

in Kooperation mit der *Kommission für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte* der ÖAW.

erschienen in:
Csáky, Moritz/Stachel, Peter (Hg.):
Mehrdeutigkeit. Die Ambivalenz
von Gedächtnis und Erinnerung.
Wien: Passagen 2002,
pp. 35-77.

1 Die folgenden Zitate stammen alle-
samt aus den brieflichen Mitteil-
ungen von Frau Doktor Bingmann,
die in zwei aufeinanderfolgenden
Nummern der 1828 gegründeten,
wöchentlich erscheinenden geogra-
fischen Zeitschrift *Das Ausland* abge-
druckt wurden. Cf. Bingmann: Die
Eingebornen Australiens und die An-
siedler. In: *Das Ausland: Eine
Wochenschrift für Kunde des
geistigen und sittlichen Lebens der
Völker mit besonderer Rücksicht
auf verwandte Erscheinungen in
Deutschland* (künftig: *Das Ausland*)
15 (1861), pp. 345-348; Dies.: Die
Eingebornen Australiens und die An-
siedler. In: *Das Ausland* 16 (1861),
pp. 367-369. In Zitaten gesperrte,
unterstrichene oder durch andere
Schriftarten hervorgehobene Text-
stellen werden hier kursiv wieder-
gegeben.

Prolog: Der australische »Wilde« vor den verschlossenen Toren der Menschheitsgeschichte

»Von irgend einer Tradition, von irgend einer Erinnerung an Begebenheiten die über ein Menschenalter hinausgehen«, heißt es in einem in der renommierten deutschen Wochenschrift *Das Ausland* abgedruckten Brief aus dem Jahre 1861, »ist unter den australischen Stämmen, so weit man sie bis jetzt kennt, keine Spur. Sie wissen nicht woher sie stammen, wer ihre Voreltern waren, und bekümmern sich überhaupt entschieden um nichts als was sie augenblicklich angeht.«¹ Seit nunmehr zwölf Jahren lebte die aus Frankfurt am Main stammende Verfasserin dieses Briefes, Frau Doktor Bingmann, gemeinsam mit ihrem Gatten in Neu-Süd-Wales. »Vergangenheit und Zukunft«, so Frau Doktor Bingmann über die australischen Ureinwohner, seien »Begriffe, die sie nicht fassen können, die nicht für sie existieren«. »Sorglosigkeit«, »gränzenlose Indolenz«, geringe Achtung vor dem Leben der Mitmenschen, Praktiken des Infantizids und Senilizids und eine abgöttische Verehrung ihrer Hunde kennzeichneten ihr Leben. Der Mord an Greisen aber auch an Kindern werde »ohne Grausamkeit, aber mit vollkommener Indifferenz begangen, wie eine Sache die sich von selbst versteht, und die Opfer selbst sind ganz resignirt«. Die »Eingebornen« lebten in kleinen, primitiven, nicht einmal wasserdichten Hütten. Bei starken Regenfällen gerieten die »Ureinwohner« in die »elendesten Zustände«. Unfähig das Feuer zu halten, könnten sie in ihren Hütten oft nächtelang nicht schlafen, da der Boden überschwemmt sei. »Alle diese Unannehmlichkeiten, sowie auch Hunger und Durst ertragen sie mit Indifferenz, und so wie ihr Zustand sich bessert, sind sie so lustig wie zuvor«.

Im Bereich des Sozialen herrschten geradezu anarchische Verhältnisse. Stammeseinteilung, Häuptlingswesen, Standesunterschiede seien den australischen »Eingebornen« fremd. Alle seien einander »vollkommen gleich, und nur die größere Energie, Fähigkeit und physische Stärke einzelner Individuen gibt diesen für den Augenblick ein Uebergewicht über die andern«. Nie, so Frau Doktor Bingmann, sei es gelungen, einem einzigen australischen Ureinwohner ein »Princip beizubringen«. »Gegen alle Moral sind sie todt, und den Nutzen, den Zweck, den Geist begreifen sie nicht den irgendeine Sache hat«. Ähnlich jenen unvollkommenen und älteren Tierformen, die auf den vier Kontinenten durch »geologische Umwälzungen« hinweggerafft worden seien und die nur auf dem fünften Kontinent, auf Australien, überlebt hätten, stehe auch hier der Mensch auf »der niedersten Stufe«; ja man vermute, er gehöre, ähnlich den unvollkommenen Tierformen, »in eine ganz andere Periode, wie die welche den weißen Menschen hervorbrachte«. Der australische Ureinwohner sei »Ueberrest einer Race, die voraussichtlich in sehr kurzer Zeit bis auf die letzte Spur vom Erdboden vertilgt seyn wird«. Alle Versuche, den australischen »Eingebornen« zu »civilisiren«, seien zum Scheitern verurteilt. Zu groß, zu unüberbrückbar sei die Kluft, die ihn von dem Weißen trenne. Seine »Bildungsfähigkeit« sei minimal. Selbst die »sogenannten civilisirten Eingebornen«, die von Kindheit an unter Weißen gelebt hätten, seien unfähig, ihr nomadisierendes Wesen zu überwinden. »Weder die beste Nahrung, noch die gütigste Behandlung, noch irgend ein Interesse« halte sie zurück, wenn der »Geist der Wildheit« über sie komme. Wenn die »Waldgelüste sich regen«, würden sie sich ihre Kleider vom Leib streifen und als »nackte Wilde« in den Busch zurückkehren. Der »Eingeborne« habe »kein Gefühl«, »kein Seelenleben«. Da er weder »Liebe« noch »Dankbarkeit« kenne, könne man sich auch nach »langjähriger Bekanntschaft, nie unbedingt auf ihn verlassen«. Seine Leidenschaft sei unbegrenzt, »einmal erregt, nicht zu bändigen. Ist diese im Spiel so tödtet er ohne Bedenken seinen Herrn, seinen Wohltäter, seinen Freund. Was sie unschädlich macht, ist einzig die Furcht die ihnen das Uebergewicht der europäischen Persönlichkeit einflößt«.

Einleitende Bemerkungen

Im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen stehen unterschiedliche Konzeptionen der »Kultur der Naturvölker« in der *Anthropologie* im Zeitraum von etwa 1870 bis 1930. Ziel meiner Arbeit ist es, den im Titel genannten Vorstellungswandel von der »Kulturlosigkeit« über die »Kulturarmut« zum »Kulturenreichtum« der »Naturvölker« ideengeschichtlich und

² Für eine knappe, übersichtliche und informative Darstellung der theoretischen Strömungen in der Ethnologie um 1900 siehe: Müller,

Klaus E.: Grundzüge des ethnologischen Historismus. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich/ Stagl, Justin (Hg.): Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion. Berlin: Reimer 1993, pp. 197-232.

³ Goldenweise, Alexander: Diffusionism and Historical Ethnology. In: American Journal of Sociology 31 (1925), pp. 19-38, hier p. 19.

wissenssoziologisch zu analysieren. Die eingangs skizzierte Schilderung des kultur- und geschichtslosen australischen »Eingebornen« markiert gleichsam den Ausgangspunkt dieses Prozesses.

Im ersten Teil meiner Arbeit soll gezeigt werden, wie das insbes. von der Universalgeschichte gezeichnete Bild des »kulturlosen Naturmenschen« von der »jungen« Wissenschaft der Anthropologie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts einer radikalen Kritik unterzogen wurde. Der »kulturlose Naturmensch«, so die »jungen« Anthropologen, sei ein Unding, existiere nicht, die Geschichte kenne keinen Anfang, die Kultur mache keine Sprünge, die strikte Gegenüberstellung von »Naturvölkern« und »Kulturvölkern« sei nicht länger aufrechtzuerhalten. Die im 19. Jahrhundert aufstrebende Geologie und Paläontologie, die Urgeschichtsforschung und die geografischen Entdeckungsreisen hatten das zeitliche und räumliche Bewusstsein entschieden geändert. Die *Vorgeschichte* war wesentlich länger als ursprünglich angenommen, die *Alte Geschichte* hingegen wesentlich kürzer.

Im zweiten Teil möchte ich darlegen, wie die »junge« Anthropologie unter Berufung auf die Einheit der Natur – die oftmals mit einer Kritik an rassistischen, spezifische Unterschiede zwischen Menschengruppen postulierenden Ansätzen verbunden war – sich gegen den radikalen Relativismus wandte, welcher der Diskussion über den vom »Kulturmenschen« durch eine unüberbrückbare Kluft getrennten »Naturmenschen« innewohnte. Mit dem Zauberwort »Entwicklung« gelang es den Kulturevolutionisten, die dichotome Gegenüberstellung von »kulturlosen Völkern« und »Kulturvölkern« zu überwinden. Nicht Unkultur, sondern ein geringes Maß an Kultur zeichne die »Naturvölker« aus. Zusehends wird der Begriff »Naturmensch« in jener Epoche durch das Attribut »sogenannter Naturmensch« oder durch Apostrophierung relativiert oder durch andere Begriffe ersetzt. An die Stelle des »kulturlosen Naturmenschen« rückte der »kulturarme Primitive«. Erste Anzeichen von Moral, Religion, Wirtschaft, Recht, Politik, so die Entwicklungstheoretiker, fänden sich auch bei den »Primitiven«. Durch unzählige Zwischenschritte sei dieser »Primitive« mit dem »Zivilisierten« verbunden. Obgleich auf der untersten Sprosse, stehe somit auch der »Primitive« auf der großen Leiter der Menschheitsentwicklung. Es sind, wie ich zeigen möchte, gerade die überwiegend naturwissenschaftlich argumentierenden Kulturevolutionisten der anthropologischen Gründerzeit, die das dem »Wilden« bislang verschlossene Tor der Geschichte aufstoßen. Der »Naturmensch« darf zumindest *einen* Fuß über die in das Reich der Geschichte führende Schwelle setzen.

Im Mittelpunkt des dritten Abschnittes steht die scharfe Kritik an zentralen Annahmen der Entwicklungstheorie in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts. Diese anti-evolutionistische Wende wird in der Anthropologiegeschichte zuweilen unter Schlagworten wie Diffusionismus, Kulturkreislehre und ethnologischer Historismus subsumiert.² »All modern ethnology, with disappearingly few exceptions«, meinte Alexander Goldenweiser (1880-1940) im Jahr 1925,

builds upon the ruins of the classical evolutionary doctrine. Its tenets have been shattered to splinters. No anthropologist today believes in an orderly and fixed procession of cultural development. Not alone culture as a unit but each of its constituent elements such as social organization, art, religion, is now known to change in ways that are diverse and complex.³

Ziel dieses Abschnittes, in dem ich mich v.a. mit dem anti-evolutionistischen Beitrag der untrennbar mit dem Namen von Franz Boas (1858-1942) verbundenen nordamerikanischen *Cultural Anthropology* befasse, ist es zu zeigen, wie sich im Zuge der Kritik an der Entwicklungstheorie in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts das »moderne«, die Vielfalt, die Relativität, die Geschichtlichkeit und die »Gleichrangigkeit« betonende Kulturkonzept herauskristallisierte.

Wenn man vom Fremden spricht, spricht man immer auch – zumindest ein klein wenig – von sich selbst. Oft kann eine Untersuchung der Stellung des Anthropologen in und zu der eigenen Gesellschaft daher helfen, dessen Sicht auf das Fremde besser zu verstehen. In einem skizzenhaften Exkurs am Ende dieser Arbeit möchte ich die idealtypischen Psychogramme des nordamerikanischen Kulturevolutionisten und des Kulturrelativisten einander gegenüberstellen.

Einige knappe methodische Überlegungen zur Ideengeschichte seien den folgenden Ausführungen noch vorangestellt. Erstens sind die drei diskutierten anthropologischen Denkmuster der »Kulturlosigkeit«, der »Kulturarmut« und des »Kulturenreichtums« in »reiner« Form bei denjenigen zu finden, die diese Denkmuster kritisieren. So wird etwa das Bild des »kulturlosen Urmenschen« gerade von denjenigen besonders krass gezeichnet, die dieses

4 Cf. Herder, Johann Gottfried: Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts. Stuttgart: Reclam 1990, p. 35, [EA 1774].

5 Zur Anthropologie als »junger« Wissenschaft Cf. Bastian, Adolf: Der Völkergedanke. In: Schmitz, Carl A. (Hg.): Kultur. Frankfurt/M.: Fischer 1963, pp. 54-64; Ecker, Alexander: Die Berechtigung und die Bestimmung des Archivs. In: Archiv für Anthropologie, Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen 1 (1866), pp. 1-6; Ders.: Die Zwecke der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, in: Correspondenz-Blatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, [Beilage zu] Archiv für Anthropologie, Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen 4 (1869), pp. 41-44; Andrian Freiherr v., Ferdinand: Ueber einige Resultate der modernen Ethnologie. In: Correspondenz-Blatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, [Beilage zu] Archiv für Anthropologie, Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen 23 (1895), pp. 57-73; Schurtz, Heinrich: Die Völkerkunde der Gegenwart. In: Geographische Zeitschrift 1 (1895), pp. 459-465, insbes. p. 459; Hoernes, Moritz: Die Urgeschichte des Menschen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft. Wien, Pest, Leipzig 1892, insbes. p. 1f.; Andree, Karl: Vorwort. In: Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde 8 (1865); Dilthey, Wilhelm: 2. Literaturbrief. In: Ders.: Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aus »Westermanns Monatshefte« Literaturbriefe, Berichte zur Kunstgeschichte, Verstreute Rezensionen, 1867-1884, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1974, pp. 8-12; Achelis, Thomas: Methode und Aufgabe der Ethnologie. In: Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde 20 (1885), pp. 57-69, insbes. p. 57; Weule, Karl: Völkerkunde und Urgeschichte im 20. Jahrhundert. In: Politisch-Anthropologische Revue 1 (1902/03), pp. 673-689 u. p. 753-779, insbes. pp. 753-754; Topinard, Paul: Anthropologie, Leipzig 1888 [EA 1877], insbes. p. 13; Broca, Paul: Vorwort. In: Topinard 1888, insbes. p. VII-X; Schaaffhausen, Hermann: Über die anthropologischen Fragen der Gegenwart. In: Archiv für Anthropologie, Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen 2 (1867), pp. 327-341; Virchow, Rudolf: Eröffnungsrede zur 2. allgemeinen Versammlung der deutschen anthropologischen Gesellschaft in Schwerin am 22. September 1871. In: Correspondenz-Blatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und

Bild gleichsam als Gegenstück gebrauchen, um die eigenen Gedanken zu entwickeln und die Stichhaltigkeit derselben zu beweisen. Es ist ein psychologischer Mechanismus, der uns in der Ideengeschichte immer wieder begegnet. Zuerst werden die unliebsamen Meinungen der »Alten« oder der Gegner vereinheitlicht, verkürzt, verstümmelt, und danach zieht man gegen diese Meinungen zu Felde. Zuweilen scheint es, dass bestimmte Meinungen nur von denjenigen vertreten werden, die bestrebt sind, diese zu widerlegen. Schließlich kann man sich auch eines Triumphes über Feinde erfreuen, die man selbst erschaffen hat. Da jedoch die eigenen Gedanken zumeist in Abgrenzung von den Gedanken anderer entwickelt werden, mag es geradezu als ein hermeneutisches Gebot der Ideengeschichte erscheinen, die Ansichten, die dem Gegner zugeschrieben werden, zu rekonstruieren. In Abwandlung des *Thomas-Theorems* könnte man auch für die Ideengeschichte sagen: Wenn Menschen Ideen als real definieren, sind sie real in ihren Konsequenzen.

Zweitens ist auch der von mir skizzierte Prozess als ein idealtypisches Gebilde zu verstehen. In der »realen« Ideengeschichte der Anthropologie existieren die drei Vorstellungen der »Kulturlosigkeit«, der »Kulturarmut« und des »Kulturenreichtums« nebeneinander. Was sich verändert, ist das Kräfteverhältnis, der Einfluss, den die Vorstellungen auszuüben vermögen. Die Gleichzeitigkeit steht somit nicht im Widerspruch zu einer Verschiebung in der hier ange deuteten Richtung.

