Check for updates

ORIGINAL ARTICLE

Religion oder Aberglaube? Zur Konstruktion des Animismus im 19. Jahrhundert

Hauke Heidenreich

Eingegangen: 15. Mai 2020 / Angenommen: 2. Juni 2020 / Online publiziert: 24. Juli 2020 © Der/die Autor(en) 2020

Zusammenfassung Den Diagnosen des Religionswissenschaftlers Klaus Hock folgend untersucht dieser Beitrag Positionen zur Genese des Animismus im 19. Jahrhundert. Zentral ist dabei die von Edward B. Tylor vorgebrachte Behauptung, dass alle bekannten Menschen Religionen hätten, deren Ursprung im sog. Animismus liege, den Tylor als Glauben an geistige Wesen definiert. Animismus wird aber vor allem deswegen von Tylor eingeführt, um eine Frontlinie gegen den zeitgenössischen Spiritismus zu installieren, der eine extreme Variante des allgemeinen Glaubens an geistige Wesen darstelle.

Dieses Konzept wurde in der deutschen Forschung von Adolf Bastian und Ernst Haeckel rezipiert. Beide übernahmen Tylors Frontstellung gegen den Spiritismus, definierten den Animismus nun aber als von Primitiven herkommenden Aberglauben, der sich in der modernen Zivilisation nur noch als Spiritismus erhalten habe. Während Tylor die Ursprünge der Religion gefunden zu haben behauptete, vertraten Haeckel und Bastian die Sicht, dass der Animismus besonders den Ursprung des Aberglaubens bezeichne.

Auffällig ist hierbei, dass beide Autoren zur Beschreibung des modernen Aberglaubens negativ auf Kants Morallehre rekurrieren. Diese erscheint in diesem Kontext als Voraussetzung des Spiritismus (Haeckel) oder als aus einer okkulten Tradition stammend (Bastian).

Entgegen der Annahme, dass Animismus eine neutrale Beschreibung außereuropäischer Religion sei, sollen die Entstehung des Begriffs in einem europäischen Wissenschaftsdiskurs beschrieben und die Frontstellungen analysiert werden, die die Genese des Animismus begleiteten.

H. Heidenreich (⋈)

Theologische Fakultät, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Franckeplatz 1,

Haus 30, 06110 Halle (Saale), Deutschland

E-Mail: hauke.heidenreich@theologie.uni-halle.de



Schlüsselwörter Animismus · Seele · Wissenschaft · Materialismus · Kant

Religion or superstition?

On the construction of animism in the nineteenth century

Abstract Following the diagnoses of the religious scholar Klaus Hock, this study examines different positions relating to the genesis of animism in the nineteenth century. Crucial to this is the proposal made by Edward B. Tylor that religion is a general human condition with roots in so-called animism, which is defined by Tylor as belief in spiritual beings. But Tylor introduces "animism" primarily to install a frontline against contemporary spiritism, which represents an extreme variant of the general belief in spiritual beings.

This concept was adopted by German researchers Adolf Bastian and Ernst Haeckel. Both accepted Tylor's front against spiritualism but now defined animism as superstition coming from primitives, which has only survived in modern civilization as spiritism. While Tylor claimed that he had found the origins of religion, Haeckel and Bastian were of the opinion that animism particularly indicated the origin of superstition.

What is striking here is that both authors refer to Kant's moral doctrine in a negative manner to describe modern superstition. In this context, animism appears to be a prerequisite for spiritism (Haeckel) or as coming from an occult tradition (Bastian).

Contrary to the assumption that animism is a neutral description of non-European religion, the emergence of the term shall be described in a European scientific debate and the front lines that accompanied the genesis of animism shall be analysed.

Keywords Animism · Soul · Science · Materialismus · Kant

1 Prolog: Seele und Aufklärung

Der Begriff Seele ist "präsenter denn je"! So zumindest konstatierte es der Religionswissenschaftler Klaus Hock (2017, S. 264) in einer eigens zum Seelenbegriff publizierten Ausgabe der *Berliner Theologischen Zeitschrift*. Doch worüber wird überhaupt geredet, wenn man von Seele spricht?

