieselben Mythen glauben, in ihrer körperlichen Ge-

⁴⁸[Tylor 1873:I 6]

⁴⁹[Tylor 1873:I 7]

⁵⁰Es wäre jedoch auch falsch zu behaupten, dass der Rassenbegriff in Tylors Werk nicht vorkommt. An vielen Stellen (so schon in *Anahuac* und bis in seine späte *Einleitung in das Studium der Anthropologie*) verwendet er ihn und setzt ihn – ohne ihn je zu definieren – als gegeben voraus, aber gewissermaßen verwendet er ihn neutral. Obwohl Tylor später etwa an (klimatisch bedingte) physische Differenzen in der Organisation des Gehirns glaubte – was in den sechziger Jahren noch nicht der Fall war – versuchte er doch immer rassistische Implikationen zu meiden. Vgl. [Tylor 1883:1-8], [Leopold 1980:48], [Kohl 1997:49] und [Burkard 2005:21]

staltung und in der Farbe der Haut und des Haares verschieden sein können”⁵¹.

Als eine der ersten und vorrangigen Aufgaben der Wissenschaft, die er hier vorschlägt, sieht er die Klassifikation der Kulturerscheinungen. Insoferne soll der Ethnologe einen Katalog aller Vorkommnisse des sozialen und kulturellen Lebens anlegen, wie es ein Botaniker mit der Flora eines begrenzten geographischen Gebiets tut, um dieses zu erfassen⁵². Das Verzeichnis eines Gebiets kann dann mit anderen verglichen werden und das eine kann Aufschlüsse über Entwicklungen im anderen geben. Tylor meint zwar, es sei prinzipiell notwendig ethnographische Berichte auf ihre Glaubwürdigkeit zu untersuchen, ist vom Gesetz der Analogie in *Primitive Culture* hinsichtlich der Herausbildung von Kultur jedoch überzeugt, sodass er folgendermaßen argumentiert:

Aber über diesen Vorsichtsmassregeln steht der Beweis, dass die Erscheinungen sich wiederholt finden. Wenn zwei unabhängige Besucher verschiedener Länder, z. B. im Mittelalter ein Mohamedaner in der Tartarei und ein moderner Engländer in Dahome, oder ein jesuitischer Missionar in Brasilien und ein Wesleyaner auf den Fidschi-Inseln in der Beschreibung irgend einer Kunst oder eines Religionsgebrauches oder einer Mythe in dem Volke, welches sie besucht haben, übereinstimmen, so wird es schwierig, wenn nicht unmöglich, solche Uebereinstimmungen dem Zufalle oder einem absichtlichen Betrüge zuzuschreiben. [...] Und je seltsamer die Angaben sind, um so weniger wahrscheinlich wird es, dass mehrere Leute sie an mehreren Orten falsch gemacht haben sollten.⁵³

Ein wichtiger Bestandteil von *Primitive Culture* ist mit Sicherheit die Konsolidierung der sogenannten “Vergleichenden Methode”, deren Spuren sich auch in allen früheren Büchern Tylors finden. Die komparative Arbeit baut auf dem Grundsatz der Gleichheit der Menschen auf und versucht durch das Aufzeigen verschiedener oder ähnlicher Fakten in

⁵¹[Tylor 1873:I 7]

⁵²Obwohl dieser Vergleich eine Nähe zur Naturwissenschaft andeutet, so ist das naturwissenschaftliche Evolutionsverständnis mit dem Tylors im Endeffekt nicht kompatibel, sondern muss nach seinen eigenen Prinzipien vorgehen. Vgl. dazu die Bemerkungen zu Darwin und Spencer in [Tylor 1903:vii] und [Burkard 2005:14ff]

⁵³[Tylor 1873:I 9f]

diversen Kulturen Entwicklung zu analysieren. Am besten lässt sich Entwicklung in den “survivals” zeigen, die genauer betrachtet verschiedene Stufen in Überresten enthalten, sie sollen später im Kapitel 1.1.2.2 eingehend behandelt werden. Ein methodisches Problem, das die Ethnologie bis heute beschäftigt, trifft in großem Maße auf Tylors Arbeit zu: die Frage nach der Vertrauenswürdigkeit der Information aus zweiter Hand. Dieser problematischen Quellenlage war sich Tylor selbst durchaus bewusst, wie obiges Zitat andeuten sollte. Jedoch konnte er ihr auch nicht ausweichen, sah er seine hauptsächliche Tätigkeit ja nicht in der Feldforschung, sondern in der systematischen Verarbeitung derselben. Wie Franz-Peter Burkard meines Erachtens richtig feststellt, war Tylor “dem Stand des wissenschaftlichen Problembewußtseins seiner Zeit in vieler Hinsicht voraus, was Erhebung und Auswertung empirischer Daten betrifft.”²⁸ Immerhin waren mehrere unabhängige, übereinstimmende Quellen eine Voraussetzung für ihn⁵⁴ und in seinem späten methodischen Aufsatz⁵⁵ versucht er quantitative Methoden zur Auswertung einzubringen, auch wenn er dort unglücklicherweise von Korrelation auf Kausalität schließt. Aufgrund des Umstands, dass Tylor selbst wenig reiste und kaum selbst Feldforschung betrieb, wird auch heute in vielen ethnologischen Lehrbüchern als “armchair ethnologist” abgestempelt. Versetzt man sich in seine Situation, so wird es meines Erachtens vollkommen einsichtig, dass es angesichts der großen Fülle an gesammelten Fakten über verschiedene Kulturen notwendig wurde, sich diesen verstreuten und unzusammenhängenden Informationen irgendwann systematisch zu nähern. Dies geschah vor Tylors Zeit in “räumlich konzipierte[n] Klassifikationssysteme[n]”, beispielsweise (häufig theologisch

²⁸[Burkard 2005]

⁵⁴Vgl. etwa “Wo also kein positiver Beweis von einer religiösen Entwicklung bei einem einzelnen Stamme auf uns gekommen ist, sollten wir den negirenden Aussagen von Beobachtern, deren Bekanntschaft mit dem betreffenden Stamme nicht sehr innig und freundlich gewesen ist, misstrauen.”[Tylor 1873:I 416]

⁵⁵[Tylor 1889]

motivierte) Degenerationstheorien⁵⁶ oder die milieu- und klimatheoretischen Modelle von Montesquieu oder Buffon; das rasche Anwachsen ethnographischer Daten aus diversen Expeditionen etwa in den Südpazifik oder das Innere Afrikas und das durch die Industrialisierung veränderte Raum-Zeit-Erleben führten zu einer Vorrangstellung der Zeit bei der Wissensorganisation⁵⁷, also zur Dominanz von evolutionistischen Modellen. Wie Tylor selbst feststellt, sagt das Auffinden ähnlicher Vorstellungen bei verschiedenen Kulturen nichts über deren Wahrheitsgehalt aus. Er grenzt sich hier auch von Traditionalisten ab, die seine Werke missbrauchten, “um ihre Meinungen gegenüber den sogenannten modernen Anschauungen aufrecht zu erhalten.”⁵⁸ Im Sinne der Kausalität schreibt er zwar auch den seltsamsten Vorstellungen eine Ursache zu, dass jedoch was Jedermann sagt deshalb auch wahr sein muss, weist er entschieden zurück. Verbinden wir nun diese zwei Grundannahmen Tylors – nämlich die Analogie und die Kausalität – so gelangen wir zu seiner Behauptung, dass eine systematische Prüfung von Mythen und Fabeln ihre stufenweise Entwicklung erkennbar machen wird, ebenso wie sie zeigen wird, wie aus “Gleichförmigkeit der Ursache Gleichförmigkeit der Wirkung” entstand⁵⁹. Bei der Thematisierung der “Gleichförmigkeit” und “Continuität der Civilisation” bezieht sich Tylor explizit auf Wilhelm von Humboldt, ebenso wie er sich bei der laut ihm kaum überschätzbaren Bedeutung der Geschichte für unsere Verständnis der Entwicklung der menschlichen Vorstellungen auf Auguste Comte (1798-1857) beruft⁶⁰. Hier stellt er sich ganz klar auf die Seite der empirischen Forschung und meint, dass wir “viel geistreichen Unfug” dem Versuch verdanken, die Dinge mithilfe der Vernunft zu erklären. Auch wenn

⁵⁶Berühmt berüchtigt in dieser Hinsicht war wohl der damalige Bischof von Dublin, Richard Whately (1787-1863). Wie Hodgen schreibt: “It is not easy to understand how Whately could have exercised so much influence with arguments in many respects so infirm. The fact remains that he did.”[Hodgen 1931:312]

⁵⁷Vgl. [Kohl 1997:47]

⁵⁸[Tylor 1873:I 14]

⁵⁹Vgl. [Tylor 1873:I 18f]

⁶⁰[Tylor 1873:I 19]

das wie eine generelle Ablehnung der Philosophie wirkt, so sei doch angemerkt, dass seine Beispiele in diesem Kontext nicht unbedingt Probiersteine philosophischer Fragestellungen sind - etwa die Erklärung einer Redensart. Tatsächlich handelt es sich bei den von Tylor abgelehnten Spekulationen um das, was in der Philosophiegeschichte schon seit Platon immer wieder als Sophisterei⁶¹ bezeichnet worden ist.

Ich möchte deutlich darauf hinweisen, dass Tylor sich der spekulativen, hypothetischen Art seiner Überlegungen zum “Gang der Entwicklung der Zivilisation” und zum “Urzustand” ganz klar bewusst war⁶². Ein weiterer Aspekt, der meines Erachtens nicht unerwähnt bleiben sollte, ist, dass er sich in seiner Untersuchung der Religion von der Theologie methodisch abgrenzt – wobei er gleichzeitig die Verwandtschaft von Theologie und was später Religionswissenschaft ist⁶³, andeutet – und meint, man könne derartige Zusammenhänge auch ganz ohne sie zu berühren, behandeln. Diese Entscheidung ist auch, was ihn unter anderem zu einem der Väter der Religionswissenschaft macht. Er selbst nimmt die Entwicklung dieses Faches vorweg, das er noch als “wissenschaftlich gebildete Theologie” bezeichnet, wenn er am Ende seiner Einleitung schreibt:

Um noch einmal ein Analogon aus der Naturgeschichte anzuführen, wird die Zeit bald kommen, wo man es für ebenso unsinnig halten wird, wenn ein wissenschaftlich gebildeter Theologe keine hinlängliche Bekanntschaft mit den Grundsätzen der Religionen der niederern Rassen besitzt [...], als ob der Bau wirbelloser Geschöpfe ein seines [des Physiologen; SS] wissenschaftlichen Studiums unwürdiger Gegenstand sei.⁶⁴

Tylor schließt diesen einleitenden Teil von *Primitive Culture* mit allgemeinen Bemerkungen über die (Un-?)Beschränktheit unseres Wissens mit einem gewissen Fortschrittsoptimismus und Wissenschaftsglauben. Er impliziert hier, dass es bei den noch uner-

⁶¹Nicht zu verwechseln mit einem “Sophisma”. Vgl. dazu [Ebbesen 1995]. Für “Sophisterei” beziehungsweise “Sophisten” siehe [Buchheim 1995].

⁶²Vgl. etwa [Tylor 1873:I 21]

⁶³Vgl. zu diesem Verhältnis etwa [Michaels u. a. 1997:9f]

⁶⁴[Tylor 1873:I 24]

forschbaren Umständen eher an den Methoden mangelt als dass es sich um eine generell Unerforschbarkeit handle. Gleichzeitig räumt er Mängel bei der zeitgenössischen und der eigenen Forschung ein.

1.1.2.1 Unabhängige Erfindung, Vererbung und Diffusion

Wie ein Vortrag E.B. Tylors vor der *Anthropological Society of London* Mitte der 1880er Jahre zeigt, setzte er sich mit dem Problemfeld, das mit der Erklärung der oben erwähnten “Gleichförmigkeit in der Kultur” zusammenhängt, auch nach der Veröffentlichung seiner beiden Hauptwerke kontinuierlich⁶⁵ und vorerst ohne endgültige Antwort auseinander:

Why does the civilization, the general state of culture, of the world, present throughout the whole range, in time and space, phenomena so wonderfully similar and uniform? [...] At present there is none [no answer; SS] of an absolute character. There is no day in my life when I am able to occupy myself with anthropological work, in which my mind does not swing like a pendulum between the two great possible answers to this question. Have the descendants of a small group of mankind gone on teaching their children the same set of ideas[...]? Or is it that all over the world, man, being substantially similar in mind, has again and again, under similar circumstances of life, developed similar groups of ideas and customs?⁶⁶

Die erste der beiden möglichen Antworten auf diese für die “study of civilization” so essentielle Frage, die er in diesem Vortrag in den Raum stellt, ist eine Art der Vererbung. Diese ist jedoch nicht genetisch sondern eher kulturell beziehungsweise sozial zu denken, also eine Tradierung von Ideen von Generation zu Generation, der terminus technicus hierfür ist (auch zu Tylors Zeit) “Diffusion”. Die zweite Antwort bezieht sich

⁶⁵Schon in seiner ersten ethnologischen Veröffentlichung *Anahuac* stehen Fragestellungen um Kulturtransfer und -transformation im Raum, wie in Kapitel 1.1.1 nachgewiesen.

⁶⁶Der von Tylor am 11. Oktober 1884 im Rahmen einer “Special Session” gehaltene Vortrag findet sich in [Tylor 1893:85]

auf die Annahme, die Tylor an vielen Stellen seines Œuvres formuliert, nämlich, dass die Menschen prinzipiell gleich seien und sich insofern in ähnlicher Umgebung auch bis zu einem gewissen Grad analog (kulturell) entwickeln.

Was Tylor im zuvor zitierten Vortrag von 1884 bereits als Dichotomie formuliert, unterteilt er in seiner *Early History of Mankind* noch in drei Teile, die ich hier mit ihren wissenschaftlichen Anhängerkreisen kurz erwähnen möchte⁶⁷. Tylor selbst stand mit Vertretern aller drei Richtungen in Verbindung – wenn nicht persönlich, so rezipierte er zumindest ihre Auseinandersetzung mit der Thematik.

Unter Humboldtianern fand das Konzept der **[1] unabhängigen Erfindung** (“independent invention”) vor allem unter Polygenisten Anhänger, wie etwa August Friedrich Pott (1802-1887) oder die von Tylor hoch geschätzten Adolf Bastian (1826-1905) und der allerdings eher monogenistisch denkende Theodor Waitz (1821-1864)⁶⁸. Aber auch John Lubbock und Mitglieder der *Ethnological Society of London* (der auch Tylor angehörte) und der späteren *Anthropological Society of London* favorisierten die Theorie, dass grundlegende Technologie und Sozietät unabhängig entwickelt würden⁶⁹. Grundlage beziehungsweise Voraussetzung für diese Interpretation ist die Annahme einer Art “psychischer Einheit” unter den Menschen, also dass sie unter ähnlichen Umweltumständen überall ähnliche kulturelle Formen entwickeln. Die Interpretation, dass Kultur durch **[2]**

⁶⁷Im folgenden beziehe ich mich, vor allem was die personale Einteilung in die drei Gruppen angeht, auf [Leopold 1980:40-48]

⁶⁸Tylor erwähnt beide, also Bastian und Waitz, namentlich als seine Hauptbezugspunkte in der Vorrede von *Primitive Culture*. [Tylor 1873:I vii]

⁶⁹Wie [Barton 1998:411] klarstellt, gab es zwei Hauptgründe für die Abspaltung der *Anthropological Society* von der *Ethnological Society*: einerseits sah man die Sklaverei auf Basis der Polygenese als gerechtfertigt, andererseits bezichtigte man die *Ethnological Society* der Unwissenschaftlichkeit in ihrer Verteidigung monogenistischer Hypothesen. Wie Barton jedoch einschränkt, ist es problematisch, für *alle* Mitglieder einer der beiden Gruppen eine gemeinsame Meinung zu diesen Themen anzunehmen. Ein gutes Beispiel hierfür scheint John Lubbock zu sein, der unter anderem Präsident der *Ethnological Society* war. Die Abläufe bis zur Wiedervereinigung der beiden Gesellschaften als *Royal Anthropological Society* im Jahr 1871 mit Lubbock als erstem Präsidenten schildert [Keith 1924:82-86]

Vererbung von ursprünglichen, frühen Vorfahren ausging – entweder von einem quasi primordialen Paar oder später von verschiedenen Rassen – und dadurch ihre Uniformität erhielt, wurde vor allem von Schülern des monogenistisch beeinflussten Christian Karl Josias von Bunsen (1791-1860) während den 1860er Jahren vertreten, zu denen auch der Begründer der Religionswissenschaft Friedrich Max Müller (1823-1900) gehörte. Die dritte Variante, dass sich Kultur durch **[3] Diffusion oder Transmission** in vergleichsweise jüngeren Epochen der Geschichte ausbreitet, wurde von der englischen Schule der Philologie und Ethnographie vertreten. Wie differenziert Tylor selbst zu diesem komplexen Thema Stellung bezieht, finden wir schon in der Conclusio seiner *Early History of Mankind* belegt, in der er zwar die unabhängige Entwicklung favorisiert, jedoch nicht ohne den Versuch auch diffusionistische Sichtweisen in seine Argumentation einzubinden:

And wherever the occurrence of any art or knowledge in two places can be confidently ascribed to independent invention, as, for instance, when we find the dwellers in the ancient lake-habitations of Switzerland, and the modern New Zealanders, adopting a like construction in their curious fabrics of tied bundles of fibre, the similar step thus made in different times and places tends to prove the similarity of the minds that made it. [...] And on the other hand, if it was carried from the one place to the other, or from a third to both, by mere transmission from people to people, then the smallness of the change it has suffered in transplanting is still evidence of the like nature of the soil wherever it is found.⁷⁰

Diese Problematik zieht sich als verbindendes Element quer durch Tylors *Early History of Mankind*, wo er einerseits Schlüsse durch Ähnlichkeiten beziehungsweise Analogie zu ziehen versucht, andererseits diese Hilfe beim Auswerten und Strukturieren ethnographischer Daten als ungenügende Grundlage für Beweise bezüglich der Verbindungen zwischen verschiedenen Kulturen oder auch für Rekonstruktionen derselben befindet.

⁷⁰[Tylor 1870:370]

Während Tylor in der *Early History of Mankind* nicht nur Technologie und Mythos, sondern auch soziale und geistige Gepflogenheiten wie die Couvade (auch bekannt als das “Männerkindbett”), sympathetischer Medizin oder Zauberei einer (zumindest teilweisen) diffusionistischen Interpretation unterzieht, ändert er bezüglich der letzteren geistig-sozialen Phänomene in *Primitive Culture* – möglicherweise von Bastian beeinflusst – insofern seinen Standpunkt, als er sie den Menschen als gleichsam anthropologische Konstante, also: an verschiedenen Orten unabhängig von einander erfunden, zuschreibt. Konkret deutet er in seinem späteren Hauptwerk unabhängige Entwicklung als Charakteristikum des Aufstiegs der Wilden zur Zivilisation, die Diffusion als Merkmal der Kulturverbreitung von zivilisierten Gesellschaften zu wilden. Überhaupt konstruiert er Entwicklung als Dichotomie zwischen ausschließlich diesen beiden Möglichkeiten, von denen zweitens als “spät” in der Entwicklung der Kultur gesehen werden kann, da er davon ausging, dass durch den Prozess der Diffusion und Transmission die unabhängige Entwicklung verebbt. Die verschiedenen auf den Rassenbegriff rekurrierenden Theorien – etwa genetische Vererbung der Kultur innerhalb einer Rasse – wies Tylor zurück.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich Tylor zwar nicht auf *eine* Antwort auf die Frage nach der seltsamen “Gleichförmigkeit in der Kultur” festlegt⁷¹, jedoch durch seine wichtigsten Werke hindurch virtuos mit den möglichen Varianten der verschiedenen Entwicklungsmodelle spielt und die Argumente immer wieder auf Faktenbasis neu abwägt. Jedenfalls scheint ihm dieses Problem wichtig genug, dass er dessen Lösung zur Voraussetzung dafür macht, dass sich Anthropologie – oder auch: “the study of civilization”, wie er es an dieser Stelle nennt – als Wissenschaft konstituieren kann⁷².

⁷¹[Burkard 2005:20] referiert diesen Umstand, spickt ihn jedoch mit Argumenten (etwa gegen “strengen Diffusionismus”), die meines Erachtens den Rahmen der damaligen Diskussionen nicht treffen, sondern extrem reduzierend quasi “mit Hausverstand” aus heutiger Sicht funktionieren.

⁷²Vgl. [Tylor 1893:86]

1.1.2.2 Survival

Eine der wesentlichen Begrifflichkeiten, die E.B. Tylor mit seiner Arbeit, vor allem in *Primitive Culture*, prägte und die auch Nietzsche in *Menschliches Allzumenschliches* aufgreift, ist der Terminus “survival”. Neben der “vergleichenden Methode”, die auch Tylor wesentlich vorantrieb, ist die Erklärung der “survivals” die zweite grundlegende Interpretationstechnik in den Theorien zum Kulturevolutionismus im 19. Jahrhundert.

In seinem Reisebericht *Anahuac* bespricht Tylor eher Stagnation und Degeneration denn kulturellen Fortschritt in der Beschreibung seiner subjektiven Beobachtungen. Wie Leopold findet, zeigt dieser Umstand, dass Tylor die Idee des “survival” nicht infolge seiner Hinwendung zu evolutionistischen Theorien in den 1860ern aufgriff, sondern davon unabhängig (und zeitlich zuvor) entwickelte und erst in einem zweiten Schritt als Stütze für seine Entwicklungstheorie entdeckte⁷³. Ein anderer Hinweis für die Entstehung der Gedanken zum “survival” ist in seiner frühen geologischen Ausbildung zu sehen, wie Hodgen meint⁷⁴. Auch seine Mexiko-Reise mit dem Geologen Henry Christy sieht sie in diesem Zusammenhang, vor allem die wiederkehrende, überraschende Feststellung in *Anahuac*, dass das effiziente Neue in der Ablösung des ineffizienten Alten scheitert.

Das Konzept des “survival” findet sich in *Anahuac* noch häufig als “superstition”⁷⁵ und zumeist – genauer: an jeder Stelle, wo ich das Wort finden konnte – in Kontexten, wo die pejorative Konnotation des Wortes passend erscheint⁷⁶. Noch etwas diffuser kann man Vorstufen des “survivals” auch entdecken, wo Tylor beispielsweise den mexikanischen Einwohnern vorwirft, bloß die spanische und die aztekische Kultur zu kopieren,

⁷³Vgl. [Leopold 1980:49]

⁷⁴[Hodgen 1931:309]

⁷⁵In seiner Verbalform findet sich “survival” schon an einigen wenigen Stellen in *Anahuac*, wenn auch nicht immer in seiner kulturevolutionistischen Bedeutung. Als solches jedoch auf S.49 und S.125.

⁷⁶Etwa “How characteristic this superstition is of a nation of carriers of burdens!”[Tylor 1861:265]. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit findet “superstition” oder “superstitious” noch auf den Seiten 67, 206 und 263 in vergleichbaren Kontexten Erwähnung.

sich aber nie eigenständig zu entwickeln⁷⁷.

Auch in seiner *Early History of Mankind* umschreibt er das Phänomen, das er später “survival” nennen wird noch als “superstition”:

I cannot but think that most, if not all, of the series are to be explained as being, to use the word in no harsh sense, but according to what seems its proper etymology, cases of *superstition*, of the “standing over” of old habits into the midst of a new and changed state of things, of the retention of ancient practices for ceremonial purposes, long after they had been superseded for the commonplace uses of ordinary life.⁷⁸

Die “superstitions” deuten aber, wie auch in diesem Zitat, bereits den Umkreis an, in dem Tylor diese von früher übrig gebliebenen kulturellen Artefakte verortet, nämlich grob gesprochen in den Bereichen von Sprache und Religion⁷⁹. Während Tylor – wie erwähnt – vor *Primitive Culture* noch von “superstitions” (Aberglauben) spricht, ersetzt er diesen pejorativen Begriff in diesem Werk ganz bewusst und explizit durch den neutraleren Terminus “survival” (Ueberlebsel)⁸⁰ und setzt sich damit für neutrale Begriffsbildung in der Ethnologie ein. Allerdings möchte ich auch noch darauf hinweisen, dass es ein durchaus praktisches Mittel zur Desavouierung einer Vorstellung oder einer Praxis ist, sie als “survival” zu bezeichnen, denn vollkommen neutral hat Tylor diesen Begriff auch nicht gesehen, wenn er schreibt:

Es ist ganz erstaunlich, selbst wenn wir kaum unter die Oberfläche des Gegenstandes eindringen, zu sehen, in wie grossem Masstabe Dummheit und unpraktischer Conservativismus und störrischer Aberglaube dazu beigetragen haben, dass Spuren der Geschichte unseres Geschlechts auf uns gekommen sind, welche der praktische Utilitarianismus erbarmungslos fortgefeht

⁷⁷Siehe [Tylor 1861:50f]

⁷⁸[Tylor 1870:221]

⁷⁹Vgl. [Leopold 1980:51f]

⁸⁰Tylor meint zwar einerseits im Anschluss seine zuvor zitierte Erklärung in der *Early History of Mankind*, dass “superstition” zwar im Wortsinn das “Ueberstehen” ausdrückt, sieht jedoch einen Vorwurf damit verbunden, der in vielen Fällen zu streng oder gar ungerecht sei. Siehe [Tylor 1873:I 71f]

haben würde.⁸¹

Den darauf folgenden Schritt in Tylors Analyse beschreibt Leopold als eine Umdeutung von “historical survivals” zu “Enlightenment historicist or evolutionary survivals”⁸², damit ist eine Erweiterung der Interpretation von “survivals” vom rein historischen Antecedens zur evolutionären Vorstufe gemeint.

Eine wesentliche Folge der Konzeption von “survivals” in der Kultur ist die (ethnologische)⁸³ Untersuchung der eigenen, die Tylor damit gewissermaßen begründet hat⁸⁴.

In der zeitgenössischen Religionswissenschaft ist der Begriff “survival” – ebenso wie “Animismus” – nicht mehr in Verwendung⁸⁵. Unter anderem haben Kritiker wie Evans-Pritchard dazu beigetragen, dass sich die wissenschaftliche Gemeinschaft von solchen, ihren aktuellen Ansprüchen nicht genügenden Begriffen verabschiedet hat. Wie Dupré schreibt, hat sich “Tylors Lehre der S. [Survivals; SS] [überlebt], weil sie weder dem ethnographischen Material noch dem funktionalen Sinn seiner Beispiele gerecht wurde, und sein Fortschrittsglaube, der darauf zielte, alle S. ‘auszumerzen’, in dieser Form nicht haltbar ist.”⁸⁶

⁸¹[Tylor 1873:I 156]

⁸²[Leopold 1980:53f]

⁸³Nach dem Prinzip der grundsätzlichen geistigen Gleichheit aller Menschen, das Tylor immer wieder erwähnt, kann man ihm zufolge also alle Kulturstufen mit den selben Methoden untersuchen.

⁸⁴Siehe auch [Burkard 2005:23]

⁸⁵Wenn eine persönliche Anmerkung an dieser Stelle erlaubt ist, so muss ich festhalten, dass auch heute noch viele Wissenschaftler – leider darunter auch Religionswissenschaftler – diese veralteten Begrifflichkeiten unreflektiert verwenden und [Evans-Pritchard 1981] scheinbar nicht zur Kenntnis genommen haben. Weiters beschreiben meiner Erfahrung nach selbst Anhänger gewisser Religionsgemeinschaften diese häufig als “animistisch”, ohne sich über die Implikationen im Klaren zu sein.

⁸⁶[Dupré 2004:1909]

1.1.3 Rezeption

Abschließend möchte ich noch die zeitgenössische Rezeption der *Early History of Mankind*, größtenteils aber von *Primitive Culture* besprechen. Vorab muss einschränkend gesagt werden, dass in dieser Arbeit kein Platz für eine umfassende Abhandlung der Rezeptionsgeschichte von Tylors Werken ist. Es soll ein Überblick geboten werden und anhand interessanter Repliken exemplifiziert werden. Die diversen Reaktionen auf Tylors Schriften teile ich dabei mit Leopold in vier Kategorien⁸⁷: **[1] britische**, **[2] deutsche**, **[3] amerikanische** und **[4] französische**. In ihrem Umfang sind diese vier keineswegs gleichwertig: während in Großbritannien mit Sicherheit im größtem Ausmaße rezipiert wurde, waren die zeitgenössischen Reaktionen in Deutschland, Amerika und Frankreich eigentlich zu spärlich, um allzu viele Generalisierungen über die allgemeine Aufnahme von Tylors Werken in den jeweiligen Ländern zuzulassen⁸⁸ – mit entsprechenden Vorbehalten sind die Bemerkungen dazu formuliert.

Tylors erstes großes Werk, die *Early History of Mankind*, wurde in den ersten Jahren nach der Veröffentlichung in **[1]** Großbritannien von den großen Journalen, abgesehen von einer Buchbesprechung in *The Times* durch Friedrich Max Müller⁸⁹, eher ignoriert. Erst durch Tylors schrittweisen Aufstieg ins wissenschaftliche Establishment Ende der 1860er – einerseits durch seine Bekanntschaften mit Lubbock, Wallace, Huxley und anderen, andererseits durch seine Mitarbeit und Veröffentlichungstätigkeit in diversen Periodicals (*The Quarterly Review*, *Fortnightly Review*, *Spectator* und *Nature*) – bekamen seine Arbeiten mehr Aufmerksamkeit von der Scientific Community Großbritanniens.

Ein Aspekt an Tylors Arbeit, der häufig recht positiv bewertet wurde, war seine Be-

⁸⁷Für eine überaus genaue Darstellung der Rezeptionsgeschichte von Tylors beiden Hauptwerken siehe [Leopold 1980:19-26]

⁸⁸Siehe [Leopold 1980:23]. Die Französische Übersetzung erschien überdies deutlich später als die deutsche und produzierte auch ein vergleichsweise geringeres Echo. Siehe dazu [Leopold 1980:26,131]

⁸⁹Siehe Müllers durchgängig positive Aufnahme des Buches in [Müller 1865a] und [Müller 1865b]

schäftigung mit Sprache, Schreiben und Zählen⁹⁰; speziell seine Untersuchungen der taub-stummen, imitativen und emotionalen Sprache und des Ausdrucks durch Gegensätze galten als besonders fundiert. Trotz populärer “Gegenspieler”, wie dem berühmten Degenerationisten und Bischof von Dublin Richard Whately, wurden Tylors Entwicklungshypothesen gut aufgenommen. Allerdings muss man hierbei anmerken, dass er die kontroverse und schwierige Frage, ob das Christentum selbst eine Entwicklung aus einem “wilden Ursprung” sei, nie umfassend zu beantworten wagte, wie in manchen Reviews bemerkt wurde.⁹¹ Während Tylors Sammlung von ethnologischen Fakten meist hoch gelobt wurde, wurde ihre Präsentation und das Arrangement als verwirrend und unsystematisch empfunden. Seine Zeitgenossen führten diesen Umstand entweder auf die Art seiner Verwendung der induktiven Methode oder auf seine Zurückhaltung bezüglich voreiliger Verallgemeinerungen zurück. Einigen (aus heutiger Sicht recht entscheidenden und einzigartigen) Beiträgen seiner Arbeit wurde kaum Beachtung geschenkt: da wären die Einführung der sogenannten “Vergleichenden Methode”, seine Affinität zum Begriff der “Kultur”⁹² und der kulturellen Evolution und dem Konzept der “survivals” – dies wurde eher als “important, intentional confirmations of earlier and contemporary biological and historicist thinking in anthropology”⁹³ wahrgenommen. Überraschen mag auch, dass nur vereinzelt die Parallelen zwischen seiner Forschung und dem, was im deutschen Sprachraum zu der Zeit als “Kulturgeschichte” und “Kulturwissenschaft” galt, erkannt wurden, da er doch selbst immer wieder auf seine Bezugspunkte an deutschen Universitäten hinwies⁹⁴.

⁹⁰Siehe in [Tylor 1870] die Kapitel II-V, in [Tylor 1873] die Kapitel V-VII.