Drittens ist der skizzierte Prozess nicht als eine isolierte und singuläre Erscheinung anzusehen, sondern weist zahlreiche argumentative Parallelen und auch direkte ideengeschichtliche Bezüge zu älteren Kontroversen in der Anthropologie auf. Unschwer ließe sich bereits im 18. Jahrhundert ein ähnlicher Prozess von der »Kulturlosigkeit« über die »Kulturarmut« zum »Kulturenreichtum« der »Naturvölker« nachweisen. So verwarfen die Stufentheoretiker der schottisch-französischen Aufklärung unter Berufung auf den Glauben an die Perfektibilität aller Menschen, an die seelische Einheit des Menschengeschlechtes und an universell gültige Rationalitätsstandards die Vorstellung eines in Bezug auf sein Denken, Fühlen und Wollen wesentlich anders gearteten »Wilden«. Der »Wilde«, so die Stufentheoretiker, stehe nicht außerhalb, sondern am Anfang der Geschichte. Erinnert die Argumentation der Stufentheoretiker des 18. Jahrhunderts an jene der Kulturrevolutionisten des 19. Jahrhunderts, so erinnert die Herdersche Betonung der Mannigfaltigkeit der Kulturen sowie der Schwierigkeit, die »verschiedene Befriedigung *verschiedner* Sinne in *verschiednen* Welten zu vergleichen« und seine Vorstellung, jede »Nation« habe den »Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt« an zentrale Gedanken der *Cultural Anthropology* von Franz Boas.⁴ Trotz dieser Parallelen und Bezüge scheint mir eine Beschränkung – neben rein pragmatischen Gründen – auf den von mir gewählten Zeitraum sinnvoll, da die 1860er und 1870er Jahre als die »Gründerzeit« der modernen Anthropologie betrachtet werden können. Der Glaube, etwas genuin »Neues« begonnen und sich von »vorwissenschaftlichen« anthropologischen Denktraditionen entschieden abgegrenzt zu haben, mag falsch sein. Dieser Glaube verbindet und zeichnet die Gründergeneration der Anthropologie jedoch aus und verleiht der Entwicklung dieses Faches eine besondere Dynamik.

1. Über das Versagen der Universalgeschichte oder *Anthropologia Magistra Vitae*

Immer wieder werden herausragende Anthropologen in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts ihre Disziplin als eine »neue«, »moderne«, »junge«, »jugendliche«, »spätgeborene« bezeichnen.⁵ Lange ersehnt, sei die »Wissenschaft vom Menschen« über uns gekommen »wie ein Dieb in der Nacht.«⁶ Als der jüngste Zweig am Baum der Naturwissenschaften, so Paul Broca (1824-1880) im Jahre 1877, zählte die Anthropologie noch vor fünfzehn Jahren nur »wenige Jünger«. Heute hingegen nehme sie »in der Achtung der wissenschaftlichen Welt den ersten Platz«⁷ ein. »Unter den Wissenschaften, welche die letzten Jahrzehnte hervorgebracht haben«, so Wilhelm Dilthey (1833-1911) im Jahre 1876, nehme »die *vergleichende Anthropologie* eine hervorragende Stellung ein.«⁸ Die von »Pionieren wahrer auf Induktion gegründeter Forschung« angehäuften Stoffmassen bildeten nach Dilthey das unerlässliche Material eines zukünftigen »hohe(n) Bau(es) einer Wissenschaft der geistigen Erscheinungen«, eines Baues, der es uns auch ermöglichen werde, über die »Wolkenpaläste einer Schelling'schen, Hegel'schen Spekulation richtiger – ja vielleicht billiger (zu) urteilen.«⁹ Gerade für die Aufgabe des 19. Jahrhunderts, »eine Erfahrungswissenschaft der geistigen Welt zu begründen«, liefere die Anthropologie wertvolles Material.¹⁰ Eine eigentümliche, geradezu euphorisch anmutende, selbstbewusste

Urgeschichte, [Beilage zu] *Archiv für Anthropologie, Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen* 5 (1871), pp. 41-47; Ders.: Eröffnungsrede (zur Versammlung der deutschen anthropologischen Gesellschaft in Innsbruck). In: *Correspondenz-Blatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, [Beilage zu] *Archiv für Anthropologie, Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen* 23 (1895), pp. 80-87; Winternitz, M.: *Völkerkunde, Volkskunde und Philologie*, in: *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde* 78 (1900), pp. 345-350.

6 Bastian, Adolf: *Der Völkergedanke*, in: Schmitz 1963, p. 54.

7 Broca 1888, p. VII.

8 Ditley 1974, p. 8.

9 Ditley, Wilhelm/Bastian, Adolf: Ein Anthropolog und Ethnolog als Reisender. In: Ditley, Wilhelm: *Vom Aufgang des geschichtlichen Bewusstseins. Jugendaufsätze und Erinnerungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972, pp. 204-212, hier p. 212.

10 Cf. *ibid.*, p. 205.

11 Bastian, Adolf: Rede anlässlich des 60. Geburtstages von Rudolf Virchow in Berlin am 19. November 1881. In: *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, [Beilage zu] *Zeitschrift für Ethnologie* 13 (1882), p. 2f., hier p. 2.

12 Ratzel, Friedrich: Die anthropologischen Gesellschaften. In: *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde* 17 (1870), p. 201.

Aufbruchsstimmung durchzieht die Schriften der Vertreter dieser »neuen« Wissenschaft. »Welche Wissenschaft«, orakelte Adolf Bastian (1826-1905), »ist ihr zu vergleichen, ja, welche Wissenschaft existiert ausser ihr, da sich alle in ihr und zu ihr vereinen. Verlangt war sie immer und stets!«¹¹ Immer wieder stoßen wir im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts auf den Glauben, die Anthropologie sei berufen, die große Frage nach der »Stellung des Menschen in der Natur« – eine Phrase, die durch den Engländer Thomas H. Huxley (1825-1895) zu einem geflügelten Wort des wissenschaftsgläubigen Zeitalters geworden war – zu beantworten.

Das Gefühl, am Anfang eines riesigen Unternehmens zu stehen, schlägt sich in den in kurzen Abständen erfolgten Gründungen anthropologischer Gesellschaften, Kongressen, Museen und Zeitschriften in den 1860er und 1870er Jahren nieder. Nur exemplarisch sei auf einige dieser organisatorisch-institutionellen Meilensteine der Anthropologiegeschichte verwiesen. 1859, im Erscheinungsjahr von Charles Darwins (1809-1882) *Origin of Species*, wird auf Initiative des Mediziners Paul Broca die *Société d'Anthropologie de Paris* und ihr offizielles Publikationsorgan, die *Bulletins de Société d'Anthropologie de Paris* gegründet; 1860 erscheint der erste Band der von Hajim Steinthal (1823-1899) und Moritz Lazarus (1824-1903) herausgegebenen Zeitschrift für *Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*; 1861 wird in Göttingen unter Beteiligung von Rudolf Wagner (1805-1864), Nachfolger von Johann F. Blumenbach (1752-1840), und des in Petersburg tätigen Naturforschers Karl Ernst von Baer (1792-1876) ein großer anthropologischer Kongress veranstaltet; 1863 werden in Moskau und London anthropologische Gesellschaften ins Leben gerufen; 1864 erscheint die erste Ausgabe der von Gabriel de Mortillet (1821-1898) besorgten *Matériaux pour l'histoire de l'homme*; 1865 findet in Spezzia die konstituierende Sitzung des *Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistoriques* und im darauffolgenden Jahr in Neuchâtel die erste Versammlung desselben statt; 1866 wird in Deutschland das *Archiv für Anthropologie* gegründet; im gleichen Jahr in Cambridge, Massachusetts, das *Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* eingerichtet; 1869 entsteht in Berlin auf Initiative Rudolf Virchows (1821-1902) eine anthropologische Vereinigung, im gleichen Jahr erscheint der erste Band der von Adolf Bastian und Robert Hartmann (1831-1893) herausgegebenen *Zeitschrift für Ethnologie*, 1870 werden die *Deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Urgeschichte und Ethnologie* und die *Wiener Anthropologische Gesellschaft* gegründet. »In dieser Associationsbewegung«, schrieb Friedrich Ratzel (1844-1904) anlässlich der Gründung der anthropologischen Gesellschaft in Deutschland,

spiegelt sich deutlich der Aufschwung der anthropologischen Studien; vor zehn Jahren bezweifelte man das Vorkommen fossiler Menschen – heute hat der fossile Mensch schon eine gewaltige Literatur heraufbeschworen. Das ist auch ein Merkmal der Zeit!¹²

Teil dieser Aufbruchsstimmung ist das düstere Bild, das die Vertreter der »neuen« Wissenschaft von der Geschichte ihrer Disziplin zeichnen. Bis in die allerjüngste Vergangenheit sei das anthropologische Unternehmen sträflich vernachlässigt oder mit gänzlich falschen Mitteln und Zielen betrieben worden, bis gestern noch konnte das Verlangen nach einer »Wissenschaft vom Menschen« nicht gestillt werden. Hochmütige Universalgeschichtsschreiber, welche die »Naturvölker« als vermeintlich geschichts- und kulturlose Subjekte geflissentlich übersahen, sensationslüsterne, oberflächliche, nach exotischen Kuriositäten und Raritäten jagende, wohlhabende und weltreisende, Anekdoten sammelnde Dilettanten, über deren wissenschaftliche Erkenntnisse man bloß milde lächeln könnte, passionierte Provinzhistoriker und sammeleifrige Antiquare, die den Boden eifrig durchpflügten, um in ihren eigenen vier Wänden ausgegrabene Trophäen den Freunden zur Schau stellen zu können, kurzsichtige Theologen, welche ihre anthropologischen Forschungen auf ein zweitausend Jahre altes, ehrwürdiges und falsches Buch stützten, und vergeistigte Philosophen, die dem »Wilden« in ihren auf spekulativ-deduktivem Fundament errichteten prunkvollen Luftschlössern, die der erste empirische Hauch umblies, einige bescheidene Zimmer zugewiesen hatten, hätten sich bislang auf dem Feld der anthropologischen Wissenschaft getummelt. Auf dem Boden nüchterner Tatsachen konnten jene großartigen anthropologischen Gedanken, welche der geistvolle spekulative Philosoph auf seinem – um eine Helmholtz'sche Metapher zu gebrauchen – waghalsigen Ikarusflug in schwindelerregender Höhe spann, freilich niemals gedeihen.



13 Schlosser, Friedrich Ch.: Weltgeschichte für das deutsche Volk. Unter Mitwirkung des Verfassers bearbeitet v. G.L. Kriegk: Frankfurt/M.: Varrentrapp 1844, p. XII.

14 Cf. N.N.: Die Stellung der Naturvölker in der Menschheit III. [Schluß]. In: Das Ausland 55 (1882), pp. 61-64, hier p. 62f.: »Die Geschlechter der Naturvölker reichen, indem eines dem andern folgt, sehr wenig denen dar, die nachwachsen. Sie sind fast wie einjährige Pflanzen. Ein Kulturvolk aber erscheint uns wie ein mächtiger Baum, der in jahrhundertelangem Wachstum sich zu Größe und Dauer über die Niedrigkeit und Vergänglichkeit kulturloser Völker erhob.« Die Argumentation und der Stil legen die Vermutung nahe, dass dieser Artikel aus der Feder von Friedrich Ratzel stammt, der damals die Herausgeberschaft der Zeitschrift *Das Ausland* übernommen hat.



Im Unterschied zu den eben erwähnten Gruppen, zu dieser Anthropologie der »Alten«, die auf den phantastischen, abenteuerlichen, blendenden, bodenlosen Hypothesen biblischen Dogmas und spekulativer Philosophie fuße, baue die neue Anthropologie der Modernen auf dem festen Fundament nüchterner Tatsachen. Die moderne Anthropologie bediene sich ausschließlich der strengen, induktiven, exakten Methode; der gleichen Methode, welche dem seit einigen Jahrzehnten sich vollziehenden ungeheuren Aufschwung der Naturwissenschaften zu Grunde liege. Im Banne der großartigen, für alle Menschen sichtbaren Erfolge der »exakten« Naturwissenschaften, insbes. der Fortschritte der Medizin, die das Leben aller länger, berechenbarer, sicherer und angenehmer gemacht hätte, erachten es die Vertreter der »neuen« Anthropologie als ihre vorrangige Aufgabe, den gestrengen Geist naturwissenschaftlicher Forschung auf das rückständige Gebiet der Anthropologie zu übertragen; ja, die Anthropologie ein für allemal aus den Fängen der nebulösen *Geisteswissenschaften* zu befreien und in den Rang einer wahren Wissenschaft zu erheben. Überwiegend rekrutierten sich die Vertreter der »jungen« Anthropologie aus naturwissenschaftlichen Disziplinen. Nur exemplarisch sei in diesem Zusammenhang an drei »Gründerväter« nationaler anthropologischer Gesellschaften in den 1860er und 1870er Jahren erinnert, an Paul Broca in Frankreich, an Rudolf Virchow in Deutschland und an Carl Rokitansky (1804-1878) in Österreich.

Die ressortimperialistische Parole der »anthropologischen Gründerzeit« lautete: Das Feld der Anthropologie abzustecken, zu erobern, zu befestigen und mit wissenschaftlichem Ernst zu düngen, jenes Feld auf dem im vorwissenschaftlichen Zeitalter Dilettanten Belangloses gegackert, haarsträubendste Hypothesen neben theologischem Unkraut gewuchert und tollkühne Philosophen ihre spekulativen schwatzhaften Purzelbäume geschlagen hatten. Wenn dies geschehen sei, das Unkraut gerupft, die Philosophen verscheucht und mühselig die Samen wahrer wissenschaftlicher Forschung gesät worden seien, dann, ja dann dürfe man sich auf eine gute Ernte freuen.

Zum Lieblingsgegner der »jungen« Anthropologie avancierte die traditionelle philosophisch angehauchte Universalgeschichtsschreibung. Gerade in ihren Händen, so die Kritik der Anthropologen, seien die »Naturvölker« stiefmütterlichst behandelt worden. Nahezu ausschließlich sei der Blick der Universalhistoriker auf die »vornehmen« Kulturvölker geheftet gewesen. In der Weltgeschichte der traditionellen Historie sei weder der grauen Vorzeit des Menschengeschlechts noch den heute lebenden »Wilden« ein Plätzchen eingeräumt worden. Nur in den Vorworten sei der »Wilden« zuweilen mit wenigen Worten gedacht worden. »Wilde und Barbaren und ihren Zustand«, so der Aufklärungshistoriker Friedrich Ch. Schlosser (1776-1861) in seiner Weltgeschichte für das deutsche Volk (1844), könne »man gleich dem der Thiere beschreiben, Geschichte aber ist ohne Staat, ohne Gesetze, ohne Fortschreiten mit der Zeit nicht denkbar.«¹³ Seit ewigen Zeiten, so das Bild der Universalhistorie vom »Wilden«, schweife dieser geistig tote, kulturlose Augenblicksmensch durch die »traurige« Wildnis, Sklave seiner Triebe, Spielball der Elemente. Bar jeder Kultur und Gesittung friste dieser »Eingeborne« sein Leben – schon in diesem Ausdruck schwingt ein klein wenig die mit seinem Dasein assoziierte vegetative Bewegungslosigkeit mit. Der »Wilde« sei von der Universalhistorie als ein der Natur vollkommen höriger Untertan, ein sich von der Fauna und Flora des unberührten Landes kaum unterscheidender Bestandteil gesehen worden. Der vorausschauenden Lebensfürsorge unfähig, sei er für immer im Jetzt gefangen, verdammt, jeden Tag neu zu beginnen. »Unberührt«, »unbeleckt«, »unverderbt« sei der »Wilde« jeglichem Wandel gleichsam entrückt. Erwinnere der Gang der »Kulturvölker« einem mächtigen Baum, dessen Jahresringe sein Wachsen bezeugen, so erwinnere das Dasein der »Naturvölker« an ein Urwaldgestrüpp, das am Boden rasch emporsprosse, nur eine gewisse Höhe erreiche, erreichen könne, kurz aufblühe, um hierauf gleich wieder zu verwelken und den Kreislauf von Neuem zu beginnen.¹⁴ Der Wissensschatz des »Naturmenschen« beschränke sich auf seine individuelle Lebenserfahrung. All das, was er wisse, habe er sich im Laufe seines Lebens alleine erworben. Als menschliche »Eintagsfliege« – um in der Terminologie jener Zeit zu verweilen – baue der »Naturmensch« nicht auf den überlieferten Erfahrungen vergangener Generationen auf und reiche auch sein Wissen der Nachwelt nicht weiter. Mehr gebe es aus universalgeschichtlicher Perspektive über diese »ungeschichtlichen Völker« nun einmal nicht zu sagen.