Erst kürzlich hatte Stengel (2017, S. 105f.) die Diagnose gestellt, dass auch in den aufklärerischen Debatten des 18. Jahrhunderts die Frage nach der Beschaffenheit der Seele eine wichtige Rolle spielte. Der viel gelesene lutherische Theologe Valentin Ernst Löscher (1673–1749) etwa bezeichnete die Unsterblichkeit der Seele als "Grund unserer Gottesfurcht", den es gegen Vertreter von Seelenschlaf oder Seelentod zu verteidigen gelte. Die Unsterblichkeit der Seele sei, so Stengel, ein Kernbestand der lutherischen Orthodoxie im 18. Jahrhundert gewesen. Mit seinen Positionen befand sich Löscher denn auch ganz auf der Linie eines aufklärerischen Rationalismus, etwa in der *Psychologia rationalis* Christian Wolffs (1679–1754) oder der *Metaphysica* Alexander Gottlieb Baumgartens (1714–1762; Stengel 2017, S. 106). Besonders Baumgartens Text zählte zu den Standardlehrbüchern der Zeit (Stark



2015, S. 8) und bildete etwa die Vorlage der Metaphysikvorlesungen Immanuel Kants (1724–1804; Schwaiger 2011, S. 35). In Leibniz-Wolffscher Manier ist die Seele bei Baumgarten unsterblich, unausgedehnt, "immaterielle Substanz" und in expliziter Abgrenzung von "Thnetopsychiten" [Freunde des Seelentodes], "Hypnopsychiten" [Seelenschläfer] und "Psychopannychiten" [Lehre von der ewigen Nacht der Seele] prä- und postmortal existent (Baumgarten 2011, S. 403, S, 407, S. 417, S. 423). Die Debatte über die Beschaffenheit der Seele gehörte anscheinend zum, so könnte man sagen, aufklärerischen Standardrepertoire.

In einem Interview im *Deutschlandfunk* 2014 vertrat der Philosoph Michael Pauen nun die Sicht, der Begriff Seele sei seit dem späten 19. Jahrhundert durch neue naturwissenschaftliche Erkenntnisse obsolet geworden. Entscheidende menschliche Eigenschaften würden nun biologisch erklärt werden können; Pauen denkt hierbei in erster Linie an die Neurowissenschaften. Doch auf der anderen Seite gebe es unbewusst bis heute "in fast jeder Kultur [...] etwas, was man mit der Seele vergleichen kann, also eine Instanz, ein Objekt, das verantwortlich ist vor allem für die Identität des Menschen". Anscheinend schlägt Pauen eine Art Zweiteilung des Begriffs Seele vor. Der in den Naturwissenschaften obsolet gewordene Seelenbegriff solle zu einem kulturgeschichtlichen Begriff transformiert werden. Obwohl für Pauen ersterer bereits überwunden sei, könne man ihn im letzteren Kontext trotzdem noch gebrauchen, nämlich als transkulturelle Kategorie zur Beschreibung mythologischer Vorstellungen (Heise 2014).

Hock hingegen beschreibt den Seelenbegriff als ein Segment, das eine Geschichte im Kontext von Kolonialismus und christlicher Mission habe. Gerade die von Pauen vorgeschlagene Funktion des Seelenbegriffs als neutrale Beschreibungskategorie sei vor allem durch europäische Missionare "aus dem europäisch-christlich geprägten Kontext auf außereuropäische Kontexte übertragen" worden, "analog dem Gottesoder Religionsbegriff". Die Verwendung von Seele sei also an hegemoniale theologische und philosophische Festlegungen gebunden. In der Zeit des Kolonialismus schließlich sei das Wort Seele mit einem weiteren Terminus verbunden worden: Animismus. Dieser habe nun dazu gedient, in außereuropäischen Vorstellungen so etwas wie einen primitiven Ursprung europäischer Religion zu identifizieren. Der durch Verdrängung konkurrierender Modelle hegemonial hergestellte (und damit auch immer konstitutiv prekäre) Seelen- und Animismusbegriff sei, ähnlich wie auch der Begriff Religion, "in der Begegnung mit außereuropäischen Phänomenen" verdinglicht worden zu einem "terminologischen Instrument" zur gewaltsamen Kategorisierung des exotischen Anderen (Hock 2017, S. 267f.).

Doch welche Kontexte spielen hier konkret eine Rolle, wenn das Andere hegemonial definiert wird? Für Hock sind Seele und Animismus Konstruktionen, die eng miteinander zusammenhängen: Animismus ist sozusagen eine missionsgeschichtliche Transformation des früheren Seelenbegriffs in eine Beschreibung außereuropäischer Phänomene. Pauen nennt wiederum die wissenschaftlichen Diskurse im 19. Jahrhundert als Markstein, wo der Seelenbegriff von seinen früheren naturwissenschaftlichen Implikationen befreit worden sei, gewissermaßen als Voraussetzung zu seiner Verwendung als kulturhistorische Kategorie. Michael Bergunder (2011, S. 43) hatte schon vor Jahren auf die Historizität des Religionsbegriffs hingewiesen und vor allem eine genealogische Untersuchung der Begriffe gefordert, mit denen



wir heute als Historikerinnen und Historiker hantieren. Analog dazu stellt sich auch beim Animismusbegriff die Frage nach seiner historischen Genese im Diskurs. Ich werde in meinem Beitrag untersuchen, inwieweit die Entstehung von Animismus als eines szientistischen Kampfbegriffs mit kolonialistischen Untertönen in eine Debatte um den Spiritismus einerseits und um die "richtige" Deutung der Philosophie Immanuel Kants andererseits eingebettet gewesen war.