⁹¹[Leopold 1980:20]

⁹²Eine ausgezeichnete historisch-kritische Analyse dieses Begriffs bei Tylor gibt [Leopold 1980:67-115]

⁹³[Leopold 1980:23]

⁹⁴Exemplarisch sei noch einmal auf seinen einleitenden Verweis auf Bastian und Waitz hingewiesen. [Tylor 1873:I vii]

Ein Review von Tylors berühmtem Zeitgenossen Alfred Russel Wallace (1823-1913)⁹⁵ scheint für diese Analyse der englischen Rezeption auf der einen Seite exemplarisch und paradigmatisch, auf der anderen Seite beleuchtet es einen bisher in dieser Untersuchung nicht zur Sprache gekommenen Aspekt der Epoche, von der hier ständig die Rede ist. Wallace hatte schon zur *Early History of Mankind*⁹⁶ eine Besprechung verfasst, die sich äußerst lobend ausnimmt, wenn man von seiner Kritik an einer Beweisführung Tylors bezüglich der Verbreitung der Eisenschmelze in Madagaskar und dem Malay Archipelago absieht – mit letzterer Region, einer Inselgruppe aus Indonesien, den Philippinen, Singapur, Brunei, Malaysien, Osttimor und Teilen Papua Neu-Guineas, hat sich Wallace selbst in einer Monographie beschäftigt⁹⁷. In seiner Evaluierung von *Primitive Culture*⁹⁸ attackiert Wallace den Autor für seine mangelnde “recognition of the now well-established phenomena of mesmerism”, die ihn befähigt hätte “to give a far more rational explanation of were-wolves and analogous beliefs than that which he offers us.”⁹⁹ Nun ist an mehreren Stellen zu lesen, dass Tylor sich selbst im Rahmen von Feldforschung in London mit der spiritistischen Bewegung Englands auseinandergesetzt hat¹⁰⁰ und zumindest die Festlegung auf den Terminus “Animismus” – den er knapp als “Lehre von den Seelen und den andern geistigen Wesen im Allgemeinen”¹⁰¹ definiert – entgegen der Verwechslungsgefahr mit dem “Spiritualismus” geschah¹⁰². Für ihn stellte entgegen Alfred Russel

⁹⁵Vor allem wurde Wallace durch seine Theorie der natürlichen Selektion bekannt, die schliesslich der impetus zu Darwins Veröffentlichung von “On The Origin Of Species”[Darwin 1972] werden sollte. [Maurer u. a. 1981:718]

⁹⁶[Wallace 1870]

⁹⁷[Wallace 1869] Während seiner Reise im Malay Archipelago zwischen 1854 und 1862 formulierte er neben anderen Entdeckungen das Prinzip der natürlichen Selektion. Vgl. [Maurer u. a. 1981:718]

⁹⁸[Wallace 1872]

⁹⁹[Wallace 1872:70]

¹⁰⁰Siehe [Stocking 1971:88] und [Burkard 2005:26]

¹⁰¹[Tylor 1873:23]

¹⁰²Bei Tylor lesen wir in der deutschen Übersetzung immer wieder von “Spiritualismus” – eine direkte Übersetzung des englischen “spiritualism”. Gemeint ist die religiöse Bewegung, die gewöhnlich auf die berühmt-berüchtigten Erfahrungen der Fox-Schwestern mit “Klopfgeistern” in ihrem Haus in Hydesville, New York State im Jahre 1848 zurückgeführt und in der Religionswissenschaft eher als

Wallace, der sich als Anhänger des Spiritismus “a sound philosophy of religion or any true insight into the mysterious depths of our spiritual nature”¹⁰³ von Tylors Forschung erwartete und der bereits seit 1865 an Séancen teilnahm¹⁰⁴, diese religiöse Bewegung ein Paradebeispiel für ein “survival” beziehungsweise ein “Wiederaufleben” dar¹⁰⁵. Wie Stocking festhält, waren Autoren wie Wallace Ausnahmereischeinungen, denn “in general the world of science was inclined to dismiss the phenomena as either fraudulent, delusional, or otherwise not worthy of serious consideration.”¹⁰⁶ Im Prinzip macht Wallace Tylor in seinem Review einen Vorwurf, dessenthalb er unter anderem heute ein Klassiker der Religionswissenschaft¹⁰⁷ ist:

In order to arrive at true results as to the origin, nature, and development of men’s beliefs, it matters not whether their foundation is fact or imagination! This belief of Mr. Tylor seems to the present writer as completely an hallucination as any to be found recorded in his volumes.¹⁰⁸

Wallace steht damit stellvertretend für eine Gruppe von Autoren, die Tylors Arbeit aus “spiritualist, religious, moral or philosophical grounds”¹⁰⁹ zurückwiesen.

In [2] Deutschland wurden die *Early History of Mankind* und *Primitive Culture* vor allem

“Spiritismus” bezeichnet wird. [Liebrecht 1873:91] erklärt bereits implizit die eher schlechte Übersetzung des “spiritualism” als “Spiritualismus” im Gegensatz zu “Spritismus” und kritisiert auf S.105 ganz offen die deutsche Übersetzung von *Primitive Culture* als mangelhaft und hinderlich. [Stocking 1971] bespricht die mögliche Beeinflussung Tylors durch seine Untersuchung der Spiritisten in London und schlägt diesen Kontext als zusätzliche, fruchtbare Perspektive auf die Entwicklung der Theorie des “Animismus” – beziehungsweise des Ursprungs der Religion – und Tylors Anthropologie im Ganzen vor.

¹⁰³[Wallace 1872:71]

¹⁰⁴Vgl. [Kottler 1974:145], [Stocking 1971:89] und [Leopold 1980:21]

¹⁰⁵[Tylor 1873:I 141-144,155]

¹⁰⁶[Stocking 1971:89]

¹⁰⁷Dadurch, dass Tylor keinen Wert auf die Überprüfung der “Wahrheit” oder “Wirklichkeit” der Religion legt, wird er zu einem Klassiker. Wie Axel Michaels es formuliert: “In der radikalen Konstruktivität, die diese Theorien [der Klassiker der Religionswissenschaft; SS] auszeichnet, sind sie nicht Versuche, ein objektives Gesamt- oder Abbild der ‘Realität’ zu geben. Das wäre auch nicht möglich. [...] Der Mangel an wissenschaftlicher Überprüfbarkeit hat den Erfolg der Theorien nicht behindert, im Gegenteil, offenbar gefördert.” [Michaels u. a. 1997:14]

¹⁰⁸[Wallace 1872:71]

¹⁰⁹[Leopold 1980:23]

als ein Beitrag zur “Völkerpsychologie”¹¹⁰ verstanden. Dabei wurden Tylors Erkenntnisse zum Verhältnis zwischen subjektiven und objektiven Eindrücken auf der einen Seite, seine positivistische Anwendung von wissenschaftlichen Methoden auf Daten der Kultur auf der anderen Seite rezipiert. Sein Evolutionismus wurde – wenn auch nicht negativ gesehen – doch eher als Gemeinplatz betrachtet. Das Konzept der “survivals” hingegen wurde hoch gelobt und bewundert, auch seine Religionstheorie des Animismus wurde entgegen der skeptischen bis ablehnenden englischen Rezeption in Deutschland eher positiv aufgenommen und verteidigt. Die drei Entwicklungshypothesen der unabhängigen Erfindung, der Vererbung und der Diffusion war dem wissenschaftlichen Publikum klar und es wurde in Übereinstimmung mit Tylor nicht unbedingt eines der drei exklusiv bevorzugt.

In [3] Amerika verlief die Rezeption thematisch ähnlich wie in Großbritannien, jedoch mit anderen Schwerpunktsetzungen. Seine Beschäftigung mit der Theorie der Entwicklung wurde bemerkt und darwinistisch aufgefasst, ebenso die Anwendung der vergleichenden Methode der Anthropologie. Tylors Theorie des Animismus wurde, wenn auch skeptisch und kritisch aber doch nicht derart negativ wie etwa von den englischen Spiritisten aufgenommen. Im Unterschied zu den britischen Wissenschaftlern schenkten ihre amerikanischen Kollegen den Ausführungen über Sprache, die psychische Einheit der Menschheit und den Annäherungen an Kulturrelativismus weniger Aufmerksamkeit. Leopold führt das auf den Umstand zurück, dass ihnen diese Konzepte vielleicht weniger fremd waren, dass sie aber gleichzeitig unfähig gewesen wären, diese zu integrieren¹¹¹.

Von Tylors beiden Hauptwerken wurde nur *Primitive Culture* – noch dazu reichlich spät

¹¹⁰Moritz Lazarus (1824-1903) etwa konstruiert in seinem Aufsatz zu den Sinnestäuschungen “Völkerpsychologie” in Gegenüberstellung zur “individuellen Psychologie” als “geschichtliche und gesellschaftliche Psychologie”. Vgl. [Lazarus 1868:113]

¹¹¹[Leopold 1980:26]

– ins [4] Französische¹¹² übertragen. Auf Englisch waren seine Werke in Frankreich kaum bekannt¹¹³. Insofern überrascht es wenig, dass in Buchbesprechungen hauptsächlich von den weitgehend akzeptierten Errungenschaften von *Primitive Culture* die Rede war: der Kulturevolutionismus, das Konzept der “survivals”, die komparative und positivistische Methode in der Anthropologie, seine Auffassung der Mythologie und des Ursprungs der Religion im Animismus und seine vorsichtigen, verständigen Verallgemeinerungen. Tylors Bezüge auf Charles de Brosses (1709-1777) und Auguste Comte wurden erwartungsgemäß gelobt. Während ihm in Amerika vorgeworfen wurde, er würde der Gesellschaft zu wenig Beachtung schenken, waren den Vertretern der französischen physischen Anthropologie seine Untersuchungen zu ethnographisch und sparten die Bedeutsamkeit der Anatomie und Rasse im Studium der Zivilisation aus.

¹¹²[Tylor 1876]

¹¹³Vgl. [Leopold 1980:26]

1.2 John Lubbock

In diesem Abschnitt der Arbeit beschäftige ich mich mit John Lubbock, dem ersten Lord Avebury. Im Vergleich zu E.B. Tylor ist er deutlich unbekannter geblieben, wenn nicht gar ganz von den meisten aktuellen Geschichten der Anthropologie und auch der Religionswissenschaft ausgeschlossen¹¹⁴.

Es scheint mir angemessen, das Leben und Wirken John Lubbocks im Folgenden zusammenfassend darzustellen – dieses Kapitel (1.2.1) soll die Einordnung des heute wie erwähnt eher unbekannten Forschers in die wissenschaftliche Szene seiner Zeit erleichtern und eine Verständnishilfe für die Entwicklung seiner Arbeiten sein.

Da seine Werke heute im Gegensatz zu denen von Tylor weitaus seltener gelesen werden, beziehungsweise auch viel schlechter zugänglich sind, erschien es mir sinnvoll, jenes Werk, auf das sich Nietzsche bezog, in einem Unterkapitel (1.2.2) zusammenzufassen. Auch Sekundärliteratur zu ihm ist schwer aufzutreiben, was sich wahrscheinlich unter anderem dem Umstand verdankt, dass die späteren Auflagen von *The Origin Of Civilisation* nie auf den aktuellen Stand der Forschung gebracht wurden und somit den Wissensstand von 1870 repräsentieren¹¹⁵. Aufgrund dieser fehlenden systematischen Aufarbeitung von Lubbocks Werk fällt meine Schilderung des eben erwähnten Buches relativ ausführlich aus – soweit ich das nach meiner Recherche einschätzen kann ist Kapitel 1.2.2 damit die einzige heute zugängliche Zusammenfassung des Textes.

Der Mangel an Systematik soll aber durch das Kapitel 1.3 wettgemacht werden, indem ich die beiden Wissenschaftler Tylor und Lubbock in ihren nach meinen Erkenntnissen wichtigsten Gemeinsamkeiten und Differenzen darstellen werde.

¹¹⁴Hier könnte man allzu viele Beispiele aufzählen, ich werde nur ein paar exemplarisch erwähnen. Lubbock findet keine Erwähnung in [Barth u. a. 2005], [Burkard 2005], [Michaels u. a. 1997].

¹¹⁵Vgl. etwa [Haddon 1903:106f]

1.2.1 Leben und Werk

John Lubbock (1834-1913), später auch bekannt unter seinem Adelstitel als erster “Lord Avebury”¹¹⁶, war eine bedeutende Person in seiner Zeit, geriet jedoch, wie auch R.J. Pumphrey resümiert¹¹⁷, nach dem ersten Weltkrieg – vielleicht mit Ausnahme seiner zoologischen Arbeiten – mehr und mehr in Vergessenheit¹¹⁸. Er war nicht nur Zeitgenosse Charles Darwins, sondern darüber hinaus sein Nachbar in Downe und dessen freundschaftlicher Berater¹¹⁹.

Als ältester Sohn von insgesamt elf Kindern wurde John Lubbock 1834 in eine englische Bankier-Familie geboren. Schon früh scheint sich sein Interesse für Insekten entwickelt zu haben¹²⁰ und diese Präferenz der Naturwissenschaft etwa der von seinem Vater Sir John Lubbock praktizierten Mathematik gegenüber setzte sich auch in seiner Schulbildung fort, die er zuerst in einer Privatschule, später in Eton bestritt. Nach nur drei Jahren in Eton, wo das Curriculum zu Lubbocks Missfallen stark auf die Bildung in den klassi-

¹¹⁶Evans-Pritchard zitiert Lubbock beispielsweise ausschließlich unter diesem Pseudonym. Vgl. [Evans-Pritchard 1981:148] im Text oder auch im Literaturverzeichnis [Evans-Pritchard 1981:172]

¹¹⁷ “How was it possible, that such an extraordinary man should have been forgotten so completely?” [Pumphrey 1958:57] Die Standardbiographie, auf die sich praktisch alle späteren biographischen Artikel (etwa auch [Pumphrey 1958]) beziehen, wurde von [Hutchinson 1914] verfasst. Es ist auch nicht weiter verwunderlich, dass die wenigsten Autoren der ungefähr achthundert Seiten starken Abhandlung, die sich teilweise auch recht trivial ausnimmt und kaum auf Lubbocks Arbeiten eingeht, etwas hinzuzufügen hatten. Einzig erwähnenswert ist noch das überaus wertvolle “The Life-Work Of Lord Avebury” [Duff 1924], das von Lubbocks Tochter Ursula (Mrs. Adrian) Grant Duff herausgegeben wurde und Essays zu Lubbocks verschiedenen Tätigkeitsfeldern – je von zeitgenössischen Experten verfasst – enthält. Weiters findet sich in diesem Werk die einzige umfassende Bibliographie Lubbocks, die ich im Laufe meiner doch recht umfassenden Literatur-Recherche auftreiben konnte. Im folgenden beziehe ich mich immer wieder auf diese Quellen.

¹¹⁸Zu Lubbock findet sich etwa kein Eintrag in der vierten Ausgabe des Nachschlagewerks “Religion in Geschichte und Gegenwart”, während sowohl zu E.B. Tylors Person als auch zu einigen seiner Begrifflichkeiten Einträge existieren. [Trigger 1989:114] schreibt dafür über *Prehistoric Times*: “It was almost certainly the most influential work dealing with archeology published during the nineteenth century.”

¹¹⁹Wie Pumphrey schreibt, war er einer der drei Menschen – Joseph Dalton Hooker (1817-1911) und Thomas Henry Huxley (1825-1895) waren die anderen beiden –, deren Meinung sich Darwin einholte, wenn er sich selbst in einer Sache unsicher war. Siehe [Pumphrey 1958:51]

¹²⁰Vgl. den Tagebucheintrag der Lady Lubbock nach [Hutchinson 1914:I 6]

schen Sprachen – also Latein und Altgriechisch – ausgerichtet war, verlangte der Ausfall zweier Partner im familiären Bankgeschäft (wahrscheinlich gepaart mit dem Umstand, dass auch Lubbocks Vater dem Lehrplan Etons nicht viel abgewinnen konnte), seinen mit gerade einmal vierzehn Jahren doch recht frühen Eintritt ins Arbeitsleben. Zu John Lubbocks großem Glück, wie sein Vater voraussah, entwickelte sich der Umstand, dass Charles Darwin im Jahr 1842 nach Down verzog und sich somit gerade eine Meile vom Lubbock Anwesen in High Elms entfernt niederließ. Darwin förderte den jungen Lubbock enorm und forcierte seine naturwissenschaftliche Ausbildung und Karriere. Unter anderem hatte er es ihm zu verdanken, dass sein Vater – der ihm ansonsten hauptsächlich die Mathematik nahe bringen wollte – ihm ein Mikroskop besorgte, und Darwin ließ ihn auch sonst an seinen wissenschaftlichen Arbeiten, etwa als Illustrator, Erfahrung sammeln. Recht früh begann er seinen Tag minutiös einzuteilen¹²¹ und beschäftigte sich neben der Arbeit in der väterlichen Bank mit Naturwissenschaften, der Mathematik, politischer Ökonomie, Poesie, Geschichte und der deutschen Sprache. Die Umstände, unter denen John Lubbock neben der Arbeit als Bankier und später als Politiker in den wissenschaftlichen Betrieb einstieg, waren keinesfalls gewöhnlich oder ausschließlich glücklich: “He was early taken from the discipline and companionship of school, and brought into the society of his elders.”¹²²

Um 1853, als er bereits an seiner ersten Veröffentlichung saß – ein Aufsatz über eine unbekannte, freischwimmende Krebsart aus dem Fundus Darwins – nahm er auch zum ersten Mal an einem Treffen der *British Association* teil und lernte bei dieser Gelegenheit seine zukünftige Frau, Nelly Hordern, kennen. Drei Jahre später heirateten die beiden und zogen in Lubbocks Elternhaus in High Elms. Seine Tätigkeit als Forscher war in dieser Zeit in ihrer Quantität und ihrer wissenschaftlichen Breite sehr beachtlich. Ne-

¹²¹Vgl. [Hutchinson 1914:I 30-33]

¹²²[Hutchinson 1914:I 40]

ben Arbeiten für ein Wörterbuch der *Philological Society* verfasste er Essays über Kies, Moschusochsen und *Daphnia*, eine Krebsart, die auch als “Wasserfloh” bekannt ist. Für letzere Arbeit, die durch Darwins Einfluss in den *Philosophical Transactions of the Royal Society*¹²³ veröffentlicht wurde, wurde er in späterer Folge im Jahr 1858 noch recht jung – wie schon seit Vater vor ihm – zum Mitglied der *Royal Society of London* (F.R.S., i.e. Fellow of the Royal Society) ernannt. Seine steile wissenschaftliche Karriere hielt ihn nicht davon ab, das englische Bankenwesen durch das sogenannte “Country Clearing System”¹²⁴ - eine zentralisierte Methode zur Gültigkeitsprüfung von Schecks - zu reformieren. Seine Beiträge zu Darwins 1859 auf Wallaces impetus hin veröffentlichtes Werk *On The Origins Of Species*¹²⁵ sind unumstritten und wohl dokumentiert¹²⁶.

Bereits drei Jahre nach seiner Aufnahme in die *Royal Society* wurde er Mitglied des Rats, für seine gerade einmal 27 Jahre eine recht aussergewöhnliche Ehre. Nur wenig später, im Jahr 1863 wurde er zum Präsidenten der *Ethnological Society* gewählt¹²⁷. Seine Auseinandersetzung mit Fragen der frühesten Stadien der Menschheit, wie er sie kurz darauf in einem seiner Hauptwerke *Prehistoric Times*¹²⁸ verfolgte, begann bereits hier – in einem Brief spricht ihm Lyell einige Expertise in diesem Feld zu und bittet um Rat und Korrektur¹²⁹ – ebenso wie seine Kontakte mit der Politik.

Im Folgejahr war er einer der Gründer des einflussreichen *X Club*, zu dessen ursprünglich acht Mitgliedern, den wohlbekannten Herren John Tyndall, Joseph Dalton Hooker,

¹²³[Lubbock 1857]

¹²⁴Sein Entwurf findet sich in [Lubbock 1865] gut dokumentiert.

¹²⁵[Darwin 1972]

¹²⁶[Somkin 1962:184] unterscheidet zwischen drei Arten von Beiträgen Lubbocks zu Darwins Buch: **[1]** Bemerkungen und Beobachtungen, **[2]** spezifische Vorschläge, die Lubbock auf Darwins Fragen um Rat gab und **[3]** wissenschaftliche Veröffentlichungen Lubbocks, die Darwin in seiner Arbeit wiederholt einarbeitete und zitierte. Wie Somkin festhält, gibt es keine Hinweise darauf, dass Darwin Lubbock vor der Veröffentlichung mit Wallace 1858 bezüglich dieser Arbeit ins Vertrauen gezogen hätte.

¹²⁷Siehe [Hutchinson 1914:I 60]

¹²⁸[Lubbock 1913]

¹²⁹Vgl. [Hutchinson 1914:I 62]

Thomas Huxley, George Busk, Edward Frankland, Herbert Spencer, John Lubbock und Thomas Hirst später noch William Spottiswoode hinzukam¹³⁰.

Im darauffolgenden Jahr starb nicht nur sein Vater, Sir John William Lubbock (1803-1865), sondern es erschien auch Lubbocks einflussreiches archäologisches Werk *Prehistoric Times*, in dem er etwa die Begriffe “Neolithikum” und “Paläolithikum” einführte¹³¹ und mit dem er sich einen Platz unter den wichtigsten Archäologen seiner Zeit sicherte¹³². Weiters er unternahm einen ersten – allerdings wenig erfolgversprechenden – Versuch bei einer Parlamentswahl in die Politik einzusteigen und verlor diese Wahl¹³³. Darwin litt mit seinem Freund, fürchtete jedoch (zu Unrecht, wie sich herausstellen sollte), dass dieses Engagement seine wissenschaftliche Begeisterung und Produktivität zunichte machen würde:

It made me grieve his taking to politics, and though I grieve that he has lost his election, yet I suppose, now that he is once bitten, he will never give up politics, and science is done for!¹³⁴

¹³⁰Siehe Hirsts berühmten Eintrag zur Gründung des Clubs und weitere Anmerkungen zu potentiellen Mitgliedern in [Barton 1998:411f]

¹³¹Diese systematischen Begriffe konnte er einführen, nachdem er im Frühling 1861 nach Dänemark gefahren war, um dort Ausgrabungsstätten zu inspizieren. Dänemark war etwa zwanzig Jahre davor Schauplatz der ersten Einteilung der Prähistorie durch Thomsen und Nilsson in drei Phasen geworden: die Stein-, Bronze- und Eisenzeit. So gab es zu Lubbocks Ankunft bereits einen Trupp Archäologen, die Erdhügel entlang der Küste untersuchten. Durch vergleichend-systematische Analyse der Erkenntnisse aus Dänemark mit jenen seiner späteren Reise zu den schweizer Pfahlbauten gelangte er zu den Einteilungen “Neolithikum” und “Paläolithikum”. Vgl. [Keith 1924:73-76] Die beiden Begriffe, die die Steinzeit unterteilen und die Einteilung der Frühzeit in vier Phasen (Paläolithikum, Neolithikum, Bronzezeit, Eisenzeit) findet sich im Einleitungskapitel von *Prehistoric Times*. [Lubbock 1913:2f]

¹³²Wie Keith im Bezug auf Lubbocks Artikel zu seinen archäologischen Forschungsaufenthalten in Dänemark, Frankreich und der Schweiz feststellt: “These articles were recognised by his contemporaries as sources of authoritative information. [...] The papers which he contributed to the *Natural History Review* proved highly popular; there was a demand for them at home and abroad.” [Keith 1924:79] Vgl. auch [Lubbock 1911:v-vi]

¹³³Zusätzlich zur ohnehin schlechten Ausgangslage dürfte auch die Veröffentlichung von *Prehistoric Times* zum Misserfolg bei dieser Wahl beigetragen haben. Vgl. [Hutchinson 1914:I 74]

¹³⁴Dieser Auszug aus einem Brief an Hooker wird zitiert nach [Somkin 1962:190]

Andererseits behielt Darwin mit seiner Befürchtung teilweise recht, weil Lubbock etwas später, 1870, erneut eine Kandidatur für das Parlament ins Auge fasste und diesmal wurde seine Unternehmung auch mit Erfolg gekrönt; so wurde er MP (i.e. Member of Parliament) von Maidstone, Kent¹³⁵.

Noch 1865, also im Jahr als sein Vater verstarb, nahm er dessen Platz im Senat der Universität von London ein. Zu selben Zeit wurde er häufig gebeten, verschiedensten Komitees oder wissenschaftlichen Gesellschaften beizutreten beziehungsweise deren Präsident zu werden¹³⁶ – diese Bitten vermehrten sich proportional zu seiner steigenden Popularität.

Seine nächste große Veröffentlichung stellt *The Origin Of Civilisation and the Primitive Condition of Man*¹³⁷ aus dem Jahr 1870 dar, womit ich mich in Kapitel 1.2.2 eingehend auseinandersetzen möchte. Zu seinen zahlreichen Mitgliedschaften, Präsidenschaften und anderen Ämtern gesellte sich 1871 – auf Huxleys ausdrücklichen Wunsch¹³⁸ – die Präsidenschaft über das eben gegründete *Anthropological Institute*. Noch im selben Jahr wurde er zum Vize-Präsidenten der *Royal Society* gewählt und wurde zum “vice-chancellor”¹³⁹ der Universität von London vorgeschlagen; letzteres Amt hielt er für die folgenden acht Jahre. Auch politisch konnte er Erfolge verzeichnen: nur ein Jahr nach seinem Eintritt ins Parlament als MP von Maidstone wurde sein erster privater Gesetzesentwurf als “Bank Holidays Act” umgesetzt¹⁴⁰.

¹³⁵Vgl. [Hutchinson 1914:I 102f] Seine drei Hauptanliegen waren “(1) To promote the study of Science, both in Secondary and Primary schools; (2) To quicken the repayment of the National Debt; and (3) To secure some additional holidays, and to shorten the hours of labour in shops.” [Hutchinson 1914:I 110]

¹³⁶Vgl. etwa das Angebot zum Präsidenten der Sektion “Primaeval Antiquities” des *Archaeological Institute of Great Britain and Ireland* zu werden. [Hutchinson 1914:I 82]

¹³⁷[Lubbock 1889b]

¹³⁸Siehe Huxleys Brief an Lubbock in [Hutchinson 1914:I 117f]

¹³⁹Der Titel “vice-chancellor” entspricht in Staaten des Commonwealth ungefähr der ansonsten weit verbreiteten Position des “Vizekanzler”.

¹⁴⁰Dass dieser Entwurf “**Bank** Holidays Act” genannt wurde, wo er doch eigentlich seinem Inhalt nach ein “National Holiday Act” war, dürfte strategische Gründe gehabt haben. Die auch heute noch

Nachdem 1879 seine erste Frau Ellen Hordern verstarb, ehelichte er 1884 Alice Fox Pitt, die Tochter von General Augustus Pitt Rivers (1827-1900)¹⁴¹. Im Jahr 1888 diente er als Ratgeber in den *Royal Commissions* für Elementary Education, Gold und Silber und veröffentlichte sein wahrscheinlich wichtigstes zoologisches Werk *On the Senses, Instincts and Intelligence of Animals*¹⁴². Zu den insgesamt um die fünfundzwanzig Präsidentschaften verschiedener wissenschaftlicher Gesellschaften und einer ebensolchen Anzahl gewerblicher Vereinigungen und Regierungskommissionen, die er im Laufe seines Lebens innehaben sollte, zählt auch das Amt des *Privy Councillor*, deren mehrere ein politisches Beratergremium der britischen Monarchen bildeten und der Präsident der *London Chamber of Commerce*. Während der 1880er und 1890er Jahre veröffentlichte er hauptsächlich botanische und zoologische Schriften, gegen Ende seines Lebens wandte er sich noch einmal der Geldwirtschaft und dem Handel zu. Erst bei seinem letzten Buch, *Marriage, Totemism and Religion*¹⁴³ fand er zur Anthropologie zurück.

Seinen Titel als erster “Lord Avebury” wählte Lubbock nach der gleichnamigen englischen Ortschaft, die – ebenso wie Stonehenge, jedoch ältere, neolithische – Steinkreise beherbergt und die er zum Teil aufkaufte und damit vor der Zerstörung bewahrte¹⁴⁴.

Wie Lubbock sein enormes Leistungspensum¹⁴⁵ in seinem Leben erreichen konnte, er-

in Großbritannien und Irland allgemein gebräuchliche Bezeichnung für gesetzliche Feiertage “bank holiday” geht auf diesen von Lubbock initiierten “Bank Holidays Act” zurück. Eine Übersicht Lubbocks erfolgreicher Gesetzestätigkeit im Parlament listet [Pumphrey 1958:52-54] Diese Liste zeigt klar seine Interessen und seinen Einsatz für einen Wohlfahrtsstaat und den Umweltschutz.

¹⁴¹Pitt Rivers begründete seine Sammlung ethnologischer Gegenstände ebenso wie Henry Christy kurz nach der ersten Weltausstellung im sogenannten “Crystal Palace” im Londoner Hyde Park im Jahr 1851 und gilt deshalb auch heute noch als bedeutender Archäologe. Einige Zeit später wurde E.B. Tylor der erste Vortragende beziehungsweise “reader of anthropology” des Pitt Rivers Museums an der Universität von Oxford. Vgl. [Stocking 1987:1-5] und [Penniman 1946]

¹⁴²[Lubbock 1889a]

¹⁴³[Lubbock 1911]

¹⁴⁴Vgl. [Hutchinson 1914:I 87] und [Pumphrey 1958:56]

¹⁴⁵Die Zeittafel und die Liste seiner Gesetzesentwürfe in [Duff 1924:249-255] geben einen eindrucksvollen Überblick über Lubbocks Leistungen und Verdienste. Selten ist eine dreijährige Periode in seinem Leben aufzufinden, wo er nicht mindestens eine Veröffentlichung zustande brachte.

klärt R.J. Pumphrey¹⁴⁶ mithilfe mehrerer Superlative:

He knew everybody who knew anything; he never forgot what he had heard or read or seen, and he kept to the end of his life the sense of wonder and the curiosity of childhood; he saw the relations between apparently unrelated things and he saw, with the clarity of the successful business man, the best thing to do next. He was the master of the wide view and the limited and attainable objective.¹⁴⁷

Seine letzte öffentliche Rede hielt er im Jänner 1913 als Präsident der *City Free Trade Association*, zu dem er erst in diesem letzten Lebensjahr ernannt worden war¹⁴⁸. Am 28. Mai 1913 verstarb er in Kingsgate Castle, nachdem er kurz zuvor noch einen gefälschten archäologischen Fund, der als “Piltdown Skull” bekannt wurde, im *British Museum* datierte¹⁴⁹.

1.2.2 The Origin Of Civilisation

Die Vorarbeiten zu *The Origin Of Civilisation*¹⁵⁰ geschahen nach der Veröffentlichung von *Prehistoric Times*¹⁵¹ im Jahr 1865. Dieses frühere Werk kann insofern als Vorstufe beziehungsweise Vorarbeit betrachtet werden, als es in den letzten drei Kapiteln um die schon im vollständigen Titel angesprochenen “Modern Savages” geht¹⁵². Es ist gerade dieser Teil der Arbeit, den Darwin besonders lobte¹⁵³ und damit das Interesse Lubbocks

¹⁴⁶Um dieses Zitat nicht kommentarlos stehen zu lassen, möchte ich erwähnen, dass R.J. Pumphrey selbst ein *Fellow of the Royal Society* war und sein – wenn auch übersichtlicher – Artikel im Ganzen im Stil einer Laudatio verfasst ist.

¹⁴⁷[Pumphrey 1958:54f]

¹⁴⁸[Mallet 1924:45]

¹⁴⁹Siehe [Pumphrey 1958:57]. Zu Lubbocks Verteidigung kann allerdings vorgebracht werden, dass er bei der Datierung in guter Gesellschaft war und der berüchtigte “Piltdown Skull Hoax” erst etwa ein halbes Jahrhundert später aufgedeckt wurde. Vgl. [Washburn 1953]

¹⁵⁰[Lubbock 1889b]

¹⁵¹[Lubbock 1913]

¹⁵²Siehe Kapitel XIII-XV in [Lubbock 1913]

¹⁵³Vgl. [Keith 1924:81f]

an der frühen Menschheitsgeschichte unterstützte. Die fünf Jahre zwischen den beiden Werken brachte er damit zu, die Aufzeichnungen von Reisenden und Anthropologen auf Informationen zu “lebenden primitiven Rassen der Menschheit” zu durchsuchen. Weiters konnte er sich auf einige wenige systematische Vorarbeiten stützen¹⁵⁴, unter anderen E.B. Tylors 1865 veröffentlichte *Researches into the Early History of Mankind*¹⁵⁵ und John Ferguson McLennans im selben Jahr erschienene Abhandlung über *Primitive Marriage*¹⁵⁶.

In den Jahren vor seinen größeren Buchveröffentlichungen publizierte Lubbock seine Vorarbeiten zumeist in Form von kurzen Artikeln¹⁵⁷ oder trug sie bei Versammlungen wissenschaftlicher Gesellschaften vor, so auch bei *The Origin Of Civilisation*. Insgesamt umfasst der Zeitraum, den man als vorbereitend für den Abschluss des Werks rechnen kann somit die zehn Jahre zwischen 1860 und 1870¹⁵⁸.

Bevor ich zur Besprechung des Werkes komme, möchte ich einige Bemerkungen über die deutsche Übersetzung¹⁵⁹ machen. Zuvorderst sei das “Einleitende Vorwort” erwähnt, das von Rudolf Virchow (1821-1903)¹⁶⁰ verfasst wurde. Er meint darin, dass die von Lubbock zur Anwendung gebrachte Methode der “vergleichenden Ethnologie” nicht neu sei, sich jedoch in dieser Vollkommenheit erst in den letzten Jahrzehnten herausgebildet

¹⁵⁴[Keith 1924:87] argumentiert, dass es zwar einige wenige systematische Vorarbeiten gegeben habe, aber die Menge an Evidenzen und daraus gezogenen Schlussfolgerungen in Lubbocks Arbeit ihr einen originären Charakter verleihen. Die (für heutige Verhältnisse) geringe Anzahl an *systematischen* Vorarbeiten bestätigte sich für mich durch einen Blick in das Literaturverzeichnis [Lubbock 1889b:xix-xxiii]. Weiters fiel auf, dass Tylors *Primitive Culture* und Lubbocks *The Origin Of Civilisation* auf ähnlichen Quellen aufbauen.

¹⁵⁵[Tylor 1870]

¹⁵⁶[McLennan 1865]

¹⁵⁷In diese Kategorie fallen etwa die zwei Artikel, die er schlussendlich im ersten Teil des Anhangs von *The Origin Of Civilisation* verarbeitete, nämlich [Lubbock 1868a] und [Lubbock 1868b]

¹⁵⁸Vgl. [Keith 1924:87f]

¹⁵⁹[Lubbock 1875] ist die Ausgabe der deutschen Übersetzung, die Nietzsche verwendete. Vgl. [Orsucci 1996:16]

¹⁶⁰Virchow war neben seinen Tätigkeiten als Mediziner und Politiker gemeinsam mit Adolf Bastian Gründungsmitglied der *Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*. Vgl. [Myres 1903:2]

habe. Diese Ansicht steht wohl in Zusammenhang mit im deutschen Sprachraum bereits vorhandenen wissenschaftlichen Traditionen, wie der bereits in Kapitel 1.1.3 erwähnten “Völkerpsychologie” von Lazarus und Steinthal, auf die sich ja auch Tylor stützte. Ein anderes Beispiel wäre Waitzs *Anthropologie der Naturvölker*¹⁶¹, die in Teilen – vor allem Teil II über “Die Neger”¹⁶² – eine vergleichbare Struktur enthält wie Lubbocks Arbeit und die er auch für *The Origin Of Civilisation* verwendete. Trotz seiner Verbindung und Affinität zur deutschen wissenschaftlichen Tradition war Virchow dennoch auch in der englischen Anthropologie bewandert, zumindest verwendet er bereits Tylors Begriff des “Ueberlebsel”¹⁶³, ein Begriff der in dieser Form erst im Jahr 1873 durch die ebenfalls mäßige Übersetzung von *Primitive Culture* ins Deutsche kam¹⁶⁴.