Wie hochmütig, wie falsch, so die Vertreter der modernen Anthropologie, sei dieses Porträt der »Vorgeschichte«, ja das gesamte Weltbild der traditionellen Universalhistoriker! Wie eng sei doch der Zirkel ihrer Erfahrungen! Hatten sich nicht gerade in den letzten Jahren prähistorische Zeugnisse – man denke nur an die Feuersteinfunde von Jacques de Perthes

15 Virchow 1871, p. 81.

16 Virchow, Rudolf: Ueber Hünengräber und Pfahlbauten. Nach zwei Vorträgen im Saale des Berliner Handwerker-Vereins, gehalten am 14. und 18. Dezember 1865. In: Virchow, Rudolf/Holtzendorff v., Franz: Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, 1. Serie, Heft 1-24, Berlin: Lüderitz 1866, pp. 5-36, hier p. 6.

17 Fuhlrott, Johann C.: Der fossile Mensch aus dem Neandertal und sein Verhältniß zum Alter des Menschengeschlechts. Zwei Vorlesungen. Duisburg: W. Falk & Volmer 1865, p. 11.

18 Zit. n. Spencer, Frank: Prologue to a Scientific Forgery. The British Eolithic Movement from Abbeville to Piltown. In: Stocking, George W. (Hg.): Bones, Bodies, Behavior. Essays on Biological Anthropology. London: Univ. of Wisconsin Press 1988 (History of Anthropology 5), pp. 84-116, hier p. 88.



(1788-1868) im Sommetal, an die dänischen Kjökkenmöddings, an die schweizerischen Pfahlbauten oder an die aus Höhlen, unter Knochen ausgestorbener Tiergattungen geborgenen menschenähnlichen Skelettreste – gehäuft, die bewiesen, dass eine lange Spanne Zeit vor der Geschichte der »vornehmen« Völker vergangen war, in der Menschen in Siedlungen gewohnt, Felder bestellt, gemeinsam gejagt, gefischt, ihre Schicksale geteilt hatten? Waren nicht in belgischen Höhlen von Philippe-Charles Schmerling (1791-1836) Spuren menschlichen Daseins entdeckt worden? Hatte Ferdinand Keller (1800-1881), der Präsident der antiquarischen Gesellschaft von Zürich, nicht im Jahre 1854 – nachdem aufgrund einer lang anhaltenden Dürre der Spiegel der Schweizer Seen und Flüsse auf den tiefsten Stand seit nahezu 200 Jahren gesunken war und die Seebewohner den schlammigen Boden ausgebaggert hatten, um kleine Häfen zu errichten – aus dem Seeboden ragende, systematisch in Reihen angeordnete Pfähle aus Eichen-, Buchen-, Birken-, und Tannenholz gefunden und zwischen diesen Artefakte, welche eindeutige Zeugnisse für menschliche Siedlungen ablegten? Hatte sich die traditionelle Historie nicht als unfähig erwiesen, dieses uralte Schweizer Volk von Pfahlbauern mit einem historischen Volk in Verbindung zu bringen? War die traditionelle Historie hier nicht an jenem »Grenzkante« angelangt, wo das, »was man bis dahin als die Grenze menschlichen Wissens betrachtet hatte, unzureichend wurde« und wo man gezwungen war, über die Grenze hinauszugehen und die Prähistorie zu erschaffen?¹⁵ War, so Rudolf Virchow im Jahre 1866, die Geschichtsschreibung nicht »stumm, wenn wir Fragen aufwerfen über jene Zeiten, wo es noch keine Geschichtsbücher gab, wo nicht einmal die Sage verzeichnet, wo überhaupt nicht geschrieben wurde«? Müsse der Historiker, so Virchow, »an diesem Punkte« nicht entweder »seine Rechte abtreten« oder selbst zum »Naturforscher werden und aus dem *Buche der Natur* lesen lernen«?¹⁶

Hatte nicht 1856 im Neandertal, in der Nähe von Düsseldorf, ein Höhlenmensch mit fliehender, affenähnlicher Stirn und auch sonst nicht besonders ansehnlichem Äußeren das Licht der Welt erblickt? Hatte sich dieser Troglodyte – freilich nicht ohne auf Widerstand zu treffen und für einige Beunruhigung in der »heiklen Familienangelegenheit« zu sorgen – nicht einen Platz in der menschlichen Ahnengalerie erkämpfen können? Der große George Cuvier (1769-1832), so der Gymnasiallehrer und Entdecker des Neandertalers Johann C. Fuhlrott (1803-1877), hatte Unrecht gehabt. *L'homme fossile existe*. Der Mensch war zum Zeitgenossen des ausgestorbenen Höhlenbären, der Höhlenhyäne, des wolligen Nashorns und Mammut geworden, jener Tiere, die man ehemals als »vorweltliche« bezeichnet hatte. Gerade da der Neandertaler – sowie auch sein kurze Zeit später sich dazu gesellender französischer »Kollege« Cro-Magnon aus der Dordogne – einer so fernen Vergangenheit angehörte, schien er für die Gegenwart so bedeutsam. Die Antwort auf die Frage, wie lange der Mensch bereits auf Erden lebe, laute heute »so überraschend anders als früher«. Die Antwort, die uns die moderne Wissenschaft auf diese Frage *heute* gebe, so Fuhlrott, mag »befremden«, vielleicht auch »Anstoß erregen« oder als »unberufene, missliebige Neuerung angesehen werden.«¹⁷

In nur wenigen Jahren geologischer, paläontologischer und prähistorischer Forschung war die Menschheit um Äonen gealtert. In den Jahren 1858, 1859 und 1860 waren eine Reihe prominenter englischer Forscher – u.a. Charles Lyell (1797-1875), Hugh Falconer (1808-1865), John Evans (1823-1908), John Lubbock (1834-1913) und Joseph Prestwich (1812-1896) – nach Abbeville im Sommetal gereist, um die Authentizität und Datierung der Feuerstein-gerätschaften des französischen Altertumswissenschaftler Boucher de Perthes zu prüfen. Alle konvertierten zum Glauben an das hohe Alter des Menschengeschlechtes. »Our present chronology with respect to the first appearance of Man«, schreibt Joseph Prestwich, »must be greatly extended«.¹⁸ Es waren die in den strengen Methoden induktiver Forschung sozialisierten Naturwissenschaftler, allen voran die Geologen, Paläontologen und Anatomen, welche den entscheidenden Anteil an dieser Revision der traditionellen Chronologie hatten. Der Naturwissenschaftler avancierte zum Richter in der bedeutungsvollen Frage nach den Anfängen der menschlichen Geschichte, der Historiker wurde zum vom Richter verspotteten Zaungast. Nicht in der Bibliothek, sondern im Laboratorium wurden die Schädel geprüft, die Knochen gewogen und vermessen, die »primitiven« Werkzeuge untersucht und nachgebaut. Im Laboratorium wurde das Urteil über das Alter der Menschheit gefällt, Geschichte gemacht. Und bei diesem Schiedsspruch, bei *dieser* Geschichte hatte der gelehrte, in den klassischen Sprachen geschulte, altehrwürdige Universalhistoriker nun einmal nichts mitzureden. Die Naturforschung, nicht die Geschichte, so der deutsche Anthropologe, Hermann Schaaffhausen, habe

19 Schaaffhausen 1867, p. 331.

20 Cf. Koner, Wilhelm: Zur Erinnerung an das fünfzigjährige Bestehen der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin. In: Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin 12 (1878), pp. 169-250, hier p. 178.

21 Ratzel, Friedrich: Geschichte, Völkerkunde und historische Perspektive. In: Historische Zeitschrift 93 (1904), pp. 1-46, hier S. 6.

22 Cf. in diesem Zusammenhang auch die gegen die Zunftgenossen gerichtete Kritik von Ernst Bernheim an einer Beschränkung der Geschichtswissenschaft auf die »Kulturvölker«; Bernheim, Ernst: Lehrbuch der historischen Methode. Mit Nachweis der wichtigsten Quellen und Hilfsmittel zum Studium der Geschichte: Leipzig: Duncker & Humblot 1894, p. 32: »[Nach unserer Definition der Geschichte] gehören alle, auch jene niedrigsten Bildungsstufen, in den Bereich geschichtswissenschaftlicher Betrachtung, insofern sie sich alle, wenn auch in noch so dürftiger Weise social bethätigen, uns alle Entwicklungsstadien menschlich-gesellschaftlichen Daseins, wenn auch noch so dürftig, darstellen. Mit welchem Rechte könnte man diese Bildungsstufen ausschließen, vor allem, seitdem man die Erkenntnis gewonnen hat, dass jedes Volk in seiner Entwicklung eine solche Stufe durchzumachen gehabt hat und daß gerade diese Anfangsstadien der Völker maßgebend sind für das, was sie später sind und werden?«

23 Buckle, Henry Thomas, zit. nach Droysen, Johann G.: Die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft. In: Historische Zeitschrift 9 (1863), pp. 1-22, hier p. 3.

die Spur des Menschen in eine Zeit zurückverfolgt, die jenseits aller geschichtlichen Ueberlieferung liegt, sie hat das Alter unseres Geschlechts in jene Vorzeit zurückgeschoben, in der der europäische Mensch mit den Höhlentieren des Diluviums kämpfte, und nicht nur das Fleisch des Mammuth und des Nashorn ass und das Mark ihrer Knochen verzehrte, sondern auch als Kannibale sich am Fleische des eigenen Geschlechts vergriff, in eine Zeit, da er in unseren Gegenden zwischen Gletschern seine Rennthierherden weidete, oder auch auf den Pfahlbauten unserer Seen lebte, oder Muschelhaufen, die Reste seiner Mahlzeit, an den nordischen Küsten aufschichtete.¹⁹

Hatten geologische, paläontologische und prähistorische Funde das überkommene geschichtliche Zeitbewusstsein erschüttert, so hatten die länder- und völkerkundlichen Entdeckungsreisen in das noch weitgehend unbekannte Innere der nichteuropäischen Kontinente das räumliche Vorstellungsvermögen revolutioniert. Erinnerung sei an die großen Afrikaexpeditionen des englischen Missionars David Livingstone (1813-1873) oder an jene der deutschen Forschungsreisenden Heinrich Barth (1821-1865), Georg Schweinfurth (1836-1925), Adolf Bastian (1826-1905), Gerhard Rohlfs (1831-1896) und Gustav Nachtigal (1834-1885), deren wissenschaftliche Beute in den in jenen Jahren neu gegründeten geografischen Zeitschriften – etwa in *Petermann's Mittheilungen*, im *Globus* von Karl Andree (1808-1875), im *Geographischen Jahrbuch* von Ernst Behm (1830-1884) – diskutiert wurden. So »rapide« sei die »Entwicklung der Kenntniss unseres Erdballs« gewesen, dass man sich keiner »Uebertreibung schuldig« mache, wenn man die Jahrzehnte zwischen 1828 und 1878 als ein »zweites Zeitalter der Entdeckungen« bezeichnet.²⁰ Zusehends waren die weißen Flecken von den geografischen Karten verschwunden. Die Völkerkarte war bunter geworden. Verstockt habe die Historikerzunft jedoch an ihren »Geschichtsvölkern« festgehalten. Der kleinen, unbedeutenden, verwaisten Völkerschaften nahm sich die »junge« Anthropologie an. »Aus den ärmlichen Zeugnissen«, schreibt der Anthropogeograph Friedrich Ratzel in Bezug auf die Ausgrabungen Sven Hedins (1865-1952) am Lop-Nor, lesen wir »die Geschichte von Menschen, deren Geschichte vergessen ist.« »War es auch nur ein kleines Volk«, so Ratzel weiter, »ein unbedeutender Staat, was macht das aus? Immer enthalten doch diese Zeugnisse ein kleines Stück Weltgeschichte. Es wird doch immer eine Lücke in unserem Wissen von ihnen ausgefüllt.«²¹ Was war das doch für ein kümmerliches Weltkugelchen, auf dem nur Platz war für ein paar Griechen und Römer, zu denen sich zuweilen noch eine Handvoll Assyrer, Ägypter, Chinesen und Inder gesellten! Wie winzig, so der Vorwurf der Anthropologen an die traditionellen Universalhistoriker, ist doch eure Welt, wie beschränkt ist doch die Zeit, in der ihr denkt! Die wahre Weltgeschichte werde die Anthropologie erst schreiben müssen. *Anthropologia magistra vitae*.²²

2. Über die Einheit der Natur, das Zauberwort »Entwicklung« und die »Anfänge der Kultur« bei den »Kulturlosen«

Nicht nur die Überzeugung, ein riesiges, noch unerforschtes Gebiet zu beackern, sondern auch der Glaube, dieses Gebiet mit der einzig richtigen, der empirisch induktiven Methode zu untersuchen, nährte das Selbstbewusstsein der »jungen« Anthropologen. Die Anthropologie der Gründerzeit ist Teil einer bunten, angriffslustigen *Phalanx*. Diese *Phalanx* war bestrebt, der Geisteswissenschaft, die sich dem Arm des Naturgesetzes bislang hartnäckig entzogen hatte, buchstäblich auf den Leib zu rücken. Zu ihren Vorkämpfern und Verbündeten konnte die »junge« Anthropologie u.a. die von den Geisteswissenschaftlern als »Tabellenknechte« verachteten Statistiker, Ökonomen, Soziologen und »naturwissenschaftlichen« Historiker zählen. Der Aufstieg der »jungen« Anthropologie fällt somit in jene Epoche, in welcher die sich mit »eherner Notwendigkeit vollziehenden Gesetzmäßigkeiten« zu dem wahren Inhalt der Geschichte erklärt wurden und die Parole von der »Suche nach den Gesetzen der Geschichte« ausgegeben wurde; in jene Epoche, in welcher ein englischer Zivilisationshistoriker erklärte, dass »für alle höheren Richtungen des menschlichen Denkens die Geschichte noch in beklagenswerther Unvollkommenheit liegt, und eine so verworrene und anarchische Erscheinung darbietet, wie es sich nur bei einem Gegenstand erwarten lässt, dessen Gesetze unbekannt sind, ja dessen Grund noch nicht gelegt ist«;²³ in jene Epoche, in welcher der mächtige König, der bejubelte Freiheitskämpfer, der schillernde Feldherr gestürzt und der farblose, von der herkömmlichen Historie vergessene Durchschnittsmensch im Verein mit der »gesichtslosen Masse« auf den Thron gehievt wurden; in jene Epoche, in welcher ein Chemiker aus Gießen sich erdreistet hatte, die Frage nach den Gründen des Untergangs des Römischen

24 Du Bois-Reymond, Emil: Culturgeschichte und Naturwissenschaft. Ein am 24. März 1877 im Verein für wissenschaftliche Vorlesungen zu Köln gehaltener Vortrag. In: Deutsche Rundschau 13/14 (1877/1878), pp. 214-250, hier p. 233.

25 Ibid., p. 230f.

26 Tylor, Edward B.: Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Bd.1. Leipzig: Winter 1873, p. 2.

27 Cf. Schaaffhausen 1867, p.327.

28 Ecker, Alexander: Die Zwecke der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. In: Correspondenz-Blatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, [Beilage zu] Archiv für Anthropologie, Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen 4 (1869), pp. 49-53, hier p. 51.

29 Cf. N.N.: Die deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte (Bericht über die konstituierende Versammlung) In: Correspondenz-Blatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, (Beilage zu) Archiv für Anthropologie, Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen 4 (1869), pp. 1-8, hier p. 2.

30 N.N.: Ueber die Anfänge der geistigen und sittlichen Entwicklung des menschlichen Geschlechtes. Die ersten religiösen Regungen. In: Das Ausland 43 (1870), pp. 1033-1039, hier p. 1033.