2 Der Ursprung der Religion oder: Wer ist der primitive Andere?

Erst kürzlich wurde die Debatte um den Animismus als eine Konstruktion europäischer Wissenschaften im 19. Jahrhundert erneut befeuert, unter Beteiligung namhafter Forscher wie Bruno Latour, Heinz Schott (Albers und Franke 2019) und Kocku von Stuckradt (2019). Besonders die These, dass der Animismus als eine wissenschaftliche Kategorie religiöse Vorstellungen in "genealogischen Gesellschaften" beschreibe (Zinser 2009, S. 71), wird im Kontext dieser Diskussionen scharf kritisiert.

Als der bedeutende Ethnologe Edward B. Tylor (1832–1917) in seinem Text Primitive Culture von 1871, der bereits 1873 auf Deutsch erschien, die "tiefeingewurzelte Lehre von geistigen Wesen" als "Gradmesser von "Religion" (Hock 2017, S. 272) untersuchen und dazu den Begriff Animismus verwenden wollte, sah er sich vor allem dazu genötigt, diesen Begriff zuerst einmal klar abzugrenzen. Für Tylor bestehen animistische Konzepte bekanntlich in "Ueberlebseln" primitiver Gebräuche in der heutigen Welt "als Beweise und Beispiele eines früheren Culturzustandes" (Tylor 1873, S. 16). Auf den ersten Blick scheint Tylor besonders auf sogenannte primitive Völker anzuspielen, wie es in der zeitgenössischen Völkerkunde häufig der Fall war. Doch Tylors Beispiele sind zuerst einmal europäische Phänomene, die sich von denen eines "Neger[s] Centralafrikas [...] kaum eine Handbreit" unterscheiden würden: Gespenstergeschichten, Erzählungen von behexten Häusern usw., die beweisen würden, dass die Menschheit "von Natur homogen" sei, "wenn auch auf verschiedenen Stufen der Civilisation stehend" (Tylor 1873, S. 8). Diese Homogenität der Menschheit ist für Tylor der Ausgangspunkt, gegen Positionen vorzugehen, die behaupteten, dass es Menschen z.B. in Australien gebe, denen es jeglicher Religion ermangele (Tylor 1873, S. 412). Im Gegenteil besäßen auch "wilde Völker" nicht nur einen Glauben an "Seelen, Dämonen und Gottheiten", sondern auch eine Vorstellung von Unsterblichkeit (Tylor 1873, S. 413). Tylors Frontlinie zielt hier auf Autoren, die die These vorbrachten, der Ursprung der Menschheit läge im Atheismus und religiöse Vorstellungen seien erst im Lauf der Entwicklung hinzugekommen (Tylor 1873, S. 414). Um aber den Ursprung der Religion zu erkennen, sei eine "minimale Definition" von Religion als "Glauben an geistige Wesen", sozusagen als europäisch-wissenschaftliche Vorleistung, notwendig. Im Folgenden stellt daher Tylor die These auf, dass "der Glaube an geistige Wesen sich bei allen niederen Rassen findet, mit denen wir innig genug bekannt geworden sind" und fährt fort: "Ich beabsichtige hier unter dem Namen Animismus die tiefeingewurzelte Lehre von geistigen Wesen zu untersuchen, welche die Grundidee des Spiritualismus gegenüber der materialistischen Philosophie darstellt" (Tylor 1873, S. 419).



An dieser Stelle spricht Tylor seine erste Frontstellung gegen den Materialismus aus. Gerade aber im Zusammenhang mit dem Spiritualismus, der zweiten Abgrenzung in seinem Konzept, hat Tylor ein Problem vor Augen, was anscheinend der Grund ist, warum er nun das Wort Animismus an der Stelle einsetzt, wo Tylor zufolge es eigentlich um Spiritualismus gehen müsste. Das Wort Spiritualismus sei zwar richtigerweise der Ausdruck für eine "allgemeine Lehre von geistigen Wesen" – damit sind Religion, Animismus und Spiritualismus offenbar identisch –, doch habe das Wort den "Fehler", dass es sich mittlerweile eine "einzelne moderne Sekte" angeeignet habe, "welche allerdings extreme spiritualistische Ansichten hegt" und die man daher gerade nicht als typischen Vertreter des Spiritualismus bezeichnen könne. Deswegen sei es besser, zur Abgrenzung von dieser Sekte das Wort Animismus als Kategorie zu verwenden (Tylor 1873, S. 420).