Der Übersetzer von *The Origin Of Civilisation*, ein gewisser A. Passow, hatte zuvor bereits Lubbocks *Prehistoric Times* ins Deutsche übertragen. Überraschend sind die bei ihm – wie schon bei Virchow – aufblitzenden Tylor-Allusionen ebenso wie stark verfälschende Übersetzungen. Die dürftige Qualität der Übertragung ins Deutsche möchte ich kurz und ohne Anspruch auf Vollständigkeit exemplifizieren. Ein Beispiel findet sich schon auf den ersten Seiten der deutschen Ausgabe, wo Passow folgendermaßen übersetzt:

Es ist nicht nur die Sprache, welche uns in dieser Hinsicht mannigfaltigen Aufschluß gewährt, sondern auch die Gesetze und Gebräuche, die gar oftmals sehr alten Ursprungs sind und symbolische Handlungen enthalten, welche als die **Ueberreste** von einst in Wirklichkeit stattgefundenen angesehen werden müssen.¹⁶⁵

¹⁶¹[Waitz 1860]

¹⁶²[Waitz 1860:77-316]

¹⁶³[Lubbock 1875:v-vi]

¹⁶⁴Vgl. [Tylor 1873] und Kapitel 1.1.2.2

¹⁶⁵[Lubbock 1875:1f][Hervorhebung: SS]

Wie bereits in Kapitel 1.1.2.2 ausgeführt, ist “Ueberreste” eine der Varianten, mit denen Tylors Begriff des “survival” ins Deutsche übertragen wurde. Im englischen Original von Lubbocks Text findet sich jedenfalls von einer Adaption von Tylors Terminologie nichts:

Not only is language in this respect extremely instructive; but laws and customs are often of very ancient origin, and contain symbols which are the **relics** of former realities.¹⁶⁶

Obwohl Tylor selbst das Wort “relic” in *Primitive Culture* häufig verwendet, so doch nie in jenem figurativen Sinne anstelle des Terminus technicus “survival”, sondern im wörtlichen Sinne. An anderen Stellen wird “relics” gar mit “Ueberbleibsel”¹⁶⁷, dann wieder mit “Überreste”¹⁶⁸ und selten aber doch durch “Trümmer” übersetzt¹⁶⁹. Was diese Übersetzungswirren jedoch abschließend komplettiert, ist, dass Lubbock im zweiten Teil seines Anhangs zu *The Origin Of Civilisation* tatsächlich Tylors Terminus “survival” zitiert, was Passow dann mit “Ueberleibsel” wiedergibt¹⁷⁰. Offensichtlich ist die Übertragung ins Deutsche also nicht von der ersten Ausgabe (1870) von Lubbocks Werk erstellt worden, denn Tylors *Primitive Culture* erschien ja erst im Jahr 1871¹⁷¹. Des weiteren nimmt Lubbock auch an anderen Stellen auf Tylors Werk Bezug und hat es offensichtlich zur Kenntnis genommen¹⁷², obwohl es weiterhin nicht im dem Text vorangestellten Literaturverzeichnis aufscheint. Bedauerlich ist also bei der Unklarheit der Übersetzung – auch wenn zur Verteidigung des Übersetzers gesagt werden kann, dass “relic” mit “Überrest”

¹⁶⁶[Lubbock 1889b:2][Hervorhebung: SS]

¹⁶⁷Vgl. [Lubbock 1875:411] mit [Lubbock 1889b:496]

¹⁶⁸Vgl. [Lubbock 1875:129] mit [Lubbock 1889b:159]

¹⁶⁹Vgl. [Lubbock 1875:100] mit [Lubbock 1889b:130]

¹⁷⁰Vgl. [Lubbock 1875:431] mit [Lubbock 1889b:514]

¹⁷¹Traurigerweise kann ich diese – meines Erachtens hinreichend logische – Schlussfolgerung nicht textlich belegen, weil mir die Erstausgabe von Lubbocks *The Origin Of Civilisation* nicht zugänglich war. Immerhin sind mir trotz intensiver Recherche keine Dokumente zugänglich oder bekannt, nach denen Lubbock Tylors Text vor dessen Veröffentlichung 1871 gekannt haben würde.

¹⁷²Siehe [Lubbock 1875:315] und [Lubbock 1889b:382]

übersetzt werden *kann* – dass die klare Abgrenzung zur zeitgenössischen wissenschaftlichen Terminologie, wo sie nicht gemeint ist, verloren geht¹⁷³.

Irreführend ist die Übersetzung auch in anderen Aspekten, wie sich auch wenige Seiten nach der ersten Erwähnung der “relics” zeigt. Bei der Besprechung der Couvade nimmt sich der Originaltext äußerst neutral aus:

This **idea** – namely, that a person imbibes the characteristics of an animal which he eats – is very widely distributed.¹⁷⁴

Die Übersetzung bedient sich eines äußerst pejorativen Terminus, den Tylor in *Primitive Culture* bewusst und zurecht aus seinem wissenschaftlichen Vokabular gestrichen hat¹⁷⁵:

Und gerade dieser **Aberglaube**, daß die Eigenschaften eines Thieres auf den Menschen, der sein Fleisch genießt, übergehen, ist ungemein verbreitet.¹⁷⁶

Dass “idea” und “Aberglaube” semantisch kaum deckungsgleich sind beziehungsweise sich nicht als Übersetzung des jeweils anderen anbieten, scheint mir selbstverständlich. Dennoch kommt diese Fehlübersetzung auch an anderen Stellen vor¹⁷⁷, wobei eingeräumt werden muss, dass Lubbock “Aberglaube” beziehungsweise “superstition” unter anderem, aber nicht durchgängig in seinen Kapiteln zur Religion verwendet. Doch nun zum Text, den ich zusammenfassend wiedergeben möchte.

Gleich zu Beginn – also bei der eben zitierten Stelle in **Kapitel I**¹⁷⁸ – zählt Lubbock einige Beispiele für derartige Relikte aus früherer Zeit auf. Diese Stelle ist besonders

¹⁷³Selbst eine direkte Übersetzung durch “Relikt” wäre meines Erachtens besser gewesen.

¹⁷⁴[Lubbock 1889b:18][Hervorhebung: SS]

¹⁷⁵Siehe [Tylor 1873:I 71f] und Kapitel 1.1.2.2

¹⁷⁶[Lubbock 1875:15][Hervorhebung: SS]

¹⁷⁷Vgl. [Lubbock 1889b:23] mit [Lubbock 1875:20]. Manchmal übersetzt Passow dann “idea” [Lubbock 1889b:33] aber doch wieder mit “Idee” [Lubbock 1875:28] beziehungsweise “notion” [Lubbock 1889b:381] mit “Aberglaube” [Lubbock 1875:315].

¹⁷⁸[Lubbock 1875:1-30]

schön, weil er gleich auf seine wichtigsten Quellen Bezug nimmt. Er erwähnt Praktiken des Brautraubes, die wohl McLennans Buch¹⁷⁹ entnommen sind, rituelle Verwendung von Steinmessern, die von Tylors *Anahuac*¹⁸⁰ oder *Researches Into The Early History Of Mankind*¹⁸¹ stammen könnten. Infolge stellt er sich klar gegen die Degenerationisten und begründet dies damit, dass ein Volk, das einen “Rückschritt” gemacht habe, erstens qualitativ anders – also davon unterscheidbar – sei, als eines, das sich von einem noch “roheren Zustande emporgeschwungen hat”; zweitens ist er der Ansicht, dass stärkere, sich entwickelnde Völker die schwächeren verdrängen und daraus folgt für ihn, dass “sich ein herabgesunkenes Volk an Kopfbzahl [vermindert]”¹⁸². Gleichzeitig versucht er nicht zu bestreiten, dass etwas wie Degradation oder Rückentwicklung generell möglich ist. Weiters erklärt er, dass Spuren des “Fetischglaubens” bei Religionen der “zivilisierten Völker” (i.e. Buddhismus, Christentum und Islam) daher rühren, dass diese Völker zuvor “Fetischanbeter” gewesen seien¹⁸³.

Im Gegensatz zu Tylor sah Lubbock durch seine Ausbildung im Bankwesen und seine politischen Ambitionen auch den Nutzen dieser ethnologischen Untersuchungen für das britische Empire. Für ein weltumspannendes Kolonialreich sei es besonders wichtig, “das Leben und Treiben der Wilden genau zu erforschen” da man gemeinsam Teil dieses auf mehreren Stadien der Zivilisation beruhenden Gebildes sei¹⁸⁴.

Auf den folgenden Seiten handelt er Beispiele schlecht durchgeführter Feldforschung – oder besser: Reiseberichterstattung – ab. Ziel dieser Aufzählung ist eine Erklärung für die einander häufig widersprechenden Quellen für den Ethnologen seiner Tage und darauf folgend der Versuch, zu einer Lösung dieses Problems zu gelangen.

¹⁷⁹[McLennan 1865]

¹⁸⁰[Tylor 1861:95-102]

¹⁸¹[Tylor 1870:214-219]

¹⁸²[Lubbock 1875:3]

¹⁸³[Lubbock 1875:3]

¹⁸⁴[Lubbock 1875:4]

Wie auch Tylor¹⁸⁵ sieht er den Ausweg in der *Gleichförmigkeit der Kulturen*¹⁸⁶, die er anhand einer sozialen Regel bezüglich dem Kontakt zwischen einer Frau und ihrem Schwiegersohn bei verschiedenen Kulturen demonstrieren will¹⁸⁷. Daraufhin listet er weitere Beispiele, um sein Argument zu stärken, so die von mir bereits bei Tylor kurz angesprochene *Couvade*¹⁸⁸, die Übertragung von (unter anderem) tierischen Eigenschaften auf den Menschen durch den Verzehr¹⁸⁹, die schädliche Wirkung von getreuen Bildern auf das reale Modell¹⁹⁰ und das Schreiben¹⁹¹. Später spricht er dann von Krankheit und Heilung “bei den Wilden”¹⁹², von der speziellen Stellung von Zwillingen¹⁹³, dem unbelebten Gegenständen zugeschriebenen (Ab-)Leben¹⁹⁴ und Grußformen¹⁹⁵.

Im eben zusammengefassten ersten Kapitel, das sich “Einleitung” nennt, geht Lubbock unvergleichlich unsystematischer zu Werke als Tylor in *Primitive Culture* – an dieser Stelle scheint der große, die einzelnen Faktensammlungen verbindende theoretische Ansatz zu fehlen¹⁹⁶. Er analysiert zwar die problematische Quellenlage kritisch, jedoch kommt er über diese Kritik mit seiner Aufzählung von unterschiedlichsten Themen nicht wirklich hinaus¹⁹⁷. Kaum verbinden theoretische Zwischengedanken die einzelnen Para-

¹⁸⁵Siehe dazu die Quellendiskussion in Kapitel 1.1.2

¹⁸⁶Lubbock formuliert diese Grundlage bereits in *Prehistoric Times*, wo er von einer “unity of the human race” spricht. [Lubbock 1913:581]

¹⁸⁷Siehe [Lubbock 1875:9-12] Diese Thematik wird auch später bei Sigmund Freud in *Totem und Tabu* rezipiert. Siehe [Freud 1913:13-16] Mehr zu Freuds Lubbock-Rezeption in Kapitel 1.2.3

¹⁸⁸[Lubbock 1875:12-15], für die Stellen bei Tylor siehe Kapitel 1.1.2.1

¹⁸⁹[Lubbock 1875:15-17]

¹⁹⁰[Lubbock 1875:17f]

¹⁹¹[Lubbock 1875:18-21]

¹⁹²[Lubbock 1875:21-25]

¹⁹³Dieser Abschnitt wurde aus der späteren Edition [Lubbock 1889b] herausgenommen, ist allerdings in deren Inhaltsverzeichnis erhalten geblieben. Siehe [Lubbock 1875:26f]

¹⁹⁴[Lubbock 1875:28f]

¹⁹⁵[Lubbock 1875:29f]

¹⁹⁶Auch George Stocking kommt nicht umhin, festzustellen: “Lubbock was not a very systematic ethnological thinker.” [Stocking 1987:156] Alice Kehoe stellt bezüglich *Prehistoric Times* fest, dass es “cobbled-together” sei. Vgl. [Kehoe 1991:472]

¹⁹⁷[Stocking 1987:156] meint “[t]he *Origin* was almost as much an ethnographic hodgepodge as the last portion of *Prehistoric Times*.” Für dieses meines Erachtens korrekte – wenn auch zugegebenermaßen polemisch klingende – Urteil finden sich die Anzeichen bereits recht deutlich im sogenannten

graphen, vielmehr erweckt der Text für mich den Eindruck, jemand habe eine Fülle an (übereinstimmenden) Reiseberichten zusammengetragen und ziehe nun an seinem Schreibtisch die Schlüsse daraus. Es findet sich auch keine Erklärung in der Einleitung, warum Lubbock gerade diese überleitungslos aneinandergereihten Themen gewählt hat, um die *Gleichförmigkeit der Kultur* zu demonstrieren – ausser vielleicht, weil sich diese Beispiele besonders eignen, um seinen eigenen Standpunkt zu stärken.

Die nachfolgenden Kapitel befassen sich mit Abbildungen und Verzierungen (Kapitel II), mit Ehe und Verwandtschaft (Kapitel III), der Entwicklung der Verwandtschaftsgrade (Kapitel IV), mit Religion (Kapitel V-VII), mit Charakter und Sittlichkeit (Kapitel VIII), Sprache (Kapitel IX), Rechtszuständen (Kapitel X) und werden von einem zweiteiligen Anhang abgeschlossen. In der fünften überarbeiteten Ausgabe von 1889 wurde ein zusätzliches Kapitel IV “The Origin Of Marriage” eingeschoben, die übrigen Kapitel verschieben sich somit in der Nummerierung um eins nach hinten.

Bei **Kapitel II**¹⁹⁸ zu Abbildungen und Verzierungen kamen Lubbock seine bereits zuvor erwähnten Forschungsaufenthalte in Dänemark, Frankreich und der Schweiz – auch in England betrieb er archäologische Forschung – zugute. Er beginnt damit, Höhlenmalereien nach Zeitaltern zu charakterisieren und klassifizieren: er setzte die Arbeiten seiner Kollegen in den richtigen Kontext¹⁹⁹. Auch die (Bilder-)Schrift spielt dabei eine Rolle. Seine Theorie zur Entwicklung der Ehe und der Verwandtschaftsverhältnisse (**Kapitel III**²⁰⁰) beginnt Lubbock mit folgender Einleitung:

Wohl nichts gewährt uns einen so belehrenden Einblick in den eigentlichen Zustand der Wilden, als ihre Begriffe über Verwandtschaft und Ehe; auch können wir die bedeutenden Vorthelle der Civilisation nicht schlagender beweisen, als durch die Veredlung, welche sie bereits auf das gegenseitige Ver-

“einleitenden” Kapitel.

¹⁹⁸[Lubbock 1875:31-58]

¹⁹⁹Vgl. [Lubbock 1875:31f] und [Keith 1924:75]

²⁰⁰[Lubbock 1875:59-130]

hältnis der beiden Geschlechter ausgeübt hat.²⁰¹

Die Stellung, die er damit der Erforschung der sozialen Bindungen in der Ethnologie einräumt, ist ziemlich bedeutend. In der Folge entwickelt er eine Theorie, die von der “Gemeinschaftsehe” – die er mit reichlich Material als den Ursprung der sozialen Bindung ausweist und in Übereinstimmung mit McLennan und Bachofen – ausgehend den Gang zur “individuellen Ehe” – hier wiederum in Widerspruch und Erweiterung zu den eben genannten Autoren – erklären soll²⁰². Was die Verwandtschaft angeht, so wäre ursprünglich das Kind nach der Säugungsphase gemeinsames Gut des Stammes oder der sozialen Gruppe geworden, ohne Mutter oder Vater oder Verwandtschaft im Allgemeinen zu (er)kennen. Etwas später käme dann die Stufe, auf der die Mutter ihren Nachwuchs erkennt und sie eine Einheit bilden bis zum Status der Erwachsenenheit des Kindes. Auf einer weiteren Entwicklungsstufe würde dann auch der Vater seine Kinder erkennen und auf sie Anspruch erheben. Im finalen Stadium gäbe es dann die volle Bewusstheit über die Verwandtschaftsverhältnisse. Die Verwandtschaft basiert also nicht in erster Linie auf Gemeinsamkeit des Blutes, sondern zuvorderst auf der Organisation des Stammes, dann auf der Mutter, danach auf dem Vater und erst viertens und letztens auf der Familie.

Die Auseinandersetzung mit McLennan und Bachofen in diesem Kapitel setzt er im folgenden (**Kapitel IV**²⁰³) zur Entwicklung der Verwandtschaftsgrade mit Lewis Henry Morgan²⁰⁴, dessen Arbeit er zwar schätzt, aber mit dessen Schlußfolgerungen er nicht einverstanden ist, fort. Er zeigt in diesem Kapitel viererlei²⁰⁵: **[1]** dass was man in Europa unter “Verwandtschaftsgraden” versteht, bei den “Wilden” nur Bezeichnungen sind

²⁰¹[Lubbock 1875:59]

²⁰²Siehe [Lubbock 1875:78f] und [Lubbock 1875:83]. Zusammenfassend erklärt das auch [Keith 1924:89f]

²⁰³[Lubbock 1875:131-167]

²⁰⁴[Morgan 1871]

²⁰⁵Für eine übersichtliche Zusammenfassung dieser vier Punkte des Kapitels siehe [Lubbock 1875:165]

und ihre Stellung untereinander mehr vom Stamm abhängt, als von der (unwichtigeren) Familie; weiters [2] dass die Nomenklatur der Verwandtschaft durch die Hypothese des Fortschritts erklärt werden kann; [3] dass gegen degenerationistische Ansätze vorgebracht werden kann, dass zwei Gesellschaften auf der selben Entwicklungsstufe, von denen sich eine dahin entwickelt habe, die andere aber dorthin degeneriert sei, auf jeden Fall unterschiedliche Verwandtschaftsnomenklaturen haben müssten, jedoch kein Fall von Degeneration in diesem Sinne bekannt sei; und [4] dass Völker, die der europäischen Verwandtschaftsordnung am ähnlichsten sind, gewisse Bezeichnungen verwenden, die nur durch eine fortschrittliche Entwicklung zu ihrem status quo verständlich werden. In den **Kapiteln V-VII**²⁰⁶ zur Religion legt er offen, dass er überlegt habe, das Kapitel anstatt “Religion” “Aberglauben” (superstitions) zu nennen²⁰⁷. Im Endeffekt habe ihn einerseits der Fortschrittsglaube an die graduelle Entwicklung vom schlechteren zum besseren Glauben dazu bewogen, bei “Religion” als Titel zu bleiben, andererseits wolle er keinen ehrlichen Glauben – wie absurd und unvollkommen er auch sei – verurteilen. Interessant und eher unschlüssig scheint mir, dass er die graduelle Abstufung im nächsten Satz gleich wieder leugnet, wenn er schreibt:

Ich leugne jedoch keineswegs, daß die sogenannte Religion der niederen Rassen wesentlich [im Original: “essentially”; SS] von der unsrigen verschieden, ja, eigentlich das gerade Gegentheil derselben ist. So sind z.B. die Götter der Wilden nicht gut, sondern böse. Sie können gezwungen werden, den Wünschen der Menschen nachzukommen; sie lechzen nach Blut und haben ihre Freude an Menschenopfern; auch sind sie sterblich und besitzen kein ewiges Leben. Ferner bilden sie einen Theil der Natur und gelten nicht als Schöpfer derselben. Ihre Verehrer nahen sich ihnen mehr durch Tänze, als durch Gebete, und gar oftmals billigen sie Handlungen, welche uns schlecht erscheinen, und tadeln solche, die wir tugendhaft nennen.²⁰⁸

²⁰⁶[Lubbock 1875:167-325]

²⁰⁷[Lubbock 1875:169] beziehungsweise [Lubbock 1889b:206]

²⁰⁸[Lubbock 1875:169]

In diesem Absatz stellt er einen *essentiellen* Unterschied zwischen der Religion der “Wilden” und der der “Zivilisierten” fest und dies scheint eigentlich in Widerspruch zu seinem sonstigen Festhalten an der *Gleichförmigkeit der Kultur* zu stehen. Allerdings bemüht er sich, dieses Verhältnis in den folgenden Paragraphen zu klären, wenn er meint, dieses Verhältnis zwischen der “Religion der niederen Rassen” und der Religion in der höheren Form sei wie dasjenige zwischen Astrologie und Astronomie²⁰⁹. Dieser Vergleich macht nur Sinn, wenn wir einen Blick auf eine spätere Stelle werfen, wo Lubbock zum Verhältnis von Religion und Wissenschaft festhält: “Die Wissenschaft wird noch immer von manchen ausgezeichneten, aber engherzigen Männern für eine Feindin der Religion gehalten, während sie doch in Wirklichkeit nur eine Gegnerin der religiösen Irrthümer ist.”²¹⁰ Eine zusätzliche Deutung, wäre jene, die Keith vorschlägt: “Here the strict churchman is placated by the terms in which his religion is spoken of, and the author has the satisfaction of driving home the truth that the highest of religions have yet the humblest of origins.”²¹¹ Insofern wäre der oben postulierte Wesensunterschied der Religion der “Wilden” und der “Zivilisierten” nur ein Zugeständnis, um die zu Lubbocks Zeit recht einflussreichen konservativen Christen und die Kleriker zu befrieden. Auch biographische Aspekte, wie Lubbocks persönlicher (christlicher) Glaube, den er trotz seiner Akzeptanz für Darwins Thesen nicht aufgab, könnten bei diesen Aussagen über Religion eine Rolle spielen.

Jedenfalls bemüht sich Lubbock darum, die Probleme der Erforschung der Religionen aufzuzeigen: einerseits der subjektive Glaube, bei dem “es doch nicht einmal zwei Menschen [gibt], welche genau dieselben religiösen Anschauungen besitzen, mögen sie auch noch so sehr eine Uebereinstimmung herbeizuführen wünschen”²¹². Andererseits aber

²⁰⁹[Lubbock 1875:169]

²¹⁰[Lubbock 1875:324]

²¹¹[Keith 1924:89]

²¹²[Lubbock 1875:170]

auch die suggestiven Fragen der Reisenden beziehungsweise Forscher, die davon ausgingen eine der ihrigen Religion entsprechende vorzufinden und durch diese Voraussetzung zu falschen Ergebnissen – wie er am Beispiel des Satans verdeutlicht – gelangten. Auch mangelnde Exaktheit, etwa in der Unterscheidung einer Flußgottheit und einer Gottheit, die nur in einem Fluß wohnt, tragen zu problematischen Forschungsergebnissen bei. Wie Tylor spricht er sich dafür aus, einzelne Berichte als Quellen am besten durch den Vergleich mit anderen zu überprüfen, um sich gegen Täuschung zu schützen²¹³.

Entgegen einer systematischen Einteilung von Religionen nach dem verehrten Gegenstand will Lubbock diese Einteilung durch eine ersetzen, die die “Erhabenheit” (i.e. der Entwicklungsstand) der Gottheit als Unterscheidungsmerkmal verwendet. Seiner Auffassung nach steht am Anfang der Entwicklung menschlicher Religiosität der Atheismus²¹⁴,

²¹³Vgl. [Lubbock 1875:177f] und [Tylor 1873:I 416]

²¹⁴“Atheismus” stammt vom Griechischen ἄθεος (átheos; wörtlich “ohne Gott”) und kam über seine latinisierte Form Ende des 16. Jahrhunderts in Gebrauch. Der spezifisch europäische begriffsgeschichtliche Hintergrund dieses Terminus muss beachtet werden, wenn versucht werden soll, ihn auf außereuropäische Traditionen anzuwenden. In seiner Verwendung liegt diesem Begriff häufig ein Religionsbegriff zugrunde, der auch nicht-theistische Religionen umfasst. Nach aktuellem Forschungsstand ist Lubbocks Hypothese eines “Uratheismus” jedenfalls nicht haltbar: “Die Annahme, daß es in der Vorgesch.[ichte; SS] des homo sapiens eine religionslose Zeit gegeben habe, muss heute als unbegründet erscheinen. Auch im Hinblick auf rezente Stammesrel.[igionen; SS] ist festzustellen, daß die Existenz höherer Wesen stets vorausgesetzt wird.” [Figl 2004:873] Ohnehin wäre es meines Erachtens nach heutigem begrifflichem Verständnis klarer, Lubbocks “Atheismus” als “Areligiosität” zu bezeichnen.

gefolgt von Fetischismus²¹⁵, Totemismus²¹⁶, Schamanismus²¹⁷, Anthropomorphismus beziehungsweise Idolatrie und abschließend die Stufe einer “sittlichen Religion”, also einer, die Ethik einschließt²¹⁸. Bezüglich der “Zauberei”, die verschiedene Spielarten wenig entwickelter Religiosität umfasst, kritisiert Lubbock die “unbegreifliche” Leichtgläubigkeit der Europäer und diejenigen “Missionäre, welche so abergläubisch und unwissend sind, sollten lieber lernen wie lehren”²¹⁹. Für die “Zauberer” und “Schamanen” scheint er jedoch ein gutes Wort einzulegen, oder zumindest relativ neutral festzustellen, dass nicht alle das Volk mit Absicht betrügen, sondern teils selbst Opfer des eigenen Aberglauben

²¹⁵Der Begriff “Fetischismus” kam vom Lateinischen “factitius” (wirksam) über das Portugiesische “feitiço” (Zauber) im 15./16. Jhdt. in Verwendung. Er bezeichnet eine *do ut des*-Opferrelation zwischen einem Fetisch (dem materiellen Objekt) und der ihn belebenden Kraft. Allerdings muss dieser Begriff in dem Kontext, in dem Lubbock ihn verwendet, einer Kritik unterzogen werden. Wie Thiel schreibt, wissen wir heute, dass “fetischistische Glaubensvorstellungen in allen gelebten Rel.[igionen; SS] vorkommen können” und “[a]us diesem Grunde sind auch jene früheren Versuche abzulehnen, die im F.[etischismus; SS] eine eigene Rel. oder eine Vorstufe zur monotheistischen Rel. sehen wollten.” Zweiter Vorwurf trifft auf Lubbock zu, auch wenn dieser “Fetischismus” nicht als Religion, sondern als deren Gegenteil bezeichnet (i.e. Zauberei), “[d]enn der Neger glaubt, daß er mit Hilfe des Fettes seine Gottheit zwingen und beherrschen könne.” Vgl. [Thiel 2004] und [Lubbock 1875:276-281]

²¹⁶“Totemismus” ist ein äußerst umstrittener Begriff der Religionswissenschaft, der sich Lévi-Strauss folgend als für die religionswissenschaftliche Metasprache untauglich erwiesen hat. Als religionswissenschaftlicher Terminus wurde er zuerst von McLennan in einem Artikel 1869 gefaßt, von wo ihn Lubbock aller Wahrscheinlichkeit nach übernommen haben dürfte, auch wenn er nur [McLennan 1865] explizit in seinem Literaturverzeichnis angibt. Siehe [Kreinath 2004]

²¹⁷Der Begriff “Schamanismus” ist ebenso wie die beiden vorangegangenen (Fetischismus, Totemismus) in der Religionswissenschaft zunehmend problematisiert worden. Vor allem Mircea Eliades Konzeption des Schamanismus als universelles Urphänomen wurde als für die Religionswissenschaft unbrauchbar kritisiert; allerdings hindert das nicht daran, sich Eliades Definition, die die Himmelsreise im Zustand der Ekstase als für den Schamanismus konstitutiv ansieht, anzuschließen. Auch Lubbock betrachtet den Schamanismus als globales, universelles Phänomen, als eine “notwendige Stufe in dem Fortschritt religiöser Entwicklung”, die den Totemismus verdrängt, so wie “der Totemismus den Fetischismus verdrängt”. Insofern trifft auch Lubbock aus heutiger Sicht die selbe Kritik, die später Eliade treffen sollte. Vgl. [Klein 2004] und [Lubbock 1875:285]

²¹⁸[Lubbock 1875:172] Er ist sich allerdings darüber im Klaren, wieviel von der Definition von “Religion” abhängt – gerade bei Diskussionen wie jener, ob “Religion” nun eine anthropologische Konstante sei oder nicht. Vgl. [Lubbock 1875:174] Dass bei höher entwickelten Religionen Ethik eine immer größer werdende Rolle spielt, behauptet auch Tylor: “Throughout the present study of animistic religion, it constantly comes into view that doctrines which in the lower culture are philosophical, tend in the higher to become ethical; that what among savages is a science of nature, passes among civilized nations into a moral engine.” [Tylor 1903:II 103]

²¹⁹[Lubbock 1875:210]

sind. Später bespricht er die verschiedenen Arten der Verehrung belebter und unbelebter Gegenstände, zuerst die Tierverehrung, oder “Zoolatrie”, wie er es nennt, und dabei vor allem die Schlangenverehrung; weiters die “Anbetung der Himmelskörper”, die Baum- und die Steinverehrung. Bei diesen Aufzählungen von Reiseberichten oder Zusammenfassungen von ethnologischen Untersuchungen flicht Lubbock nebenbei häufig Kritik an den von ihm vorgetragenen (meist: Entwicklungs-)Theorien ein und stellt nebenbei seine eigenen Thesen zur Diskussion. Diese Vorgangsweise, die Kapitel V und VI durchzieht, betrachtet Lubbock als Begründung für seine Hypothesen zur Entwicklung der Religion, um dann in Kapitel VII “die allmähliche Entwicklung des religiösen Glaubens nachzuweisen”²²⁰ und sein Verständnis der einzelnen Entwicklungsstufen klar darzulegen. Allerdings beendet er diese Ausführungen nach der Erörterung der Idolatrie beziehungsweise des Anthropomorphismus mit der Begründung, den empfindlichen Lesern die “entsetzlichen Gebräuche”, die die “allertraurigsten Abschnitte in der Geschichte des Menschengeschlechtes bilden”, vorzuenthalten:

Dies also sind die niedrigsten Geistesstufen, welche die Religion durchschritten hat. Es liegt nicht in meiner Absicht, die verschiedenartigen Glaubenslehren der höheren Rassen zu erwägen.²²¹

Ironischerweise fährt er mit einer Erklärung über die mangelnde Sinnhaftigkeit von (materiellen) Opfern fort und zwar im speziellen mit langen Beschreibungen von Menschenopfern, die er nicht als “höllische Leidenschaften”, sondern als von einem “tiefen, ernsten, religiösen Gefühl, welches nur durch eine irrige Auffassung des göttlichen Wesens auf Abwege gelenkt ist”²²² getrieben versteht.

Abschließend beschreibt er noch mit knappen Worten Vorstellungen der Seele, vom Himmel und vom zukünftigen Leben sowie die Schöpfung und das Gebet – all das basierend

²²⁰[Lubbock 1875:269]

²²¹[Lubbock 1875:301]

²²²[Lubbock 1875:306f]

auf dem von ihm entwickelten Religionsmodell.

In **Kapitel VIII**²²³ beschreibt Lubbock die Entwicklung der Moral, wobei er etwa Alfred Russel Wallace in seiner Degenerationshypothese widerspricht²²⁴. Russel behauptet dort, der Mensch habe sich zwar in geistiger Hinsicht stark entwickelt, habe aber die Sittlichkeit betreffend sogar Rückschritte gemacht. Dieser klassischen Degenerationshypothese, die ich auch schon bei Tylor thematisiert habe, hält Lubbock überraschend deutlich folgende Argumentation entgegen:

Dies [die sittliche Degeneration; SS] halte ich nicht nur für vollständig unrichtig, sondern hege vielmehr die Meinung, daß der Mensch in sittlicher Beziehung größere Fortschritte gemacht habe als in materieller und geistiger; denn während selbst die niedrigsten Wilden materielle und geistige Fähigkeit erlangten, so fehlt ihnen doch fast jede Spur von Sittlichkeitsgefühl;²²⁵

Unterstützung holte er sich bei dieser Argumentation, mit der er “gar vielen bedeutenden Autoritäten” widersprach, von den britischen Empiristen John Locke und David Hume. In der Folge führt er noch Beispiele aus den zeitgenössischen Quellen an, um seine These (die übrigens auch für seine Religionstheorie entscheidend ist) zu belegen. Weiters versucht er durch die Unterscheidung von nützlichen und sittsamen Verhaltensweisen von Menschen in der Gesellschaft zu zeigen, dass sie “die Wilden” häufiger an erstere denn an zweite halten. Abschließend versucht er die Behauptung von Wallace, alle Menschen müssten das Sittengesetz in seiner Vollständigkeit und Ausdifferenziertheit verstanden haben, um in einem “vollkommen socialen Zustande” zu leben, zu widerlegen, indem er auf das (eher instinktive aber tief verwurzelte) Sittlichkeitsgefühl der Kinder hinweist. Wie auch Tylor ist Lubbock der Ansicht, dass Sprache ein allen Menschen gemeinsames Merkmal ist. Tylor hatte in seiner *Early History of Mankind* von der Sprache der

²²³[Lubbock 1875:326-344]

²²⁴Vgl. [Lubbock 1875:330] und [Wallace 1869]

²²⁵[Lubbock 1875:330]

Taubstummen ausgehend zu zeigen versucht, dass die Zeichensprache der stimmlich artikulierten vorausgehe. In **Kapitel IX**²²⁶ widerspricht Lubbock Tylor in dieser Hinsicht, insofern er die Zeichensprache als bedeutend “unter den Stimmlauten”²²⁷ einordnet. Diese Folgerung leitet er wohl von seiner dieses Kapitel einleitenden Bemerkung ab, dass es nach dem aktuellen Forschungsstand keine Gruppe von Menschen gäbe, die der (gesprochenen) Sprache vollständig entbehrten und er meint weiter, dies sei ohnehin a priori unwahrscheinlich. Eine weiterer interessante Behauptung, die Lubbock hier aufstellt, ist, dass er meint, das Fortbestehen komplizierter grammatischer Strukturen zeige ihre Ursprünglichkeit an, denn “die Civilisation [pflegt] auf die Vereinfachung der grammatischen Formen hinzuwirken”²²⁸. Was die Entstehung der Urwörter angeht, vertritt er die Hypothese, dass sie – wenn auch nicht uneingeschränkt, sondern gepaart mit der Willkür, mit der etwa Spitznamen erfunden werden – onomatopoetischen Ursprungs seien. Abschließend erörtert er komparativ die Ursprünge der Zahlwörter. Insgesamt ist dieses Kapitel wohl stark von Max Müller, den Lubbock unter anderem auch als seinen Freund bezeichnet, und seinen Untersuchungen zur Sprache beeinflusst²²⁹.