Reiches – eine der ureigensten Fragen der Altertumswissenschaft bzw. nach Eduard Meyer (1855-1930) »das vielleicht wichtigste Problem der Weltgeschichte« – naturwissenschaftlich zu beantworten und auf dem festen Boden nüchterner Tatsachen stehend auf den ausgelaugten, für die Landwirtschaft unbrauchbaren Boden des römischen Imperiums hinzuweisen; in jene Epoche, in welcher die »bürgerliche« Geschichte als eine Sammlung von wunderlichen Ammenmärchen und unterhaltsamen Anekdoten bezeichnet und gleichzeitig erklärt wurde, die Naturwissenschaft habe »an die Stelle des Wunders [...] das Gesetz« gesetzt und »die Herrschaft allerheiliger Lüge« beendet;²⁴ in jene Epoche, in welcher der Naturforscher Emil Du Bois-Reymond (1818-1896) feststellte, die herkömmliche Weltgeschichte erzähle von nichts anderem als

von Steigen und Fallen der Könige und Reiche, von Verträgen und Erbstreitigkeiten, von Kriegen und Eroberungen, von Schlachten und Belagerungen, von Aufständen und Parteikämpfen, von Städteverwüstungen und Völkerhetzen, von Morden und Hinrichtungen, von Palastverschwörungen und Priesterränken; welche uns nichts zeigt als im Kampfe Aller gegen Aller das trübe Durcheinanderwogen von Ehrgeiz, Habsucht und Sinnlichkeit, von Gewalt, Verrath und Rache, von Trug, Aberglauben und Heuchelei.²⁵

Begeistert werden die Vertreter der »jungen« Anthropologie in diesen dröhnend triumphalen Gesang von den allmächtigen, ehernen Naturgesetzen einstimmen, deren Entdeckung im Bereich des sozialen und geschichtlichen Lebens unmittelbar bevorstehe:

Die Welt ist im Ganzen wol kaum darauf gerüstet, das allgemeine Studium des menschlichen Lebens als einen Zweig der Naturwissenschaften gelten zu lassen, und in vollem Sinne des Dichters Wunsch zu erfüllen, »von Dingen der Moral ebenso wie von Dingen der Natur Rechenschaft zu geben.« Für manchen gebildeten Menschen scheint etwas Vermessenes und Abstoßendes darin zu liegen, dass die Geschichte der Menschheit ein wesentlicher Bestandtheil der Naturgeschichte sein solle, dass unsere Gedanken, unser Wille und unsere Handlungen Gesetzen folgen, welche ebenso unerschütterlich sind wie die, welche die Bewegung der Wellen, die Verbindung von Säuren und Basen, und das Wachsthum von Pflanzen und Thieren bestimmen.²⁶

Das unscheinbarste Staubkörnchen und der erhabenste Planet, die kannibalischen »Wilden« und die in Eisenbahnen fahrenden »Zivilisierten« – alle gehorchten blind diesen Gesetzen: Der »Wilde« stehe nicht außerhalb, der »Zivilisierte« nicht über den Gesetzen. Immer wieder werden sich die »jungen« Anthropologen auf die Einheit der Natur berufen. Beschwörend werden sie wiederholen, dass die Scheidewände zwischen dem Anorganischen und dem Organischen, zwischen Pflanze und Tier und Tier und Mensch der Reihe nach gefallen seien. Wie, so werden sie fortfahren, ließe sich angesichts dessen noch die von der traditionellen Historie hartnäckig verteidigte Scheidewand zwischen dem »vorgeschichtlichen« und dem »geschichtlichen« Menschen bzw. jene zwischen dem »Wilden« und dem »Zivilisierten« aufrechterhalten?²⁷

Die von der Schule Cuviers »aufgerichteten Schranken zwischen Vor- und Jetztwelt« seien niedergerissen und uns ein »Blick in eine vorgeschichtliche Welt eröffnet« worden, »von deren Existenz wir noch vor Kurzem keine Ahnung hatten.«²⁸ »Nihil humanum a me alienum puto«, heißt es im Bericht über die konstituierende Sitzung der *Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*.²⁹ *Primitive Culture* nannte Edward B. Tylor (1832-1917) sein 1871 erschienenes Werk. Den »Alten« mag der Titel *Primitive Culture* vielleicht als ein etwas anrühiges Oxymoron erschienen sein, nicht so den aufgeklärten »Modernen«. Im Kleinen und in Keimen seien selbst bei den »primitivsten« Völkern Regeln des wirtschaftlichen und politischen Lebens in Kraft, wirkten Traditionen; ja, ließen sich bei den »Wilden« sogar künstlerisches Streben, religiöse Vorstellungen, rechtliche und ethische Normen nachweisen. Die nähere Kenntnis der Bewohner ferner Länder, heißt es in einem Beitrag aus dem Jahre 1870, habe uns »den Begriff des sog. wilden Mannes entzogen«. Statt von »Wilden« spreche man nun von »Naturvölkern, ohne dass es aber gelungen wäre, für den neuen Taufnamen irgendeinen scharfen Begriff festzustellen oder die Grenzen zu finden, wo die Naturvölker aufhöre und das Culturvolk beginnt«. Die neuere Forschung habe selbst die Australier, die lange Zeit als die »wilden Menschen« *par excellence* gegolten hätten, »als das letzte Glied einer langen Kette geistiger Entwicklung, (...) (ihre) Zustände als kindliche, aber keineswegs als thierische erscheinen« lassen.³⁰

31 Post, Albert H.: Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz. Bd.1. Aalen: Scientia 1970, p. 8.

32 Zit. nach N.N.; Die Stellung der Naturvölker in der Menschheit II. In: Das Ausland 55 (1882), pp. 21-25, hier p. 21.

33 Cf. *ibid.*, p. 23.

34 *Ibid.*, p. 24

35 Waitz, Theodor: Ueber die Einheit des Menschengeschlechtes. In: Historische Zeitschrift 5 (1861), pp. 289-350, hier p. 292.

36 *Ibid.*, p. 294.

37 *Ibid.*

38 Wundt, Wilhelm: Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele. Berlin: Springer 1990, p. 127f. [Nachdr.]

39 Cf. *Ibid.*, p. 139.

40 N.N. 1882, p.63.

41 Cf. Weule, Karl: Die Kultur der Kulturlosen. Ein Blick in die Anfänge menschlicher Geistesbetätigung. Stuttgart: Kosmos 1910.

42 Cf. z.B. Bastian, Adolf: [Rezension von] Haeckel. Die Anthropogenie. In: Zeitschrift für Ethnologie 7 (1875), pp. 203-208, hier p. 205: »Wenn sich die Keimblätter in ihrer primitivsten Form bis auf die Gastrea zurückführen lassen, so ist es allerdings angezeigt, die Bildung hier unter den einfachsten Verhältnissen zu studieren, um für ihre Verfolgung unter höheren Complicationen einen leitenden Faden zu finden, und wenn man gleichnißweise von einer Weiterentwicklung reden wollte, könnte das immerhin gestattet bleiben. (...) Analoges kehrt in vergleichender Psychologie wieder, wo sich in dem Gedankenkreise der Naturvölker einfache Vorstellungen ergeben, die, wenn in solcher Durchsichtigkeit richtig erschaut, einen Schlüssel bieten, um die Labyrinth kulturhistorischer Schöpfungen aufzuschliessen, wo sie sich gleichfalls als primäre Schöpfungen hindurchziehen, ähnlich wie das Studium der physiologischen Gesetze des Pflanzenwachstums in den Kryptogamen feste Anhaltspunkte gewinnen ließ, um jetzt dem gleichen Wirken in höheren Organismen nachzugehen.«

43 Haeckel, Ernst, zit. n. Büchner, Ludwig: Der Mensch und seine Stellung in der Natur in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Oder: Woher kommen wir? Wer sind wir? Wohin gehen wir? Leipzig: Thomas 1872, p. 28.

»Es giebt kein Volk der Erde, welches nicht die Anfänge eines Rechts besässe. Das gesellige Leben gehört zur menschlichen Natur und mit jedem geselligen Leben ist auch ein Recht gegeben«, schreibt der deutsche Pionier der Rechtsethnologie Albert H. Post (1839-1895).³¹ Kein uns bekanntes Volk, heißt es in einem nicht gezeichneten, wahrscheinlich aus der Feder von Friedrich Ratzel stammenden Beitrag, sei »ganz ohne politische Organisation.«³² Irgendeine Form der Ehe finde sich bei allen Völkern. Selbst bei den »Buschmännern« sei diese dauerhafter, werde »viel sorgfältiger, man möchte sagen, feiner, eingeleitet und feierlicher geschlossen (...) als man nach früheren minder sachkundigen Berichten glaubte.«³³ Selbst der »ärmste Wilde« sei »selten ganz ohne Schmuck, er nennt eine Hütte sein eigen, er hat Mußestunden in Menge und wenn er fleißige Frauen und Kinder hat, arbeitet er überhaupt nicht, sondern thut, was er mag.« Ja, diese Menschen »verdienen übrigens den Namen Wilde keineswegs, selbst wenn auch alles splitterackt läuft.«³⁴ »Cultur und Uncultur«, meint der Marburger Anthropologe Theodor Waitz (1821-1864) im Jahre 1861, bildeten »im Leben der Völker ein Continuum.«³⁵ Die »Civilisation« schaffe »nur wenig specifisch Neue im inneren Leben der Völker«, »Weniges zu dem sich nicht das Urbild oder das Zerrbild auch bei dem sog. Wilden finden ließe.«³⁶ Man spürt beim Lesen dieser Schriften förmlich die Schwierigkeiten, die es den »jungen« Anthropologen bereitet, in der alten Terminologie ihre neuen Erkenntnisse auszudrücken. Man dürfe sich über die Zustände bei den »culturlosen« Völkern nicht täuschen;

denn selbst wo Cultur fehlt, gibt es Motive der Ehre, der Sitte und des Rechtes, die sich kräftig wirksam erweisen, gibt es eine öffentliche Meinung, deren Gewalt der Einzelne oft schwer empfinden muß, gibt es Bande der Familie und der Nationalität, die ihre Rechte geltend machen, gibt es religiöse Vorstellungen, denen nachzuleben als heilige Pflicht geachtet wird; und wenn auch Vieles davon uns nicht selten so verkehrt und wunderbar mißbildet erscheint, daß wir uns bald eines Lächelns bald eines mitleidigen Achselzuckens nicht erwehren können, so sind wir doch genöthigt, anzuerkennen, daß hier gesellschaftliche Zustände vorliegen, die auf eigenthümliche Weise gestaltet, ihre Regel und ihr Maaß haben; und sind diese Regel und dieses Maß auch nicht die unsrigen, so beweist ihre Macht über den Einzelnen und über die Masse doch schlagend genug, daß Uncultur eines Volkes weit verschieden ist von der Zügellosigkeit und sittlichen Verderbniß derer, die nur den Auswurf eines solchen bilden.³⁷

Unter dem, was man als »Naturvolk« bezeichne, schreibt Wilhelm Wundt (1832-1920), sei »keineswegs eine Bevölkerung zu verstehen, in der alle und jede Kulturentwicklung fehlt. Ueberall finden wir eine, wenn auch beschränkte, Ausbildung der zum Unterhalt und selbst zur Verschönerung des materiellen Daseins erforderlichen Hilfsmittel.«³⁸ »So läßt sich denn dem Naturmenschen das sittliche Leben keineswegs absprechen. Von Anfang an ist es in allen Keimen vorhanden.«³⁹ »Naturvölker« seien »kulturarme Völker«;

(d)och würden wir nicht wagen, sie kulturlose zu nennen, da die Mittel zum Aufschwung auf höhere Stufen, die primitiven Kulturmittel: Sprache, Feuer, Waffen und Geräte keinem von allen fehlen und da gerade durch den Besitz dieser Mittel und vieler anderer, unter denen hier nur Haustiere und Kulturpflanzen genannt sein mögen, zahlreiche und mannigfaltige Berührungen mit echten Kulturvölkern bezeugt werden.⁴⁰

Nur mehr ein kleiner Schritt war notwendig, um die »Kultur der Kulturlosen« als erwiesen zu betrachten.⁴¹ Durch diese Einheit des »Wilden« und des »Zivilisierten« sollte auch die Kenntnis der bislang verschmähten und als Kuriositäten belächelten »Naturvölker« eine neue Bedeutung erhalten. Ließen sich nicht vielleicht bei den »Naturvölkern« in einer einfacheren, weniger verwickelten Form jene Gesetze auffinden, die auch unser Leben, das Leben der »Zivilisierten« bestimmten?⁴²

Durch seine Berufung auf die Einheit der Natur und die Allmacht ihrer Gesetze nähert der *Kulturevolutionist* des 19. Jahrhunderts den »Wilden« und den »Zivilisierten« einander an. Gleichzeitig jedoch gelingt es dem Kulturevolutionisten, dem »Zivilisierten« – und auch sich selbst – den ihm gebührenden Respektabstand zu sichern und die Distanz zu dem Fremden zu wahren. »Entwicklung heißt von jetzt an das Zauberwort, durch das wir alle uns umgebenden Räthsel lösen oder wenigstens auf den Weg ihrer Lösung gelangen.«⁴³ Kaum ein Gedanke hat die anthropologischen Apostel des wissenschaftsgläubigen Zeitalters in solch ekstatische Verzückungen zu versetzen vermocht wie der Gedanke an den sich aus allerrohesten Uran-

44 Die anthropologische Entwicklungs- bzw. Fortschrittstheorie richtet sich nicht nur gegen die Vorstellung eines kulturlosen Urzustandes, sondern auch gegen die im 19. Jahrhunderts insbes. vom Duke of Argyll und Erzbischof Whately verfochtene Entartungs-, Degradations-, Degenerations-, Verwilderungs- oder Verkümmierungstheorie. Gemäß dieser Lehre stammten die modernen »Wilden« von zivilisierten Vorfahren ab. Auf diese Kritiklinie der Fortschrittstheorie werde ich hier nicht näher eingehen.

45 Weule, Karl: Kulturelemente der Menschheit: Anfänge und Urformen der materiellen Kultur. Stuttgart: Franckh 1910, p. 82.

46 Darwin, Charles: Journal of Researches into the Natural History and Geology of the Countries Visited During the Voyage of H.M.S. »Beagle« Round the World. London, New York, Melbourne: The Heritage Press 1957, p. 166.

47 Ibid., p.154.

48 Darwin, Charles: Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Stuttgart: Cotta 1871, p. 29.

49 Büchner 1972, p.28.

50 Der Ausdruck »tierische Wirtschaft« findet sich bei dem Wirtschaftsethnologen Ernst Friedrich. Cf. Weule, Karl: Die Urgesellschaft und ihre Lebensfürsorge. Stuttgart: Kosmos 1912, p. 17.