Es ist an dieser Stelle zu betonen, dass Tylor das Wort Animismus nun explizit "für Stämme von sehr niedrigem Range rücksichtlich [sic!] der Civilisation" gebraucht (Tylor 1873, S. 420), also für primitive Völker, und dass er an dieser Stelle eine Abgrenzung vornimmt zu dem, was er am Anfang des Buchs als Gespensterglauben bezeichnet hatte. Der Gespensterglaube komme bei Engländern wie bei allen anderen bekannten Völkern vor und weise darauf hin, was Tylor "Glaube an geistige Wesen", "Spiritualismus" oder eben "Religion" nennt. Der Animismus ist in diesem Zusammenhang der primitive Ursprung der Religion. Doch sei dieser anthropologische Spiritualismus von einer modernen Sekte missbraucht worden, um eine extreme Variante des Spiritualismus zu bezeichnen und sozusagen widerrechtlich an den primitiven Ursprung der Religion zurückzukehren. Doch daneben finden sich eben auch "Ueberlebsel" des Animismus niederer Völker in den heutigen "Philosophien und Glaubenslehren des Christenthums" (Tylor 1873, S. 421).

Wenn nun auch im heutigen Christentum Tylor zufolge Überreste des Animismus zu finden seien, was hat es dann mit der Sekte auf sich, die sich offenbar ebenso auf den Animismus bezieht, dies aber in extremer Weise und damit widerrechtlich tut? Welche Sekte könnte hier gemeint sein und wogegen richtet sich Tylors Verwendung des Worts Animismus?

Ein Anhaltspunkt findet sich in einer Publikation des Physikers William Crookes (1832–1919) vom Juli 1870 im von ihm mitherausgegebenen *Quarterly Journal of Science* mit dem auffälligen Titel *Spiritualism viewed by the Light of Modern Science*. In diesem Beitrag fordert Crookes (1870) nichts weniger als eine auf physikalischen Experimenten gegründete Untersuchung spiritistischer Phänomene. Tylor positionierte seine Beschreibung der "Anfänge der Cultur", so der deutsche Titel seines Textes, in einer zeitgenössischen Frontstellung. Er scheint genau diesen "uneigentlichen" Spiritualismus vor Augen zu haben, der sich nicht mit dem anthropologisch gegebenen *Glauben* an geistige Wesen zufriedengibt, sondern diese durch Séancen empirisch erscheinen lassen will. Die Frontstellung bezieht sich auf ein europäisches Phänomen, gegen das der wahre primitive Ursprung der Religion abgegrenzt wird.

Spiritistische Praktiken – Geistererscheinungen, Séancen mit Medien, Tischrücken, Somnambulismus usw. – waren um diese Zeit ein weit verbreitetes Phänomen im "Zentrum der wissenschaftlichen, sozialen und religiösen Kontroversen des 19. Jahrhunderts" in Europa (Sawicki 2015, S. 10), das um 1900 "a wide variety



of beliefs and practices" (Treitel 2004, S. 7) umfasste und von mehreren zeitgenössischen Autoren als eine regelrechte "geistige Epidemie" (Büchner 1893, S. 219; Achelis 1900, S. 228; Bastian 1886, S. 2f.) angesehen wurde, in der sich der Glaube von Naturvölkern in der modernen Zivilisation ausbreite. Doch was hat es damit auf sich, dass eine Beschreibung primitiver Religion mit einer aktuellen europäischen Frontstellung parallelisiert wird?

In Deutschland beschäftigte der Spiritismus, spätestens nach den Experimenten des Leipziger Astrophysikers Karl Friedrich Zöllner (1834–1882) mit dem vermeintlichen Hellseher Henry Slade (1836–1905), die akademische Forschung. Zöllner (1878a, 1878b, 1879) hatte die Experimente mit Slade publiziert und dabei zentral auf die Philosophie Immanuel Kants (1724–1804) als Autorität für die bei den Séancen angeblich vorgekommenen Geistererscheinungen verwiesen. Es folgten empörte Reaktionen, so von Stumpf (1878)¹, aber auch von Wilhelm Wundt (1832–1920), dem Begründer der Experimentalpsychologie. Wundt hatte noch selbst an den Séancen teilgenommen (Treitel 2004, S. 12) und publizierte 1879 eine Broschüre, in der er Zöllners Spiritismus als "ein Zeichen des Materialismus und der Cultur-Barbarei unserer Zeit" bezeichnete (Wundt 1879, S. 30).