Im letzten **Kapitel X**²³⁰ versucht er aus den recht mangelhaften Quellen zu diesem Thema die “Rechtszustände der Wilden” erheben. Unter anderem will er hier mit dem Vorurteil aufräumen, die Wilden lebten “freier” als zivilisierte Menschen. Er will also zeigen, dass es auch auf niedrigeren Stufen zivilisatorischer Entwicklung bereits Verbote, Vorrechte und beinahe gesetzlich wirkende Sitten gibt, wobei ihm klar ist, dass Verbo-

²²⁶[Lubbock 1875:345-371]

²²⁷[Lubbock 1875:347]

²²⁸Lubbock bezieht sich für diese Hypothese auf den schottischen Moral- und Wirtschaftsphilosophen und Kollegen von David Hume Adam Smith (1723-1790) [Lubbock 1875:348]

²²⁹Müller ist der am häufigsten im Text dieses Kapitels zitierte Autor und wird stets als Autorität auf dem Gebiet der Sprachwissenschaft behandelt. Vgl. [Lubbock 1875:350,352,354,360,361,362] Wenn Lubbock widerspricht, dann eher in kleinen Zusatzurteilen, wie etwa, ob gewisse Worte zu untersuchen fruchtbar für die Erforschung der Sprachursprünge sei. Vgl. [Lubbock 1875:362]

²³⁰[Lubbock 1875:372-400]

te meist Frauen und Vorrechte meist Männer betreffen. Im übrigen Teil des Kapitels bespricht er noch die Zusammenhänge von Ackerbau und Grundbesitz, Testamente beziehungsweise Erbrecht und zählt ansonsten diverse eher und weniger nachvollziehbare Rechtszustände beispielhaft auf.

Im ersten Teil des Anhangs²³¹ beschäftigt sich Lubbock hauptsächlich mit der Widerlegung der Theorie der Degeneration, wie etwa von Whately vorgebracht. Er bekräftigt seinen Glauben an den Fortschritt als primäres Entwicklungsmuster und an die (geistige) Einheit der Menschen, ohne sich dabei auf eine monogenistische Entstehung der Menschheit festzulegen. Dies ist im Grunde auch die Position, die er bereits zuvor, nämlich im Jahr 1867 in einer Versammlung der *British Association* in Dundee vorgebracht hatte²³².

Der zweite Teil des Anhangs²³³ enthält eine Entgegnung gegen die Einwände, die sein Zeitgenosse, der achte Herzog von Argyll George Campbell (1823-1900) im Jahr 1868 gegen Lubbocks Widerlegung von Bischof Whately eingebracht hatte²³⁴. Obwohl er einerseits durch die Lektüre von *The Origin Of Civilisation* davon überzeugt wurde, dass

²³¹[Lubbock 1875:401-417]

²³²Vgl. [Lubbock 1875:418] Abgedruckt wurde diese Kritik an Whately bereits im Jahr 1868 in der Form von zwei (praktisch miteinander und dem ersten Anhang von *The Origin Of Civilisation* ident) Artikeln, die dem Vortrag in Dundee entsprechen. Siehe [Lubbock 1868a] und [Lubbock 1868b]

²³³[Lubbock 1875:418-448]

²³⁴Vgl. [Lubbock 1875:421] Diese Kritik an Lubbocks *The Origin Of Civilisation* fand zuerst Niederschlag in einer Zeitschrift, um wenig später in Buchform zu erscheinen. Siehe [of Argyll 1868] und [of Argyll 1884] Wenige scharfsinnige Bemerkungen finden sich neben der (christlich motivierten) Polemik des Herzogs von Argyll gegen Lubbock, etwa dass nämlich “writers on the Primitive Condition of Man are generally guilty of the oversight of forgetting to define the sense in which they use the words ‘civilized’ and ‘uncivilized.’” [of Argyll 1884:10] Damit sind natürlich vor allem die beiden Konkurrenten Lubbock und Whately gemeint; Tylor beispielsweise gibt ja eine Definition von “Kultur” beziehungsweise “Zivilisation” in seiner Einleitung von *Primitive Culture*. Der Herzog von Argyll selbst gibt jedoch auch keine Definition und Lubbock meint später, dass dieser Terminus nicht so einfach definierbar sei, sondern maximal exemplifiziert werden könne. Jedoch scheint mir Lubbocks Motiv hier zu sein, dass er den flüssigen Übergang von “Barbarismus” und “Zivilisation” illustrieren will.

Whatelys Argumentation angreifbar sei²³⁵, so erhält er sie dennoch – wie Lubbock in seiner Replik meines Erachtens richtig feststellt – im Grunde aufrecht und stützt sich bei der Präsentation seiner degenerationistischen Ansicht unter anderem auf Max Müller²³⁶. Im Laufe seiner Entgegnung führt Lubbock nochmals, diesmal etwas komprimiert, seine Entwicklungstheorie der Religion aus. Auch die von ihm vorgenommene (und noch heute übliche) Unterteilung der Steinzeit in Paläolithikum und Neolithikum muss Lubbock gegen den achten Herzog von Argyll verteidigen, obwohl dieser sie ohne die Angabe besonderer Faktengrundlagen und eigene Expertise verwirft. Interessant und erwähnenswert scheint mir noch ein Abschnitt, wo es um die moralische beziehungsweise geistige Verfassung von “Halbrassen”, also Mischungen aus verschiedenen menschlichen “Rassen”, geht. Obschon es zu Lubbocks Zeit offenbar ein Gemeinplatz war, den auch Darwin vertrat, “daß sich die Mischlingsrassen in einem besonders gesunkenen Zustande befanden und ein wildes Temperament besaßen”, brachte er dieser Ansicht einigen Zweifel entgegen²³⁷:

Ich gestehe jedoch, daß ich nicht sicher bin, wie viel auf Grund der traurigen Verhältnisse zu setzen ist, in denen sich diese Halbrassenmenschen befinden. Die Mischlingskinder der Hudsons=Bay=Compagnie=Beamten und der Indianerinnen schienen bei guter Behandlung und zweckmäßiger Pflege ein zuverlässiger, guterzogener Menschenschlag zu sein.²³⁸

Lubbock meint also, dass es die widrigen (sozialen) Umstände seien, die bei den “Halbrassenmenschen” oder “half-breeds” zu den schlechten Charaktereigenschaften führten

²³⁵“Sir J. Lubbock’s paper has confirmed an impression I have long had, that Whately’s argument, though strong at some points, is at others open to assault, and that, as a whole, the subject now requires to be differently handled and regarded from a different point of view.”[of Argyll 1868:156]

²³⁶Vgl. [of Argyll 1884:61f]

²³⁷[Lubbock 1875:438] Dieser Umstand scheint mir ausserdem erwähnenswert, weil Lubbock in der kaum vorhandenen Sekundärliteratur meist als braver Schüler geschildert wird, der seinem Lehrer kaum widersprochen hätte und Darwins Thesen quasi von Kind auf in sich aufgenommen habe.

²³⁸[Lubbock 1875:439] Das englische Original des ersten Satzes ist deutlich klarer: “I confess, however, that I am not sure how far this may not be accounted for by the unfortunate circumstances in which half-breeds are generally placed.” [Lubbock 1889b:521]

und nicht, wie Darwin oder auch Humboldt annahmen, eine Folge der (biologischen) Kreuzung zweier Rassen. Als Analogie für die biologische Argumentation mussten die Maulesel, also die Kreuzung von Esel und Pferd, herhalten, die als “störrischer” als die Ausgangsrassen bezeichnet wurden.

1.2.3 Rezeption

An dieser Stelle will ich noch auf Lubbocks Rezeption eingehen und damit an das Ende des zweiten Anhangs von *The Origin Of Civilisation* anschließen. Dass Lubbock sich gegen die Degenerationisten stellte, zeigt er in diesem Werk ausführlich. Allgemein sei noch bemerkt, dass es sich äußerst schwierig gestaltete, Reviews und Reaktionen²³⁹ auf Lubbocks Schrift zu finden – vor allem im Vergleich zu Tylor, bei dem diese philologische Quellenarbeit im Großen und Ganzen bereits geleistet war. Auch sein Biograph, Horace Hutchinson, der immerhin zwei Bände von insgesamt ungefähr 700 Seiten über Lubbock herausbrachte, schreibt nur: “The effect of the book [The Origin Of Civilisation; SS] was to enhance his already very considerable reputation in the scientific world.”²⁴⁰ Ich habe bedauerlicherweise in diesem Kapitel nicht die Ressourcen, um diese systematische Aufarbeitung der Quellen zu leisten, möchte aber darauf hinweisen, dass vor allem Lubbocks eigene Spätschrift zu *Marriage, Totemism and Religion: An Answer To Critics*²⁴¹ wertvolle Hinweise zu konkurrierenden Theorien und kritischen Reaktionen seiner Zeitgenossen auf seine Arbeit gibt. Ich möchte also hier vorstellen, was ich finden konnte und spezifisch die Diskussionen zwischen Andrew Lang (1844-1912) und Lubbock zu-

²³⁹Lubbocks britische Verleger schrieben begeistert: “We have sold 725 copies already (1000 printed), besides the 75 presentation copies!! This is grand! We have sent to the printers to ascertain how much they still have in type, for I think there can be no doubt of our having soon to reprint.” [Hutchinson 1914:I 115]

²⁴⁰[Hutchinson 1914:I 116]

²⁴¹[Lubbock 1911]

sammenfassend wiedergeben, da sie um heikle Punkte von Lubbocks Theorien kreisen. Eine eingehende Korrespondenz und wissenschaftliche Auseinandersetzung scheint zwischen Andrew Lang und John Lubbock stattgefunden zu haben. Bereits die Anfänge dieser Diskussionen drehen sich um die “Gemeinschaftsehe”²⁴², einen Begriff, den Lubbock in Auseinandersetzung mit Bachofen und McLennan entwickelt, Verwandtschaftsbeziehungen und um den “Totemismus”²⁴³ innerhalb der Religionstheorie Lubbocks. Obwohl Lang in seiner Kritik an Lubbock, die er im Rahmen seiner eigenen Theorie zu den *Social Origins*²⁴⁴ im Jahr 1903 vollzieht, auf die mangelnde Überarbeitung des 1870 erschienenen Werks hinweisend wünscht “Lord Avebury had found time to re-write his early book”²⁴⁵, so schätzt er die ursprüngliche Leistung desselben hoch. Lang äußert weiters bereits an dieser Stelle seine Enttäuschung darüber, dass Lubbock nicht bereit war, seine Hypothesen an die aktuelle Faktenlage anzupassen. Es scheint mir nicht angemessen, an dieser Stelle Langs Kritik an Lubbock in ihrer Vollständigkeit wieder aufzurollen – ich denke es genügt festzuhalten, dass Lang nicht mit Lubbocks Entwicklungstheorie der Ehe aus der “Gemeinschaftsehe” übereinstimmte²⁴⁶. Weiters war seine Kritik an Lubbocks Verwendung des Begriffs “Totemismus” keineswegs gegen die Verwendung des Begriffs überhaupt gerichtet, sondern gegen sein Verständnis desselben. Nach Lubbock beruhe der “Totemismus” auf einer Vergötterung von Klassen²⁴⁷ (“deification of classes”), was laut Lang einen Gottesbegriff voraussetzt, den jedoch die Australier, die Lubbock als Beispiel anführt, nicht besitzen²⁴⁸.

²⁴²Siehe [Lubbock 1875:78f] und Kapitel 1.2.2 in dieser Arbeit.

²⁴³Siehe [Lubbock 1875:281-285] und die Problematisierung dieses Begriffs in Kapitel 1.2.2

²⁴⁴[Lang und Atkinson 1903:122-130]

²⁴⁵[Lang und Atkinson 1903:122]

²⁴⁶Vgl. [Lang und Atkinson 1903:124-128]

²⁴⁷[Lubbock 1875:282]

²⁴⁸“[Ich werde] nunmehr die allmähliche Entwicklung des religiösen Glaubens nachzuweisen suchen und dabei mit den Australiern beginnen, die nichts als eine dunkle, unklare Vorstellung von der Existenz böser Geister und eine große Furcht vor Zauberei besitzen.” [Lubbock 1875:269]

Lubbock reagierte unter anderem auf diese Kritik in seiner späteren Schrift über *Marriage, Totemism and Religion* und bezieht sich mehrmals explizit wie implizit auf Langs Einwände. Bereits am Inhaltsverzeichnis, das “On the Absence of Marriage amongst the Lowest Races of Man”, “On the Origin and Evolution of Marriage”, “Totemism”, “Witchcraft and Magic” und “Religion” umfasst, lassen sich deutlich thematische Parallelen zu den beziehungsweise Reaktionen auf die Argumenten seiner Kritiker, neben Andrew Lang²⁴⁹ auch John McLennan²⁵⁰ und einige heute unbekannte, erkennen.

Lang reagierte rasch auf Lubbocks letztes Buch mit einem Artikel, in dem er erneut festhält, dass Lubbock – im Gegensatz zu ihm selbst – nicht in Betracht ziehe, seine Meinungen zu überdenken oder ändern²⁵¹, da er im Wesentlichen seine Ansichten von *The Origin Of Civilisation* zu verteidigen und durch neue Evidenz zu stützen versuchte. Lang wiederholt in diesem Artikel seine bereits in den *Social Origins* veröffentlichte Kritik zur “communal marriage” und erweitert sie an manchen Stellen, etwa der Kritik an Lubbocks unklarer Terminologie²⁵². Ausserdem knüpft er an seine früheren Problematisierung der Theorie des “Totemismus” bei Lubbock an²⁵³. Bezüglich Lubbocks Entwicklungstheorie, im Speziellen den “Atheismus”²⁵⁴ als erste Stufe dieser Entwicklung, stellt

²⁴⁹Lubbock bezieht sich hier direkt auf Langs *Social Origins*. Siehe [Lubbock 1911:11-18]

²⁵⁰Lubbock zieht auf wenigen Seiten den zu diesem Zeitpunkt bereits verstorbenen McLennan auf seine Seite, obwohl dieser nie *explizit* Lubbocks Theorie der “communal marriage” akzeptiert hatte, und resümiert: “Thus, then, while in his earlier work M’Lennan felt justified in entirely denying my suggestion as to communal marriage, and even pouring scorn upon it, further consideration forced him to the conclusion that I was right after all. If he had lived, I feel sure that he would have withdrawn his criticism, and I can fairly claim his support – doubly valuable, firstly, from his high authority; and secondly, because he was a convert.” [Lubbock 1911:5]

²⁵¹[Lang 1911:402] Diesen Aspekt hebt Lang gerne und häufig hervor, wie dieses Zitat deutlich macht: “Lord Avebury, **again, is staunch to his idea of forty years ago** that marriage originated in Capture.” [Lang 1911:405][Hervorhebung: SS]

²⁵²Konkret wirft Lang Lubbock etwa vor die Begriffe “Family”, “gens”, “class”, “clan” und “tribe” synonymisch zu verwenden. Vgl. [Lang 1911:403]

²⁵³In nuce klingt Langs Kritik so: “Lord Avebury, as far as I can understand him, offers at once two contradictory theories. In one, totemism arose in the inheritance by a man’s children of his personal name, an animal name. By the other theory, totemism arose before any degrees of consanguinity were known.” [Lang 1911:410]

²⁵⁴“Atheismus” hier natürlich wieder in Lubbocks Sinne verstanden. Vgl. [Lubbock 1875:172]

Lang einerseits fest, dass es notwendig sei, den Begriff “Religion” zu definieren, wenn man behaupte, dass die erste Stufe quasi “Religionslosigkeit” sei. Andererseits führt er Lubbocks Religionsbegriff auf sehr kluge Art darauf zurück, dass “[t]o Lord Avebury nothing is religious except a god, and a worshipped god” und fragt zurecht “Where do the Saints come in?”²⁵⁵ Abschließend kritisiert er noch Lubbocks Wissenschaftlichkeit im Bezug auf die Untersuchung psychischer Phänomene, wie beispielsweise der Hypnose: “It is much too late to dismiss facts by giving them a bad name as ‘superstitions’.”²⁵⁶

Auch Lubbock antwortete wiederum auf Langs zahlreiche Widerlegungen und Gegenargumente mit einem Artikel. In diesem arbeitet er recht knapp Langs Argumente ab und versucht diesen – meist in Rekurs auf seine früheren Schriften²⁵⁷ – zu entgegnen. Neue Gedanken finden sich kaum in diesem Artikel und wenn, dann äußerst spekulativ und ohne Evidenz²⁵⁸. Aus diesem Artikel geht auch wieder klar hervor, dass Lubbock einen deutlich engeren Religionsbegriff vertritt als Lang²⁵⁹.

Die letzte Antwort Langs, die erst posthum unter dem Titel *Last Words On Totemism, Marriage and Religion* veröffentlicht wurde²⁶⁰, nimmt sich, vielleicht auch weil sie nur eine Notiz ist, deutlich milder aus als alles zuvor von ihm vorgebrachte. Im Großen und

²⁵⁵[Lang 1911:412] Lang schließt sich in vielen Punkten Tylors Theorien an, auch wenn er in einigen entscheidenden Punkten von ihm abweicht, so beim “Animismus”. Siehe [Lang 1911:416] Um klarzustellen, dass Langs eigener Religionsbegriff alles andere als unproblematisch ist, sei noch hinzugefügt, dass er sich entschließt, statt des seines Erachtens problematisch gewordenen Begriffs “Gott” “All Father” zu verwenden. Vgl. [Lang 1911:412f]

²⁵⁶[Lang 1911:425] Solche Phänomene untersuchte auch Bastian in einem für mich nicht zugänglichen Buch mit Titel “Ueber psychische Beobachtungen bei Naturvölkern”, allerdings nennt Lang das Ergebnis dieser Untersuchung später “a rather meagre treatise”. Vgl. [Lang 1912:377]

²⁵⁷Wie er des öfteren schreibt: “I cannot ask for space to repeat all the evidence brought forward in my previous works.” [Lubbock 1912:109] Implizit wirft er Lang damit natürlich vor, seine Werke nur unzureichend zur Kenntnis genommen beziehungsweise verstanden zu haben.

²⁵⁸Als Beispiel zu Langs Frage, warum gewisse “Phratrien” nicht untereinander heiraten: “My suggestion is that the original phratries, to use the term suggested by Mr. Lang, became inconveniently large, and were broken up into several totems. The prohibition against the original phratry would then naturally be extended to the fractions.” [Lubbock 1912:106]

²⁵⁹Vgl. [Lubbock 1912:108f] An späterer Stelle sagt er auch explizit: “A germ of religion is, however, a very different thing from a religion.” [Lubbock 1912:110]

²⁶⁰[Lang 1912]

Ganzen betont er die Gemeinsamkeiten, die ihn mit Lubbock verbinden und lässt die Streitpunkte – mit Ausnahme von Lubbocks fraglicher Religionsdefinition – unter den Tisch fallen, indem er sie als “a purely subjective affair”²⁶¹ abqualifiziert.

Ein Review zur sechsten Auflage von *The Origin Of Civilisation* von Alfred Haddon²⁶² stellt ernüchtert fest, dass kaum Anpassungen an den aktuellen Wissensstand vorgenommen wurden, einige falsche Zitate nicht ausgebessert wurden und das Buch auch sonst auf dem Stand von 1870 geblieben sei. Jedoch zeige der Umstand einer kaum aktualisierten Neuauflage auch die nach wie vor vorhandene Nachfrage und den Status des Buches als “Klassiker”. Ein weiteres Review, ebenfalls zur sechsten Auflage, von Robert Lowie kommt noch etwas klarer zum selben Schluss, dass “there is little attempt to bring the work up to date even in the mere matter of selecting authorities.”²⁶³ Er stellt aber abschließend fest, dass dieser Mangel an neuem Material nicht nur bedauert werden müsse, denn immerhin stelle dieses Werk gleichsam wie ein in Bernstein eingeschlossenes Insekt den “theoretical standpoint of a certain period in the history of anthropology” dar.

In einem späten Briefverkehr zwischen Lubbock und James George Frazer (1854-1941) zu dessen *Golden Bough*²⁶⁴ kommentiert letzterer:

I read that work (fourth edition, 1882) many years ago – I believe in 1885 – and no doubt it contributed to form the opinions which I hold as to the evolution of religion and society, for on looking through it again to-day I see how cordially I endorse many of the conclusions you have come to on important points.²⁶⁵

Kurz nach John Lubbocks Ableben wurde er vom Begründer der Psychoanalyse, Sigmund Freud (1856-1939) – gemeinsam mit seinen Diskussionspartnern E.B. Tylor, An-

²⁶¹[Lang 1912:377]

²⁶²[Haddon 1903]

²⁶³[Lowie 1911:623]

²⁶⁴[Frazer 1925]

²⁶⁵Der Brief von Frazer an Lubbock zitiert nach [Hutchinson 1914:II 146ff]

drew Lang und James Frazer und anderen – in dessen berühmter Schrift *Totem und Tabu* rezipiert. Was die Analyse Freuds Lubbock-Rezeption aber schwierig macht, ist das Fehlen einer Bibliographie sowie klarer Quellenverweise²⁶⁶. Auch wenn dieses Werk Freuds sicher zu seinen wichtigsten oder bekanntesten zählt und man insofern sagen könnte, dass dies ein wichtiges Stück von Lubbocks Rezeptionsgeschichte ausmacht, so spielt er meines Erachtens darin doch, wenn überhaupt, eine sehr untergeordnete Rolle. Die Art der Bezugnahme auf ihn scheint mir symptomatisch für die folgende Zeit: Lubbock ist nur noch von Interesse für die Geschichtsbücher der Anthropologie²⁶⁷.

In den wenigen aktuellen (wissenschaftshistorischen) Beiträgen, in denen Lubbock noch vorkommt, wurde unter anderem besprochen, ob er sich nicht durch das (absichtliche) Auslassen von Verweisen auf wichtige Quellen für seine Arbeit – im speziellen Daniel Wilson (1816-1892) – seinen Ruf als Gründervater der evolutionären Anthropologie quasi erschlichen habe²⁶⁸. Wichtiger als der Vorwurf des Plagiats scheinen mir dabei die Verweise zu Lubbocks Verbindungen – und die Folgen daraus²⁶⁹ – zum bereits zuvor diskutierten, einflussreichen *X-Club*.

Ich denke man kann abschließend sagen, dass Lubbocks Bücher zu seinen Lebzeiten ein gewisses wissenschaftliches Echo fanden, vor allem aufgrund seiner guten Vernetzung

²⁶⁶Dass implizit immer wieder Bezüge auf Lubbock – oder seine Mitstreiter, mit denen seine Thesen beziehungsweise empirischen Quellen übereinstimmten – lassen sich quer durch *Totem und Tabu* finden, wie ich schon mit dem früheren Hinweis auf die Schwiegermutter-Problematik zu zeigen versucht habe. Einer der wenigen direkten Bezüge auf Lubbock findet sich im Abschnitt zu “Nominalistische[n] Theorien”. Siehe [Freud 1913:102]

²⁶⁷Was diesen Umstand so interessant macht, ist, dass *Totem und Tabu* ja in Lubbocks Todesjahr 1913 erscheint und insofern seine Nachwirkung zu diesem Zeitpunkt noch nicht notwendigerweise erloschen sein müsste.

²⁶⁸Vgl. [Kehoe 1991]. Trigger wirft Kehoe, die diese These ursprünglich aufstellt, später vor, Quellenfehler begangen zu haben, während Kehoe Trigger vorwirft, er würde die Wichtigkeit des *X-Club* unterschätzen und die Unterschiede zwischen darwinistischen und anderen evolutionären Modellen zu verwischen. Vgl. [Kehoe und Trigger 1994]

²⁶⁹Kehoe schreibt, der *X-Club* wäre entschieden gewesen “to secure the direction of science in the British Commonwealth [...] and that at the time Lubbock published *Prehistoric Times* he was accused of plagiarism by no less than Charles Lyell.” [Kehoe und Trigger 1994:47]

in der damaligen “scientific community” und wohl auch, weil er zu den Pionieren auf dem Feld der Erforschung des Lebens “prähistorischer Menschen”²⁷⁰ zählte. Seine große Autorität²⁷¹ und sein Unwille, seine Thesen im Laufe der Zeit mit der veränderten oder auch verbesserten Quellenlage zu modifizieren, haben möglicherweise das abnehmende Interesse seiner Kollegen an seinen Forschungen bewirkt. Auch scheint Lubbock der Überzeugung gewesen sein, bereits alles Relevante gesagt zu haben und im Grunde machen seine späteren Arbeiten wie *Marriage, Totemism and Religion* den Eindruck, mit dem einzigen Ziel geschrieben worden zu sein, seine in *The Origin Of Civilisation* vorgebrachten Hypothesen zu stärken.

Vielleicht ist es auch angemessen, Lubbock für den Mangel an wissenschaftlicher Innovation im Feld der Anthropologie in seiner zweiten Lebenshälfte zu entschuldigen, wie Alfred Haddon das am Ende seines Reviews getan hat, denn “we all know that Lord Avebury is a very busy man.”²⁷²

²⁷⁰Der Begriff des “prähistorischen Menschen” wurde nachweislich von Daniel Wilson im Jahr 1851 geprägt. Siehe [Kehoe 1991:467]

²⁷¹Langs Bemerkungen im posthum veröffentlichten Artikel scheinen mir da aufschlussreich zu sein: “This is the advantage of discussion,– controversy is not the word,– with Lord Avebury, our *doyen*, for, as he was in the field in 1866, he is even senior to ‘my father Parmenides,’ Sir E. B. Tylor.” [Lang 1912:377] Auch Frazer spricht in ähnlichen Tönen in einem Brief an Lubbock: “They [the critics; SS] will perhaps treat the theory [of the priority of magic and religion; SS] more seriously when they find it is held by you also. Anyhow our independent agreement seems to confirm the probability of the theory. . . .” Zitiert nach [Hutchinson 1914:II 147]

²⁷²[Haddon 1903:106]

1.3 Zusammenfassung und Vergleich: Tylor und Lubbock

Ich möchte nun, bevor ich beginne die Verbindungslinien zu Nietzsche zu ziehen, noch einige zusammenfassende Bemerkungen zu E.B. Tylor und John Lubbock machen. Ich werde versuchen, anhand verschiedener thematischer Blöcke die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den beiden Anthropologen herauszuarbeiten.

Gleichförmigkeit der Kultur Ein gemeinsames Charakteristikum – beziehungsweise eigentlich eine Voraussetzung – ihrer Forschung ist die bei beiden Autoren immer zugrundeliegende Annahme einer “Gleichförmigkeit der Kultur” oder auch einer “geistigen Einheit” der Menschen. Diese Annahme wird in Tylors *Primitive Culture* gleich eingangs klar erläutert, nämlich als Folge von gleichförmiger Wirkung aufgrund von gleichförmiger Ursache. Die zweite Erklärung, die Tylor an dieser Stelle für die Gleichförmigkeit anbringt, ist, dass die Zivilisationen auf verschiedenen Stufen der soziokulturellen Entwicklung stünden und insofern alle essentiell gleich seien²⁷³. Lubbock ist in seiner Vorgehensweise deutlich unsystematischer und so finden sich die Hinweise auf die “Gleichförmigkeit” nur implizit, ebenso wie die Erklärungen dafür²⁷⁴.

²⁷³Vgl. [Tylor 1873:I 1]

²⁷⁴“Nichtsdestoweniger können wir, indem wir die Berichte vieler Reisenden mit einander vergleichen, bis zu einem bedeutenden Grade die Ursache solcher Irrthümer vermeiden, und **die merkwürdige, zwischen verschiedenen Völkerschaften herrschende Gleichartigkeit** kommt uns dabei sehr zu Statten [sic!]. Dieselbe ist in der That so auffallend, daß einander fremde, auf der nämlichen Entwicklungsstufe stehende Völkerschaften oftmals mehr gemeinsame Züge zur Schau tragen, als ein und dasselbe Volk in seinen verschiedenen geschichtlichen Phasen aufzuweisen hat.” [Lubbock 1875:9]

Fortschrittsglaube Sowohl Tylor als auch Lubbock sind starke Verfechter des Fortschrittsglaubens, obwohl beide der Degeneration einen Platz als Spielart der (jedoch prinzipiell auf Fortschritt basierenden) Evolution einräumen. Beide wenden sich gegen die Argumente der Degenerationisten, die Menschen seien aus einem Stadium der moralischen Vollkommenheit in den gegenwärtigen Zustand sittlichen Verfalls gesunken²⁷⁵. Die Frage, ob das Christentum sich ebenfalls aus einer früheren, primitiveren Form der Religiosität entwickelt habe, wurde von beiden – wohl unter anderem aufgrund der Brisanz der Frage und des Einflusses von Gegenspielern wie Bischof Richard Whately – eher implizit angedeutet als durchexerziert²⁷⁶. Lubbock fasst seine Position zu Fortschritt und Degeneration in seinem Kapitel zu den Rechtszuständen folgendermaßen zusammen:

Ich hege die feste Zuversicht, daß die Geschichte des Menschengeschlechtes im Großen und Ganzen einen Fortschritt bekundet. Doch behaupte ich damit keineswegs, daß jedes Volk unbedingt vorwärts schreitet; im Gegentheil, die meisten niederen Rassen sind jetzt fast stationär; auch unterliegt es keinem Zweifel, daß viele derselben rückwärts gingen, doch pflegen solche Rassen in der Regel im Aussterben begriffen zu sein, während die stationären Völker nicht an Kopffzahl zunehmen; wogegen bei den fortschreitenden Nationen eine rasche Vermehrung stattfindet, so daß die weniger entwickelten Rassen stets von denselben zurückgedrängt werden.²⁷⁷

²⁷⁵“I do not think I have ever met with a single fact which seems to me to justify the theory [...] that the ordinary condition of the savage is the result of degeneration from a far higher state.” [Tylor 1870:373] Vgl. auch [Lubbock 1875:330,399]

²⁷⁶Vgl. [Leopold 1980:20] und [Keith 1924:89] Auch erwähnt Lubbock Whately lobend als einen der “hervorragendsten” Vertreter dieser Theorie. Vgl. [Lubbock 1875:401]

²⁷⁷[Lubbock 1875:398f] Auch Trigger bespricht diese Thematik und bezieht sich vielleicht implizit auf diesen Absatz: “The most primitive were doomed to vanish as a result of a spread of civilisation, since no amount of education could compensate for the thousands of years during which natural selection had failed to adapt them biologically to a more complex and orderly way of life. Nor was their replacement by more evolved peoples to be seriously regretted, since this resulted in an overall improvement of the human race.” [Trigger 1989:117] Leider führt Trigger keine Quelle an und mir scheint diese Wahrnehmung an Lubbocks Projekt vorbeizugehen. Ich kann keine Textevidenz für dieses Dictum finden und es stimmt meiner Auffassung nach zumindest mit Lubbocks Auffassung in *The Origin Of Civilisation* nicht überein.

Man kann zwar sagen, dass Lubbock damit Tylor in der Annahme des Fortschritts als allgemeinem – wenn auch nicht einzigem – Entwicklungsprinzip des Menschen folgt, jedoch verknüpft er die Entwicklungsrichtung mit der Größe der Bevölkerung und ist überzeugt, dies sei aus den ihm zugänglichen Fakten ableitbar. Wenn man sieht, wie vorsichtig Lubbock an anderen Stellen argumentiert und abwägt²⁷⁸, ist diese gewagte Behauptung – die wohl die Theorie der natürlichen Selektion auf eine soziokulturelle Ebene transponieren will – doch etwas überraschend.