51 Ibid., p21.

52 »(Un)zählige Abstufungen« seien denkbar, heißt es in dem 1870 erschienenen Beitrag »Ueber die Anfänge der geistigen und sittlichen Entwicklung des menschlichen Geschlechtes«, »vom edelsten ehelichen Zusammenleben bis zu dem rein thierischen ehelosen Begegnen beider Geschlechter [...]. Am höchsten muß uns die Ehe ohne eine Scheidung unter Lebenden stehen. Dann folgt die Ehe mit Scheidung unter strengen Bedingungen, die herabsinkt bis zu einer Ehe mit Scheidung nach Willkür des einen oder beider Theile. Tiefer steht die Vielweiberei, und tiefer als die Vielweiberei steht die Vielmännerei. Noch mehr entwürdigt wird das geschlechtliche Band, wenn sich mit der Ehe eheliche Treue nicht verknüpft«; N.N.: Ueber die Anfänge der geistigen und sittlichen Entwicklung des menschlichen Geschlechtes, 2. Familie, gesellschaftliche Satzungen, Erfindung der Schrift. In: Das Ausland (43) 1870, pp. 1057 1064.

fängen mühseligst und selbständig emporarbeitenden »Wilden«.44 Je widriger und niedriger die Anfänge in der Vergangenheit, um so höher und strahlender erschien die Gegenwart – und um so verheißungsvoller auch die Zukunft. »Von der ersten Urhütte bis zum Wolkenkratzer – Welch eine Entwicklung! Und doch stecken auch in dem modernsten Riesenpalast der Gegenwart noch unverkennbar die Elemente jedes menschlichen Wohnbaus überhaupt.«45

Der Entwicklungsgedanke erwies – und erweist sich noch heute – als eine probate Strategie, das der Anthropologie immanente Spannungsverhältnis von Nähe und Ferne zwischen dem Eigenen und dem Fremden aufzulösen. Alle marschieren in die gleiche Richtung, aber den Fremden trennen eine Unzahl von Zwischenschritten vom Eigenen. Als Charles Darwin auf seiner Reise auf der *H.M.S. Beagle* in den frühen 1830er Jahren den Südzügel Amerikas erreichte, war er überzeugt, hier den Menschen »in a lower state of improvement than in any part of the world« angetroffen zu haben.46 Wenn man den Feuerländern begegne, könne man kaum glauben, »that they are fellow creatures, and inhabitants of the same world«.47 Die Entwicklungstheorie jedoch machte es möglich, diese vor Kälte zitternden, ihre alten Frauen grausam mordenden, stumpfsinnigen Feuerländer als Mitmenschen zu erachten. Die riesigen moralischen und intellektuellen Unterschiede zwischen einem Newton oder Shakespeare und einem Feuerländer, so Darwin in seinem Werk *Die Abstammung des Menschen*, »werden durch die feinsten Abstufungen mit einander verbunden. Es ist daher möglich, dass sie in einander übergehen und aus einander sich entwickeln«.48 Immer wieder werden die von der Entwicklungsidee beherrschten Denker auch Respekt und Achtung vor den Leistungen der Ahnen einfordern. Wer will schon von splitternackten Einfaltspinseln abstammen? »Verachten wir daher nicht«, meint der Ausgräber von Abbeville Boucher de Perthes,

die ersten Versuche unserer Vorfäter; stoßen wir sie nicht mit dem Fuße zurück. Wenn sie dieselben nicht gemacht hätten, oder wenn sie nicht in ihren Anstrengungen ausgeharrt hätten, so würden wir weder unsere Städte, noch unsere Paläste, noch die Meisterwerke, welche wir in ihnen bewundern, besitzen. Der erste, welcher einen Kieselstein gegen einen andern schlug, um ihm eine Form zu geben, that zugleich den ersten Meißelhieb, welcher die Minerva und alle Marmorwerke des Parthenon gebildet hat.49

Für alle Bereiche der Kultur, für die Wirtschaft, das Recht, die Politik, die Kunst, die Religion, das soziale Gefüge usw. suchten und fanden die Evolutionisten Entwicklungsgesetze. Im Bereich der Wirtschaft führe, wie bereits die schottisch-französischen Stufentheoretiker des 18. Jahrhunderts gezeigt hatten, die Entwicklung immer und überall vom Jäger- und Sammlertum über das viehzüchtende Nomadentum zur Landwirtschaft und schließlich zur Industriegesellschaft. Ja, auf der ursprünglichsten Stufe der menschlichen Wirtschaft, der tierischen Wirtschaftsstufe, habe noch der Instinkt und der Reflex vorgeherrscht.50 In jenen Zeiten der tierischen Wirtschaft, als ein Anlegen von Vorräten noch unbekannt war, bestand für den Menschen »ganz der Tierwelt entsprechend, die Nothwendigkeit, sich in guten Zeiten zu mästen, und zugleich auch die andere, Hungervirtuosen zu werden.«51 Im Bereich des Rechts und der Politik gebe es eine naturgesetzliche Entwicklung von der Kollektivverantwortlichkeit zur Individualverantwortlichkeit, vom Urkommunismus zum Individualismus, vom Gemeineigentum zum Privateigentum; im Bereich der Religion eine Entwicklung vom Fetischismus und Animismus über Polytheismus zum Monotheismus; im Bereich der Familie eine Entwicklung von ungezügelter Promiskuität und Gruppenehe über die etwas weniger sündhafte Polygamie zur vorbildhaften disziplinierten Monogamie.52 Ja, sogar die Entwicklung der Sinneswahrnehmungen wurde gemäß einer Stufenleiter rekonstruiert. Von der Farbenarmut der »Naturvölker« war die Rede, davon, dass die »Wilden« nur Extreme sehen könnten und unfähig seien, Mittelfarben zu unterscheiden.53 Dumpf und schmerzunempfindlich seien diese »Naturvölker«. Ein Indianer kennt keine Schmerzen. Die anthropologische Terminologie im 19. Jahrhundert ist von evolutionistischen Vorstellungen durchzogen. Von »wilden«, »rohen« Nationen, die »geschliffen« werden müssen, um zu »polirten« Nationen zu werden, von »kulturarmen Nationen«, die der »Veredelung« und der »Verfeinerung« durch die Kultur noch harren, von Halbkultur- und Vollkulturvölkern ist die Rede. Stetig, obgleich mühsam, tastet sich jeder »wilde Stamm« von einem embryonalen, immer und überall gleichen Urzustand eines Jäger- und Sammlerdaseins auf der großen universellen Stufenleiter empor. Lewis H. Morgan (1818-1881), der wohl bekannteste Kulturevolutionist der Vereinigten Staaten im 19. Jahrhundert, schreibt:

53 Bezüglich der Entwicklung des Farbensinns formulierte Lazarus Geiger folgendes »Gesetz«: »Die Gleichgültigkeit in Betreff der Mittelfarben steigert sich gegen die Urzeit hin immer stärker, bis zuletzt die äussersten Extreme, schwarz und und roth, übrig bleiben. Ja es lässt sich nachweisen, dass der geschichtliche Fortschritt sich dem Schema des Farbenspectrums entsprechend bewegt hat, dass z. B. für Gelb die Empfindlichkeit früher als für Grün geweckt war«; zit. nach Andre, Richard: Ueber den Farbensinn der Naturvölker, Zeitschrift für Ethnologie, 10 (1878), pp. 323-334, hier p. 323. Am Ende seiner Studie über das »Lazarus'sche Gesetz« merkt Andree übrigens an, dass es zwar »farbenarme Naturvölker« gebe, jedoch auch »zahlreiche Naturvölker mit feiner Empfindung für Farbenunterscheidung, denen die ganze Scala und die Zwischenfarben bekannt sind und die auch für die Form der Farbenvertheilung ein offenes Auge haben«; cf. *ibid.*, p. 334.

54 Morgan, Lewis H.: *Ancient Society*. Tucson/Ariz.: Univ. of Arizona Press 1995, p. 17f.

55 Tylor 1873, p. 26f.

56 Cf. Schmidt, Wilhelm: Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie: In *Anthropos: Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde* (künftig *Anthropos*) 14/15 (1919/1920) pp. 546-563; Ders.: Die Abwendung vom Evolutionismus und die Hinwendung zum Historizismus in der Amerikanistik, in: *Anthropos* 16/17 (1921/1922), pp. 487-519; Goldenweise 1925, pp. 19-38.

57 Zur herausragenden Stellung von Franz Boas innerhalb der amerikanischen Anthropologie in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts cf. Kluckhohn, Clyde: *The Place of Theory in Anthropological Studies*. In: *The Philosophy of Science* 6 (1939), pp. 328-344, hier p. 336: »Until very recently all but a few of the leading anthropologists in the United States had been trained by Boas or at any rate come under his personal influence. (...) At least until quite lately one could, with little violence to the facts, speak of a single dominant tradition in American Anthropology, the tradition of Boas«.

58 Im Folgenden sei nur auf einige wichtige Werke von Boas und seiner Schule hingewiesen: Boas, Franz: *Kultur und Rasse*. Leipzig: Veit & Co. 1914; Ders.: *The Mind of Primitive Man*, New York, London: Greenwood Press 1965 [EA 1911]; Ders. (Hg.): *General Anthropology*. Boston: DC Heath 1938;

So essentially identical are the arts(,) institutions and mode of life in the same status upon all the continents, that the archaic form of the principal domestic institutions of the Greeks and Romans will even now be sought in the corresponding institutions of the American aborigines (...). This fact forms a part of the accumulating evidence tending to show that the principal institutions of mankind have been developed from a few primary germs of thought; and that the course and manner of their development, was predetermined, as well as restricted within narrow limits of divergence, by the natural logic of the human mind and the necessary limitations of its powers. Progress has been found to be substantially the same in kind in tribes and nations inhabiting different and even disconnected continents, while in the same status, with deviations from uniformity in particular instances produced by special causes. The argument when extended tends to establish the unity of origin of mankind.⁵⁴

Und in diesem Marsch der Zivilisation, so der Quäker Edward B. Tylor, stelle die

gebildete Welt Europas und Amerikas (...) praktisch einen Masstab auf, wenn sie die eigenen Nationen an das eine Ende der socialen Reihe und die wilden Stämme an das andere Ende derselben stellt, während die übrige Menschheit innerhalb dieser Grenzen vertheilt wird, je nachdem sie mehr dem wilden oder mehr dem civilisirten Leben entspricht.

»Nur wenige Menschen«, so Tylor weiter, »dürfen in Abrede stellen, dass die folgenden Rassen hier in der richtigen Reihenfolge der Culturentwicklung stehen: Australier, Tahitier, Azteken, Chinesen, Italiener«.⁵⁵ Chinesen, Italiener und, wie Tylor im Gedanken wahrscheinlich die Kette erweitert hätte, Engländer.

3. Zur Kritik der *Cultural Anthropology* an der Entwicklungstheorie oder Von der Kultur zu den Kulturen

In den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts kam es in verschiedenen Ländern zu einer massiven Kritik an den entwicklungsgeschichtlichen Vorstellungen in der Anthropologie. In Deutschland ist diese anti-evolutionistische Wende mit der Anthropogeografie von Friedrich Ratzel (1844-1904), der Kulturmorphologie von Leo Frobenius (1873-1938) sowie der Kulturkreislehre von Fritz Graebner (1877-1934) und Bernhard Ankermann (1859-1943) verbunden, in Österreich mit den Arbeiten der von Pater Wilhelm Schmidt (1868-1954) angeführten *Wiener Schule der Ethnologie*, in England mit dem Schaffen des späten William H. R. Rivers (1864-1922) sowie den beiden »extremen« Diffusionisten Grafton E. Smith (1871-1937) und William J. Perry (1887-1949) und in den Vereinigten Staaten mit der – im folgenden zur Diskussion stehenden – *Cultural Anthropology* von Franz Boas.⁵⁶

Der aus einer deutsch-jüdischen Kaufmannsfamilie stammende Franz Boas, der nach Abschluss seiner vorwiegend naturwissenschaftlichen Studien in den 1880er Jahren sein Heimatland verließ, gilt gemeinhin als der bedeutendste Ethnologe in den Vereinigten Staaten im Zeitraum von etwa 1900 bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges.⁵⁷ Neben seiner strikten Zurückweisung biologistischer Erklärungsversuche des sozialen Lebens, seiner Betonung der mühevollen Kleinarbeit der Feldforschungsmethode als *conditio sine qua non* der Ethnologie und seiner »nomophoben« Grundhaltung gilt die scharfe Kritik am Kulturevolutionismus als ein weiteres zentrales Merkmal seines Denkens.⁵⁸ Die Entwicklungstheorie, die in der Ethnologie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts »beinahe uneingeschränkt« geherrscht habe, so Franz Boas im Jahre 1924, beinhalte den Gedanken,

daß unsere moderne westeuropäische Zivilisation die höchste Kulturentwicklung darstellt, welcher alle anderen primitiveren Kulturtypen zustreben, und daß wir daher rückblickend eine orthogenetische, das heißt in der Anlage vorausbestimmte Entwicklung unserer eigenen modernen Zivilisation konstruieren. Es ist klar, daß die Hypothese einer einzigen allgemeinen Entwicklungslinie nicht aufrechterhalten werden kann, wenn wir zugeben, daß es verschiedene nebeneinanderstehende, letzte Kulturtypen gibt.⁵⁹

Und dass es unterschiedliche »letzte Kulturtypen« gibt, stand für Boas außer Zweifel. Der Tahitier sei nicht der kulturelle Nachfahre des Australiers und auch nicht der Vorfahre des Azteken. Das Fremde sei keine unterentwickelte, unreife Form des Eigenen, der »Wilde« kein unfertiges Wesen, keine Vorstufe des »Zivilisierten«, sondern ein »Vollmensch«, um einen



Boas, Franz: *Race, Language, and Culture*, Chicago, London: Univ. of Chicago 1982 [EA 1940]; Ders.: *Anthropology and Modern Life*, New York: Philosophical Library 1986 [EA 1928]; Ders.: *Primitive Art*. New York: Dover Publications 1955 [EA 1927]; Ders.: *Race and Democratic Society*, New York: J. J. Augustin 1946 [EA 1945]; Lowie, Robert H.: *Primitive Society*, London: Routledge 1960 [EA 1921]; Ders.: *An Introduction to Cultural Anthropology*. New York: Barnes and Noble 1947 [EA 1940]; Ders.: *Ethnologist. A Personal Record*. Berkeley, Los Angeles: Univ. of California Press 1959; Benedict, Ruth: *The Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin 1989 [EA 1934]; Kroeber, Alfred L.: *An Anthropologist Looks at History*. Berkeley, Los Angeles: Univ. of California Press 1963; Ders.: *The Nature of Culture*. Chicago, London: Univ. of Chicago Press: 1952; Goldenweiser, Alexander: *Anthropology. An Introduction to Primitive Culture*, New York: FS Grofts & Co. 1946 [EA 1937]; Sapir, Edward: *Language. An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace & Co. 1921; Ders.: *The Psychology of Culture. A Course of Lectures*. Reconstructed and edited by Judith T. Irvine. Berlin, New York: De Gruyter 1994; Mead, Margaret: *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. New York: Morrow Quill 1928; Dies.: *Continuities in Cultural Evolution*. New Haven, London: Yale Univ. Press 1966 [EA 1964]; Dies.: *Mann und Weib, Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt*, Frankfurt/M., Berlin: Ullstein 1992 [EA 1949]. Da Boas – neben Lewis H. Morgan, Edward B. Tylor, James Frazer, Bronislaw Malinowski und Alfred R. Radcliffe-Brown – einerseits zu den Ahnherren der englischsprachigen Anthropologie zählt und andererseits auf Grund seines gesellschaftspolitischen Engagements, seines Eintretens für »Rassengleichheit« in den Vereinigten Staaten und seines Auftretens gegen die nationalsozialistische »Rassenideologie« zu einer Person des öffentlichen Lebens wurde, hat sein Werk in der Sekundärliteratur eine explosionsartige Exegese erfahren. Aus der Fülle der seit seinem Tod erschienenen Literatur sei hier nur auf einige wichtige Schriften verwiesen. Alfred, Kroeber L. (Hg.): *Franz Boas, 1858-1942*, American Anthropological Association. San Francisco 1943; Herskovits, Melville J.: *Franz Boas. The Science of Man in the Making*. New York: Charles Scribner's Sons 1953; Wax, Murray: *The Limitations of Boas' Anthropology*. In: *American Anthropologist* 58 (1956), pp.63-74; Goldschmidt, Walter (Hg.): *The Anthropology of Franz Boas. Essays on the Centennial of His Birth*. Ameri-

bewusst anti-evolutionistisch gewählten Begriff jener Zeit zu bemühen.⁶⁰ Der »Wilde« hinke dem »Zivilisierten« nicht hinterher, sondern beschreite seinen eigenen Weg. Die »Naturvölker« stünden nicht am »Anfang« der Geschichte, sondern hätten andere Geschichten als der »Zivilisierte« hinter sich. Auch erwiesen sich die einzelnen Geschichten der »Naturvölker« als sehr unterschiedlich. Die »Naturvölker« stellten keine homogene Masse dar. Die Behauptung von Dr. Johnson, ein »Haufen Wilder« sei »wie der andere«, entbehre jeglicher Grundlage. »Primitive society«, meinte der aus Wien stammende Boas-Schüler Robert Lowie, »wears a character rather different from that popularized by Morgan's school. Instead of dull uniformity, there is mottled diversity.«⁶¹ Immer trete die Kultur und die Geschichte zwischen die Natur und die nach ihr benannten Völker, jedes »Naturvolk« schaue die Welt durch eine »Kulturbrille«. Deshalb sei auch jeder Versuch, die Kultur eines Volkes aus der geografischen Umwelt »abzuleiten«, zum Scheitern verurteilt. In identen Umwelten existierten unterschiedliche Kulturen.