In genau diesem Kontext wurde die Debatte um Tylors Animismus nun in Deutschland rezipiert. Adolf Bastian (1826-1905), Leopoldina-Mitglied und weithin bekannt als erster Direktor des Museums für Völkerkunde (heute Ethnologisches Museum) in Berlin, beschäftigte sich ebenfalls mit Tylors Konzept, über dessen Rezeption dieses schließlich von Wundt in seiner Völkerpsychologie verwendet wurde (Hock 2017, S. 269). Bastian schrieb, immerhin 13 Jahre nach der deutschen Übersetzung von Primitive Culture, einen auffälligen Text mit dem Titel "In Sachen des Spiritismus und einer naturwissenschaftlichen Psychologie", in dem er einen Abriss über die Ideengeschichte seit der Antike gab und diese als eine Art geistige Anamnese darstellte. Die gesamte Geschichte der Menschheit sei "eine psychische Epidemienreihe", in der es zu jeder Zeit psychische Epidemien gegeben habe, früher den Hexenglauben, heute den Spiritismus. Diese Epidemien hätten sogar vor den bekanntesten Akteuren der europäischen Vergangenheit nicht Halt gemacht (Bastian 1886, S. 2-3). Francis Bacon (1561-1626) habe an einen Geist als Grundlage der Natur geglaubt, Emanuel Swedenborg (1688-1771) "wie ein naives Kind" Dinge aus der Geisterwelt erzählt; wie auch Jeanne d'Arc (etwa 1412-1431) sei er geistig unzurechnungsfähig gewesen. Mohammed dagegen sei, wie auch die Schamanen der Naturvölker und die nach dem Animalischen Magnetismus Franz Anton Mesmers (1734–1815) Behandelten, Epiletiker gewesen (Bastian 1886, S. 4–17). Doch auch vor Immanuel Kant macht Bastian nicht Halt: Kant habe seine Kritik der praktischen Vernunft "gespendet unter esoterischem Geheimniss, da sie nur den Auserwählten zugänglich" sei, und müsse deshalb in die Tradition etwa einer Occulta Philosophia von Agrippa von Nettesheim (1486-1535) eingeordnet werden (Bastian 1886, S. 24). Bereits früher sei Kant auf Swedenborgs Erzählungen aus der Geisterwelt hereingefallen (Bastian 1886, S. 7).

Die neuesten "Mode-Verirrungen" des Spiritismus seien daher nur möglich, weil, so Bastian unter Bezug auf den Psychiater Jacques-Joseph Moreau (1804–1884), die

¹ Der Psychologe und Philosoph Carl Stumpf (1848–1936).



"supra-nervöse Geisteskonstitution" der "Genies" und der "Idioten" praktisch dieselbe sei und auch "geschichtlich fortwirkende Geistesthaten" wie die Kants "mit spiritistischen sich berühren", nämlich in "pathologischen Verirrungen" (Bastian 1886, S. 69). Der Spiritismus basiere, und an dieser Stelle beruft sich Bastian nun auf Tylor, auf den "ewig alten und ewig neuen Formen solcher Elemente", die sich "aus frommer Gläubigkeit auf primärem Stadium, in späteren zu abergläubischen Ueberlebseln" verzerrten (Bastian 1886, S. 70). Die spiritistische Literatur sei ein "Verbrechen gegen den gesunden Menschenverstand" und die kantische Vernunftkritik, sie übersteige "den schwärzesten Köhlerglauben" der Wilden und Barbaren, wogegen "selbst das Monstrum eines Affenmenschen temporäre Entschuldigung beanspruchen dürfte". Dagegen müsse eine naturwissenschaftliche Psychologie "auf Grund ethnischer Thatsachen" eingeführt werden, die auf Basis der Mathematik und gestützt durch Statistiken verfahre (Bastian 1886, S. 80). Erneut unter offensichtlichem Bezug auf Tylor fasst Bastian zusammen: "Die moderne Errungenschaft des Spiritismus fasst die Seele in der crassesten Form als materielle (oder immaterielle) Seelensubstanz, wie bei den Wilden auf den untersten Stadien der Uncultur gäng und gäbe, und dementsprechend in den correspondirenden Schichten des Volksaberglaubens spukend" (Bastian 1886, S. 83).

Pauen hatte die Sicht vertreten, dass der Begriff Seele im späten 19. Jahrhundert durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse ersetzt worden sei. Mit Adolf Bastian konnte nun ein Autor identifiziert werden, auf den diese Sicht zuzutreffen scheint: Allerdings ist es Bastian nicht um eine Überwindung des Seelenbegriffs allgemein zu tun, sondern um die Widerlegung zweier konkreter Themen: Spiritismus und Darwinismus.

Abgesehen also vom gebetsmühlenartigen Beschwören einer Geschichte der epileptischen Anfälle, die sich in ethnischen Tatsachen niederschlage, sei hier auf zwei Fronten hingewiesen: (1) dass sich Bastian paradoxerweise auf Kants Vernunftkritik als Mittel gegen den Spiritismus beruft, aber Kant gleichzeitig attestiert, dass er selber okkulten Neigungen nachgegangen wäre, als er die Kritik der praktischen Vernunft schrieb; (2) dass Bastian den Spiritismus als eine schlimmere Verfehlung als den Glauben an Affenmenschen beschreibt und beides mit den sogenannten Wilden vergleicht.