Tylor hingegen versucht ein deutlich differenzierteres und flexibleres, damit wohl auch erklärungsmächtigeres Entwicklungsmuster zugrunde zu legen, welches er so zusammenfasst: “Fortschritt, Verfall, Ueberleben, Wiederaufleben, Umgestaltung, alles dies sind Formen des Zusammenhangs, welcher das bunte Netzwerk der Civilisation erhält.”²⁷⁹

Doch zurück zu den Themen Fortschritt und Rückschritt – eine überaus aufschlussreiche Erklärung für die Wichtigkeit der Widerlegung des Degenerationismus für die Verfechter von evolutionären Modellen gibt George Stocking:

Momentarily revitalized in the Darwinian context, the degenerationist assumptions of biblical anthropology posed a serious methodological threat to those committed to an evolutionist view of human origins. By insisting that savages were ‘the degenerate descendants of far superior ancestors,’ rather than the contemporary remnants or equivalents of the primitive ancestors of civilized man, anti-Darwinians made it impossible to use savages to fill the place of the ‘missing link’ – thus keeping wide the gap between ape and man.²⁸⁰

Sowohl Tylor als Lubbock hatten also von dieser Perspektive aus betrachtet ein starkes strategisches Interesse, gegen diese konkurrierende Strömung argumentativ vorzugehen,

²⁷⁸Um wenigstens ein Beispiel anzuführen: Lubbock ist etwa nicht geneigt, den vielen negativen Beschreibungen der “wilden Zauberer” ohne Weiteres und vorbehaltlos in dieser Einschätzung zu folgen. Ich würde meinen, dass es wissenschaftliche Vorsicht ist, die ihn an dieser Stelle kein apodiktisches Urteil über sie als “Betrüger” fällen lässt. Vgl. [Lubbock 1875:206-210]

²⁷⁹[Tylor 1873:17]

²⁸⁰[Stocking 1987:154]

weil sie eigentlich eine Gefährdung für ihr Projekt als Ganzes war. Insofern überrascht die Heftigkeit, mit der die Debatten zwischen den Degenerationisten und ihren Gegenspielern geführt wurden, kaum. Die Ansätze Tylors und Lubbocks, die Theorie ihrer Antagonisten als “Spielart” der Entwicklung in ihre eigene Theorie zu integrieren, kann wohl auch als Versuch betrachtet werden, den Degenerationisten endgültig den Wind aus den Segeln zu nehmen.

Zugang Eine biographische Parallele zwischen beiden Forschern ist der Umstand, dass Tylor und Lubbock beide Autodidakten waren. Dennoch waren die Bedingungen für einen Einstieg in die wissenschaftliche Welt für beide äußerst günstig, wenn man auch sagen könnte, dass Lubbock hier durch seinen Mentor und Förderer Darwin im Vorteil war. Auch die wissenschaftlichen Kreise, in denen sich die beiden bewegten, waren sehr ähnlich, wie ich in früheren Kapiteln gezeigt habe²⁸¹.

Bei Tylors intellektueller Entwicklung²⁸² spielte sicher die in *Anahuac* dokumentierte Reise mit Henry Christy nach Mexiko eine große Rolle, da sie sein erster tatsächlicher Kontakt mit dem “Feld” war und seinen Zugang zuvorderst auf die erfahrungsorientierte Empirie brachte. Etwas später beschäftigte er sich mit sprachwissenschaftlichen Zugängen, vor allem Max Müller dürfte hier einen beträchtlichen Einfluss auf ihn gehabt haben. Aber auch die Ethnologie James Cowles Prichards (1786-1848) hat bleibende Spuren in Tylors Werk hinterlassen²⁸³. Auf diese Weise kam Tylor zur Erforschung der frühen Menschheit, das Thema, welches ihn sein weiteres Leben beschäftigte. Man könn-

²⁸¹In diesem Zusammenhang meine ich natürlich sowohl die Mitgliedschaften in den verschiedenen wissenschaftlichen Gesellschaften, die beide pflegten, als auch gemeinsame wissenschaftliche Bezugspersonen, wie etwa Henry Christy oder Pitt Rivers.

²⁸²In diesem Abschnitt beziehe ich mich neben meiner eigenen Arbeit in den vorangegangenen Kapiteln auf [Stocking 1987:158-164]

²⁸³Eine recht offensichtliche Spur ist der Titel von Tylors *Researches into the Early History of Mankind*, der eine Anspielung auf Prichards berühmter Schrift *Researches into the Physical History of Mankind* ist. Siehe [Stocking 1987:158]

te annehmen, dass sein weiteres wissenschaftliches Wirken ab dem Zeitpunkt, als er das zentrale Thema seiner Forschung identifiziert hatte, von einer Kontinuität durchdrungen war. Allerdings blieb Tylor offen für neue Ansätze und Einflüsse, wie unter anderem seine späte Hinwendung zur quantitativen Forschung²⁸⁴, die damals noch keine gängige Praxis der Ethnologie beziehungsweise Anthropologie war, illustriert.

Lubbock kam zur Fragestellung nach dem “Ursprung der Menschen” durch seine ersten wissenschaftlichen Erfolge im Gebiet der Archäologie; hierzu ist sicher der Fund des Mochusochsen zu zählen, der seine späteren Reisen aufs Festland Europas (vor allem nach Frankreich, Dänemark und die Schweiz) anstieß. Bis ins Jahr 1864 entwickelte er sich zu einem “expert student of the fauna amidst which ancient man had lived and hunted”²⁸⁵, worauf die Veröffentlichung von *Prehistoric Times* folgte. Auch durch Darwins Einfluss²⁸⁶ wurde sein Interesse von der Fauna in Richtung direkter Fragen der frühen Menschheitsgeschichte gelenkt. Man könnte noch weiter gehen und behaupten, dass es überhaupt seine frühe Vertrautheit mit Darwins Thesen war, die ihn für seine anthropologische Arbeit vorbereitete²⁸⁷.

Was Tylor und Lubbock in ihren Zugängen verbindet, ist der Umstand, dass beide eine große Menge an vorhandener Literatur (mehr oder weniger) systematisch zu verarbeiten suchten und im Gegensatz dazu vergleichsweise wenig durch eigene (Feld-)Forschung zu ihren Fachgebieten beitrugen²⁸⁸. Dass Tylors Werk das mit Abstand systematischere ist, steht für mich ausser Frage. Auch ist bei ihm klar das Ansinnen erkennbar, den systematischen und methodischen Grundstein – auch durch die Prägung eigener Begriffe –

²⁸⁴Vgl. [Tylor 1889]

²⁸⁵[Keith 1924:78]

²⁸⁶Siehe etwa den zitierten Brief am Beginn von Kapitel 1.2.2.

²⁸⁷[Keith 1924:89] schlägt diese Deutung vor. Allerdings würde ich hier wieder jene Einschränkungen geltend machen, wie ich sie schon bei Darwins Einfluss auf Tylor und die Ethnologie im Allgemeinen gemacht habe. Siehe Kapitel 1.1.1

²⁸⁸Die teils deduktive Vorgehensweise und die praktische Unerfahrenheit beider Autoren wird bereits bei [Evans-Pritchard 1981] und später bei [Kehoe 1991:474] thematisiert.

für eine “Wissenschaft der Zivilisation” zu legen, während Lubbock eher eine breitere Leserschaft im Auge gehabt haben dürfte²⁸⁹.

Methodik Mir scheint es wichtig hervorzuheben, dass sowohl Tylor als auch Lubbock in ihren Hauptwerken *Primitive Culture* und *The Origin Of Civilisation* auf die selbe Art argumentieren: beide beziehen sich bei ihren Belegen für die “Gleichförmigkeit in der Kultur” auf problematische Quellen und sind sich der damit einhergehenden Schwierigkeiten bewusst; jedoch versuchen sie sich dieser Probleme zu entledigen, indem sie auf die übereinstimmenden Zeugnisse aus aller Welt hinweisen.

Wie ich zuvor schon nach Tylor zitiert habe, meint er, dass “[...] je seltsamer die Angaben sind, um so weniger wahrscheinlich wird es, dass mehrere Leute sie an mehreren Orten falsch gemacht haben sollten.”²⁹⁰ Auch Lubbock argumentiert, wenn auch impliziter, auf dieser Schiene²⁹¹. Um die Glaubwürdigkeit der Reiseberichte und vergleichbarer Dokumente, die als Quellen für Tylor und Lubbock herhielten, zu untermauern, wiesen sie auf die *Gleichförmigkeit in der Kultur* hin: vor allem übereinstimmende Berichte sind also glaubwürdig. Nun sind aber auch diese Berichte von Reisenden und frühen Ethnographen die (empirische) Basis für die Postulierung einer *Gleichförmigkeit in der Kultur*, wenn sich die beiden Anthropologen immer wieder überrascht darüber geben, überall auf der Welt ähnliche Phänomene vorzufinden. Insofern ist diese Argumentation zirkulär und kann sich nur durch ihre abstrahierte, auf die Kultur und Sozietät bezoge-

²⁸⁹Bereits Lubbocks *Prehistoric Times* wurde von seinen Zeitgenossen so wahrgenommen: “Its especial value is that it affords **the educated man who is without special training** an opportunity of acquainting himself with all the facts from which the age of man upon earth must be calculated, of making himself familiar with the latest scientific conclusions from these facts and of forming an opinion of his own.”[Buel 1914:458][Hervorhebung: SS]

²⁹⁰[Tylor 1873:I 9f]

²⁹¹Lubbock meint, dass man sich “durch einen Vergleich der verschiedenen Forschungen [...] am sichersten vor Täuschung” schützen könne. [Lubbock 1875:178]

ne Theorie der Evolution retten. Aber auch dieser Versuch muss problematisch bleiben: beide Autoren versuchen, durch die vergleichende Ansammlung (meist: übereinstimmender) Fakten diesen Evolutionismus “logisch” zu begründen und sich insofern wieder in eben erwähnter zirkulärer Struktur befinden.

Religion Inhaltlich widersprechen sich Tylor und Lubbock am deutlichsten bei ihren Theorien zum Ursprung der Religion. So ist es für Tylor der “Animismus”, der die erste Entwicklungsstufe der Religion darstellt²⁹². Lubbock hält dem entgegen, dass es zahlreiche, klare Belege für die Religionslosigkeit verschiedener Kulturen überall auf der Welt gäbe²⁹³ und folgert daraus, dass die ursprüngliche, erste Stufe der “Atheismus” – als “vollständige[s] Fehlen aller religiösen Begriffe” und nicht etwa als “Läugnen einer göttlichen Existenz”²⁹⁴ verstanden – sei.

Interessanterweise sind sich beide was den Ursprung – wenn auch nicht den menschlichen “Urzustand” hinsichtlich der Religiosität – der Religion betrifft, einig. Sowohl Tylor als auch Lubbock weisen dem Traum eine extrem wichtige Rolle bei der Entstehung religiöser Gefühle beziehungsweise bei Seelen-Vorstellungen zu²⁹⁵. Auch bei Nietzsche finden wir dieses Motiv, wie ich später noch ausführen werde.

Die Unterschiede in den Religionstheorien von Tylor und Lubbock spiegeln auch ihr Ver-

²⁹²Tylors Religionstheorie kann auch im Kontext mit der zuvor erwähnten Debatte um den Degenerationismus gelesen werden, dessen Hauptargumente ja nicht auf die Entwicklung von Technik oder Kunst zielten, sondern auf die moralische Komponente. Insoferne war es für ihn essentiell zu zeigen, dass sich die Entwicklung des “spirituellen Lebens” analog zur materiellen verhalte. Vgl. [Stocking 1987:160f]

²⁹³Vgl. etwa [Lubbock 1875:173-177] Man muss Lubbock zugestehen, dass er seine Belege durchaus einer kritischen Evaluierung unterzieht.

²⁹⁴[Lubbock 1875:172]

²⁹⁵“My own view is that nothing but dreams and visions could have ever put into men’s minds such an idea as that of souls being ethereal images of bodies.” [Tylor 1903:450] Vgl. etwa [Tylor 1903:428-450] und [Lubbock 1875:178f,274]

hältnis zur Aufklärung wider. In mancher Hinsicht kann man Tylor durchaus als “survival of the Enlightenment, a latter-day *philosophe* attacking theology, superstition, and ‘all the practices of civilized life for which common sense can find no justification’ ” betrachten²⁹⁶. Auch wenn Darwin zu Lubbocks “quiet loss of religious orthodoxy”²⁹⁷ beigetragen hatte, so finden wir bei ihm trotzdem immer wieder den Versuch, die häufig in antagonistischem Verhältnis zu einander befindlichen Bereiche Religion und Wissenschaft zu versöhnen²⁹⁸. Weiters ist er der Ansicht, dass Religion, sobald sie einmal angenommen wurde, nicht mehr (vollständig) abgelegt werden kann²⁹⁹, mit der Einschränkung, er “bestreite keineswegs, daß es einzelne geistig bedeutende, vollkommen atheistische Männer gegeben hat”³⁰⁰.

Nachwirkung Auch wenn sich bei beiden Autoren ähnliche Ideen formuliert finden – der Begriff des “survival”, den Tylor schlussendlich prägt, ist ein gutes Beispiel hierfür – so hat Tylor sein Überdauern in der Wissenschaft wohl dem Umstand zu verdanken, dass er zentrale Begrifflichkeiten der Anthropologie seiner Zeit prägte und auch akademisch erfolgreicher war als Lubbock. Während ersterer die erste Professur für Anthropologie einnahm, war zweiterer mit Bankwesen und politischen Prozessen beschäftigt³⁰¹. Vielmehr scheinen mir diese beiden Faktoren, also [1] die Entwicklung von allgemein akzeptierten wissenschaftlichen Begriffen (beispielsweise “Animismus” und “survival”) und [2] die erfolgreiche akademische Laufbahn, entscheidend für die lange Nachwirkung Tylors und das Verschwinden Lubbocks. Zur erfolgreichen akademischen Laufbahn gehört

²⁹⁶[Stocking 1987:156]

²⁹⁷[Stocking 1987:151]

²⁹⁸Vgl. [Lubbock 1875:324]

²⁹⁹[Lubbock 1875:431f]

³⁰⁰[Lubbock 1875:432]

³⁰¹Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass Lubbock seine Zeit mit “Geld und Politik” vergeudete – in beiden Feldern war er überaus erfolgreich, wie ich in Kapitel 1.2.1 gezeigt habe.

auch der Faktor, den ich bereits in Kapitel 1.2.3 erwähnte: Lubbock überarbeitete seine Hypothesen nach 1870 kaum und brachte praktisch keine Innovation mehr in die Anthropologie.

Auch die müßige Frage, wer von beiden nun die Idee des “survival” zuerst hatte beziehungsweise formulierte, hat nicht gereicht, um Lubbock zu einem “Klassiker” zu machen. Wie Axel Michaels dazu schreibt: “Klassiker sind dieses Wagnis eingegangen, indem sie auf ‘das Ganze’ auswaren[sic!].”³⁰² Dieses Ansinnen ist bei Tylor jedenfalls viel deutlicher sichtbar als bei Lubbock.

³⁰²[Michaels u. a. 1997:14]

2 Nietzsche und die Anthropologie

2.1 Einleitung

Ich werde mir bei dieser Einleitung in den Nietzsche-Teil der Arbeit die biographischen Details zu Nietzsche sparen und setze die Grundgegebenheiten von Nietzsches Leben als bekannt voraus. Ein kurzer Abriss über die wenigen Jahre seines Schaffens, mit denen sich diese Arbeit befassen kann, muss genügen¹.

Der Zeitraum, um den sich dieser vergleichende Teil drehen wird, umfasst grob gesprochen die Jahre 1870 bis 1880, wobei das Ausgangsjahr die Veröffentlichungen von Tylors *Primitive Culture* und Lubbocks *The Origin Of Civilisation*, zweiteres Datum das Veröffentlichungsjahr von Nietzsches zweitem Teil zu *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* unter den Titeln *Vermischte Meinungen und Sprüche* und *Der Wanderer und sein Schatten* markiert. Diese Periode fällt in die Zeit in Nietzsches Leben, die allgemein auch als “Basler Zeit” bekannt ist. Im Jahr 1869 erhält er den – vor allem in Anbetracht seines jugendlichen Alters von gerade vierundzwanzig Jahren überraschenden – Ruf nach Basel für eine Professur der griechischen Sprache und Literatur².

¹Hilfreich waren mir für diesen Teil unter anderem Beatrix Himmelmanns wunderbare Nietzsche Einführung, [Himmelmann 2006] Weiters auch [Orsucci 1996] und die Chroniken in [KGW III.5/1] und [KGW IV.4]

²Dieses überraschende Angebot kann wohl auf den Einsatz seines akademischen Lehrers, des Gräzisten Friedrich Wilhelm Ritschl (1806-1876) – zuerst in Bonn, ab 1865/66 in Leipzig – zurückgeführt

In der Absicht seine recht frühe Basler Berufung zu rechtfertigen und zugleich mit seinen Vorstellungen einer neuen Altertumswissenschaft an die wissenschaftliche Öffentlichkeit zu treten, arbeitet Nietzsche an der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, die er schließlich im Jahre 1872 veröffentlicht³. Sein engster akademischer Lehrer, der Gräzist Friedrich Wilhelm Ritschl, rät Nietzsche zuvor noch stark von einer “lockern, kaleidoskopischen”⁴ Veröffentlichung mit der Begründung, er müsse sich dieses Recht erst durch eine konsistente Abhandlung erwerben, ab.

Auch wenn er nachträglich bestreitet, sich an ein wissenschaftliches Publikum überhaupt gewendet zu haben, so war er nichtsdestotrotz vom wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn und einer breiten Wirkung innerhalb der Klassischen Philologie überzeugt⁵. Der Großteil der Altertumswissenschaftler spricht der Schrift jedoch einen wissenschaftlichen Wert ab, obwohl Nietzsche mit der *Geburt der Tragödie* unter Philologen einen gewissen Einfluss hat⁶. Noch im selben Jahr wird das Buch von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, ebenfalls Absolvent der Schulpforta und später berühmter Philologe, in einer Kritik unter dem an Wagner anspielenden Titel *Zukunftsphilologie!* verrissen, in der er Nietzsche gar zum Rücktritt auffordert⁷. Auch sein früherer Lehrer Ritschl ist mit *GT* nicht einverstanden, notierte er doch in sein Tagebuch: “Buch von N<ietzsche> Geburt der Tragödie (= geistreiche Schwiemelei).”⁸

Während seiner ganzen Zeit als Professor für klassische Philologie in Basel hält er Vorle-

werden. Vgl. [Himmelman 2006:12]

³Vgl. [von Reibnitz 1992:36]

⁴“Zu Ihrem Gedanken an ein buntes Allerlei, mag es noch so anregende und meinetwegen geistreiche Bestandtheile haben, sage ich, wenn es sich um die erste Buchpublikation handelt, ein entschiedenes Nein.” Friedrich Ritschl an Friedrich Nietzsche, 5. November 1869 [KGB II.2:74]

⁵Vgl. [von Reibnitz 1992:3]

⁶Reibnitz nennt u.a. Paul Friedländer, Karl Reinhardt, Werner Jaeger, Wolfgang Schadewaldt, Friedrich Klinger und Walter F. Otto. Siehe [von Reibnitz 1992:1]

⁷[KGW III.5/1:59] und [Himmelman 2006:13]

⁸[KGW III.5/1:51] Ein paar wenige Freunde, wie etwa Rohde, von Gersdorff, Jacob Burckhardt und Franz Overbeck nahmen das Buch positiv auf, Wagner schrieb gar enthusiastisch: “Schöneres als Ihr Buch habe ich noch nichts gelesen!” [KGW III.5/1:50]

sungen, die teils Vorstufen zu seinen Veröffentlichungen enthalten. Er unternimmt auch einen Versuch, auf einen frei gewordenen Lehrstuhl für Philosophie umzusatteln⁹, allerdings scheitert seine Bewerbung.

Im Jahr nach seiner ersten Buchveröffentlichung in Form von *GT* und der Kontroversen darum¹⁰ arbeitet Nietzsche an der ersten seiner insgesamt vier *Unzeitgemäße Betrachtungen*, nämlich *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*. Die Polemik gegen David Strauss erscheint noch im August des selben Jahres 1873¹¹. Trotz seiner Augenschwäche arbeitet er unmittelbar nach der Veröffentlichung von *UB I* an seiner zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* mit dem Titel *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, die trotz Nietzsches gesundheitlicher Probleme im Jänner 1874 erscheint. Der Zeitraum, in der er sich seiner dritten über *Schopenhauer als Erzieher* widmet, umspannt dann den August bis zur Veröffentlichung im Oktober 1874. In dieser Zeit fasst er auch den Plan für das unveröffentlicht gebliebene und ursprünglich als viertes Stück der “unzeitgemäßen” Reihe gedachten *Wir Philologen*, an dessen Stelle im Jahr 1876 der Text *Richard Wagner in Bayreuth* tritt.

Während dieser Jahre steht Nietzsche Richard Wagner, mit dem ihn insgesamt ein zwiespältiges Verhältnis verbindet, sehr nahe und ist häufig zu Gast bei den Wagners in Tribschen bei Luzern. Auch mit Wagners Frau Cosima von Bülow ist er in Kontakt, doch mit der Übersiedlung der Wagners nach Bayreuth im Jahr 1872 setzt ein langsamer Entfremdungsprozess ein. In der eben erwähnten *UB IV* beginnt die anfängliche

⁹Im Jahr 1871 bewirbt er sich für die durch Gustav Teichmüllers Weggang frei gewordene philosophische Professur und schlägt gleichzeitig Erwin Rohde als seinen Nachfolger an der Basler Philologie vor. Vgl. [KGW III.5/1:34f]

¹⁰Wagner erwidert Wilamowitz-Moellendorffs Angriff auf Nietzsche in einem offenen Brief und auch Erwin Rohde verfasst eine Replik unter dem Titel “Die Afterphilologie des Dr. phil. Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff herausgegebenen Pamphlets: ‘Zukunftsphilologie!’”. Sendschreiben eines Philologen an Richard Wagner.” auf die auch der nun Angegriffene in einem zweiten Teil seiner “Zukunftsphilologie!” reagiert. Siehe [KGW III.5/1:59-73]

¹¹Die Veröffentlichungsdaten sind hier und auch im nachfolgenden [KGW III.5/1] und [KGW IV.4] entnommen.

enthusiastische Begeisterung Nietzsches für Wagner zu kippen und die großen Hoffnungen, die er noch in *GT*¹² in ihn setzt, verflüchtigen sich. Die Veröffentlichung von *UB IV* fällt zeitlich mit den Bayreuther Festspielen 1876 zusammen, die er aber enttäuscht und ohne eine Aufführung gesehen zu haben wieder verlässt¹³.

Als Nietzsche schließlich *Menschliches Allzumenschliches* im Jahr 1878 veröffentlicht, reagieren seine Vertrauten und Freunde verständnislos bis verstört¹⁴ – das Erscheinen der Schrift führt endgültig zum Bruch mit Wagner. Auch Erwin Rohde ist herb enttäuscht und wirft ihm zu Unrecht vor – wie ein Blick in Nietzsches Notizen aus der Zeit bestätigt¹⁵ – die in *MA* entwickelten Gedanken von Paul Rée übernommen zu haben und zu stark unter dessen Einfluss zu stehen¹⁶. Rée behandelt in seinen Schriften ähnliche Themen und wird von Nietzsche in *MA* mehrfach wohlwollend erwähnt und zitiert¹⁷. Die Hauptlinien von *MA* gehen aber – und das konnten seine Zeitgenossen kaum wissen – auf Notizen aus dem Jahr 1875 zurück¹⁸. Zu dieser Zeit arbeitet Nietzsche einerseits an der bereits erwähnten, unvollendet gebliebenen *Unzeitgemäßen Betrachtung* mit dem Arbeitstitel *Wir Philologen*, andererseits aber auch an mehreren Vorlesungen – darunter

¹²Vgl. vor allem die Kapitel 16 bis 23.

¹³[Himmelfmann 2006:14f]

¹⁴Für die negativen Reaktionen in Bayreuth siehe etwa [KGW IV.4:45-47]

¹⁵Siehe [Orsucci 1996:3f]

¹⁶Rohde schreibt am 16. Juni 1878: “Meine Überraschung über dieses neueste Nietzschanum war, wie Du denken kannst, die allergrößte: so muß es sein, wenn man direct aus dem calidarium in ein eiskaltes frigidarium gejagt wird! Ich sage nun ganz aufrichtig, mein Freund, daß diese Überraschung nicht ohne schmerzliche Empfindung war. Kann man denn s o seine Seele ausziehen und eine andre dafür nehmen? Statt Nietzsche nun plötzlich Rée werden?” [KGW IV.4:49]

¹⁷Beispielsweise in [MA:36], wo er schreibt, dass sich “La Rouchefoucauld und jene[n] anderen französischen Meister[n] der Seelenprüfung [...] sich neuerdings auch ein Deutscher, der Verfasser der ‘Psychologischen Beobachtungen’ zugesellt hat [...]” Aber auch in [MA:37] finden wir einen Hinweis auf Rée, den er dort als “einen der kühnsten und kältesten Denker”, der zu “ein- und durchschneidenden Analysen des menschlichen Handelns” imstande sei, bezeichnet. Nietzsche verweist an diesen beiden Stellen auf zwei von Rées Schriften: die *Psychologischen Beobachtungen* [Rée 2004:59-125] und *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* [Rée 2004:126-211]. Dass die schwierige Frage, wer von beiden nun wen beeinflusst hätte, nicht ohne weiteres zu beantworten ist, hält Hubert Treiber, der dieser Werkausgabe Herausgeber ist, in seiner Einleitung fest. Vgl. [Rée 2004:1]

¹⁸Siehe [Orsucci 1996:3]

der *Gottesdienst der Griechen* und der dritte Teil seiner *Geschichte der griechischen Litteratur* – die er in Basel hielt. Wie Orsucci festhält, übernimmt Nietzsche “[e]inige Partien dieser Kollegien, in denen umfangreiche und für sein weiteres Denken wegweisende Studien Niederschlag finden, [...] in sein 1878-80 veröffentlichtes Werk [MA, VM und WS; SS], teilweise sogar in spätere Schriften.”¹⁹ Für diese Untersuchung werden hauptsächlich MA, dessen zweiter Teil VM und WS und GDG in Betracht gezogen, da sich GGL thematisch weniger in anthropologischen als in literarischen Gefilden bewegt. Bereits in GDG schafft es Nietzsche, sein angestammtes Gebiet, nämlich die Altertumswissenschaft, mit der eben aufkeimenden Ethnologie beziehungsweise Anthropologie zu verknüpfen. Diese Hinwendung Nietzsches zum wissenschaftlichen Puls seiner Zeit – man darf nicht vergessen, dass die beiden Werke, auf die ich mich in dieser Analyse hauptsächlich beziehe, erst 1873 beziehungsweise 1875 ins Deutsche übertragen wurden und er beide bereits 1875 rezipierte – und die interessanten Folgen, die aus dieser Reorientierung entstehen, werde ich im Folgenden zu verdeutlichen suchen. Die großen textuellen Zusammenhänge zwischen GDG und MA sind schon lange bekannt, eine historisch-kritische Bearbeitung der vielen Vorstufen von GDG zu MA – wie dies etwa Barbara von Reibnitz in beeindruckender Art für die ersten zwölf Kapitel von GT geleistet hat – steht meines Wissens aber noch immer aus²⁰.

In MA formuliert Nietzsche explizit sein Interesse an einer “Wissenschaft von der Cultur”, wie sie auch Tylor vorschlägt: “Jedenfalls muss, wenn die Menschheit sich nicht durch eine solche bewusste Gesamttregierung zu Grunde richten soll, vorher eine alle bisherigen Grade übersteigende Kenntniss der Bedingungen der Cultur, als wissenschaftlicher Maassstab für ökumenische Ziele, gefunden sein. Hierin liegt

¹⁹[Orsucci 1996:4]

²⁰Laut Orsucci schreibt bereits Otto Crusius 1912 über diese Zusammenhänge und von “religionswissenschaftlichen Inhalten”, die von GDG direkt in MA übernommen wurden. Vgl. [Orsucci 1996:5]

die ungeheure Aufgabe der grossen Geister des nächsten Jahrhunderts.” In MA:25²¹, wo er dies ausspricht, ist ihm daran gelegen, zu erklären, wie eine “Welt-Moral” die Kantische, naive “Privat-Moral” ersetzen kann.

Am Beginn des zweiten Hauptstücks von *MA* beklagt er dann den Mangel an der psychologischen Betrachtung “des Menschen” – im Gegensatz zur Betrachtung “der Menschen”. Meines Erachtens kann man diese Stelle in MA:35 auch als Verweis auf die im Entstehen begriffene Anthropologie als “Wissenschaft der Kultur” beziehungsweise der “Zivilisation” betrachten²². Aber auch unabhängig von diesen Einschätzungen sind Nietzsches Verbindungen zur Anthropologie und Ethnologie seiner Zeit recht klar nachweisbar, wie ich in Kapitel 2.2 zeigen möchte.

Nietzsche bezieht sich in den von mir besprochenen Werken natürlich nicht ausschließlich auf Tylor und Lubbock – nicht einmal bezüglich der ethnologischen Literatur jener Zeit ließe sich diese Einschränkung geltend machen. Nach der Rekonstruktion Orsucci hat Nietzsche zumindest noch diese Autoren in dieser nicht nur für *MA* entscheidenden Zeit gelesen: Wilhelm Mannhardt, Adolf Wuttke, Carl Boetticher, Johann Adam Hartung, Heinrich Nissen, Karl Müllenhoff, Franz Carl Movers und andere²³.

Orsucci Feststellung, dass die Werke Tylors und Lubbocks “geradezu Meilensteine der ethnologischen Forschung jener Jahrzehnte”²⁴ sind, kann ich mich im Fall von Lubbock nur mit den in Kapitel 1.2.3 und 1.3 genannten Einschränkungen anschließen.

Aber auch vor Orsucci umfangreicher Untersuchung haben sich Nietzscheforscher bereits mit den Zusammenhängen von *MA*, *Primitive Culture* und *The Origins Of Civilisation* beschäftigt und den Einfluss dieser Werke auf Nietzsche diskutiert. Thatcher

²¹In den nachfolgenden Verweisen auf Stellen in *MA* bezeichnet die Ziffer hinter den Siglen immer die Nummer des Paragraphen.

²²Diesen Verweis auf den Mangel an psychologischer Betrachtung kann man aber auch auf Paul Rée beziehen.

²³Vgl. [Orsucci 1996:6]

²⁴[Orsucci 1996:6]

etwa schreibt: “In fact, Nietzsche seems far more indebted to Lubbock than to Tylor, the consequence, perhaps, of *owning* a book as opposed to *borrowing* one for a short period.”²⁵ Diese Behauptung kann aber meines Erachtens nicht als Argument für den wichtigeren Einfluss des einen oder des anderen Autors genommen werden. Einerseits wird sie Nietzsches Arbeitsweise, immer wieder auf Notizen und Fragmente zurückzugreifen, nicht gerecht²⁶, andererseits bietet Thatcher keinerlei Evidenz²⁷ dafür, dass Lubbock tatsächlich ein wichtigerer Einfluss gewesen sei als Tylor. Abgesehen von den eben vorgebrachten Bedenken bin ich weiters nicht sicher, ob die Beantwortung dieser Frage die Nietzsche-Forschung wirklich essentiell weiterbringen würde und ich werde ihr aus diesem Grund in meiner Untersuchung kein Gewicht beimessen.

2.2 Menschliches Allzumenschliches

Die nachfolgenden Abschnitte sind inhaltlich miteinander verflochten und machen vielleicht nur gemeinsam Sinn, sie wurden aber für bessere Übersichtlichkeit in thematische Blöcke gegliedert. Ich werde in diesem Kapitel – anders als der Titel vermuten lässt – nicht nur auf *MA*, sondern gelegentlich auch auf *GDG* und Fragmente zurückgreifen.

²⁵[Thatcher 1983:295] Fußnote 5.

²⁶Vgl. [Orsucci 1996:26] Fußnote 48.

²⁷Damit meine ich natürlich, dass er keine vergleichende Quellenanalyse für Tylor und Lubbock in Nietzsches Werk macht – ein Anspruch, dem auch diese Arbeit nur in kleinen Teilen gerecht werden kann. Thatcher ist vielmehr bemüht, zu zeigen, dass es überhaupt einen klaren Einfluss Lubbocks auf Nietzsche gegeben hat.

2.2.1 Traum

Wie schon Hubert Treiber in seinem Aufsatz *Zur "Logik des Traumes"* ausführt, bezieht sich Nietzsche bei den Paragraphen zum "Traum" auf E.B. Tylor²⁸. Bereits mit dem Paragraphen MA:5 "Missverständniss des Traumes" können wir direkt in die Thematik einsteigen:

Im Traume glaubte der Mensch in den Zeitaltern roher uranfänglicher Cultur eine z w e i t e r e a l e Welt kennen zu lernen; hier ist der Ursprung aller Metaphysik. Ohne den Traum hätte man keinen Anlass zu seiner Scheidung der Welt gefunden. Auch die Zerlegung in Seele und Leib hängt mit der ältesten Auffassung des Traumes zusammen, ebenso die Annahme eines Seelenscheinleibes, also die Herkunft alles Geisterglaubens, und wahrscheinlich auch des Götterglaubens. "Der Todte lebt fort; d e n n er erscheint dem Lebenden im Traume": so schloss man ehemals, durch viele Jahrtausende hindurch.

Dieser Paragraph hat eine Vorstufe in *GDG*, wo Nietzsche schreibt: "Der Todte lebt fort, d e n n er erscheint in Träumen u. Hallucinationen der Lebenden; so begründet sich der Glaube an Geister, getrennt vom Körper; so ward sein Grab Gegenstand abergläubischer Betrachtung."²⁹

Treiber stellt hier fest, dass der Autor, auf den sich Nietzsche in diesem Paragraphen offensichtlich beziehe, E.B. Tylor und seine *Anfänge der Cultur* sei³⁰; er fügt auch an, dass diese "Entdeckung" bereits vor ihm Gerold Ungeheuer³¹ gemacht habe und auch Andrea Orsucci bestätigt diesen Bezug Nietzsches (und auch Paul Rées) auf Tylor³².

²⁸[Treiber 1994:6f]

²⁹[KGW II.5:371] Vgl. auch [Orsucci 1996:4]

³⁰Konkret führt er [Tylor 1873:I 437-439] als Belegstelle an. Vgl. [Treiber 1994:6] "Selbst im gesunden wachenden Leben hat der Wilder oder der Barbar nie gelernt, jenen scharfen Unterschied zwischen subjectiv und objectiv, zwischen Einbildung und Wirklichkeit zu machen, dessen Einschärfung eines der Hauptresultate wissenschaftlicher Bildung sind." [Tylor 1873:I 437]

³¹[Ungeheuer 1983]

³²[Orsucci 1996:39] Fußnote 95.