Alle menschlichen Gruppen seien gleichermaßen »enkulturiert«, überall und immer liege der Mensch in »kulturellen Ketten«. Der »Primitive« sprengte sie nicht mit seiner zügellosen Leidenschaft, der »Zivilisierte« nicht mit seiner kühlen Vernunft. Der »Primitive« und »der Zivilisierte« unterscheiden sich zwar durch das, woran sie gebunden sind, nicht jedoch durch die Tatsache, dass sie gebunden sind. In dieser universellen Gebundenheit erkennt Boas eine formale Einheit. »Keinem unter uns ist es gegeben«, so Boas, »sich frei zu machen von dem Bann, in den das Leben ihn geschlagen. Wir denken, fühlen und handeln getreu der Überlieferung, in der wir leben.«⁶² Die kulturellen Ketten, die auf dem Einzelnen lasten, sein Leben bestimmen, sind gerade deshalb so schwer, weil sie einem nicht bewusst sind, weil man sie nicht sieht. Die Einsicht in die Gebundenheit des anderen eröffne jedoch die Möglichkeit, auch die eigenen Ketten zu spüren und sie vielleicht – ein wenig zumindest – zu lockern. Das ist die Verheißung der Boas'schen Anthropologie.

Das einzige Mittel uns zu befreien ist die Versenkung in ein neues Leben und Verständnis für ein Denken, ein Fühlen, ein Handeln, das nicht auf dem Boden unserer Zivilisation erwachsen ist, sondern das seine Quellen in anderen Kulturschichten hat.⁶³

Nicht *die* Kultur und deren Entwicklung, sondern die *Kulturen* und deren *Geschichten* seien Gegenstand der Anthropologie. Es gebe keinen für alle Gruppen gültigen, inneren, auf psychologischer Notwendigkeit beruhenden Bauplan. Jede »kulturelle Gruppe«, so Boas, habe »ihre eigentümliche Geschichte«,

die teils von ihrer besonderen inneren Entwicklung, teils von den fremden Einflüssen abhängig ist, denen sie unterworfen ist. Differenzierung ursprünglich homogener Gesellschaften kommt ebenso vor, wie allmähliche Angleichung benachbarter Kulturzentren. Auf der Grundlage eines einheitlichen Entwicklungstyps wird es immer unmöglich bleiben, die kulturelle Eigenart irgendeines benachbarten Volkes zu verstehen.⁶⁴

Soziale Verbände ließen sich nicht als abgeschlossene Gebilde konzipieren. Sie seien nicht mit Pflanzen vergleichbar, die sich, einem inneren Bauplan gemäß, mit naturgesetzlicher Notwendigkeit entwickelten. Ständige, auch die Geschichte der »Naturvölker« prägende Migrations-, Austausch- und Entlehnungsprozesse, deren Ausgang stets ungewiss sei, durchkreuzten den von den Entwicklungstheoretikern erstellten inneren, sich mit vermeintlich eherner Notwendigkeit vollziehenden Bauplan. In der Geschichte gebe es keine »reinen« Kulturen. Der »Genius« einer Gruppe ist keine autochthone Schöpfung, sondern ein Ergebnis des Kontaktes mit anderen Gruppen. Wer Geschichte sagt, sagt Begegnung, Kreuzung, Mischung, Entlehnung.

Vergleichen wir kurz den Menschentyp, den die *Cultural Anthropology* von Boas in den Mittelpunkt rückt, mit jenem der Entwicklungstheorie: Erscheint der Mensch in der Entwicklungstheorie als ein rastloser *Homo Creator*, ein besessen bastelnder Edison, in unendliche Versuchs- und Irrtumsreihen verstrickt, als ein ewiger Erfinder, Entdecker, Innovator, als ein von einer universell gültigen Kosten-Nutzen-Rechnung gesteuerter »hedonistic calculator« – um mit Thorstein Veblen zu reden –, als ein aufstiegsorientierter *rugged individualist*, der ständig bestrebt ist, die Natur besser zu beherrschen und seine materielle Lage zu verbessern, so erscheint der Mensch in der Boasschen Anthropologie als ein *Homo Imitator*, ein träger

can Anthropological Association. San Francisco: Chandler Publishing Co. 1959; Rudolph, Wolfgang: Die amerikanische »Cultural Anthropology« und das Wertproblem, Berlin: Duncker & Humblot 1959; Ders.: Der Kulturelle Relativismus: Kritische Analyse einer Grundsatzfragen-Diskussion in der amerikanischen Ethnologie, Berlin: Duncker & Humblot 1968; Lowie, Robert H.: Franz Boas. 1858-1942. Berkeley, Los Angeles: Univ. of California Press 1960, pp. 425-440; Kardiner, Abram/Preble, Edward: They Studied Man. London: Secker & Warburg 1962; White, Leslie A.: The Ethnography and Ethnology of Franz Boas. Austin: Texas Memorial Museum 1963 (Bulletin of the Texas Memorial Museum 6); Harris, Marvin: The Rise of Anthropology. A History of Theories of Cultures. London 1972; Hyatt, Marshall: Franz Boas, Social Activist. The Dynamics of Ethnicity. Westport: Greenwood Press 1990; Dürr, Michael/Kasten, Erich/Renner, Egon: (Hg.): Franz Boas: Ethnologe, Anthropologe, Sprachwissenschaftler. Ein Wegbereiter der modernen Wissenschaft. Wiesbaden: Reicher 1992; Stocking, George W.: Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology, Chicago: Univ. of Chicago Press 1968; Ders.: Introduction. The Basic Assumptions of Boasian Anthropology. In: Ders.: A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology, 1883-1911. Chicago, London: Univ. of Chicago Press 1989, pp. 1-20; Ders.: (Hg.): Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition, Madison, Wisc.: Univ. of Wisconsin Press 1996 (History of Anthropology 8); Rodekamp, Volker (Hg.): Franz Boas: Ein amerikanischer Anthropologe aus Minden, Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte 1994; Cole, Douglas: Franz Boas. The Early Years, 1859-1906. Seattle, Washington: Univ. of Washington Press 1999.

59 Boas, Franz: Moderne Ethnologie. In: Deutsche Literaturzeitung 45 (1924), p. 1719.

60 Der Ausdruck »Vollmenschen« findet sich häufig in den Schriften der Vertreter der Wiener Historischen Schule der Ethnologie. Cf. z.B. Koppers, Wilhelm: Der historische Grundcharakter der Völkerkunde. In: Sonderabdruck aus Studium Generale 7/3 (1954), pp. 135-143, hier p. 136.

61 Lowie 1960, p. 414.

62 Boas, Franz: Brief an Friedrich S. Krauss (publiziert als Einleitung zum ersten Band). In: Anthropophyteia: Jahrbücher für Folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der ge-

Nachahmer, der gleichsam hypnotisch in den ausgetretenen Pfaden seiner Vorfahren wandelt, der das Ungewohnte scheel beäugt, die Veränderung scheut und sich danach sehnt, in einen dumpfen, sicheren Halbschlaf zurückzukehren. Betont die Entwicklungstheorie die zweckrationalen Handlungen, so betont die *Cultural Anthropology* die wertrationalen und traditionellen Handlungen. Boas wird darauf hinweisen, dass zwar im technisch-industriellen Bereich durchaus eine gewisse Sukzessionslogik konstatiert werden könne und dass hier die Geschichte fast »durchweg zunehmende Verwicklung aufweist«. »Andererseits«, so Boas, »bewegen sich Tätigkeiten, die nicht auf Vernunftaktionen beruhen, durchaus nicht in gleichen Bahnen.«⁶⁵ Gerade die Sprachen vieler »Naturvölker«, so Boas, seien äußerst verwickelt.

Feine Bedeutungsunterschiede werden durch grammatische Formen ausgedrückt, und die grammatischen Kategorien des Lateinischen und noch mehr die der modernen europäischen Sprachen, erscheinen plump im Vergleich zu dem Reichtum und der Feinheit psychologischer und logischer Formen, die in den Sprachen der kulturarmen Völker unterschieden werden, die wir aber ganz vernachlässigen. Im allgemeinen scheinen sich diese Feinheiten im Laufe der Entwicklung der Sprache zu verlieren.⁶⁶

Auch in den Bereichen der Moral oder der Kunst ließen sich keine »logischen« Entwicklungsreihen konstruieren. Auch hier sei das »Einfache« nicht notwendigerweise das »Ältere«. Nicht immer sei das »Primitive« das »Anfängliche« und das »Einfache«; ja, Primitivität könne – wie man zu Beginn des 20. Jahrhunderts den Entwicklungstheoretikern entgegenhielt – eine sekundäre Erscheinung sein. Neben der Kritik, die Sukzessionslogik sei nicht auf alle Bereiche der Kultur anwendbar, wandte Boas sich auch gegen die von der Entwicklungstheorie vertretene Koexistenzlogik. Die einzelnen Bereiche einer Kultur könnten hinsichtlich ihrer Komplexität ganz unterschiedlich sein. Eine kulturelle Gruppe wie die Australier könne bspw. eine komplexe Gesellschaftsordnung aufweisen und gleichzeitig mit simpler technischer Ausstattung ihre Nahrung gewinnen. »So zeigt sich auch hier ein Mangel an Koordination und ein Widerspruch in der Entwicklungsrichtung je nach dem in den Vordergrund geschobenen Standpunkt.«⁶⁷

In seiner interessanten Untersuchung *Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective* hat der Ideenhistoriker George W. Stocking auf die Bedeutung der hier skizzenhaft angedeuteten Boas'schen Kritik an der orthogenetischen oder unilinearen Entwicklungstheorie für die Herausbildung des »modernen« Kulturkonzeptes hingewiesen.⁶⁸ In dem Boas die Vorstellung einer einheitlichen, für alle sozialen Verbände gültigen Entwicklung verwarf, habe er, so die These Stockings, das Augenmerk der Anthropologen auf die Relativität, Pluralität und Geschichtlichkeit von Kulturen gelenkt und einen, wenn nicht *den* entscheidenden theoretischen Beitrag zum »modernen« anthropologischen Verständnis von Kultur geleistet.⁶⁹

Preanthropological culture is singular in connotation, the anthropological is plural. In all my reading of Tylor, I have noted no instances in which the word culture appears in the plural. In extended researches into American social science between 1890 and 1915, I found no instances of the plural form in writers other than Boas prior to 1895. Men referred to »cultural stages« or »forms of stages,« as indeed Tylor had before, but they did not speak of »cultures.« The plural appears with regularity only in the first generation of Boas' students around 1910.⁷⁰

Dieser zentrale theoretische Beitrag von Franz Boas, so Stocking, sei jedoch aus zwei, eng miteinander verbundenen Gründen oftmals übersehen worden. Erstens habe Boas das moderne anthropologische Kulturkonzept nicht explizit formuliert, vielmehr bilde es einen impliziten Bestandteil seiner Kritik am Kulturrevolutionismus und müsse daher aus seinen Einwänden und Bedenken, gleichsam *ex negativo* rekonstruiert werden. Zweitens stehe das Boas'sche Werk an der Schwelle zwischen zwei ideengeschichtlichen Epochen. In seinem Denken spiegle sich dieser Übergangscharakter. Das Neue, sein »modernes« Kulturkonzept, sei oftmals schwer erkennbar, da es von Altem überlagert werde, von Gedanken, die einer überwundenen Epoche anthropologischen Denkens angehörten.⁷¹

Manche, die ihre Heimat verlassen und in die Fremde ziehen, mögen ihre alten Gebräuche, Sitten und Gewohnheiten wegwerfen, ablegen, vergessen. Sie verlieren die Distanz, gehen in der fremden Kultur auf, staunen und wundern sich nicht mehr. Nicht so der Anthropologe; er bleibt seiner Heimat verbunden, schreibt für diejenigen, die zu Hause geblieben sind. Er

schlechtlichen Moral 1 (1904), p. Vf.
63 Boas 1904, p. Vf.

64 Boas 1924, p. 1725.

65 Boas 1914, p. 166.

66 Ibid., p. 166f.

67 Cf. *ibid.*, p. 154. Cf. in diesem Zusammenhang auch die Suche nach einer passenden Bezeichnung für den Gegenstand der Anthropologie von Mühlmann. Wilhelm E.: *Geschichtliche Bedingungen, Methoden und Aufgaben der Völkerkunde*. In: Preuss, Konrad Theodor (Hg.): *Lehrbuch der Völkerkunde*. Stuttgart 1937, pp. 1-43, hier p. 8: »Kulturarme Völker« (...) [Der Begriff sei] abzulehnen. »Arm« ist nicht die Kultur, sondern ihr technischer Teil. Die einzelnen Systeme einer Kultur können sehr verschiedene »Höhe« besitzen«.

68 Cf. Stocking, George W.: *Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective*. In: Stocking 1982, pp. 195-233.

69 Cf. In diesem Zusammenhang auch die kommentierte, umfangreiche Sammlung von Kulturdefinitionen von Kroeber, Alfred L./Kluckhohn, Clyde: *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books 1963

70 Stocking 1982, p. 203.

71 Ibid., p. 230.

72 Cf. in diesem Zusammenhang die kenntnisreichen Ausführungen von Bitterli, Urs: *Die »Wilden« und die »Zivilisierten«*. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. München: Beck 1991, pp. 367-377.

73 Lévi-Strauss, Claude: *Rasse und Geschichte*. In: Konersmann, Ralf (Hg.): *Kulturphilosophie*. Leipzig: Reclam 1998, pp. 168-221, hier p. 178.

74 Cf. Adams, William Y.: *The Philosophical Roots of Anthropology*, Stanford: CSLI Publications 1998, pp. 231-236.

75 Zur Fortschrittsgläubigkeit in den USA im 19. Jahrhundert cf. Nisbet, Robert: *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books, 1980, insbes. pp. 193-206.

76 Cf. die Aufsatzsammlung von Turner, Frederick J.: *The Frontier in American History*. New York: Dover Publications 1996. Turners wohl berühmtester Aufsatz in dieser Sammlung, *The Significance of the Frontier in American History*, stammt aus dem Jahre 1893.

kann das Fremde nur erklären, wenn er es vergleicht. Er muss, will er verstanden werden, den Menschen das Unbekannte näher bringen, es zu dem Denken, Fühlen und Wollen zu Hause in Beziehung setzen. Der anthropologische Bericht über das Fremde ist immer eine Übersetzung in die eigene Kultur. Stets scheint somit das Eigene in der Erzählung über das andere gegenwärtig zu sein. Zuweilen ist es implizit, bleibt im Hintergrund, stellt den »natürlichen«, nicht näher reflektierten oder bezeichneten Ausgangspunkt dar. Zuweilen ist das Eigene explizit, wird bewusst herangezogen, um auf grundlegende Ähnlichkeiten hinzuweisen und das nur scheinbar »Exotische« begreifbar zu machen, aber auch, um die Unterschiede zu verdeutlichen.

Die Geschichte der Anthropologie ist eng verknüpft mit utopischem Denken, mit Zivilisations- und Gesellschaftskritik. Über den faktischen Gehalt hinaus drängen sich gerade in der Anthropologie ethische Fragen immer wieder in den Vordergrund. Wenn sie der Autor nicht stellt, stellt sie der Leser. Sind die fremden Institutionen gerechter? Ja, sind die Menschen in der fernen Fremde bessere Menschen? Sind sie glücklicher? Unmittelbar mit diesen sind weitere Fragen verknüpft: Lässt sich das Fremde auch bei uns verwirklichen? Wie nah oder wie fern ist eigentlich der Fremde? Zuweilen meint man im anderen all das zu entdecken, was man selbst nicht ist. Der Fremde wird zum Antonym des Eigenen.⁷² Dieser antonyme Fremde begegnet uns in Zeiten zermürbenden Selbstzweifels und nagenden Unbehagens, aber auch in Zeiten triumphierender Selbstzufriedenheit und stillen Wohlbefindens. Im ersten Fall ist der Fremde der »bessere«, nicht zivilisationsgeschädigte Mensch, der »Edle Wilde«, im zweiten Fall der verabscheuungswürdige »Barbar«. In beiden Fällen scheint der Fremde unerreichbar, wie durch eine Kluft vom Eigenen getrennt. Je ferner der Fremde, desto unausweichlicher scheint das Eigene. Der Fremde kann jedoch ebenso in unmittelbarer Nähe zum Eigenen angesiedelt werden. Nur ein kleiner Schritt trennt uns dann von ihm; nur ein kleiner Schritt und dann könnte auch ich er sein. Diese Nähe macht das Andere zu einem – mitunter geschätzten, mitunter irritierenden – ständigen Begleiter des Eigenen. Je näher der Fremde, desto mehr verliert das Eigene an Selbstverständlichkeit, gerät zu einer Möglichkeit unter vielen.