3 Kant als Mystiker - Materialismus und Kant-Deutung um 1900

Diese Positionen verweisen auf zwei zentralen Gestalten im Diskurs des 19. Jahrhunderts. Der Neukantianer Otto Liebmann (1840–1912) hatte schon 1865, mehrere Jahre vor Tylors Text, gefordert, dass Immanuel Kant der Normautor jeglicher moderner Wissenschaft in seiner Zeit sein müsse und diese Forderung in die weithin bekannte Formulierung gegossen: "Also muss auf Kant zurückgegangen werden" (Liebmann 1865, S. 215). Liebmann war es um die Behebung einer allgemeinen Gedankenverwirrung gegangen, deren Ursache er im zeitgenössischen Materialismus festmachte (Liebmann 1865, S. 5ff.), der erst wenige Jahre vor Liebmanns Buch prominent von dem Arzt Ludwig Büchner (1824–1899) vertreten worden war. Doch die Folge von Liebmanns Aufruf war keine Vereinheitlichung der Debatte,



sondern Kant tauchte in den unterschiedlichsten Debatten als Gewährsmann auf und brachte bereits den Kieler Gymnasiallehrer und Mitarbeiter an der Akademie-Ausgabe von *Kants Gesammelten Werken*, Erich Adickes (1866–1928), zu der Feststellung, "alle meinen, Kants Lebenswerk erst zum Abschluß gebracht zu haben, und rühmen sich, seine rechtmäßigen Nachfolger zu sein" (Adickes 1904, S. 3). Auch Bastian hatte, wie oben gezeigt, eine Lesart zu Kants Werk angeboten, die explizit gegen die zweite *Kritik* gerichtet ist, während gerade die Unvernunft des Spiritismus dem kantischen Vernunftprojekt zuwiderlaufe. Offenbar unterscheidet Bastian das eigentliche kantische Projekt von dessen Morallehre, die letztlich einer okkulten Tradition entstamme, in der auch der Spiritismus wurzele.

Dass Kant mit seiner Morallehre dem Spiritismus das Wort rede, ist wenige Jahre später ausgerechnet auch von dem Autor behauptet worden, gegen den sich Bastian mit dem "Köhlerglauben" des "Affenmenschen" anscheinend richtet: Der bereits zu Lebzeiten als "deutscher Darwin" (Schmidt 1900, S. 3) bezeichnete Zoologe Ernst Haeckel (1834–1919) hatte in seiner Natürlichen Schöpfungsgeschichte die Abstammung des Menschen vom Affen als deduktiven Schluss bezeichnet, der mit "der unerbittlichen Logik nothwendig" aus der Entwicklungstheorie gezogen werden müsse (Haeckel 1879, S. 7). In der unveränderten Neuauflage des Texts von 1889 wurde dies wiederholt. Im Jahr 1892 hielt Haeckel einen Vortrag in Altenburg, bei dem er die These vorbrachte, Kant sei durch seine Rede von den Postulaten "Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" zu gänzlich "unhaltbaren metaphysischen Ansichten" gelangt, obwohl er in jüngeren Jahren sich schon zu einer monistischen Naturerkenntnis durchgerungen habe (Haeckel 1892, 16 Anm.). Mystische Vorstellungen einer unsterblichen Seele befänden sich, so Haeckel "bei den Naturvölkern", aber durch die Rezeption Kants eben auch "in den Systemen dualistischer Philosophen noch heute" (Haeckel 1892, 23 Anm.). In seinem 1899 erschienenen Buch Die Welträthsel verschärfte Haeckel seine These noch einmal und sprach nun davon, dass Kants Postulatenlehre und deren Tradierung durch die "Schule der Neokantianer" der Hauptgrund für diesen "Aberglauben" sei, der die vom gealterten Kant in der Kritik der praktischen Vernunft vertretenen "drei Großmächte des Mystizismus - Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" wieder salonfähig mache, obwohl diese dem jungen, wahrhaft kritischen Kant "im Lichte der reinen Vernunft" bereits als unhaltbar erschienen seien (Haeckel 1899, S. 108f.). Nicht nur, dass Haeckel seine eigene monistische Deutung von Darwins Lehre in eine Reihe mit Luthers Thesenanschlag stellte (Haeckel 1899, S. 369), äußerte er immer wieder seine Kant-Deutung, wonach der junge Kant der ersten Kritik ein kritisch denkender Naturforscher, der alte Kant der zweiten Kritik hingegen ein abergläubischer Mystiker gewesen sei (Haeckel 1906, S. 179). Diese Sicht, so Haeckel selbstbewusst, sei sogar identisch mit der Position der maßgeblichen modernen Kant-Forschung selbst (Haeckel 1903, S. 157). Noch 1914 beschwerte er sich über die "Mystik" der zweiten Kritik, die "Vorstellungen von Übernatürlichem, Wundern und Geisterspuk [...] der niederen Naturvölker" das Wort rede (Haeckel 1914, S. 22).