In diesem Zusammenhang erwähnt Treiber auch John Lubbock, der sich ebenfalls “ausführlich mit den sog. ‘Seelentheorien’ auseinandergesetzt”³³ habe. Ich stimme mit dieser sehr gut belegten Analyse von Nietzsches Tylorbezügen überein, möchte jedoch noch etwas hinzufügen: Treiber gibt Lubbock nicht als mögliche direkte Quelle für Nietzsches Traumparaphen an – das möchte ich aber an dieser Stelle vorschlagen³⁴.

Einerseits kann man davon ausgehen, dass Lubbock seine Traumtheorie, wie er sie in *The Origins Of Civilisation* formuliert, unabhängig von – wenn auch inhaltlich analog zu – E.B. Tylor entwickelt hat. Dieser Schlussfolgerung folgt einfach aus den Veröffentlichungsdaten der beiden Werke – Lubbocks Schrift erscheint ja ein Jahr vor Tylors *Primitive Culture*. Andererseits können wir anhand des Verzeichnisses der von ihm aus der Basler Universitätsbibliothek entliehenen und der in Weimar aufbewahrten Rechnungen der gekauften Bücher mit Sicherheit sagen, dass Nietzsche Lubbocks Buch im Juli des Jahres 1875 erwarb³⁵ und andere, direkte Bezüge auf Lubbock zeigen, dass Nietzsche ihn auch zur Kenntnis genommen hat³⁶.

Lubbock schreibt über den Traum:

Die Religionsbegriffe der niederen Rassen stehen in enger Verbindung mit dem Zustande, in den der Mensch durch den Schlaf und hauptsächlich durch den Traum versetzt wird; sie werden vielleicht sogar durch diese Erscheinungen hervorgerufen. Schlaf und Tod sind von jeher für Brüder gehalten worden. [...] In gleicher Weise pflegt ein Wilder den Tod für eine Art Schlummer zu halten [...] Während des Schlafes scheint der Geist seine Wohnung zu verlassen; und da wir im Traum andere Orte, ja sogar **andere Welten auf-**

³³[Treiber 1994:7]

³⁴Wie ich nach dem Abfassen dieses Kapitels feststellte, hat auch [Thatcher 1983] bereits über den Traum bei Nietzsche und Lubbock geschrieben. Trotz der sprachlichen Differenzen – Thatcher arbeitete mit mehreren englischen Ausgaben von Nietzsche – ist ihm eine vergleichende Analyse gelungen.

³⁵“E.B. Tylors Hauptwerk ‘Die Anfänge der Cultur’ (Leipzig 1873) lieh sich Nietzsche am 29. Juni aus, J. Lubbocks Schrift ‘Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes’ (Jena 1875) erwarb er am 28. Juli.” [Orsucci 1996:5f]

³⁶Natürlich bin ich mir durchaus bewusst, dass sich die Paraphen zum Traum nicht nur auf Tylor oder Lubbock zurückführen lassen, sondern etwa auch auf Hermann von Helmholtz. Vgl. [Treiber 1994:18-22]

suchen und gleichsam ein Doppelleben führen, so ist es erklärlich, daß Schlaf und Tod für verwandte, sich gleichsam ergänzende Erscheinungen gehalten werden. Daher hält ein Wilder alle Traumbilder für wirkliche Vorgänge und kommt folglich auf den Gedanken, daß er einen Geist besitzen müsse, welcher den Körper verlassen kann. [...] Sieht ein Wilder einen verstorbenen Freund oder Verwandten im Traume, so denkt er natürlich, daß der Geist des Abgeschiedenen ihn besuche. Hieraus entsteht nicht sowohl der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, als vielmehr an ihr Ueberleben des Körpers.³⁷

Hier finden wir einerseits die Zusammenhänge zwischen Religion beziehungsweise “Götterglauben” und Traum, die Nietzsche in MA:5 andeutet. Ausserdem den Hinweis auf die “zweite reale Welt”, die der Mensch im Traum aufzusuchen glaubt.

Und etwas später schreibt Lubbock über den Zusammenhang von Traum und den Glauben an Geister:

Diese Wilden sind jedoch nicht ganz ohne einen Glauben an unsichtbare Wesen. Derselbe beruht theils auf dem Schatten, jedoch hauptsächlich auf dem Traum. Sie halten den Schatten für einen Geist, welcher den Körper begleitet (diese Vorstellung erinnert uns an eine ähnliche bei den Griechen herrschende Auffassung), und sie haben den merkwürdigen Aberglauben, daß ein Todter keinen Schatten wirft.

Noch wichtiger ist der Einfluß der Träume gewesen. Erscheint einem Eingeborenen im Traum ein todter Vater oder Bruder, so bezweifelt er keinen Augenblick die Wirklichkeit dieser Erscheinung, und **schließt daraus, daß sein Geist noch lebt**.³⁸

Der Schluß, den uns Lubbock hier präsentiert, kommt inhaltlich genau so, wenn auch nicht identisch, in Nietzsches oben zitiertem “Missverständniss des Traumes” vor, wenn er dort zitiert “Der Todte lebt fort; d e n n er erscheint dem Lebenden im Traume”. Ebenso ist die von Nietzsche vorgebrachte “Herkunft alles Geisterglaubens” mit dieser Stelle von Lubbocks Theorie zu den “unsichtbaren Wesen” in Übereinstimmung.

³⁷[Lubbock 1875:178ff][Hervorhebungen: SS]

³⁸[Lubbock 1875:274][Hervorhebung: SS]

In MA:12 spricht Nietzsche von den Zusammenhängen von "Traum und Kultur":

Die Gehirnfunktion, welche durch den Schlaf am meisten beeinträchtigt wird, ist das Gedächtniss: nicht dass es ganz pausirte, – aber es ist auf einen Zustand der Unvollkommenheit zurückgebracht, wie es in Urzeiten der Menschheit bei Jedermann am Tage und im Wachen gewesen sein mag. Willkürlich und verworren, wie es ist, verwechselt es fortwährend die Dinge auf Grund der flüchtigsten Aehnlichkeiten: aber mit der selben Willkür und Verworrenheit dichteten die Völker ihre Mythologien, und **noch jetzt pflegen Reisende zu beobachten, wie sehr der Wilde zur Vergesslichkeit neigt, wie sein Geist nach kurzer Anspannung des Gedächtnisses hin und her zu taumeln beginnt und er, aus blosser Erschlaffung, Lügen und Unsinn hervorbringt.** [...] Also: im Schlaf und Traum machen wir das Pensum früheren Menschenthums noch einmal durch.³⁹

Bei Lubbock findet sich folgende korrespondierende Stelle:

Zudem ermüdet der Geist eines Wilden eben so leicht wie der eines Kindes, und er pflegt dann in den Tag hinein zu antworten, um sich die Mühe des Denkens zu ersparen. Herr Sproat sagt in seiner Schilderung der Ahts (N.=W.=Amerika): ' Einem gebildeten Manne scheint der Geist des Eingeborenen beständig zu schlafen, und richtest Du plötzlich eine außergewöhnliche Frage an ihn, so hast Du dieselbe so lange zu wiederholen, bis der Geist des Wilden erwacht ist, und recht deutlich zu sprechen, bis er Deine Meinung begriffen hat. [...] **Allein eine kurze Unterhaltung ermüdet ihn, besonders wenn man Fragen an ihn stellt, die seinerseits eine Gedanken= oder Gedächtnisanspannung erfordern. Der Geist des Wilden scheint dann aus bloßer Erschlaffung hin und her zu taumeln, und er bringt Lügen und Unsinn vor.**'⁴⁰

Aus Lubbocks Zitat lassen sich diesmal nicht nur inhaltliche Übereinstimmungen ansehen – etwa die Folgerung, dass der Geist des Wilden zu schlafen scheint – sondern Nietzsche übernimmt die von Lubbock selbst bereits zitierte Passage von Gilbert Malcolm Sproat⁴¹ (1834-1913) ziemlich wörtlich. Hier möchte ich noch auf die Parallelisierung von Wilden

³⁹[Hervorhebung: SS]

⁴⁰[Lubbock 1875:7f][Hervorhebung: SS]

⁴¹Vgl. [Sproat 1868:120]

und Kindern bei Lubbock hinweisen. Bei Nietzsche finden wir dies kaum explizit, aber in MA:54 sagt er zur Lüge (die ja auch bei Lubbock mit dem Geist des Wilden verknüpft ist): “Ist aber einmal ein Kind in verwickelten häuslichen Verhältnissen aufgezogen worden, so handhabt es ebenso natürlich die Lüge und sagt unwillkürlich immer Das, was seinem Interesse entspricht; ein Sinn für Wahrheit, ein Widerwille gegen die Lüge an sich ist ihm ganz fremd und unzugänglich, und so lügt es in aller Unschuld.” Auch in MA:159 verbindet Nietzsche den “zurückgebliebenen Künstler” mit dem Kind: “An sich ist nun der Künstler schon ein zurückbleibendes Wesen, weil er beim Spiel stehen bleibt, welches zur Jugend und Kindheit gehört.” Im Übrigen finden wir auch bei Tylor diese Gleichsetzung von Wilden und Kindern explizit: “Wir können, denke ich, den oft angewandten Vergleich zwischen Wilden und Kindern sehr gut sowol [sic!] auf ihre moralischen wie auf ihre intellectuellen Verhältnisse ausdehnen.”⁴²

Sowohl bei Tylor als auch bei Lubbock und leicht verändert auch bei Nietzsche finden wir also einander ähnliche – oder sogar entsprechende – Ideen. Bei Lubbock ist der Wilde amoralisch – dazu mehr im Abschnitt über die Moral – und lügt; beziehungsweise wie er es sagt: “antwortet in den Tag hinein”. Bei Nietzsche lügt das Kind auf unschuldige Art und Weise. Bei Lubbock lügt der Wilde, um Anstrengung zu vermeiden; Nietzsche hingegen sagt, dass Lügen viel anstrengender sei, als die Wahrheit zu sagen, weil man immer neue Lügen erfinden müsse, um die vorherigen zu erklären⁴³. Wir können hier meines Erachtens keine vollständigen Entsprechungen feststellen, aber zumindest ähnliche Gedanken. Auch wenn das Konzept der Lüge bei Lubbock und Nietzsche sich recht unterschiedlich ausnimmt, so ist doch die Verknüpfung von “Wilden”, Kindern und amoralischem (oder zumindest: nicht moralischem) Handeln gegeben.

Der dritte Paragraph zur “Logik des Traumes”, der uns im ersten Hauptstück noch

⁴²[Tylor 1873:I 31] und [Tylor 1903:I 31]

⁴³[MA:54]

begegnet, beschäftigt sich mit den “primitiven Formen des Schliessens”, denen wir im Traum anhängen. Ein wichtiger Aspekt an MA:13 ist die Theorie, dass wir im Traum von der Wirkung auf die Ursache schließen und nicht umgekehrt und uns damit im Geisteszustand der Wilden befinden: “Ich meine: wie jetzt noch der Mensch im Traume schliesst, so schloss die Menschheit a u c h i m W a c h e n viele Jahrtausende hindurch: die erste causa, die dem Geiste einfiel, um irgend Etwas, das der Erklärung bedurfte, zu erklären, genügte ihm und galt als Wahrheit.” Bei Lubbock finden sich kaum Stellen, bei denen er sich mit diesen Themen in systematischer Form auseinandersetzt und so etwas bestimmen würde, wie die Art der Schlußfolgerungen, zu der die Wilden normalerweise kommen⁴⁴. Alles, was wir bei Lubbock in diese Richtung gehend finden, ist dass “[o]bgleich nun die Wilden für ihr Thun und Glauben allemal Gründe anführen, so sind diese doch oft sehr absurd”⁴⁵ und dass “[i]n der Regel Wilde keine solche[n] Fragen zu stellen [pflegen], sondern vielmehr die Begriffe sich [aneignen], die sich ihnen am naturgemähesten darbieten”⁴⁶. Abgesehen von wenigen inhaltlichen Korrespondenzen zwischen Nietzsche und Lubbock, die im übrigen auch schon in MA:12 zum Tragen kamen, ist in diesem Paragraphen meines Erachtens wenig anthropologisches zu finden. Ich schließe mich an dieser Stelle Hubert Treiber an, der vor allem die in MA:13 vorgebrachte Form des Schliessens im Traum von der Wirkung auf die Ursache auf den Einfluss von Hermann von Helmholtz (1821-1894) zurückführt⁴⁷.

Nietzsche geht hier aber weiter als Tylor und Lubbock, indem er die traumhafte Welt über die Metaphysik beziehungsweise Religion mit der Kunst verbindet: “[G]esetzt dass unsere sichtbare Welt nur Erscheinung wäre, wie es die Metaphysiker annehmen, so käme die Kunst der wirklichen Welt ziemlich nahe zu stehen: denn zwischen der Erschei-

⁴⁴ Auch [Thatcher 1983:298] Fußnote 11. konnte keine Belege für derartiges bei Lubbock finden

⁴⁵ [Lubbock 1875:6]

⁴⁶ [Lubbock 1875:168]

⁴⁷ Vgl. [Treiber 1994:18-22]

nungswelt und der Traumbild-Welt des Künstlers gäbe es dann gar zu viel Aehnliches; [...] Jene Voraussetzungen [der Metaphysik; SS] sind aber falsch: welche Stellung bleibt nach dieser Erkenntniss jetzt noch der Kunst? Vor Allem hat sie durch Jahrtausende hindurch gelehrt, mit Interesse und Lust auf das Leben in jeder Gestalt zu sehen [...]”⁴⁸ Zum Künstler und seiner Stellung als “Ueberbleibsel” komme ich später zurück.

Abschließend sei bei diesem Zusammenhang noch auf Angèle Kremer-Mariettis Untersuchung zu *Menschliches Allzumenschliches* hingewiesen, die sich unter anderem mit Verwandtschaften zwischen Nietzsches Traumparagrafen und Freuds Theorie auseinandersetzt⁴⁹. Sie konstatiert, dass Nietzsche Träume zwar nicht aus dem Unbewussten, sondern aus dem Geist erklärt, doch auch er verbindet wie Freud Träume explikatorisch mit vergangenem Geschehen. Sowohl die These, dass uns der Traum Denkprozesse unserer primitiven Vorfahren eröffnet, die nicht von der Ursache auf die Wirkung schlossen, sondern umgekehrt zu einer Wirkung eine Ursache suchten, als auch das Denken in Assoziationsketten finden sich auch in der Traumtheorie beziehungsweise Psychoanalyse Freuds⁵⁰.

2.2.2 Religion

In diesem Abschnitt möchte ich zuerst in Nietzsches Behandlung der Religion im *Dritten Hauptstück. Das religiöse Leben*, also MA:108-144, überblicksartig wiedergeben⁵¹, um dann die Bezüge zu Lubbock und Tylor – aber dies ohne Anspruch auf Vollständigkeit⁵² – zu entwickeln.

⁴⁸Vgl. [MA:222]

⁴⁹Vgl. [Kremer-Marietti 1997:271]

⁵⁰Für Nietzsche vgl. v.a. MA:13

⁵¹Konzise hat dies [Hödl 2007:152-157] geleistet. Ich schließe mich der Interpretation der Behandlung der Religion in *MA*, die Hödl als “anthropologische Wende” fasst, an.

⁵²Im Verlauf meiner Recherche wurde mir bewusst, wie weitreichend die möglichen Anknüpfungspunkte sind und dass sie den Rahmen dieser Arbeit sprengen würden.

Nietzsches Auffassung der Religion ist im Kontext seines Programms einer “historischen Philosophie”, die die Metaphysik ablösen solle, zu sehen. Nicht mehr die absoluten Ansprüche gelten, sondern eine “Chemie der Begriffe und Empfindungen”⁵³ soll uns Aufschluß geben: statt metaphysischer Spekulationen bietet er in *MA* Anthropologie beziehungsweise Kulturwissenschaft.

Im ersten Paragraphen im Abschnitt zur Religion beschreibt Nietzsche die *Funktion* der Religion – und holt die Kunst und die metaphysische Philosophie noch gleich mit ins Boot – als eine Bewältigungsmöglichkeit von Kontingenzt: die Strategien, die diese Bereiche böten, veränderten nicht den Ursprung des Übels, sondern den Ursprung des üblen Gefühls. Gegen die Ursache des Übels in der Welt vermag aber die Religion nicht anzugehen. Der Illusion, die sie biete, könne man eine gewisse Attraktivität nicht absprechen, mit der die Wissenschaft mit ihren bescheidenen Versprechungen auf Schmerzlinderung nicht mithalten könne⁵⁴. In Paragraph MA:111 – übrigens der einzige, indem er John Lubbock explizit als Quelle nennt – erklärt er die Art der Kausalität, die der Religion zugrunde liegt und der “natürlichen Causalität” entgegen steht, als analog zu menschlichen Beziehungsverhältnissen konstruiert:

Wie kann man einen Einfluss auf diese furchtbaren Unbekannten [die Natur; SS] ausüben, wie kann man das Reich der Freiheit binden? so fragt er sich, so forscht er ängstlich: giebt es denn keine Mittel, jene Mächte enbeso durch ein Herkommen und Gesetz regelmäßig zu machen, wie du selber regelmäßig bist? – Das Nachdenken der magie- und wundergläubigen Menschen geht dahin, d e r N a t u r e i n G e s e t z a u f z u l e g e n – : und kurz gesagt, der religiöse Cultus ist das Ergebniss dieses Nachdenkens.

Diese Erklärung entspricht im Wesentlichen der “do ut des”-Mentalität, die auch Lub-

⁵³[MA:1]

⁵⁴Vgl. [MA:128]

bocks Konzeption des “Fetischismus” zugrunde liegt. Aber auch die in Tylors “Animismus” entworfene Allbeseeltheit als erste Stufe der Religiosität zeichnet sich als Hintergrundfolie, auf der Nietzsche diese Überlegungen entwickelt, ab⁵⁵.

Auch wenn Nietzsche Religion und Erkenntnis ganz klar von einander abgrenzt⁵⁶ und die Religion als schlechte und voreilige Interpretation der Welt desavouiert⁵⁷, so gibt er die Behandlung der Thematik trotz dieser Einsicht bei weitem nicht auf. Allein, er sieht den Sinn der Religion eben nicht mehr in ihrem ewigen Wert oder ihrem zeitlosen, absoluten Wahrheitsanspruch, sondern einen psychologischen Sinn für den Menschen und seine Daseinsbewältigung: dies nennt Hödl meines Erachtens zu Recht die “anthropologische Wende in der Religionsbetrachtung”⁵⁸.

Jedenfalls finden wir auch einen – wenn auch begrenzten – kulturvergleichenden Aspekt in Nietzsches Behandlung der Religion. Er kontrastiert die “vornehme” griechische Religion, die im Verhältnis zwischen Menschen und Göttern eine Art Verwandtschaftsverhältnis erblickte und den Griechen damit in eine freie Stellung brachten, mit der jüdisch-christlichen, die die Beziehung zwischen Mensch und Gott in einer nach dem vorher bereits gebrachten Bild der wechselhaften Beziehung zwischen Menschen und Naturgewalten sehen: also in Herrschaft und Knechtschaft⁵⁹.

Man könnte als letzten Punkt in diesem Kapitel noch Nietzsches Thematisierung des Heiligen beziehungsweise des Asketen erwähnen, die er in MA:125-140 entwickelt. Allerdings scheint mir, dass auch wenn Nietzsche hier eine psychologisch-funktionale Erklä-

⁵⁵Vgl. [Hödl 2007:154] Nietzsche spielt aber auch sonst auf diese Religionskonzeption an. “Der Künstler kommt immer mehr in eine Verehrung der plötzlichen Erregung, glaubt an Götter und Dämonen, **durchseelt die Natur**, hasst die Wissenschaft, wird wechselnd in seinen Stimmungen, wie die Menschen des Alterthums [...]” [MA:159][Hervorhebung: SS]

⁵⁶Vgl. [MA:1,2,110]

⁵⁷Vgl. [MA:143]

⁵⁸[Hödl 2007:155]

⁵⁹Vgl. das Ende von [MA:111] und [MA:114]

rung gibt⁶⁰ und insofern in (beinahe vor-)religionswissenschaftlicher Tradition stehend betrachtet werden kann, es doch kaum Anknüpfungspunkte für Tylor oder Lubbock gibt.

Mehrere Stellen im bereits zuvor erwähnten MA:111⁶¹ sind direkt von Lubbocks Kapitel zum “Fetischismus” übernommen. Einerseits findet sich jenes Zitat, welches Lubbock namentlich erwähnt in diesem Paragraphen⁶². Weiters wenn Nietzsche schreibt:

Ist ein Gott geradezu an sein Bild gebunden, so kann man auch ganz directen Zwang (durch Verweigerung der Opfernahrung, Geisseln, in-Fesseln-Legen und Aehnliches) gegen ihn ausüben. Die geringen Leute in China umwinden, um die fehlende Gunst ihres Gottes zu ertrotzen, das Bild desselben, der sie in Stich gelassen hat, mit Stricken, reissen es nieder, schleifen es über die Strassen durch Lehm- und Düngerhaufen; “du Hund von einem Geiste, sagen sie, wir liessen dich in einem prächtigen Tempel wohnen, wir vergoldeten dich hübsch, wir fütterten dich gut, wir brachten dir Opfer und doch bist du so undankbar.”

Diese Stellen sind stark abgekürzte, leicht rekombinierte aber im Endeffekt doch wörtliche Übernahmen von entweder Lubbock⁶³ oder Tylor⁶⁴. Wahrscheinlicher scheint aber in diesem Falle Lubbock, weil er und Nietzsche von den “geringen Leuten” sprechen, was Tylor nicht macht⁶⁵.

Ebenfalls in MA:111 spricht Nietzsche davon, dass “rohe, frühe Zustände von Völkern [...] oder [...] die jetzigen Wilden in der Nähe” vollständig durch Regeln und Gesetze bestimmt sind. Wir finden in Lubbocks Kapitel zu den Rechtszuständen genau die sel-

⁶⁰[MA:139] Vgl. [Hödl 2007:156f]

⁶¹Eine ziemlich wörtliche Vorstufe zu [MA:111] finden wir in [GDG:366-369]

⁶²Die Stelle, an der Nietzsche hier Lubbock erwähnt findet sich wörtlich in [Lubbock 1875:239]

⁶³Vgl. [Lubbock 1875:279f]

⁶⁴[Tylor 1903:II 170f]

⁶⁵“In China, we read stories of worshippers abusing some idol that has failed in its duty. ‘How now,’ they say, ‘you dog of a spirit ; we have given you an abode in a splendid temple, we gild you and feed you and fumigate you with incense, and yet you are so ungrateful that you won’t listen to our prayers!’ [...]” [Tylor 1903:II 170] Auch [Thatcher 1983:302] stellt bereits diese textlichen Übereinstimmungen fest, allerdings belegt er jene bei Tylor nicht.

ben – wenn auch nicht wörtlich, aber inhaltlich entsprechend – Ausführungen⁶⁶. Auch wenn Nietzsche im selben Paragraphen zu den Zauberern sagt, dass “[d]as Hauptmittel aller Zauberei ist, dass man Etwas in Gewalt bekommt, das Jemandem zu eigen ist, Haare, Nägel, etwas Speise von seinem Tisch, ja selbst sein Bild, seinen Namen. Mit solchem Apparate kann man dann zaubern;” so finden wir Lubbock die beinahe wörtliche Entsprechung: “Gewöhnlich halten es die Wilden für unerlässlich, daß der Zauberer zu seinem Werke etwas erhält, das mit dem erwählten Opfer in körperlichem Zusammenhange steht; sei es nun eine Locke seines Haares, etwas von seinem Speichel, einige Schnitzel von seinen Nägeln oder ein wenig von seinem Essen. Diese Dinge gelten als das Werkzeug, mit dessen Hülfe der böse Geist in einen Menschen einzugehen vermag.”⁶⁷ Auch die restlichen Bemerkungen zu Zauberei in MA:111 finden wir in *The Origin Of Civilisation*⁶⁸.

Abschließend sei zu MA:111 noch angemerkt, dass auch die Feststellung, dass es bei wenig entwickelten Menschen etwas wie den “natürlichen Tod” nicht gebe, sich genau so bei Lubbock findet⁶⁹.

In MA:52, “Der Punct der Ehrlichkeit beim Betrüge” schreibt Nietzsche, dass “[b]ei allen grossen Betrügern ein Vorgang bemerkenswerth [ist], dem sie ihre Macht verdanken. Im eigentlichen Acte des Betruges unter all den Vorbereitungen, dem Schauerlichen in der Stimme, Ausdruck, Gebärden, inmitten der wirkungsvollen Scenerie, überkommt sie der Glaube an sich selbst: dieser ist es, der dann so wundergleich und bezwingend zu den Umgebenden spricht.” Dieser Zustand befällt Religionsstifter dauerhaft, fährt er fort. Lubbock schreibt dazu unter Berufung auf mehrere Quellen:

⁶⁶Vgl. [Lubbock 1875:374ff]

⁶⁷Um diese Stelle leserlicher zu gestalten, habe ich hier auf die Wiedergabe des Zitats im Zitat verzichtet. [Lubbock 1875:204]

⁶⁸Vgl. [Lubbock 1875:201-208] und [Thatcher 1983:301]

⁶⁹Vgl. [Lubbock 1875:22,187]

Dobritzhoffer kommt ebenfalls zu der Ueberzeugung, daß die abiponischen Zauberer sich für Wesen halten, die mit höherer Weisheit begabt sind als andere Menschen, und Müller ist gleichfalls der Meinung, daß sie allen Ernstes selbst an sich glauben.

[...]

Auch Williams, der keineswegs geneigt ist, ein gutes Wort für die Zauberer der Wilden einzulegen, giebt zu, daß sie selbst an sich glauben; es ist dies eine Thatsache, welche der Gerechtigkeit halber Beachtung verdient.⁷⁰

Selbst wenn Nietzsche diese Stelle oder auch die Quellen Lubbocks nicht direkt übernimmt – wobei angemerkt werden muss, dass Nietzsche seine Quellen generell selten angibt – so können wir doch klare Parallelen zwischen beiden feststellen und es ist durchaus möglich, dass Nietzsche von Lubbocks Theses des quasi “priesterlichen Selbstbetrugs” inspiriert worden ist. Was dabei natürlich nicht übersehen werden darf, ist, dass Lubbock diesen Selbstbetrug nur im Bezug auf die “Zauberer der Wilden” behauptet und Nietzsche dieses Urteil auf alle religiösen “Betrüger” und selbst die “Religionsstifter” ausweitete.

Betrachten wir allerdings einen anderen Aspekt, nämlich Nietzsches Auffassung des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion als antagonistisches⁷¹, so können wir eine Differenz zu Lubbock feststellen, die kaum deutlicher ausfallen könnte. Lubbock ist nämlich der Ansicht, dass die Wissenschaft sich keineswegs gegen die Religion im Allgemeinen richte, sondern vielmehr ausschließlich gegen die religiösen Irrtümer⁷². Für ihn ist jedenfalls die höchste Entwicklungsstufe der Religion – also das Christentum – ein erstrebenswertes Ziel und Gut der Zivilisation. Tylor scheint sich bezüglich letzterer Annahme Lubbock im Allgemeinen anzuschließen, auch wenn wir bei ihm nicht wirklich viel expli-

⁷⁰[Lubbock 1875:210f]

⁷¹In MA:110 fasst er es so: “In der That besteht zwischen der Religion und der wirklichen Wissenschaft nicht Verwandtschaft, noch Freundschaft, noch selbst Feindschaft: sie leben auf verschiedenen Sternen.”

⁷²Vgl. [Lubbock 1875:324]

zites zu diesem Thema finden⁷³, wie ich bereits in früheren Kapiteln angedeutet habe.

Abschließend zu diesem eingeschränkten Überblick zum Thema Religion in *MA* möchte ich noch einige Auffassungen erwähnen, die mir in der – übrigens äußerst hilfreichen – Sekundärliteratur begegneten, mit denen ich aber nicht übereinstimmen kann.

Orsucci übersieht in seiner sonst so fundierten Untersuchung an der Stelle, wo er Tylor und Lubbock einander “ideologisch diametral” gegenüberstellt⁷⁴, die Umstände, unter denen Lubbock die Differenz zwischen dem, was er als “wahre” Religion der höchsten Zivilisationsstufe sieht, und dem “Aberglauben der Wilden” fasst. Jedenfalls scheint mir dieser krasse Gegensatz zwischen Tylor und Lubbock ein wenig konstruiert.

Wie ich in Kapitel 1.2.2 gezeigt habe, gibt es (mindestens) drei Kontexte, in denen man das Verhältnis der “Religion der Wilden” und der “Religion der höheren Culturstufen” sehen kann: einerseits Lubbocks Versuch, die Synthese zwischen Wissenschaft und Religion herzustellen, andererseits seine kirchlichen Zeitgenossen nicht zu sehr vor den Kopf zu stoßen. Und zusätzlich dazu wollte Lubbock anscheinend gewisse Formen, die man mit einem weiteren Begriff von Religion noch als solche auffassen könnte, nicht als prinzipiell wesensgleich mit seiner eigenen Religion verstehen. Tylor findet dagegen, “[e]s scheint das Beste, sogleich auf diese wesentliche Quelle zurückzugreifen, und einfach als minimale Definition der Religion den Glauben an geistige Wesen zu fordern.”⁷⁵ Er räumt ein, dass es sich nicht positiv behaupten ließe, dass *jeder* bestehende Volksstamm diese Art von Glauben kenne. Allerdings meint er wenig später: “Hier müssen wir, soweit ich aus der unermesslichen Menge der uns zu Gebote stehenden Zeugnisse urtheilen kann, zugeben, dass der Glaube an geistige Wesen sich bei allen niederen Rassen findet, mit denen wir

⁷³Ausgenommen hier natürlich die vielen Geißelungen des Aberglaubens, die über *Primitive Culture* verstreut sind.

⁷⁴Vgl. [Orsucci 1996:47f]

⁷⁵[Tylor 1873:I 418]

innig genug bekannt geworden sind, während die Behauptung, dass ein solcher Glaube nicht vorhanden ist, auf alte oder auf mehr oder minder unvollständig beschriebene moderne Stämme sich beschränkt.”⁷⁶ Tylor und Lubbock stehen also nicht unbedingt in Widerspruch zu einander, sie haben nur [1] ein unterschiedliches Verständnis von “Religion” und [2] eine unterschiedliche Auffassung von der Vertrauenswürdigkeit gewisser Quellen⁷⁷. Weiters kann man sehen, dass Tylor von Lubbocks Idee der am weitesten entwickelten Form der Religiosität als “ethischer” selbst nicht weit entfernt ist, wenn er nicht sogar mit Lubbock darin übereinstimmt⁷⁸.

David Thatcher hat sich eingehend mit Nietzsches Lubbock-Bezügen zum Thema Religion befasst. Allerdings kann ich nicht einsehen, wie er zu der Behauptung gelangen kann, Lubbock wäre Tylors terminologischer Prägung des “Animismus” gefolgt⁷⁹. Auch wenn Thatcher diesen Begriff verwendet, weil Lubbock etwa im sechsten Kapitel zur Religion in *The Origin Of Civilisation* von den unbelebten Gegenständen spricht, die eine Seele besitzen sollen, so halte ich dennoch die Verwendung des Tylorschen terminus technicus für äußerst irreführend in diesem Kontext⁸⁰. Wie ich in Kapitel 1.3 gezeigt habe, unterscheiden sich Lubbock und Tylor gerade hinsichtlich ihrer Ursprungstheorien die Religion betreffend am deutlichsten. Weiters findet sich Tylors Terminus des “Animismus” nirgends in Lubbocks Religionstheorie, die sehr klar in verschiedene Stufen eingeteilt ist: hätte Lubbock also die Absicht gehabt, Tylors Terminus zu übernehmen, so hätte er ganz einfach die Möglichkeit dazu gehabt⁸¹.

⁷⁶[Tylor 1873:I 419]

⁷⁷Tylor schreibt offen gegen Lubbock: “Unter den zahlreichen Nachrichten, welche Sir John Lubbock als Zeugnisse für die Abwesenheit oder geringe Entwicklung der Religion bei niederen Rassen gesammelt hat, liegen einige von diesem Gesichtspunkte [nämlich der unzuverlässigen Berichterstattung; SS] aus der Kritik offen.” [Tylor 1873:I 416]

⁷⁸Vgl. [Tylor 1873:I 421]

⁷⁹Vgl. [Thatcher 1983:299]

⁸⁰Vor allem, wo es Thatcher ja darum ist, zu zeigen, dass Lubbock gegenüber Tylors der wichtigere Einfluss auf Nietzsche gewesen sei.

⁸¹Lubbock greift ja auch Tylors Begriff “survival” positiv auf. Vgl. [Lubbock 1875:431]. Auch in der

Dass Nietzsches Auffassung der Religion jedenfalls nicht nur auf ihre Spuren zurückverfolgt werden kann, sondern selbst einige Nachwirkung in der späteren Religionswissenschaft gezeitigt hat, hat Gerald Hödl in seiner Untersuchung zu den Zusammenhängen zwischen *MA* und Max Weber gezeigt⁸².