In der kulturevolutionistischen Anthropologie ist das Fremde keine wirkliche Alternative zum Eigenen. Die Verschiedenheit des Anderen rüttelt nicht an der Selbstverständlichkeit des Eigenen

Denn wenn man die unterschiedliche Beschaffenheit sowohl der alten als auch der entfernten Gesellschaften als Stadien oder Etappen einer einzigen Entwicklung behandelt, die, vom gleichen Ausgangspunkt herkommend, auch zum gleichen Ziel führen muss, so wird ihre Verschiedenheit zu einem bloßen Schein.⁷³

Dem Kulturevolutionisten zufolge gehört das Fremde einer überwundenen Epoche, einer uneinholbaren Vergangenheit an. Das Eigene ist die Zukunft des Fremden. Das Andere ist wie der Stern, den man sieht, von dem man jedoch weiß, dass er bereits verglüht ist. In der Gegenwart, so der Kulturevolutionist, gibt es tatsächlich nur *eine* Kultur: die eigene. Und diese Gegenwart feiert der Kulturevolutionist als Fortschritt gegenüber der Vergangenheit.

Der idealtypisch evolutionistische Theoretiker in den Vereinigten Staaten im ausgehenden 19. Jahrhundert ist Angehöriger der *mainstream*-Gesellschaft, zumeist ein »WASP«, ein White-Anglo-Saxon-Protestant. Exemplarisch sei neben Lewis H. Morgan (1818-1881), auf Major John W. Powell (1834-1902), Leiter des *Bureau of American Ethnology*, Daniel G. Brinton (1837-1899), Otis T. Mason (1838-1908), William J. McGee (1853-1912) und Frank H. Cushing (1857-1900) verwiesen.⁷⁴ Selbstbewusst, fortschrittsgläubig, patriotisch gesinnt, preist er den im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts erfolgten Aufstieg seines Landes zu einer Weltmacht.⁷⁵ Sein Blick ist in die Zukunft gerichtet, auf die noch ungeborenen Taten, auf die von dem amerikanischen Barden Walt Whitman prophezeiten »things soon to be«. Er wird Zeuge, wie die Grenze der »Zivilisation« immer weiter gegen Westen vorrückt, unbesiedeltes Land urbar gemacht und die »Wildnis« gerodet wird; Zeuge also jenes Prozesses, den der Historiker Frederick J. Turner am Ende des 19. Jahrhunderts so eindrucksvoll beschrieben hat.⁷⁶ Lautstark stimmt der amerikanische Kulturevolutionist in das im ausgehenden 19. Jahrhundert zum geflügelten Wort gewordene »You can't stop progress« ein.⁷⁷ Er sieht die Häuser in den Himmel wachsen und die Eisenbahn unaufhaltsam dem Pazifik entgendampfen. Mit dem Vorrücken der Zivilisation verschwindet die Wildnis – und mit ihr der Indianer.⁷⁸ Unter dem Stichwort »Aborigines, n.« heißt es in dem Wörterbuch des »teuflischen« Ambrose Bierce: »Persons of little worth found cumbering the soil of a newly discovered country. They soon cease to

78 Dieser sich aus dem Kontrast mit dem indianischen Leben nährnde Fortschrittsglaube, der den Kultur-evolutionismus in den Vereinigten Staaten auszeichnet, spiegelt sich in einem Brief des alten Thomas Jefferson an William Ludlow aus dem Jahre 1824 eindrucksvoll wider: »Let a philosophic observer commence a journey from the savages of the Rocky Mountains, eastwardly towards our sea-coast. These he would observe in the earliest stage of association living under no law but that of nature, subscribing and covering themselves with the flesh and skins of wild beasts. He would next find those on our frontiers in the pastoral state, raising domestic animals to supply the defects of hunting. Then succeed our own semi-barbarous citizens, the pioneers of the advance of civilization, and so in his progress he would meet the gradual shades of improving man until he would reach his, as yet, most improved state in our seaport towns. This, in fact, is equivalent to a survey, in time, of the progress of man from the infancy of creation to the present day. I am eighty-one years of age, born where I now live, in the first range of mountains in the interior of our country. And I have observed this march of civilization advancing from the sea coast, passing over us like a cloud of light, increasing our knowledge and improving our condition, insomuch as that we are at this time more advanced in civilization here than the seaports were when I was a boy. And where this progress will stop no one can say. Barbarism has, in the meantime, been receding before the steady step of amelioration; and will in time, I trust, disappear from the earth«; Jefferson, Thomas: Writings. Autobiography, A Summary View of the Rights of British America, Notes on the State of Virginia, Public Papers, Addresses, Messages, and Replies, Miscellany, Letters. New York: The Library of America 1984, S. 1496f.

79 Bierce, Ambrose: The Devil's Dictionary. New York, Oxford: Oxford Univ. Press 1999, p. 2.

80 Powell, John W.: Sketch of the Mythology of the North American Indians. In: First Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Smithsonian Institution 1879-1880. Washington: Govt. Printing Office 1881, pp. 17-69, hier p. 22.

81 Cf. die Ausführungen des »optimistischen Soziologen« Ward, Lester F.: Pure Sociology. A Treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society. New York: Augustus M. Kelley 1970 [EA 1903], pp. 43-454.

cumber; they fertilize«.79 Der Indianer wird zur Antithese des Fortschritts.

Savagery is sylvan life. Contrast Ka-ni-ga with New York. Ka-ni-ga is an Indian village in the Rocky Mountains. New York is, well – New York. The home in the forest is a shelter of boughs; the home in New York is a palace of granite. The dwellers in Ka-ni-ga are clothed in the skins of animals, rudely tanned, rudely wrought, and colored with daubs of clay. For the garments of New York, flocks are tended, fields are cultivated, ships sail on the sea, and men dig in the mountains for a dye-stuffs stored in the rocks. The industries of Ka-ni-ga employ stone knives, bone awls, and human muscle; the industries of New York employ the tools of the trades, the machinery of the manufactories, and the power of the sun – for water-power is but sunshine, and the coal mine is but a pot of pickled sunbeams.⁸⁰

Für den »Wilden« aus Ka-ni-ga in den Rocky Mountains ist kein Platz in New York, diesem Granitpalast der Neuen Welt.⁸¹ »Der Indianer, wie es ihn heute gibt, stirbt aus. Sein Leben führt er unter Bedingungen, die unsere Rasse schon vor so langer Zeit hinter sich gelassen hat, dass sie vergessen sind.«⁸² schrieb Theodor Roosevelt 1906 im Geleitwort zu Edward S. Curtis berühmten Fotografien. Nach Lewis H. Morgan gehörten die Mehrzahl der indianischen Stämme Nordamerikas der dritten (*upper status of savagery*) und vierten (*lower status of barbarism*) der insgesamt sieben Entwicklungsstufen (*ethnical periods*) an.⁸³ Für sie sei es noch ein langer, mühsamer Weg in die Gegenwart.⁸⁴ Da ihnen hierfür nur wenig Zeit zur Verfügung stehe, seien sie auf die Hilfe der Zivilisierten angewiesen. Diesen obliege es, den Indianern v.a. die christliche Lehre und landwirtschaftliche Fertigkeiten zu vermitteln. Seinen Weg in die Zivilisation müsse sich der Indianer im Schweiß seines Angesichts verdienen. Der Kulturrevolutionist ist ein Befürworter der Assimilation des Fremden. Hierin erblickt er auch die einzige Möglichkeit für den Indianer, seinem düsteren *manifest destiny* zu entkommen.⁸⁵ Ohne die Hilfe der Zivilisierten, so Morgan, »the whole Indian family will ere long fade away, and finally become enshrouded in the same regretful sepulchre in which the races of New England lie entombed.«⁸⁶ Es sei daher die verantwortungsvolle Aufgabe des amerikanischen Volkes, so Morgan in seiner Monografie über die Irokesen, die Indianer zukünftig vor der der Zivilisation innewohnenden zerstörerischen Kraft in Schutz zu nehmen und »then to mature such a system of supervision and tutelage, as will ultimately raise them for the enjoyment of those rights and privileges which are common to ourselves.«⁸⁷ Das Fremde kann nur dann überleben, wenn es aufhört, fremd zu sein.

Der idealtypische Vertreter des Kulturrelativismus in den Vereinigten Staaten zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist ein urbaner, oftmals aus dem deutschen Sprach- und Kulturraum stammender Einwanderer. Exemplarisch sei – neben Franz Boas – auf seine Schüler Alfred L. Kroeber (1876-1960), Edward Sapir (1884-1939), Robert H. Lowie (1883-1957), Paul Radin (1883-1953) und Alexander A. Goldenweiser (1880-1940) verwiesen. In der Neuen Welt legt dieser Anthropologe seine »alte« Identität nicht ab, er möchte oder kann die letzte Sprosse der amerikanischen Leiter nicht erklimmen, er möchte oder kann sich nicht anpassen, er stürzt sich nicht in den assimilierenden *melting-pot*, um als »neuer Mensch« aufzutauchen. Zeit seines Lebens fühlte sich Franz Boas der deutschen Kultur verpflichtet. Im Kreis seiner Familie pflegte er die deutsche Sprache, Literatur und Musik. Privat verkehrte er in New York überwiegend in deutschamerikanischen Kreisen. Er hielt engen Kontakt mit der verlassenen Heimat, die er wiederholt besuchen sollte. Man kann mehrere Identitäten haben, verschiedene Loyalitäten verspüren, manchmal jedoch muss man sich zwischen diesen entscheiden. Im Ersten Weltkrieg galten die politischen Sympathien von Franz Boas eindeutig der alten Heimat.⁸⁸ Der Kriegseintritt der Vereinigten Staaten von 1917 verbitterte ihn zutiefst. Erst das Aufkommen des Nationalsozialismus entfremdete ihn von Deutschland, aber nur von dem Deutschland der unmittelbaren Gegenwart. In einem offenen Brief vom 27. März 1933, als sich die Gegenwart verdüsterte und ihren Schatten in die Zukunft warf, schrieb Boas an Generalfeldmarschall Paul von Hindenburg:

Ich halte es für einen Wahn zu glauben, daß irgend ein Land sich bei heutigen Verhältnissen von der übrigen Welt abschliessen und dadurch gesunden kann. Die soziale Not der Welt erfordert Zusammenarbeit. Bedeutet es nun, wenn ich diese für nötig halte, dass ich meine Verpflichtungen dem Vaterlande gegenüber vergesse? National und international sind keine Gegensätze. Sie müssen einander ergänzen, trotz aller Konflikte. [...] Der Antisemitismus ist ein Kapitel für sich. Auch hier nützt Leugnen nicht. Weiss ich nicht, dass tüchtige Männer, nur weil sie Juden sind, aus Amt und Stellung gejagt werden, weiss ich nicht, dass wehrlose Juden

82 Roosevelt, Theodore: (Geleitwort vom) 1. Oktober 1906. In: Curtis, Edward S.: Die Indianer Nordamerikas: Die kompletten Portfolios. Köln: Taschen 1997, p. 32.

83 Morgan 1995, pp. 3-18.

84 Nicht nur der Indianer, sondern auch der europäische Einwanderer wurde als zurückgeblieben eingestuft. Er gehörte der unmittelbaren Vergangenheit an. Auch er müsste zumindest noch ein Spross erklimmen, um im Heute anzukommen, auf der Höhe der Zeit zu sein, um – in den Worten J. Hector St. John de Crèvecoeurs – ein »neuer Mensch«, ein Amerikaner zu werden. Nur ein kleiner Schritt trennte gemäß dieser Auffassung den Deutschen oder den Skandinavier vom Amerikaner, bereits ein größerer den Italiener, ein noch größerer den Polen, Esten, Letten oder Ukrainer.

85 Zu den theoretischen Überlegungen und den sozialpolitischen, für die »Hebung des kulturellen Niveaus« der Indianer entworfenen Programmen von Lewis H. Morgan und John W. Powell cf. Dippie, Brian W.: *The Vanishing American: White Attitudes and U.S. Indian Policy*. Lawrence: Univ. Press of Kansas 1991, insbes. pp. 95-106 und pp. 164-171. Die jeweilige sozial-politische Maßnahme, so die Evolutionisten, sei durch die Entwicklungsstufe des betreffenden indianischen Stammes bedingt. So sollte man für die bereits auf den Reservaten lebenden Indianer ein »factory system« errichten, wo sie einfachen handwerklichen und industriellen Tätigkeiten nachgehen könnten. Für die »älteren« büffeljagenden Indianer auf den Plains hingegen sollte man ein »pastoral system« einrichten. Die Etablierung eines beaufsichtigten »pastoral system« sollte die Indianer gewissermaßen von der älteren Stufe der Büffeljagd auf die entwicklungsgeschichtlich jüngere Stufe der Domestikation von Rindern »heben«. Im Sinne der Doktrin der seelischen Einheit des Menschengeschlechtes betonte auch Morgan immer wieder die prinzipielle Lern- und Fortschrittsfähigkeit der Indianer. Die Geschichte der Irokesen im Staate New York gebe Anlass zur Hoffnung, dass zumindest ein Teil der Indianer den Sprung in die Zivilisation schaffen werde: »There are now about four thousand Iroquois living in the state of New York. Having been surrounded by civilization, and shut in from all intercourse with the ruder tribes of the wilderness, they have lost not only their native fierceness, but have become quite tractable and humane. In addition to this, the agricultural pursuits into which they have gradually become initiated, have introduced new modes of life,

▶▶▶▶▶ REVISITED

Seite 16 30 | 10 | 2003

auf Schritt und Tritt gewärtig sein müssen, beleidigt zu werden, dass der Mund von Gift und Galle überläuft, wenn das Wort »Jude« genannt wird, habe ich nicht mit eigenen Ohren wieder und wieder gehört, »Juda verrecke«. Ich bin jüdischer Abstammung, aber im Fühlen und Denken bin ich Deutscher. Was verdanke ich meinem Elternhause? Pflichtgefühl, Treue, und den Drang die Wahrheit ehrlich zu suchen. Wenn dass eines Deutschen unwürdig ist, wenn Unfläterei, Gemeinheit, Unduldsamkeit, Ungerechtigkeit, Lüge heutzutage als deutsch angesehen werden, wer mag dann noch ein Deutscher sein? Ich habe mich immer mit Stolz einen Deutschen genannt, heute ist es fast so weit gekommen, daß ich sagen muß, ich schäme mich ein Deutscher zu sein. Glauben Sie, daß ich eine Flagge achten kann, deren Symbol für mich eine persönliche Beleidigung ist, die mich und meine Eltern zu beschmutzen sucht? Und trotz alledem kann ich die Hoffnung nicht aufgeben, dass die Zeiterscheinungen Fiebersysteme eines kranken Volkskörpers sind, der, obwohl aufs tiefste verwundet, genesen wird, dass eine Zeit kommen wird, in der das Deutschland, das ich kenne und liebe, wieder entstehen wird. Möchte der Tag der Gesundung bald kommen!⁸⁹

Der kulturrelativistische Anthropologe wechselt den Ort, erwirbt ein neues Bürgerrecht, aber in seinem Denken, Fühlen und Wollen bleibt er dem alten Heimatland verbunden.⁹⁰ Die Enkulturation, selbst wenn sie auf amerikanischem Boden erfolgt, ist den Bildungsidealen des Herkunftslandes der Eltern verpflichtet.⁹¹ Der kulturrelativistische Anthropologe verfügt über eine »Bindestrich-Identität«; Boas als Jude in Deutschland und Deutscher in den USA gleichsam über eine doppelte Bindestrich-Identität. Der Kulturrelativist bewegt sich am Rande der *mainstream*-Gesellschaft, gerät mit ihr auf verschiedene Weise in Verbindung, steht ihr distanziert, skeptisch, zuweilen auch ablehnend gegenüber. Eine gewisse Amerikamüdigkeit und eine Antipathie gegen den als nivellierend empfundenen *American Way of Life* zeichnet ihn aus.⁹²

Das Psychogramm dieses Kulturrelativisten erinnert an den Simmel'schen Fremden und den Park'schen *marginal man*.⁹³ »Weg mit dem Bindestrich«, hieß es im Ersten Weltkrieg. Nicht *German-American*, sondern nur *American*, riefen die Etablierten. Als Bindestrich-Identität und Außenseiter verspürt dieser Typus des Anthropologen den Druck zur Konformität. Dieser Druck, der von dem Etablierten ausgeht, sensibilisiert den Außenseiter für das, was ihm genommen werden könnte, lehrt ihn, es zu verstehen und zu schätzen. Gleichsam als Antwort betont er die Vielfalt historischer Individualitäten, die Besonderheit der eigenen Kultur, aber auch die Besonderheiten der anderen Kulturen. Die Unterschiede zwischen Kulturen lassen sich nicht mit Begriffen wie unter- und höherentwickelt erklären, da es keinen gemeinsamen, von allen zu beschreitenden Pfad gibt; der Fremde ist nicht ein Gestern, der erst den halben Weg zurückgelegt hat, keine Vorstufe zur Neuen Welt, sondern ein anderes Heute; die USA sind nicht der Pionier und Vorbote einer im Entstehen begriffenen Weltkultur, einer *One World*; die Gegenwart der USA ist nicht die Zukunft der Menschheit.⁹⁴

Schlussbemerkungen

Lange vorbei scheinen jene Zeiten, in denen Anthropologen unbekümmert vom »rohen Wilden«, vom »Eingebornen«, vom »Urmenschen«, vom »Augenblicksmenschen«, »Kulturlosen«, vom »Geschichtslosen« und von »Unkultur«, von »unbeleckten, unberührten, unverderbten, unverfälschten Menschen« reden konnten; vorbei auch jene Zeiten, in denen man vom »Primitiven«, vom »Unzivilisierten«, vom »Halbwilden«, vom »Kulturarmen«, von »begabten und unbegabten« Völkern, »aktiven und passiven Rassen«, »progressiven und arretierten Kulturen«, von »Halb- und Vollkulturvölkern«, von »Menschen auf niederer Kultur-, Bildungs- oder Gesittungsstufe«, von »Graden«, von »Keimen und ersten Regungen der Kultur«, von »zurückgebliebenen und unterentwickelten« Völkern, von »Hebung«, »Verfeinerung«, »Veredelung«, ja selbst von »schriftlosen Kulturen« und »Fortschritt« unbeschwert reden konnte und durfte. Gegen alle diese Begriffe sind – von wissenschaftlicher und moralischer Seite – Einwände und Bedenken erhoben worden.