Haeckels Texte waren regelmäßig Bestseller; *Die Welträthsel* erreichten sechsstellige Verkaufszahlen. Seine polemischen Kant-Deutungen wurden in der Kant-Forschung äußerst rege diskutiert und meist, ebenso polemisch, zurückgewiesen (Paulsen 1900; Hönigswald 1900; Loofs 1906).



Trotz Bastians schroffer Ablehnung des Affenmenschen-Glaubens, mit der er anscheinend direkt Haeckel vor Augen hatte, teilte er sich mit Haeckel nicht nur einen Gegner, den modernen Spiritismus, sondern auch eine Deutung der kantischen Lehre. Beide sehen zudem eine Parallele zwischen dem Spiritismus und dem Glauben der Naturvölker, die Bastian bei Tylor erkennt, vor allem auch in der These, dass der Seelenglaube der Naturvölker noch religiös motiviert gewesen wäre, im Gegensatz zu seinen nun abergläubischen "Ueberlebseln" in der modernen Kultur. Auffällig ist, dass Haeckel den Spiritismus ausdrücklich als Folge der sich auf Kant beziehenden neukantianischen Philosophie bezeichnet. Durch Kant sei der primitive Glaube der Naturvölker salonfähig gemacht worden. Und auch Bastian verweist in seinen Texten darauf, dass der Geisterglaube ein Charakteristikum von Naturvölkern wäre, der sich durch eine philosophische Debatte in der modernen Gesellschaft konserviert habe.

4 Die Barbarisierung des Gegners – Die Barbarisierung der Anderen

Tylor verwendete Animismus, um den Ursprung von Religion bei "niederen Völkern" und dessen "Ueberlebsel" in der modernen Gesellschaft zu konstruieren. Das Kennzeichen von Religion und Animismus sieht Tylor im Glauben an geistige Wesen, der bei allen bekannten Menschen anzutreffen sei. Mit seinen Definitionen bezog er sich auf eine seinerzeit aktuell laufende Debatte in den Wissenschaften. Er richtete sich ausdrücklich gegen den Spiritismus Crookes', den er eine Sekte nannte, die, anstatt diesen Glauben nur zu vertreten, ihn empirisch belegen wolle und damit eine extreme Form eines ansonsten Spiritualismus zu nennenden überhistorischen, anthropologischen Phänomens darstelle.

Bastian und in der Folge Haeckel sehen nun im Animismus keine Beschreibung von Religion und Glaube an geistige Wesen mehr, die bei jedem Menschen vorkomme, sondern sie unterstellen, dass der Glaube an geistige Wesen an sich abergläubisch sei und nur bei Menschen vorkomme, die entweder noch auf niederer Kulturstufe stünden oder pathologischen Krankheitszuständen wie Verrücktheit und Epilepsie ausgeliefert seien, eine These, die auch Freud (1913, S. 94) vertritt und sich dabei aber ausgerechnet auf Tylor beruft. Ist in Tylors Konzept bei den "Wilden" der Ursprung von Religion an sich zu suchen (und auch zu finden), sind "Naturvölker" bei Bastian und Haeckel der Ursprung des Aberglaubens, der sich als Rest nur im heutigen Spiritismus erhalten habe. Genau in diesem Kontext findet eine folgenreiche Umdeutung von Tylors "Ueberlebseln" statt.

Bei Tylor ging es darum, die nach wie vor konservierten Reste des ursprünglichen religiösen Glaubens der "Wilden" im modernen Christentum zu erkennen und das Christentum damit als eine wahre Religion einzuordnen. Der Spiritismus Crookes' erscheint hierbei als eine ausdrücklich aus der "Zivilisation" kommende Abweichung von den "Ueberlebseln", der Empirie an die Stelle des Glaubens setzen wolle. Bei Bastian und Haeckel besetzt nun der Aberglaube den Ort eines "Ueberlebsels" in der modernen Welt, der im Spiritismus, den Tylor mit seinem Konzept des Animismus abwehren will, ebenso wie im Christentum hervortrete und eben die Unvernünftigkeit jeder Religion und Philosophie zeige, die den Glauben an geistige Wesen propagiere.