2.2.3 Moral

In *MA*:39 spricht Nietzsche von der “Fabel der intelligibelen Freiheit” und erklärt, dass die Wertungen “gut” und “böse” nicht unter Berücksichtigung der Handlungsmotive entstanden, sondern in Hinsicht auf den Ausgang von Handlungen: “allein der nützlichen oder schädlichen Folgen wegen.” Bei Lubbock finden wir eine ähnliche Auffassung – wenn auch anders formuliert: er wendet sich in seiner Abhandlung über die Moral in *The Origin Of Civilisation* vor allem gegen Spencer, der in seinen Augen das Dictum zu vertreten scheint, dass sich moralische Begriffe auf den Erfahrungen der Nützlichkeit basierend entwickeln⁸³. Auch Lubbock nimmt zwar als einen der Ursprünge der Sittlichkeit die Nützlichkeit an, meint jedoch, dass “Tugend” eben nicht nur dasjenige sei, was einen glücklichen Ausgang kenne und somit die Nützlichkeit nicht der einzige Parameter hierfür sein könne. Allerdings scheint mir, dass Lubbock hier im Prinzip nur eine terminologische Grenze aufbaut: erst ein seinem Tugendverständnis entsprechendes Verhalten kann als “moralisch gut” bezeichnet werden, alles davor ist für ihn etwas essentiell anderes, jedenfalls nicht Sittlichkeit. Grundsätzlich könnte man jedoch auch ein rein nach dem Schema der Nützlichkeit basierendes Verhalten als moralisch auffassen. Lubbock

Auseinandersetzung mit Andrew Lang, die ich zuvor in Kapitel 1.2.3 besprochen habe, hätte Lubbock die Möglichkeit gehabt, Tylors Terminus gegen Lang zu verteidigen, der schreibt: “I am glad to take this opportunity of sheltering myself behind the tower-like shield of the Telemonian Aias, the author of *Primitive Culture*. My sole difference from him is inability to see that ‘the Supreme’ of many savage religions is ‘animistic,’ is spiritual;” [Lang 1911:422]

⁸²[Hödl 2007]

⁸³Vgl. [Lubbock 1875:342ff]

nimmt also einerseits eine Entwicklung in Stufen an, aber für ihn ist die unterste Stufe nicht mehr Teil des Systems. Andererseits scheint er – im Gegensatz zu Tylor – für ein weniger durchlässiges Konzept der Entwicklungsstufen eingetreten zu sein. Meines Erachtens sind diese Ansichten Lubbocks Mitgründe dafür, warum er “die Wilden” gar so klar als amoralisch beschreibt⁸⁴.

Etwas später, nämlich in MA:42 spricht Nietzsche von der “Ordnung der Güter und [der] Moral” und stellt fest:

Die Rangordnung der Güter ist aber keine zu allen Zeiten feste und gleiche; wenn Jemand Rache der Gerechtigkeit vorzieht, **so ist er nach dem Maassstabe einer früheren Cultur moralisch, nach dem der jetzigen unmoralisch.** ‘Unmoralisch’ bezeichnet also, dass Einer die höheren, feineren, geistigeren Motive, welche die jeweiligen neue Cultur hinzugebracht hat, noch nicht oder noch nicht stark genug empfindet: es bezeichnet einen Zurückgebliebenen, aber immer nur dem Gradunterschied nach.⁸⁵

Die kulturellrelativistische Perspektive, die Nietzsche hier im Blick auf die Moral einnimmt, kann man als Motiv auch bei Lubbock finden:

Daß unsere Begriffe von dem, was recht ist, mehr aus den in unserer Jugend empfangenen Lehren als aus vererbten Anschauungen entspringen, erkennen wir deutlich, sobald wir uns die in unserem eigenen Lande bestehenden verschiedenen Sittengesetze vergegenwärtigen. Ja, sogar in ein und demselben Menschen bestehen gar häufig einander widerstrebende Grundsätze in unharmonischer Verbindung.⁸⁶

Hier sehen wir die Idee formuliert, dass unsere moralischen Empfindungen nicht etwa in Form eines Sittengesetzes von vornherein in jedem Menschen seien, sondern dass sie eine Frage der Erziehung und somit des (sozio-kulturellen) Kontextes sind, in denen der Einzelne aufwächst. Diese Auffassung öffnet jedenfalls die Tür für Nietzsches Angriffe

⁸⁴ Ähnlich würde ich auch bezüglich der “Areligiosität der Wilden” argumentieren.

⁸⁵ [Hervorhebung: SS]

⁸⁶ [Lubbock 1875:343]

auf absolute moralische Positionen, die er mit Relativismus attackiert⁸⁷.

In Tylors *Primitive Culture* finden wir kein dediziertes Kapitel über die Moral, aber sie wird in jenen zur Religion knapp angesprochen:

Ein grosses Element der Religion, das moralische, welches für uns den wesentlichsten Theil derselben bildet, ist in der That in der Religion der niederern Rassen kaum vertreten. Nicht dass diese Rassen keine moralische Gesinnung oder kein Moralesetz hätten, denn Beides ist bei ihnen stark ausgeprägt, wenn auch nicht in förmlichen Vorschriften, so doch wenigstens in jenem traditionellen Uebereinkommen der Gesellschaft, das wir öffentliche Meinung nennen, wonach gewisse Handlungen als gut oder schlecht, recht oder unrecht angesehen werden. Die in der höheren Cultur so innige und einflussreiche Verschmelzung der Ethik mit der animistischen Philosophie scheint in der niederen kaum begonnen zu haben. Es liegt mir fern, hier rein moralische Verhältnisse der Religion berühren zu wollen;⁸⁸

Auch hier finden wir die Idee, die Nietzsche in MA:42 formuliert hat, nämlich den rein graduellen Unterschied zwischen den Moralvorstellungen: die “niedereren Rassen” haben bereits moralische Konventionen nach denen sie sich verhalten, aber sie entbehren eines so ausdifferenzierten Systems, wie “wir Europäer” es besitzen. Wenn auch nicht klar nachgewiesen werden kann, dass sich Nietzsche hier auf Lubbock oder Tylor bezöge, so kann man doch festhalten, dass sich die kulturelrelativistischen Gedanken der Ethnologen und Anthropologen sehr für sein Unternehmen – nämlich absolute Moral zu kritisieren – eignen.

Ich möchte auch an dieser Stelle, wie schon im vorigen Abschnitt zur Religion, wieder betonen, dass Tylor und Lubbock in ihren Ansichten einander meiner Auffassung nach

⁸⁷In MA:101, “Richtet nicht”, tritt diese relativistische Position Nietzsches sehr deutlich hervor. Er erwähnt hier historische Beispiele von Grausamkeit, die Sklaverei, die Inquisition und gegen politische Sektierer, und befindet, dass diese “ein gutes Recht” gehabt hätten. Seiner Ansicht nach dürfen wir nicht aus unserer aktuellen – was den Instinkt der Gerechtigkeit betrifft – weiter gebildeten Stellung heraus über Geschehnisse richten, sondern müssen sie in ihrem jeweiligen Kontext sehen und verstehen lernen, wie wir auch erst lernen müssen, “[d]ass der Andere leidet”.

⁸⁸[Tylor 1873:I 421]

nicht “diametral” gegenüberstehen, wie Orsucci behauptet. Lubbocks Verständnis von “Entwicklung” ist einfach ein rigideres als jenes von Tylor. Mir scheint, während Tylor bereit ist, die Entwicklung bei Null beginnen zu lassen, will Lubbock die Grenzen desjenigen, was er noch als unseren Begriffen entsprechende Entwicklung wertet, etwas enger ziehen. Diese Unterscheidungen wie: “Ab wann ist es ein Mensch und wo noch Affe?” oder “Ab wann ist es ‘Moral’?” waren drängende Fragen zu jener Zeit, aber auch wenn Lubbock und Tylor unterschiedlich Antworten geben, so sind sie meines Erachtens eher graduell als essentiell verschieden.

An anderen Stellen lässt Lubbock auch seine Differenz zu Darwin, die er scheinbar im Allgemeinen nur ungern aufkommen ließ, überraschend klar durchblicken, wenn er die “schlechten moralischen Eigenschaften” der “half-breeds” auf deren unglückliche soziale Umstände zurückführt. Im Gegensatz dazu führte Darwin die schlechten Charaktereigenschaften auf die biologische Kreuzung zweier Rassen zurück und vergleicht Menschen in dieser Hinsicht mit der Kreuzung aus Eseln und Pferden: den “störrischen” Mauleseln⁸⁹. Gegen diese einfache Übertragung der Eigenschaften durch Analogie wendet sich Lubbock, wenn er meint, dass die “Mischlingskinder [...] bei guter Behandlung und zweckmäßiger Pflege ein zuverlässiger, guterzogener Menschenschlag”⁹⁰ sind. Wie Orsucci selbst an dieser Stelle ausführt, stimmt Tylor mit ihm überein, wenn er die moralischen Unterschiede ebenfalls auf die “ungleichen Lebensverhältnisse” zurückführt statt auf abstrakte ethische Vorstellungen⁹¹. Leider kann ich Orsucci nicht zustimmen, wenn er behauptet, dass Lubbock und Tylor hier ganz unterschiedlicher Meinung gewesen wären. Er parallelisiert hier auch Lubbocks Einstellung zu Religion und Moral – was sicher gerechtfertigt ist: in beiden Fällen tendiert Lubbock dazu, als niedrigste Entwicklungsstufe das Feh-

⁸⁹Siehe [Lubbock 1875:438f]

⁹⁰[Lubbock 1875:439]

⁹¹Vgl. [Orsucci 1996:48]

len von Religion beziehungsweise Moral anzunehmen. Orsucci führt dies auf Darwins Einfluss zurück, aber ich denke, dass es sich auch im Falle der Moral – bezüglich der Religion habe ich das ja bereits zu argumentieren versucht – um andere Motive handelt, die Lubbock hauptsächlich zu seinen Thesen brachten⁹².

In diesem Kontext muss man meines Erachtens auch Lubbocks Bemerkungen zum Zustand der Wilden, den er als amoralisch beschreibt, lesen. Er wendet sich hier unter anderem strategisch gegen die Degenerationisten, wenn er sagt, dass die Wilden kein ausdifferenziertes moralisches System hätten – auf der anderen Seite konstruiert er natürlich auch aus seiner Position das Gegenteil dessen, was er als “status quo” der höchsten (nämlich der eigenen) Kultur versteht, und nimmt an, dieses Gegenteil sei automatisch der Urzustand⁹³. Ähnliche argumentative Strukturen finden wir ja auch bei Tylor⁹⁴.

Abschließend zur Moral möchte ich klarstellen, dass – wie sehr wir auch Einflüsse von Lubbock oder Tylor in Nietzsches Moralkritik sehen möchten – Nietzsche die Positionen der beiden Denker bei weitem transzendiert; man könnte auch behaupten, er instrumentalisiert die Argumente, die ihm die kulturrelativistischen Ansätze der Anthropologen gaben. Weder Tylor noch Lubbock hätten meines Erachtens eine Ansicht, wie Nietzsche

⁹²Selbst wenn wir hier einen Einfluß Darwins sehen wollen – und ich sage nicht, dass das nicht argumentierbar wäre – so ist dieser Zusammenhang meines Erachtens bei Orsucci zu unklar formuliert. Rein der Hinweis auf Darwins Abstammungslehre und der “Stufenleiter der Kultur” reichen hier nicht aus, denn auch Tylor baut prinzipiell auf diesen Grundlagen auf – jedenfalls scheint mir nicht nachweisbar, dass er Darwins Abstammungslehre abgelehnt hätte – und kommt doch zu anderen Schlüssen.

⁹³“By comparing savage tribes belonging to different portions of the human race, and by eliminating from the picture customs peculiar to certain groups, one could get back to a core that was common to all men in the primitive state. And if this did not reach far enough, Lubbock seems clearly to have felt that one might imagine the absence or the opposite of some European custom or belief, and reason forward from there.” [Stocking 1987:155]

⁹⁴Evans-Pritchard bezeichnet diese Vorgehensweise überhaupt als charakteristisch für diese Phase der Anthropologie. Vgl. [Evans-Pritchard 1981:10f]

sie beispielsweise in MA:102, “Der Mensch handelt immer gut”⁹⁵, formuliert, je vertreten. Während ihr Zugang eher ein empirischer – in Form von Daten sammeln und systematisieren – war Nietzsches Anspruch deutlich breiter: ihm geht es nicht einmal nur um die Erklärung der Entstehung der Moral (was die Ethnologen theoretisch noch betroffen beziehungsweise interessiert hätte), sondern auch um ihre Evaluierung. Auch wenn das damalige Wissenschaftsverständnis dergleichen nicht wirklich ausschloss, behandeln sowohl Tylor als auch Lubbock dieses Thema nicht philosophisch.

2.2.4 Ueberlebsel

An dieser Stelle scheint es mir angemessen, die Übersetzung von Tylors Terminus technicus “survival” ins Deutsche zu besprechen. Die deutschen Übersetzer von *Primitive Culture* Spengel und Poske räumen ein, dass die Entsprechung, für die sie sich zuvorderst entscheiden, nämlich “Ueberlebsel”, unbeholfen sei⁹⁶, doch Tylor selbst scheint damit – wie auch mit dem Rest der Übertragung ins Deutsche – einverstanden gewesen zu sein. Leider wurde aber die Übersetzung nicht konsequent durchgehalten, anscheinend war den Übersetzern das Verständnis für die Wichtigkeit eines terminologischen Neologismus nicht klar.

Außer “Ueberlebsel” finden wir in der deutschen Ausgabe noch “Ueberleben”⁹⁷, “Ueberlebenserscheinungen”⁹⁸, “Ueberlebungsfälle”⁹⁹, “Rudimente”¹⁰⁰ und “Ueberreste”¹⁰¹ in

⁹⁵Nietzsche erklärt hier das stetig gute Handeln aller Menschen aus den Motiven der Vermeidung von Unlust und Selbsterhaltung, die immer in irgend einem Sinne zumindest Teil der Absicht seien.

⁹⁶[Tylor 1873:I 72] Fußnote 1.

⁹⁷Vgl. etwa [Tylor 1873:I 17] Die Belege für die Übersetzungen von “survival” müssen leider exemplarisch bleiben und dem Anspruch auf Vollständigkeit entbehren.

⁹⁸[Tylor 1873:I 17]

⁹⁹Für diese Variante konnte ich selbst leider keine Belege finden. Erwähnt wird sie aber bei [Orsucci 1996:35] Fußnote 71.

¹⁰⁰[Tylor 1873:I 18]

¹⁰¹Etwa [Tylor 1873:I 21,80,84,91,96,106,110,120,123,141,157] Vgl. auch [Orsucci 1996:35]

Die Anfänge der Cultur. Nietzsche übernimmt den Begriff “Ueberlebsel” im Frühling-Sommer 1875 – also ziemlich unmittelbar nachdem er das Buch ausgeliehen hatte – von Tylor, um ihn jedoch wenig später und in *MA* durch “Ueberbleibsel” zu ersetzen¹⁰². Des weiteren finden wir bei Nietzsche auch “Ueberrest”¹⁰³ und den Originalterminus “survival”¹⁰⁴ in Verwendung.

Andere deutsche Übersetzungen, die in diesen Kontext gehören und die Spengel und Poske in *Die Anfänge der Cultur* einführen, sind “Wiederaufleben”¹⁰⁵, “Wiederaufbrechen”¹⁰⁶ – und besonders schön: “Auflebsel”¹⁰⁷. Diese Varianten konnte ich bei Nietzsche zumindest nicht wörtlich entdecken. Neben den wörtlichen Verwendungen von Tylors Begriff kommt es in *MA* aber häufig auch zu impliziten Verweisen auf das Konzept des “survival”. Manchmal verwendet Nietzsche auch alternative Bezeichnungen wie “spät kommende Absenker”¹⁰⁸.

Der Begriff des “Überbleibsel” kommt bei Nietzsche in recht unterschiedlichen Kontexten vor, die ich nun kurz skizzieren möchte.

Wenn wir chronologisch vorgehen, so tritt Tylors Begriff bei Nietzsche zuerst in Fragmenten des Frühling–Sommers 1875 auf, zuerst in Fragment 5[155]¹⁰⁹:

Im religiösen Cultus ist ein früherer Culturgrad festgehalten, **es sind “Überlebsel”**. Die Zeiten, welche ihn feiern, sind nicht die, welche ihn erfinden. Der Gegensatz ist oft sehr bunt. Der griechische Cultus führt uns in eine vorhomerische Gesinnung und Gesittung zurück, ist fast das älteste, was wir von den Griechen wissen; älter als die Mythologie, welche die Dichter wesentlich umgebildet haben, so wie wir sie kennen. – K a n n man diesen Cult griechisch nennen? Ich zweifle. Sie sind Vollender, nicht

¹⁰²Vgl. [Orsucci 1996:35]

¹⁰³Vgl. etwa [MA:8], [MA:64]

¹⁰⁴[MA:64]

¹⁰⁵[Tylor 1873:I 17]

¹⁰⁶[Tylor 1873:I 156]

¹⁰⁷[Tylor 1873:I 142]

¹⁰⁸[MA:239]

¹⁰⁹[KGW IV.1:159]

Erfinder. Sie c o n s e r v i r e n durch diese schöne Vollendung.¹¹⁰

Hier ist ganz eindeutig von Tylors Terminus die Rede, wenn auch in seiner holprigen deutschen Übersetzung, die Nietzsche relativ rasch durch die eingängigere Form “Überbleibsel” ersetzen wird. Die Idee, dass uns ein “Überbleibsel” zurück in eine frühere Zeit, in ein früheres Stadium führt, finden wir ganz klar bei Tylor so aufgefasst, wie ich in Kapitel 1.1.2.2 gezeigt habe. Hier sehen wir auch ganz klar Nietzsches Projekt sich abzeichnen, die Ethnologie mit der Altertumswissenschaft zu verbinden. Er spricht hier von den Griechen in einer sehr relativistischen Perspektive und nimmt zur Kenntnis, dass sie viel unter Einfluss von anderen Völkern gestanden haben müssen. Orsucci betrachtet dieses Fragment überhaupt als Zusammenfassung der in *GDG* gefassten Gedanken über den griechischen Cultus¹¹¹.

In Fragment 5[164]¹¹², das zur selben Zeit wie das eben zitierte entstand, verwendet Nietzsche bereits “Überbleibsel” – jene Form, die er auch später mehr oder weniger beibehalten wird:

Wir sehen auf eine ziemliche Zeit Menschheit zurück; wie wird eine Menschheit einmal aussehen, welche auf uns ebenso fernher hinsieht? Welche uns noch ganz ertränkt findet in den Überbleibseln der alten Cultur. Welche nur im “Hülfreich- und Gutsein” ihren Trost findet und alle andern Tröstungen abweist! – Wächst auch die Schönheit aus der alten Cultur heraus? Ich glaube, unsre H ä s s l i c h k e i t hängt von unsern **metaphysischen Überbleibseln** ab; unsere Verworrenheit der Sitte, unsre Schlechtigkeit der Ehen usw. ist die Ursache. Der schöne Mensch, der gesunde und mässige und unternehmende Mensch formt um sich dann auch zum Schönen, zu seinem Abbild.¹¹³

¹¹⁰[Hervorhebung: SS]

¹¹¹Vgl. [Orsucci 1996:34]

¹¹²[KGW IV.1:162]

¹¹³[Hervorhebung: SS]

Hier sehen wir gleich einen zweiten Kontext, in den Nietzsche Tylors Begriff einbindet: die Kritik an Metaphysik und Religion, aber auch an absoluter Moral. Aber auch der Entwicklungs- und Fortschrittsgedanke ist angerissen: Nietzsche weist uns darauf hin, dass wir nur ein Punkt in einer Entwicklungslinie sind und dass spätere, entwickeltere Menschen uns vielleicht jetzt so sehen wie wir jetzt die “Wilden”, sofern wir sie mit den primitiven Menschen gleichsetzen.

Ein letztes Fragment sei noch erwähnt, das uns zu *MA* überleitet, nämlich das Ende 1876–Sommer 1877 verfasste 23[18]¹¹⁴:

Selbst bei den freisinnigsten Denkern schleicht sich Mythologie ein, wenn sie von der Natur reden. Da soll die Natur das und das vorgesehen, erstrebt haben, sich freuen oder: 'die menschliche Natur müßte eine Stümperei sein, wenn sie –'. Wille, Natur sind **Überbleibsel des alten Götterglaubens**.¹¹⁵

Hier sehen wir die Bezugnahme auf “Überbleibsel” in Nietzsches Kritik an Natur- und Moralphilosophen. Diese “mythologische” Naturerklärung finden wir dann auch gleich eingangs in *MA*. In Fragment 23[48]¹¹⁶ spricht er ebenfalls von der Verbindung zur Moral, wenn er erklärt, dass die “moralische Selbstbeobachtung” für die Kenntnis unserer Handlungsmotive nicht mehr genüge, sondern dass wir Geschichtswissen und Wissen über die “zurückgebliebenen Völkerschaften” benötigen.

Zuerst spricht Nietzsche in *MA* von “Ueberresten” – eine der Übersetzungen für den Terminus “survival”, wie ich oben gezeigt habe – in *MA*:8, der “Pneumatische[n] Erklärung der Natur”:

Die Metaphysik erklärt die Schrift der Natur gleichsam p n e u m a t i s c h, wie die Kirche und ihre Gelehrten es ehemals mit der Bibel thaten. Es gehört sehr viel Verstand dazu, um auf die Natur die selbe Art der strengeren

¹¹⁴[KGW IV.2:505f]

¹¹⁵[Hervorhebung: SS]

¹¹⁶[KGW IV.2:517]

Erklärungskunst anzuwenden, wie jetzt die Philologen sie für alle Bücher geschaffen haben: mit der Absicht, schlicht zu verstehen, was die Schrift sagen will, aber nicht einen *d o p p e l t e n* Sinn zu wittern, ja vorauszusetzen. Wie aber selbst in Betreff der Bücher die schlechte Erklärungskunst keineswegs völlig überwunden ist und man in der besten gebildeten Gesellschaft noch fortwährend **auf Ueberreste** allegorischer und mystischer Ausdeutung stösst: so steht es auch in Betreff der Natur – ja noch viel schlimmer.¹¹⁷

Nietzsche spricht hier meines Erachtens recht klar von “Ueberresten” im Sinne Tylors, denn er bezieht diese “allegorische und mystische Ausdeutung” nicht nur auf die Bibel, in deren Kontext ja der sogenannte “mehrfache Schriftsinn” eine lange Tradition hat¹¹⁸, sondern auch auf die Natur. Hier befinden wir uns auch wieder in einem ähnlichen Kontext, wie schon in Fragment 5[164]: Nietzsche entdeckt, dass sich Tylors Begriff des “survival” gut als intellektuelle Waffe eignet und er verwendet sie hier gegen Metaphysik und Religion. Das “survival” als Mittel zur Desavouierung habe ich ja bereits im Kontext mit dem Konflikt zwischen Tylor und Wallace angesprochen.

Wie konsequent Nietzsche Tylors Konzept aufnahm, zeigt sich, wenn er “Überbleibsel” im Kontext seiner Kritik an Wagner und der “Kunstmetaphysik” in MA:223¹¹⁹ zu Anwendung bringt. Hier können wir wieder die intellektuelle Waffe sehen, aber durchaus auch die konsistente Fortsetzung des Gedanken, dass die Kunst nur in Verbindung mit der Metaphysik ihre “tiefe Bedeutung” habe¹²⁰.

Man denke an jene griechische Stadt in Unteritalien, welche an Einem Tage des Jahres noch ihre griechischen Feste feierte, unter Wehmuth und Thränen darüber, dass immer mehr die ausländische Barbarei über ihre mitgebrachten Sitten triumphire; niemals hat man wohl das Hellenische so genossen, nirgendwo diesen goldenen Nektar mit solcher Wollust geschlürft, als unter diesen absterbenden Hellenen. Den Künstler wird man bald als **ein herr-**

¹¹⁷[Hervorhebung: SS]

¹¹⁸Vgl. [Gürses 1996:33-35]

¹¹⁹Vgl. [Orsucci 1996:33]

¹²⁰Siehe etwa [MA:222]. Diesen Paragraphen möchte ich in Kapitel 2.2.5 besprechen.

liches Ueberbleibsel ansehen und ihm, wie einem wunderbaren Fremden, an dessen Kraft und Schönheit das Glück früherer Zeiten hieng, Ehren erweisen, wie wir sie nicht leicht Unseresgleichen gönnen. Das Beste an uns ist vielleicht aus Empfindungen früherer Zeiten vererbt, zu denen wir jetzt auf unmittelbarem Wege kaum mehr kommen können;¹²¹

Aber auch im neunten Hauptstück von *MA*, betitelt “Der Mensch mit sich allein”, greift Nietzsche in *MA*:614 auf “Ueberbleibsel” zurück:

Der unangenehme Charakter, welcher voller Misstrauen ist, alles glückliche Gelingen der Mitbewerbenden und Nächsten mit Neid fühlt, gegen abweichende Meinungen gewaltthätig und aufbrausend ist, zeigt, dass er **einer früheren Stufe der Cultur zugehört, also ein Ueberbleibsel ist**: denn die Art, in welcher er mit den Menschen verkehrt, war die rechte und zutreffende für die Zustände eines Faustrecht-Zeitalters; es ist ein *z u r ü c k g e b l i e b e n e r* Mensch. Ein anderer Charakter, welcher reich an Mitfreude ist, überall Freunde gewinnt, alles Wachsende und Werdende liebevoll empfindet, alle Ehren und Erfolge Anderer mitgeniesst und kein Vorrecht, das Wahre allein zu erkennen, in Anspruch nimmt, sondern voll eines bescheidenen Misstrauens ist, – das ist ein vorwegnehmender Mensch, welcher einer höheren Cultur der Menschen entgegenstrebt. Der unangenehme Charakter stammt aus den Zeiten, wo die rohen Fundamente des menschlichen Verkehrs erst zu bauen waren, der andere lebt auf deren höchsten Stockwerken, möglichst entfernt von dem wilden Thier, welches in den Kellern, unter den Fundamenten der Cultur, eingeschlossen wüthet und heult.¹²²

In einem Paragraphen in *VM*, nämlich “Wohin man reisen muss”¹²³, finden wir eine Bezugnahme auf “survival”, diesmal ziemlich so, wie der Terminus auch im Originalkontext bei Tylor vorkommt:

Die unmittelbare Selbstbeobachtung reicht nicht lange aus, um sich kennen zu lernen: wir brauchen Geschichte, denn die Vergangenheit strömt in hundert Wellen in uns fort; [...] Das ist eine Weisheit, die allmählich zwar altbacken geworden, aber trotzdem eben so kräftig und nahrhaft geblieben

¹²¹[Hervorhebung: SS]

¹²²[Hervorhebung: SS]

¹²³[*VM*:223]

ist, wie sie es je war: ebenso wie jene, dass, um Geschichte zu verstehen, man **die lebendigen Ueberreste geschichtlicher Epochen** aufsuchen müsse, – das man *reisen* müsse, wie Altvater Herodot reiste, zu Nationen – diese sind ja nur festgewordene ältere *Culturstufen*, auf die man sich *stellen* kann –, zu sogenannten wilden und halbwilden Völkerschaften namentlich, dorthin wo der Mensch das Kleid Europa's ausgezogen oder noch nicht angezogen hat. [...]¹²⁴

Hier spricht Nietzsche genau von den Themen, die die Ethnologen seiner Zeit beschäftigten. Da ist die Stufenleiter der Cultur, in deren Kontext die “Überbleibsel” stehen, das beinahe archäologische Bild, die “wilden und halbwilden Völkerschaften” seien wie in Bernstein gefangen auf einer früheren Culturstufe. Außerdem der Eurozentrismus der Ethnologen, der leider in dieser Epoche dieser Wissenschaft recht klar vorkommt. Interessant scheint mir auch, dass Nietzsche das Reisen als wichtiges Motiv und als wichtigen Motor in der Ethnologie erkennt: ohne die zahlreichen Reiseberichte wären Werke wie die Tylors und Lubbocks nicht denkbar.

In einem Paragraphen zum “Princip des Gleichgewichts” in WS:22 verknüpft Nietzsche die Idee des “survival” – auch wenn diesmal der Begriff nicht explizit vorkommt – mit der Strafe für Verbrecher:

[...] So wird der Frevler *erinnert*, dass er mit seiner Handlung *aus* der Gemeinde und deren Moral-*Vorteilen* ausschied; sie behandelt ihn wie einen Ungleichen, Schwachen, ausser ihr Stehenden; desshalb ist Strafe nicht nur Wiedervergeltung, sondern hat ein *Mehr*, ein Etwas von der *Härte* des *Naturzustandes*; *an diesen* will sie eben *erinnern*.

Eine letzte Stelle möchte ich noch anführen, in der ebenfalls die Idee des “Überbleibsel” implizit vorkommt. In MA:26, “Die Reaction als Fortschritt”, schreibt er:

Mitunter erscheinen schroffe, gewaltsame und fortreissende, aber trotzdem **zurückgebliebene Geister, welche eine vergangene Phase der Mensch-**

¹²⁴[Hervorhebung: SS]

heit noch einmal heraufbeschwören: sie dienen zum Beweis, dass die neuen Richtungen, welchen sie entgegenwirken, noch nicht kräftig genug sind, dass Etwas an ihnen fehlt [...]¹²⁵

Hier verwendet er wieder den Ausdruck der “Zurückgebliebenheit”, den er sonst auch gerne auf die Künstler, wo er sie als “Überbleibsel” charakterisiert, anwendet.

Wir können also sehen, dass Nietzsche recht umfassend von Tylors “survival” Gebrauch macht und zwar in verschiedenen Kontexten. Diese Verwendung reicht von 1875, das Jahr in dem er sich Tylors *Die Anfänge der Cultur* ausleiht, bis ins Jahr 1880, als *VM* und *WS* als zweiter Teil zu *MA* erscheinen. Es scheint, als habe er ihn zunächst für seine Interpretation des griechischen Cultus, wie in *GDG* ausgeführt, aufgegriffen. Später jedoch dürfte er die Tragweite des Konzepts erkannt haben und führte es in seine Kritik an Metaphysik, Moral und Kunst über.

Abschließend möchte ich noch auf eine Fehlwahrnehmung Andrea Orsucci eingehen, der behauptet, Lubbock würde Tylor darin widersprechen, dass es “survivals” bei zivilisierten Völkern gebe¹²⁶. Lubbock widerspricht jedoch Tylor keineswegs in seiner Theorie – er selbst hegt ja in *The Origin Of Civilisation* ähnliche Gedanken, wie ich gezeigt habe: er unterstützt Tylors These und kritisiert die “Leichtgläubigkeit der Europäer”¹²⁷ und dass es selbst in England noch “Fetischismus” gebe¹²⁸. Noch offensichtlicher wird Orsucci Fehlinterpertation, wenn man sieht, dass Lubbock Tylors Begriff, den dieser “in einer der ‘Royal Institution’ gehaltenen Vorlesung auf’s Trefflichste erörtert hat”, übernimmt

¹²⁵[Hervorhebung: SS]

¹²⁶“Tylors Ansatz, dem Lubbock und Bagehot widersprechen, daß ‘das Geistesleben der civilisierten Völker noch manche, und zwar keineswegs unbedeutende Spuren eines vergangenen Zustandes an sich trägt, von dem die Wilden sich am wenigsten [...] entfernt haben’ [...]” [Orsucci 1996:49]

¹²⁷Vgl. [Lubbock 1875:210]

¹²⁸Lubbock schreibt: “Der Ausdruck Fetischismus wird gewöhnlich im Zusammenhang mit der Negerrasse angewandt. Doch herrscht ein ähnlicher Geisteszustand in vielen anderen Weltgegenden, ja man kann ihn fast universal nennen, denn er ist eigentlich nichts Anderes als Zauberei; und sogar in den am weitesten vorgeschrittenen Ländern – selbst in England – ist der Glaube an Zauberei noch nicht ganz ausgerottet.” [Lubbock 1875:278] Für mich ist vor allem diese Stelle ein klarer Hinweis darauf, dass Lubbock selbst dem “survival” nahestehende oder entsprechende Gedanken hegte.

und findet, dass er übriggebliebene Gebräuche in “passender Weise” beschreibt¹²⁹.

2.2.5 Stufenleiter der Cultur – Fortschrittsgedanke

Bereits in GDG sagt Nietzsche, dass man “[ü]berall, wo man jetzt noch Völkerschaften auf niederen Culturstufen findet, und ebenso überall in den niederen, schlecht unterrichteten Volksklassen der civilisierten Nationen man die gleiche Art, zu denken [findet].”¹³⁰ Erstens spricht Nietzsche hier bereits von “Culturstufen”, ein Konzept, das er wahrscheinlich von Tylor und Lubbock übernommen hat¹³¹. Zweitens verweist er implizit auf die “merkwürdige Gleichförmigkeit in der Kultur”, die ich bereits bei Tylor und Lubbock ausführlich besprochen habe.

Herleitbar werden diese Gedanken in den Werken der Ethnologen unter anderem von verschiedenen Ereignissen, wie der ersten Weltausstellung in London oder die Veröffentlichung von Darwins Hauptwerk¹³². Auch Nietzsche dürfte von diesen Ideen beeindruckt gewesen sein, da wir die Spuren seiner Auseinandersetzung bereits in *GDG*, häufig dann auch direkt davon übernommen in *MA* finden. In diesem Abschnitt möchte ich überblicksartig zeigen, dass wir in *MA* durchgängig diesem Konzept begegnen¹³³.

Recht deutlich tritt uns sowohl die Idee der Entwicklung in Stufen und der Fortschrittsgedanke – wenn auch leicht abgewandelt – in MA:20, “Einige Sprossen zurück” entgegen:

Die eine, gewiss sehr hohe Stufe der Bildung ist erreicht, wenn der Mensch über abergläubische und religiöse Begriffe und Aengste hinauskommt und zum Beispiel nicht mehr an die lieben Englein oder die Erbsünde glaubt, auch vom Heil der Seelen zu reden verlernt hat: ist er auf diese Stufe der

¹²⁹[Lubbock 1875:431]

¹³⁰[GDG:364f]

¹³¹Vgl. [Orsucci 1996:40ff]

¹³²Für das komplexe Zusammenspiel, aus dem sich diese Gedanken speisen, siehe [Stocking 1987]. Er bietet in diesem Werk verschiedene Ansätze und Zugänge zum Thema.

¹³³Untersucht hat das auch [Orsucci 1996:40-44], wenn auch nur exemplarisch.