Wie in kaum einer anderen Disziplin scheint gerade die Geschichte der anthropologischen Terminologie, die Kritik an alten und die Suche nach neuen Bezeichnungen für den Untersuchungsgegenstand, Licht auf die sich wandelnden theoretischen Grundannahmen des Faches zu werfen. Noch heute scheinen Anthropologen oftmals in Verlegenheit zu geraten, wenn es

and awakened new aspirations, until a change, in itself scarcely perceptible to the casual observer, but in reality very great, has already been accomplished. At the present moment their decline has not only been arrested, but they are actually increasing in numbers, and improving in their social condition. The proximate cause of this universal spectacle is to be found in their feeble attempts at agriculture; but the remote and true is to be discovered in the schools of the missionaries»; siehe Morgan, Lewis H.: League of the Ho-De-No-Sau-Neer or Iroquois. North Dighton: World Publishing 1995, p. 123.

86 Cf. *ibid.*, p. 122.

87 Cf. *ibid.*, p. 123.

88 In Briefen aus dem Jahre 1915 an seine Schwester Sophie verlieh Franz Boas der Hoffnung Ausdruck, Deutschland werde Rußland und England »verhauen«. Seine nüchterne Analyse der Wurzeln des Nationalismus hielt Boas nicht davon ab, im Krieg Partei zu ergreifen. »Mit meinem Verstand, sage ich mir immer, dass ich genug antinational bin, dass der ganze nationale Neid keinen Sinn und Verstand hat. Aber ins Gefühl umgesetzt bin und bleibe ich eben doch deutsch«; Boas zit. nach Cole, Douglas: Franz Boas: Ein Wissenschaftler und Patriot zwischen zwei Ländern, In: Rodekamp 1994, pp. 9-23, hier p. 13. Seine »offizielle« Haltung zur Frage des Nationalismus spiegelt sich in einem 1916 verfassten Leserbrief an die New York Times. Hierin tritt er als »unparteilicher« Beobachter auf, der sich vom ethnozentrischen Glauben der amerikanischen *mainstream*-Gesellschaft, an der Spitze der Entwicklung zu stehen, mit folgenden Worten distanziert: »In my youth I had been taught in school and at home not only to love the soul of my own country but also to seek to understand and to respect the individualities of other nations. For this reason the one-sided nationalism, that is so often found nowadays, is to me unendurable. [...] [T]he number of people in our country who are willing and able to enter into the modes of thought of other nations is altogether too small. The American, on the whole, is inclined to consider American standards of thought and action as absolute standards; and the more idealistic his nature, the more strongly he wishes to »raise« everyone to his own standards. For this reason the American who is cognizant only of his own standpoint sets himself up as arbiter of the world. He claims that the form of his own Government is the best, not for himself only but also

darum geht, eine passende Bezeichnung für ihren traditionellen Untersuchungsgegenstand zu finden. Kaum ein Anthropologe heutzutage, welcher den Ausdruck »Naturvölker« gebraucht ohne Unbehagen zu verspüren, welcher den Ausdruck »Naturvölker« nicht gleich unter Anführungszeichen setzt oder mit dem Attribut »sogenannte« versieht, um ihn zu relativieren und sich von ihm auch zu distanzieren. Ja, diese die Schlüsselbegriffe schmückenden Anführungszeichen und zuweilen etwas tolpatschigen Beifügungen können geradezu als ein formales Merkmal der anthropologischen Literatur bezeichnet werden! Aber hinter diesem formalen Merkmal verbergen sich nicht selten wohl auch ungelöste inhaltliche Fragen.

Manche meinen, heute habe man neue, bessere Begriffe. Aber auch mit der Definition der Anthropologie als der Lehre vom »ethnographisch Anderen« sind wohl kaum alle terminologischen Fragen endgültig gelöst. Begriffe wie der »ethnographisch Andere« sind vielleicht moralisch tadellos und unantastbar. Sie sind aber auch sehr, sehr allgemein, um nicht zu sagen, unscharf und nichtssagend. Aber Begriffe, die irgendetwas oder irgendjemand ausgrenzen, scheinen heute in der Anthropologie zuweilen ohnehin unerwünscht zu sein. Erscheint doch manchen jede nähere Bezeichnung für den Anderen bereits als gefährlicher Ausfluss der verschmähten und zu verurteilenden »westlichen« kognitiven Domestikationsideologie. Auch das ist ein Zeichen der Zeit. Jedenfalls mögen die Verlegenheit und Unsicherheit, welche die anthropologische Terminologie noch oder *gerade* heute umgibt, als kleines ideengeschichtliches »Überlebsel« des in dieser Arbeit skizzierten Prozesses verstanden werden, vielleicht auch als Indiz dafür, dass zumindest einige Fragen noch nicht gelöst sind.

Ziel dieser Arbeit war es, unterschiedliche Vorstellungen von der Stellung der »Naturvölker« zu den »Kulturvölkern« in der Anthropologie im Zeitraum zwischen 1870 und 1930 zu untersuchen. Im Unterschied zu dem im dritten Abschnitt skizzierten, mit den Überlegungen von Franz Boas assoziierten relativistisch-pluralistischen Kulturbegriff, der abgesehen von seinem faktischen Gehalt, auch von der Aura des Guten, um nicht zu sagen, des politisch Korrekten umgeben scheint, gelten die großartigen kulturevolutionistischen Theoriengebäude des 19. Jahrhunderts heute nicht nur als überholt und falsch, sondern werden vielfach auch als moralisch verwerflich, ja um den für einen Anthropologen schlimmsten aller Vorwürfe zu erheben, als ethnozentrisch, ja noch schlimmer als eurozentrisch gebrandmarkt. Der Kulturevolutionismus, so der gängige, und wie man hinzuzufügen verpflichtet ist, berechnete Vorwurf, stellte zumindest indirekt eine ideologische Rechtfertigung kolonialistischer Bestrebungen dar und half – jedenfalls ein klein wenig – die *white men's burdens* zu tragen. Es ist mir im ersten Abschnitt dieser Arbeit keineswegs um eine moralische Rehabilitation unappetitlicher und verpönerter Konzepte gegangen, auch nicht um eine Empfehlung, diese für die gegenwärtige anthropologische Forschung wiederzubeleben. Ich wollte nur zeigen, dass gerade die Überlegungen der sich an den Naturwissenschaften orientierenden Entwicklungstheoretiker des 19. Jahrhunderts entscheidend dazu beigetragen haben, den »Wilden« in das ehemals nur dem »Zivilisierten« vorbehalten Reich der Geschichte und der Kultur aufzunehmen. Unter Berufung auf die Einheit der Natur, auf die zu allen Zeiten und an allen Orten wirksamen Gesetze kam es zu einer Relativierung der dichotomen Gegenüberstellung von »Natur-« und »Kulturvölkern«. Diese Integration des »geschichtslosen Wilden« in die Menschheitsgeschichte war zwar nur ein erster Schritt der modernen Anthropologie, aber er war *der* erste.

for the rest of mankind; that his interpretation of ethics, of religion, of standards of living, is right. Therefore, he is inclined to assume the role of a dispenser of happiness to mankind. We do not often find an appreciation of the fact that others may abhor where we worship. I have always been of the opinion that we have no right to impose our ideals upon other nations, no matter how strange it may seem to us that they enjoy the kind of life they lead, how slow they may be in utilizing the resources of their countries, or how much opposed their ideals may be to ours. [...] To claim, as we often do, that our solution is the only democratic and the ideal one, is a one-sided exaggeration of Americanism. I see no reason why we should not allow other nations to solve their problems in their own ways, instead of demanding that they bestow upon themselves the benefactions of our regime. The very standpoint that we are right and they are wrong is opposed to the fundamental idea that nations have distinctive individualities, which are expressed in their modes of life, thought and feeling«; Boas, Franz: *Race and Democratic Society*. New York: JJ Augustin 1946, p. 169-171.

89 Offener Brief vom 27.03.1933 von Franz Boas an Generalfeldmarschall Paul von Hindenburg, in: Malinowski-File, Temp. Nr. 510, London School of Economics, British Library of Political and Economic Science. Ich möchte mich bei der *European Social Science Information Research Facility* (EUSSIRF) bedanken, die es mir durch ein Stipendium im Frühjahr 2000 ermöglicht hat, Teile der Malinowski-Archivalien an der *London School of Economics* zu studieren. Ferner danke ich der Belegschaft des Archivs an der *London School of Economics* für ihre freundliche Unterstützung während meines Aufenthaltes.

90 Cf. in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Michels, Robert: *Materialien zu einer Soziologie des Fremden*. In: *Jahrbuch für Soziologie*. Eine internationale Sammlung 1 (1925), S. 296-319; insbes. pp. 296-298.

91 Bezüglich des deutsch-amerikanischen Milieus, in dem Boas und seine Schüler verkehrten, siehe Radin, Paul: Robert H. Lowie (1883-1957). In: *American Anthropologist* (60) 1958, pp. 358-361; Steward, Julian H.: Alfred Louis Kroeber 1876-1960. In: *American Anthropologist* 63 (1961), pp. 1038-1060; Nadel, Stanley: *Little Germany. Ethnicity, Religion, and Class in New York City, 1845-1880*. Urbana, Chicago: Univ. of Illinois Press 1990.

92 Cf. in diesem Zusammenhang insbes. den 1924 erschienenen, vor kulturpessimistischen Tönen bestehenden Aufsatz des aus Pommern stammenden Rabbinersohns Sapir, Edward: *Culture, Genuine and Spurious*. In: *American Journal of Sociology* 29 (1924), pp. 401-429, hier p. 413: »Perched on the heights of an office building twenty or more stories taller than our fathers ever dreamed of«, schreibt Sapir, »we feel that we are getting up in the world. Hurling our bodies through space with an ever accelerating velocity, we feel that we are getting on [...]. The truth is that sophistication, which is what we ordinarily mean by the progress of civilization, is [...] a merely quantitative concept that defines the external conditions for the growth or decay of culture. We are right to have faith in the progress of civilization. We are wrong to assume that the maintenance or even advance of culture is a function of such progress. A reading of the facts of ethnology and culture history proves plainly that maxima of culture have frequently been reached in low levels of sophistication; that minima of culture have been plumbed in some of the highest. Civilization, as a whole, moves on; culture comes and goes«; *ibid.*, p. 413.

93 Simmel, Georg: *Exkurs über den Fremden*. In: Ders.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt/M.: Campus 1992, pp. 764-771, [EA 1908]; Park, Robert E.: *Human Migration and the Marginal Man* (1928). In: Sollors, Werner (Hg.): *Theories of Ethnicity. A Classical Reader*. New York: New York Univ. Press 1996, pp. 156-167. Lowie bezeichnete sich in seiner Autobiographie übrigens explizit als *marginal man*, den er wie folgt charakterisierte: »The ›marginal man‹ starts with at least two modes of thinking and acting and is, therefore, likely to be more perceptive of additional differences between groups than the average American who has had firsthand experience with only one mode«; cf. Lowie, Robert H.: *Ethnologist, A Personal Record*. Berkeley: Univ. of California Press 1959, p. 86.

Ausgehend von dem Simmel'schen Fremden und dem Parkschen *marginal man* hat Justin Stagl Überlegungen zu psychologischen Grundmustern der anthropologischen Forscherpersönlichkeit angestellt; cf. Stagl, Justin: *Kulturanthropologie und Gesellschaft. Eine wissenssoziologische Darstellung der Kultur-anthropologie und Ethnologie*, Berlin: Reimer 2018, pp. 84-96. Meines Erachtens eignet sich dieses Modell nur für einen ganz bestimmten Typus des Anthropologen, nämlich für den Kulturrelativisten. Weder – um nur zwei Beispiele zu nennen – Lewis H. Morgan, der aus einer alt eingewanderten walisischen Einwandererfamilie stammte, eine erfolgreiche Karriere als Rechtsanwalt und Geschäftsmann machte und in seinen Schriften den »march of civilization« besingt, noch der militärische »Haudenog« und berühmte »Explorer« Major John W. Powell scheinen diesem Modell des Anthropologen als Fremden zu entsprechen.

94 Es sei in diesem Zusammenhang auch auf die »Bindestrich-Identität«, des aus Schlesien stammenden amerikanischen Philosophen Horace M. Kallen, Sohn eines Rabbiners, hingewiesen, der zu einem der bekanntesten frühen Kritiker des *Melting-Pot* avancieren sollte. Der *melting-pot*, so Kallen, sei ein Euphemismus für die vom Einwanderer erwartete Anpassung an die dominante angelsächsische Tradition. Kallen betonte die Unveräußerlichkeit der ethnischen »Selbstheit« und wollte in den Vereinigten Staaten eine pluralistische Gesellschaft – der Begriff *cultural pluralism* wurde von Kallen in die sozialwissenschaftliche Literatur eingeführt – verwirklicht sehen. Jede ethnische Gruppe, so Kallen in einer Metapher seines Gesellschaftsideals, gleiche einem Instrument mit eigener Klangfarbe und Tonart. In einem sich ständig erweiternden Orchester sollten alle Instrumente gemeinsam bei der großen »Symphonie der Zivilisation« mitwirken. Cf. Kallen, Horace: *Democracy versus the Melting-Pot: A Study of American Nationality*. In: Sollors 1996, pp. 67-92.

Bernd Weiler, Dr. war wissenschaftlicher Mitarbeiter am Karl-Mannheim-Lehrstuhl für Kulturwissenschaften, Zeppelin University, Friedrichshafen am Bodensee. Forchtete und veröffentlichte zur Theorie und Geschichte der Soziologie und Ethnologie, Wissenssoziologie, Immigrationssoziologie und Wirtschaftssoziologie. Jüngste Veröffentlichungen: Gemeinsam mit Nico Stehr und Christoph Henning *The Moralization of the Markets*. *Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey* 2005; *Who Owns Knowledge?* *Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey* 2006. Arbeitete zuletzt an einer Monographie über den Soziologen Ludwig Gumplowicz.