Befreiung, so hat er auch noch mit höchster Anspannung seiner Besonnenheit die Metaphysik zu überwinden. D a n n aber ist eine r ü c k l ä u f i g e B e w e g u n g nöthig: er muss die historische Berechtigung, ebenso die psychologische in solchen Vorstellungen begreifen, er muss erkennen, wie die grösste Förderung der Menschheit von dorthier gekommen sei und wie man sich, ohne eine solche rückläufige Bewegung der besten Ergebnisse der bisherigen Menschheit berauben würde. [...] Die Aufgeklärtesten bringen es nur so weit, sich von der Metaphysik zu befreien und mit Ueberlegenheit auf sie zurückzusehen: während es doch auch hier, wie im Hippodrom, noth thut, um das Ende der Bahn herumzubiegen.

Hier finden wir die Gedanken, die er bei Tylor und Lubbock vorfand, sehr interessant verarbeitet. Einerseits steht es klar in seinem Programm von *MA*, dass die Metaphysik und die Religion ihrer absoluten Ansprüche entkleidet werden. Andererseits ist ebenso im Programm enthalten, dass wir die positiven Folgen dieser Entwicklungsstufe nicht verwerfen sollen, sondern ihr auf eine historische, psychologische Art Wert abgewinnen können. Insofern schlägt Nietzsche hier eine meines Erachtens anthropologische Zugangsweise vor. Interessant scheint mir, dass er in diesem Kontext von einer “rückläufigen Bewegung” spricht. Sowohl Tylor als auch Lubbock akzeptieren übrigens auch kulturelle Rückschritte als Entwicklung – wenn für sie auch der Fortschritt das primäre Kennzeichen derselben ist. Allerdings haben wir es hier nicht mit “Rückschritt” in ihrem Verständnis zu tun, denn Nietzsche geht es hier durchaus um einen “Fortschritt” der Menschheit, bloß nicht so, dass wir alle Brücken zu uns jetzt naiv erscheinenden Welterklärungsstrukturen abbrechen, sondern indem wir sie aus anthropologischer Perspektive verstehen lernen. An einer späteren Stelle schreibt er zu diesem Thema auch, dass wir gerade durch unsere Fähigkeit, über die Vergangenheit zu räsonnieren und uns vorzustellen, dass der Mensch wieder zum Affen verkommt, wir diese mögliche Zukunft abwenden könnten¹³⁴. Die historische und psychologische Zugangsweise ist somit der Garant für

¹³⁴[MA:247]

den Fortschritt und die beste Versicherung gegen den Rückschritt.

In MA:24, betitelt “Möglichkeit des Fortschritts”, spricht Nietzsche den “Gelehrten der alten Cultur” die Möglichkeit zu, den Fortschritt zu leugnen, weil sie in einer verzweifelten Lage sind. Würden sie sich nämlich den tatsächlichen status quo eingestehen, so würden sie sehen, dass ihr Zeitalter “nie wieder frisch werden kann”¹³⁵. Hier spricht er ausserdem einen Punkt an, der die Programme der Ethnologen in gewisser Hinsicht beinahe übersteigt: nämlich die Möglichkeit des “bewussten Fortschritts” durch die (ökonomische, kulturelle) Steuerung der Gesellschaft. Ganz transzendiert er aber etwa Lubbock nicht, dem ja realpolitische Veränderungen in England ein starkes Anliegen waren – Tylor ist in dieser Hinsicht vielleicht der totalere Ethnologe.

Im bereits in Kapitel 2.2.4 angesprochenen Paragraphen MA:26 charakterisiert er dann die kulturelle Fortschrittsleistung als das Überwinden der “Überbleibsel” – wörtlich spricht er hier von “zurückgebliebenen Geistern”. Interessant scheint mir hier auch seine Bezugnahme auf die Aufklärung: Nietzsche sieht das Programm *MA* als Fortsetzung des aufklärerischen Projekts und zwar in dem Sinne, dass sie im Konflikt der Reformation als neuen Widerpart die Wissenschaft einsetzt. So werde aus der Reaktion Fortschritt. Wie ich bereits im Kapitel 2.2.4 erwähnt habe, charakterisiert Nietzsche “unangenehme Charaktere” in MA:614 als “Überbleibsel”, weil sie in einem Zustand leben, in dem das Faustrecht zu gelten scheint. Aber auch grausame Menschen erklärt Nietzsche in MA:43 für “zurückgeblieben” und schreibt sie einer früheren Kulturstufe zu, allerdings mit der Wendung, dass er ihnen jegliche Verantwortung für ihren Zustand entzieht: “Sie zeigen uns, was wir alle w a r e n, und machen uns erschrecken: aber sie selber sind so wenig verantwortlich, wie ein Stück Granit dafür, dass es Granit ist.” Er begründet diese feh-

¹³⁵Wenn er schreibt, dass eine “unleidliche Schwärmerei und ein unausstehlicher Stumpfsinn” für diesen Glauben vonnöten sind, so lese ich das als Selbstkritik zu den Auffassungen, die er noch in *GT*, vor allem in Hinblick auf die Revitalisierung gewisser Teile der “alten Cultur” durch Richard Wagner, vertreten hat.

lende Bringschuld interessanterweise physiologisch.

In MA:239 vergleicht Nietzsche die menschliche Entwicklung in Kulturstufen mit den Früchten der jeweiligen Jahreszeiten: jede habe ihre Vorteile und eine höhere Stufe heiße nicht automatisch, dass sich alles positive aus der überwundenen erhalte. Vielmehr würden die Vorteile einer früheren Kulturstufe gar jene der anderen ausschließen. Dieser Gedankengang ist meines Erachtens ein gutes Beispiel für Nietzsches eigenständige Verwendung der Begriffe, die er von den Ethnologen zuvor “gelernt” hat.

Allgemein lässt sich meines Erachtens sagen, dass Nietzsche der Auffassung war, dass *MA* und das darin enthaltene Programm des “historischen Philosophierens” einem Fortschritt entspräche. Nicht nur die vorher erwähnten Bemerkungen zur Aufklärung legen dies nahe. Er ist überzeugt, dass die Wissenschaft die Religion, die Metaphysik und die Kunst ablösen werde, wie ich in Kapitel 2.2.2 gezeigt habe. In MA:224 knüpft er die Möglichkeit des Fortschritts an jene Menschen, die er “Freigeister”¹³⁶ nennt. Der künstlerische Mensch jedoch ist ein zu berwindendes Stadium, denn “[d]er wissenschaftliche Mensch ist die Weiterentwicklung des künstlerischen”¹³⁷. Wir können also sehen, dass Nietzsche das Konzept der Stufenleiter der Kultur in *MA* durchgängig einsetzt¹³⁸ und in sein Programm einbaut.

Abschließend möchte ich noch auf eine für mich überraschende Entdeckung hinweisen. Nietzsche lässt in MA:236 die Künstler und die Philosophen in ähnlichen Strukturen wie die Degenerationisten argumentieren: nicht der technische Fortschritt zähle, son-

¹³⁶An dieser Stelle kann ich nur eine Minimaldefinition oder grobe Umschreibung des “Freigeists” bei Nietzsche bringen: “Man nennt Den einen Freigeist, welcher anders denkt als man von ihm auf Grund seiner Herkunft, Umgebung, seines Standes und Amtes oder auf Grund der herrschenden Zeitansichten erwartet.” [MA:225]

¹³⁷[MA:222] Nietzsche spielt hier auf die Verbindung an, die er zwischen der Kunst, der Metaphysik und der Religion sieht. Die Kunst ist nur wirklich bedeutsam mit Metaphysik oder Religion; da diese aber auf falschen Voraussetzungen aufsetzen bleibt für die Kunst nur übrig, uns die “Lust am Dasein” zu lehren.

¹³⁸Die zitierten Stellen stellen nur eine äußerst beschränkte Auswahl jener dar, in denen Nietzsche von “Kulturstufen” spricht.

dern der künstlerische, philosophische oder – wie im Falle der Degenerationisten – der moralische:

Insofern haben Künstler wohl das Recht, den 'Fortschritt' zu leugnen, denn in der That: ob die letzten drei Jahrtausende in den Künsten einen fortschreitenden Verlauf zeigen, das lässt sich mindestens bezweifeln; ebenso wird ein metaphysischer Philosoph, wie Schopenhauer, keinen Anlass haben, den Fortschritt zu erkennen, wenn er die letzten vier Jahrtausende in Bezug auf metaphysische Philosophie und Religion überblickt.¹³⁹

In einer Vorstufe zu diesem Paragraphen spricht Nietzsche bereits davon, dass es in der Welt der Kunst keinen Fortschritt gäbe, "[a]ber in der Moral wohl: weil in der Erkenntniß und Wissenschaft."¹⁴⁰ In dieser Hinsicht stimmt er, wie ich ja bereits in Kapitel 2.2.3 erläutert habe, mit Lubbock überein, der sich mit selbigem Dictum gegen Wallace und die Degenerationisten wendet¹⁴¹.

Und analog dazu: wie Lubbock auch den moralischen Fortschritt von den Wilden hin zu seiner eigenen Zeit und Lebenswelt annimmt, so schreibt auch Nietzsche in MA:107:

Ja, in einem bestimmten Sinne sind auch jetzt noch alle Handlungen dumm, denn der höchste Grad von menschlicher Intelligenz, der jetzt erreicht werden kann, wird sicherlich noch überboten werden: und dann wird, bei einem Rückblick, all u n s e r Handeln und Urtheilen so beschränkt und übereilt erscheinen, wie uns jetzt das Handeln und Urtheilen zurückgebliebener wilder Völkerschaften beschränkt und übereilt vorkommt.

Allerdings darf man hier nicht vergessen, dass – auch wenn beide hier zur selben Conclusio kommen, nämlich, dass es einen moralischen Fortschritt gegeben hat oder auch noch geben wird – die Ausgangspunkte beziehungsweise Positionen bezüglich der Moral zwischen Lubbock und Nietzsche recht unterschiedlich sind¹⁴².

¹³⁹Die Bemerkung, dass Künstler den Fortschritt leugnen dürfen, finden wir auch schon in Fragment 24[1]. [KSA 8:475]

¹⁴⁰Fragment 42[52]. [KSA 8:604]

¹⁴¹Vgl. [Lubbock 1875:330]

¹⁴²Siehe dazu Kapitel 2.2.3

2.3 Conclusio

In diesem Kapitel habe ich anhand von Tylor und Lubbock zu illustrieren versucht, wie viele Verbindungslinien es zwischen Nietzsche und der frühen Anthropologie beziehungsweise Religionswissenschaft gibt. Auch der Umstand, dass die beiden Denker zum Zeitpunkt, als Nietzsche sie rezipierte, zum “state of the art” dieser Disziplin gehörten, scheint mir bemerkenswert.

Jedenfalls lässt sich anhand der vielen wörtlichen Bezugnahmen auf Tylor und Lubbock eindeutig deren bedeutender Einfluss in *MA* nachweisen. Nietzsche orientiert sich nicht nur an den großen Theoremen der beiden Ethnologen, sondern akzeptiert auch einige Grundlagen, auf denen deren Theorien aufsetzen: die geistige Einheit der Menschen, die Stufenleiter der Kultur und zumindest ansatzweise auch den Fortschrittsgedanken.

Er macht von diesen Ansätzen, mit denen er sich bereits 1875 vertraut macht, jedenfalls ausgiebig Gebrauch und zwar über ganz *MA* verstreut. Hat man zuvor die Texte von Lubbock und Tylor gelesen und ist mit deren Hintergrund vertraut, so stolpert man bei der Lektüre von *MA* ständig über Allusionen, Parallelen und wörtliche Entsprechungen. Aber auch in *GDG* finden wir bereits einiges von dem ethnologischen Wissen aufgearbeitet, welches er später für seine “anthropologische Wende”¹⁴³, die er in *MA* vollzieht, einfließt.

Abgesehen von den großen Bezugspunkten, die ich eben nachgezeichnet habe, gibt es auch noch unzählige kleine Spuren, denen man nachgehen könnte. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Bezeichnung “Medicinmann”, die sowohl in Fragmenten als auch in *MA* Verwendung findet¹⁴⁴. Sowohl Tylor als auch Lubbock verwenden diese Bezeichnung durchgängig¹⁴⁵ und es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass Nietzsche sie von ihnen

¹⁴³[Hödl 2007]

¹⁴⁴[KGW IV.1:160f] und [MA:243]

¹⁴⁵Siehe exemplarisch [Tylor 1873:I 155,188,207,436,440] und [Lubbock 1875:24,40,212,251,312,416]

übernommen hat. Auch die Struktur des Vergleichs, den wir in diesem Fragment finden, hat bei Lubbock eine Entsprechung¹⁴⁶.

Ein weiteres Beispiel wären Nietzsches Verweise auf den Baumkult in *GDG*, die schon Orsucci analysiert hat¹⁴⁷. Er führt diese Bemerkungen Nietzsches hauptsächlich auf Tylor zurück, was von den textlichen Übereinstimmungen her auch Sinn macht. Allerdings darf man nicht übersehen, dass auch Lubbock ähnliche Beispiele verwendet¹⁴⁸. Daraus sollte man meines Erachtens vor allem schließen, dass Tylor und Lubbock größtenteils aus dem selben Reservoir an Reiseberichten und Vorarbeiten schöpften und daraufhin ihre Hypothesen bildeten. Dass diese beiden Autoren jedenfalls bei weitem nicht die einzigen waren, die Nietzsche in *GDG* verwertet, zeigen etwa übernommenen Textstellen von Heinrich Nissen¹⁴⁹. Aber auch was die anderen Autoren, die ich in Kapitel 2.1 genannt habe, betrifft, kann man geltend machen, dass sie sich häufig auf einander beziehen¹⁵⁰. Höchstwahrscheinlich ließen sich auch Nietzsches Ausführungen zu “Gebärde und Sprache” in MA:216 auf Tylor oder Lubbock zurückführen; beide haben sich intensiv mit dem Thema Sprache beschäftigt¹⁵¹.

Im “Kreislauf des Menschenthums”, MA:247, wo Nietzsche von den Affen als Ursprung und gleichzeitig als Entwicklungsziel der Menschheit spricht, dessen verwunderlichem Komödienausgang niemand mit Interesse beiwohne, spielt auf Episoden der Entwicklung

¹⁴⁶“Unsre Philologen verhalten sich zu wirklichen Erziehern, wie die Medizinmänner der Wilden zu wirklichen Ärzten. Welche Verwunderung wird eine ferne Zeit haben!” [KGW IV.1:160f] und Lubbock: “In der That steht die Religion der niederen Rassen ungefähr in dem nämlichen Verhältniß zu den erhabeneren Glaubenslehren, wie die Astrologie zur Astronomie und die Alchemie zur Chemie.” [Lubbock 1875:169] In beiden Vergleichen steht also auf der einen Seite der “Aberglaube” beziehungsweise das “primitive Stadium” und auf der anderen Seite die Wissenschaft.

¹⁴⁷[Orsucci 1996:23-28,69]

¹⁴⁸[Lubbock 1875:236f,240-246] Vgl. vor allem den Hinweis beider auf Fergusson bezüglich der “Baum- und Schlangenverehrung”. [GDG:395] und [Lubbock 1875:240] Auch Orsucci ist diese Parallele bereits aufgefallen. Vgl. [Orsucci 1996:24] Fußnote 45.

¹⁴⁹Vgl. [Orsucci 1996:22f]

¹⁵⁰Vgl. [Orsucci 1996:7]

¹⁵¹Siehe [Tylor 1873:160-237] und [Lubbock 1875:345-371]

von Affen zu Menschen und umgekehrt an, die Tylor in *Primitive Culture* schildert¹⁵². Wie Nietzsche seine aus der Ethnologie gewonnenen Einsichten manchmal instrumentalisiert, sehen wir klar, wenn wir uns vor Augen führen, dass er in diesem Paragraphen den Verfall des römischen Reichs durch den Aufstieg des Christentums mit der “Verthierung des Menschen, bis in’s Affenhafte” parallelisiert.

Mit diesem Beispiel ist ein weiterer Themenkomplex angesprochen, der in meiner Analyse leider keinen Platz finden konnte: Nietzsches Bezugnahmen auf Darwin. Dies wäre wohl umfangreich genug, um Thema zumindest einer eigenen Diplomarbeit zu sein. Dasselbe gilt auch für Nietzsches kompliziertes Verhältnis zu Paul Rée.

¹⁵²Vgl. [Tylor 1873:370-378]

Siglenverzeichnis

Nietzsche-Editionen

Die für die Nietzsche-Ausgaben gewählten Siglen entsprechen den in der “Kritischen Gesamtausgabe” verwendeten:

KGB = NIETZSCHE, Friedrich: *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*. hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1975 ff.

KGW = NIETZSCHE, Friedrich: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1967 ff.

KSA = NIETZSCHE, Friedrich: *Sämtliche Werke*. hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. Berlin u. München: Walter de Gruyter u. dtv, 1980

Nietzsches Werke und Nachlaß

Die für die von Nietzsche veröffentlichten und zur Publikation vorgesehenen Werke gewählten Siglen entsprechen großteils den in der “Kritischen Gesamtausgabe” verwendeten:

GT = Die Geburt der Tragödie

UB I-IV = Unzeitgemäße Betrachtungen

MA = Menschliches, Allzumenschliches (I)

VM = Vermischte Meinungen und Sprüche

WS = Der Wanderer und sein Schatten

GDG = Der Gottesdienst der Griechen (Vorlesungen im Wintersemester 1875-76), in:
KGW, Abt.2, Bd. 5, 355-520.

Literaturverzeichnis

- [Barth u. a. 2005] BARTH, Fredrik ; GINGRICH, Andre ; PARKIN, Robert ; SILVERMAN, Sydel: *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*. Chicago : University of Chicago Press, 2005
- [Barton 1998] BARTON, Ruth: "Huxley, Lubbock, and Half a Dozen Others": Professionals and Gentlemen in the Formation of the X Club, 1851-1864. In: *Isis* Bd. 89, 1998, S. 410–444
- [Buchheim 1995] BUCHHEIM, Thomas: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9: *Sophistik; sophistisch; Sophist*. S. 1075–1082. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995
- [Buel 1914] BUEL, David H.: Prehistoric Times as Illustrated by Ancient Remains and the Manners and Customs of Modern Savages by Lord Avebury. In: *Bulletin of the American Geographical Society* 46 (1914), Nr. 6, S. 458
- [Burkard 2005] BURKARD, Franz-Peter: *Anthropologie der Religion*. Dettelbach : Röll, 2005
- [Darwin 1972] DARWIN, Charles: *On The Origin Of Species*. London : Dent u. a., 1972.
– Nachdruck der 6. Ausgabe

- [Duff 1924] DUFF, Adrian G. (Hrsg.): *The Life-Work Of Lord Avebury (Sir John Lubbock)*. London : Watts & Co, 1924
- [Dupré 2004] DUPRÉ, Wilhelm: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 7: *Survivals*. S. 1908–1909. Tübingen : Mohr Siebeck, 2004
- [Ebbesen 1995] EBBESEN, Sten: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9: *Sophisma; Sophismata*. S. 1069–1075. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995
- [Evans-Pritchard 1981] EVANS-PRITCHARD, Edward E.: *Theorien über primitive Religionen*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1981
- [Figl 2004] FIGL, Johann: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 1: *Atheismus: 1. Religionswissenschaftlich*. S. 873–875. Tübingen : Mohr Siebeck, 2004
- [Fischer 1923] FISCHER, Eugen: Begriffe, Abgrenzung und Geschichte der Anthropologie. In: SCHWALBE, Gustav (Hrsg.): *Die Kultur der Gegenwart: Teil 3, Mathematik, Naturwissenschaften, Medizin; Fünfte Abteilung Anthropologie*. Leipzig und Berlin : Teubner, 1923
- [Frazer 1925] FRAZER, James G.: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. New York : Macmillan, 1925
- [Freud 1913] FREUD, Sigmund: *Totem und Tabu*. Leipzig und Wien : Heller, 1913
- [Geertz 1987] GEERTZ, Clifford: *Dichte Beschreibung*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1987
- [Gürses 1996] GÜRSES, Hakan: *Libri Catenati*. Wien : WUV-Universitätsverlag, 1996
- [Haddon 1903] HADDON, Alfred C.: The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man by Lord Avebury. In: *Folklore* 14 (1903), Nr. 1, S. 106–107

- [Haddon 1917] HADDON, Alfred C.: Sir E. B. Tylor, F.R.S. In: *Nature* 98 (1917), Nr. 2463, S. 373–374
- [Himmelman 2006] HIMMELMANN, Beatrix: *Nietzsche*. Leipzig : Reclam, 2006
- [Hodgen 1931] HODGEN, Margaret T.: The Doctrine of Survivals: The History of an Idea. In: *American Anthropologist* 33 (1931), Nr. 3, S. 307–324
- [Hödl 2007] HÖDL, Hans G.: *Zur Funktion der Religion*. S. 147–158. Berlin : Akademie Verlag, 2007 (Nietzsche und Europa - Nietzsche in Europa)
- [Hutchinson 1914] HUTCHINSON, Horace G.: *The Life of Sir John Lubbock, Lord Avebury*. Bd. 1 u. 2. London : Macmillan, 1914
- [Kehoe 1991] KEHOE, Alice B.: The Invention of Prehistory. In: *Current Anthropology* 32 (1991), Nr. 4, S. 467–476
- [Kehoe und Trigger 1994] KEHOE, Alice B. ; TRIGGER, Bruce G.: On Giving Lubbock His Due. In: *Current Anthropology* 35 (1994), Nr. 1, S. 46–48
- [Keith 1924] KEITH, Arthur: Anthropology. In: *The Life-Work of Lord Avebury (Sir John Lubbock)*. London : Watts & Co, 1924, S. 67–104
- [Klein 2004] KLEIN, Wassilios: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 7: *Schamane/Schamanin/Schamanismus*. S. 864–865. Tübingen : Mohr Siebeck, 2004
- [Knoblauch 1999] KNOBLAUCH, Hubert: *Religionssoziologie*. Berlin und New York : Walter de Gruyter, 1999
- [Kohl 1997] KOHL, Karl-Heinz: Edward Burnett Tylor (1832-1917). In: *Klassiker der Religionswissenschaft*. München : C.H. Beck, 1997, S. 41–59
- [Kottler 1974] KOTTLER, Malcolm J.: Alfred Russel Wallace, the Origin of Man,

- and Spiritualism. In: *Isis* Bd. 65. Chicago : The University of Chicago Press, 1974, S. 145–192
- [Kreinath 2004] KREINATH, Jens: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 8: *Totemismus*. S. 489–491. Tübingen : Mohr Siebeck, 2004
- [Kremer-Marietti 1997] KREMER-MARIETTI, Angèle: Menschliches-Allzumenschliches: Nietzsches Positivismus? In: *Nietzsche-Studien* Bd. 26. Leipzig und Berlin : Walter de Gruyter, 1997, S. 260–275
- [Lang 1911] LANG, Andrew: Lord Avebury on Marriage, Totemism, and Religion. In: *Folklore* 22 (1911), Nr. 4, S. 402–425
- [Lang 1912] LANG, Andrew: Last Words on Totemism, Marriage, and Religion. In: *Folklore* 23 (1912), Nr. 3, S. 376–378
- [Lang und Atkinson 1903] LANG, Andrew ; ATKINSON, James J.: *Social Origins And Primal Law*. New York and Bombay : Longmans, Green & Co, 1903
- [Lazarus 1868] LAZARUS, Moritz: Zur Lehre von den Sinnestäuschungen. In: LAZARUS, Moritz (Hrsg.) ; STEINTHAL, Heymann (Hrsg.): *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* Bd. 5. Berlin : Dümmler, 1868, S. 113–152
- [Leopold 1980] LEOPOLD, Joan: *Culture in Comparative and Evolutionary Perspective: E.B. Tylor and the Making of Primitive Culture*. Berlin : Reimer, 1980
- [Liebrecht 1873] LIEBRECHT, Felix: Zur Culturgeschichte. In: *Zeitschrift für Ethnologie* Bd. 5. Berlin : Wiegandt, Hempel & Parey, 1873, S. 77–105
- [Lowie 1911] LOWIE, Robert H.: The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man by Lord Avebury. In: *American Anthropologist, New Series*. 13 (1911), Nr. 4, S. 623

- [Lowie 1917] LOWIE, Robert H.: Edward B. Tylor. In: *American Anthropologist* 19 (1917), Nr. 2, S. 262–268
- [Lubbock 1857] LUBBOCK, John: An account of the Two Methods of Reproduction in *Daphnia*, and of the Structure of the Ehippium. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* Bd. 147, 1857, S. 79–100
- [Lubbock 1865] LUBBOCK, John: On the “Country Clearing”. In: *Journal of the Statistical Society of London* Bd. 28, 1865, S. 361–371
- [Lubbock 1868a] LUBBOCK, John: The Early Condition Of Man. In: *Anthropological Review* VI (1868), Nr. XX, S. 1–21
- [Lubbock 1868b] LUBBOCK, John: On the Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man. In: *Transactions of the Ethnological Society of London* 6 (1868), S. 328–341
- [Lubbock 1875] LUBBOCK, John: *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden.* Jena : Costenoble, 1875
- [Lubbock 1889a] LUBBOCK, John: *On the Senses, Instincts and Intelligence of Animals.* 2. London : Kegan Paul, Trench & Co, 1889
- [Lubbock 1889b] LUBBOCK, John: *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man.* 5. London : Longmans, Green, 1889
- [Lubbock 1911] LUBBOCK, John: *Marriage, Totemism and Religion. An Answer To Critics.* London : Longmans, Green & Co, 1911
- [Lubbock 1912] LUBBOCK, John: Lord Avebury on Marriage, Totemism, and Religion: A Reply to Mr. Lang. In: *Folklore* 23 (1912), Nr. 1, S. 103–111

- [Lubbock 1913] LUBBOCK, John: *Prehistoric Times, as illustrated by ancient remains and the manners and customs of modern savages*. 7. London : Williams and Norgate, 1913
- [Mallet 1924] MALLET, Bernard: Political and Economic. In: *The Life-Work of Lord Avebury (Sir John Lubbock)*. London : Watts & Co, 1924, S. 35–66
- [Maurer u. a. 1981] MAURER, James F. (Hrsg.) u. a.: *Concise Dictionary Of Scientific Biography*. New York : Charles Scribner's Sons, 1981
- [McLennan 1865] MCLENNAN, John F.: *Primitive Marriage. An Inquiry Into The Origin Of The Form Of Capture In Marriage Ceremonies*. Edinburgh : Adam And Charles Black, 1865
- [Michaels u. a. 1997] MICHAELS, Axel (Hrsg.) u. a.: *Klassiker der Religionswissenschaft*. München : C.H. Beck, 1997
- [Morgan 1871] MORGAN, Lewis H.: Systems of consanguinity and affinity of the human family. In: *Smithsonian Contributions To Knowledge* Bd. 17. Washington : Smithsonian Institution, 1871
- [Müller 1865a] MÜLLER, Friedrich M.: On Manners And Customs. In: *The Times*. London, April 20 1865, S. 6
- [Müller 1865b] MÜLLER, Friedrich M.: On Manners And Customs. In: *The Times*. London, April 21 1865, S. 4
- [Myres 1903] MYRES, John L.: 1. Rudolf Virchow: Born 13th October 1821; Died 5th September 1902. In: *Man* 3 (1903), S. 1–4
- [Nicholls 2009] NICHOLLS, Angus: *Das Spannungsverhältnis von Wissenschaft und Mythologie in Deutschland um 1800 und in Großbritannien um 1850-1900*. S. 133–156. Bielefeld : transcript, 2009 (Wissenschaftsgeschichte als Begriffsgeschichte)

- [of Argyll 1868] OF ARGYLL, Duke: Recent Speculations On Primeval Man. In: *Good Words* (1868), S. 155–159
- [of Argyll 1884] OF ARGYLL, Duke: *Primeval Man. An Examination Of Some Recent Speculations*. New York : Boies, 1884
- [Orsucci 1996] ORSUCCI, Andrea: *Orient - Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin und New York : Walter de Gruyter, 1996
- [Penniman 1946] PENNIMAN, T. K.: General Pitt Rivers. In: *Man* 46 (1946), Jul. - Aug., S. 73–74
- [Pumphrey 1958] PUMPHREY, R.J.: The Forgotten Man: Sir John Lubbock. In: *Notes and Records of the Royal Society of London* 13 (1958), Nr. 1, S. 49–58
- [Rée 2004] RÉE, Paul ; TREIBER, Hubert (Hrsg.): *Gesammelte Werke 1875-1885*. Berlin und New York : Walter de Gruyter, 2004
- [Sanderson und Roberts 2008] SANDERSON, Stephen K. ; ROBERTS, Wesley W.: The Evolutionary Forms of the Religious Life: A Cross-Cultural, Quantitative Analysis. In: *American Anthropologist* 110 (2008), Nr. 4, S. 454–466
- [Schulze 2008] SCHULZE, Frederik: Konzepte von Physiognomie und Rasse bei Martius. In: *Revista Contingentia* 3 (2008), Nr. 2, S. 117–132
- [Somkin 1962] SOMKIN, Fred: The Contributions of Sir John Lubbock, F.R.S. to the 'Origin of Species': Some Annotations to Darwin. In: *Notes and Records of the Royal Society of London* Bd. 17, 1962, S. 183–191
- [Sproat 1868] SPROAT, Gilbert M.: *Scenes and Studies of Savage Life*. London : Smith, Elder and Co, 1868
- [Stocking 1971] STOCKING, George W.: Animism in Theory and Practice: E. B. Tylor's Unpublished Notes on Spiritualism. In: *Man. New Series* 6 (1971), Nr. 1, S. 88–104

- [Stocking 1987] STOCKING, George W.: *Victorian Anthropology*. New York : The Free Press, 1987
- [Thatcher 1983] THATCHER, David S.: Nietzsche's Debt to Lubbock. In: *Journal of the History of Ideas* 44 (1983), Nr. 2, S. 293–309
- [Thiel 2004] THIEL, Josef F.: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 3: *Fetischismus*. S. 101–102. Tübingen : Mohr Siebeck, 2004
- [Treiber 1994] TREIBER, Hubert: Zur „Logik des Traumes“ bei Nietzsche. Anmerkungen zu den Traum-Aphorismen aus Menschliches, Allzumenschliches. Zur „Logik des Traumes“ bei Nietzsche. Anmerkungen zu den Traum-Aphorismen aus Menschliches, Allzumenschliches. In: *Nietzsche-Studien* Bd. 23. Berlin und New York : Walter de Gruyter, 1994, S. 1–41
- [Trigger 1989] TRIGGER, Bruce G.: *A history of archeological thought*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989
- [Tylor 1861] TYLOR, Edward B.: *Anahuac*. London : Longman, Green, Longman, and Roberts, 1861
- [Tylor 1870] TYLOR, Edward B.: *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*. London : Murray, 1870
- [Tylor 1873] TYLOR, Edward B.: *Die Anfänge der Cultur*. Bd. 1 u. 2. Leipzig : C.F. Winter, 1873
- [Tylor 1876] TYLOR, Edward B.: *La Civilisation primitive*. Bd. 1. Paris : Reinwald, 1876
- [Tylor 1881] TYLOR, Edward B.: *Anthropology: an introduction to the study of man and civilization*. London : Macmillan, 1881

- [Tylor 1883] TYLOR, Edward B.: *Einführung in das Studium der Anthropologie und Civilisation*. Braunschweig : Vieweg, 1883
- [Tylor 1889] TYLOR, Edward B.: On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent. In: *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 18 (1889), S. 245–272
- [Tylor 1893] TYLOR, Edward B.: How the Problems of Anthropology present themselves to the English Mind. In: *Transactions of the Anthropological Society of Washington* Bd. XXXIV, 1893, S. 81–95
- [Tylor 1903] TYLOR, Edward B.: *Primitive Culture*. Bd. 1 u. 2. 4. London : Murray, 1903
- [Ungeheuer 1983] UNGEHEUER, Gerold: Nietzsche über Sprache und Sprechen, über Wahrheit und Traum. In: *Nietzsche-Studien* Bd. 12. Berlin und New York : Walter de Gruyter, 1983, S. 134–213
- [von Reibnitz 1992] VON REIBNITZ, Barbara: *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (Kap. 1-12)*. Stuttgart : Metzler, 1992
- [Waitz 1860] WAITZ, Theodor: *Anthropologie der Naturvölker*. Leipzig : Fleischer, 1860
- [Wallace 1869] WALLACE, Alfred R.: *The Malay Archipelago*. London : Macmillan, 1869
- [Wallace 1870] WALLACE, Alfred R.: The Early History Of Mankind. In: *Nature* 2 (1870), Nr. 44, S. 350–351
- [Wallace 1872] WALLACE, Alfred R.: Tylor's "Primitive Culture". In: *The Academy. A Record of Literature, Learning, Science and Art*. 3 (1872), Nr. 42, S. 69–71

[Washburn 1953] WASHBURN, Sherwood L.: The Piltdown Hoax. In: *American Anthropologist, New Series* Bd. 55, Dezember 1953, S. 759–762

Lebenslauf

Name: Simon Martin Steinbeiß

Geburtsdatum: 07.02.1983

Geburtsort: Wels

Hauptwohnsitz: Golfplatzstrasse 17
4048 Puchenu

Schulen:

1989-1993: Volksschule Puchenu, Oberösterreich

1993-2001: Bischöfl. Gymnasium Kollegium Petrinum Linz

2001-2002: Zivildienst in der Landes-Nervenlinik Wagner-Jauregg Linz

Studium:

Seit WS 2002: Studium der Philosophie an der Universität Wien

Seit WS 2004: Individuelles Diplomstudium: Religionswissenschaft

SS 2004: halbjähriges Volontariat in Wales bei der NGO "UNA Exchange"

SS 2005: Erstes Diplomprüfungszeugnis Philosophie