Das Konzept des Animismus dient in diesem Zusammenhang nicht nur der Beschreibung und Klassifizierung von außereuropäischen Ethnien, an denen man die religiösen Ursprünge der Menschheit ablesen könne, sondern auch der Beschreibung dessen, was Tylor als hochproblematisch in seiner eigenen akademischen Landschaft ausmacht: nämlich des Spiritismus. Der Animismus wird sozusagen zur Barbarisierung eines wissenschaftlichen Gegners unter Verweis auf eine von der Norm abweichende Haltung in Bezug auf die anthropologische Konstante des Menschen herangezogen, an Geister nur zu glauben und nicht diese empirisch herbeizurufen. Die eurozentrische Klassifikation des nichteuropäischen Anderen besetzt im Diskurs die Funktion, dass die "Wilden" unter dem Stichwort Animismus als Signifikant erzeugt werden, um die religiöse Normalität der Menschheit "empirisch" darzustellen und daran die Abweichungen innerhalb des europäischen Kontexts aufzuzeigen. Die "Wilden" gelten Tylor als Gewähr für den wahren Ursprung der Religion, von dem der Spiritismus mutwillig abgewichen sei. Die betreffenden Volksgruppen tauchen im Diskurs nicht als selbstsprechend auf, sondern nur als Bestätigung oder Widerlegung (religions-)wissenschaftlicher Theorien (Stichwort: der Gespensterglaube der Engländer).

Bastian und Haeckel versetzten nun das Animismuskonzept in den Kontext der Debatte um die Deutung von Kants Kritik der praktischen Vernunft. In diesem Zusammenhang wurden Kant von Haeckel und Bastian ein Hang zum Mystischen oder sogar epileptische Anfälle unterstellt, die er zur Zeit der Abfassung der zweiten Kritik angeblich gehabt haben solle und die für die abergläubischen Inhalte dieses Texts verantwortlich seien. Wer Kant daher nicht richtig las - und das bedeutet: die zweite Kritik zu ernst nahm – und demzufolge an Geister glaubte, d.h. noch dem primitiven Animismus anning, so das Verdikt Haeckels und Bastians, war eigentlich noch ein Abkömmling wilder Naturvölker, die einem religiösen Aberglauben an geistige Wesen anhingen, der nur durch die moderne Wissenschaft überwunden werden könne. Diese Barbarisierung des Gegners stellte dann die Wissenschaftlichkeit des jeweils eigenen Projekts qua Ausschluss sicher: Wer Kant richtig las und daher nicht an Geister glaubte, der betrieb objektive und vor allem deutsche Wissenschaft. Spiritistische und indigene Praktiken wurden verglichen oder parallelisiert und dann dem jeweiligen Gegner zugeschrieben: bei Haeckel der neukantianischen Philosophie, bei Bastian Haeckel und einer nicht-empirisch verfahrenden Ethnologie und Psychologie. Dass die "Wilden" dabei im Diskurs erzeugt wurden zur Sicherung der Objektivität der Wissenschaft, die sich die Deutungsmacht über alle kulturellen Vorgänge der Erde zuschreibt, ist auch daran zu erkennen, dass Bastian die These der Affenabstammung von Haeckel selbst für Aberglauben hält, dass Haeckel wie auch Bastian aber die Front gegen den "primitiven" Aberglauben teilen. Zeitgleich mit den wissenschaftlichen Gegnern werden so aber auch die indigenen Akteure barbarisiert und als Ursprung oder Vorgeschichte dessen präsentiert, was heute als Religion oder Moderne oder Aberglaube charakterisiert wird. Die Geschichte der Anderen findet also in diesem Zusammenhang statt bzw. kann verstanden werden nur unter der Voraussetzung des modernen Europa, das das Ergebnis der Kulturentwicklung darstelle; das ist die Pointe, die die Konzepte Tylors, Bastians und Haeckels verbindet und als Signum der wahren Wissenschaft inszeniert. Bei Tylor



hat das Christentum die animistischen Inhalte in die Moderne überführt, bei Haeckel und Bastian der Spiritismus.

Die empirischen Reiseberichte in dieser Zeit, etwa von Haeckel (1884, 1901), waren dementsprechend keine unvoreingenommenen Beschreibungen dessen, was da war, sondern vielmehr eine durch wissenschaftliche Vorurteile geprägte Interpretation dessen, was dort wiedergefunden wurde. Die Empirie der Forscher war bestimmt durch die Begrifflichkeiten, die die Forschung in Europa strukturierten. Die Beschreibung des Anderen diente zur Klassifizierung bzw. Einordnung und darüber zur Absicherung europäischer Wissenschaftlichkeit. Der von Forschern erzeugte Wilde bestätigte die Objektivität des eigenen Forschungsprojekts.

Die Gleichsetzung primitiver Vorstellungen mit bestimmten Positionen und Gegenständen im Wissenschaftsdiskurs diente dazu, einen Gegner aus eben diesem Diskurs auszuschließen und hatte in erster Linie nichts mit indigenen Völkern zu tun. Im Gegenteil: Durch diese Debatte um den Animismus wurde das Bild eines animistisch denkenden "Wilden" konstruiert, das auf den wissenschaftlichen Gegner übertragbar sei und demzufolge auch übertragen wurde. Die in dieser Zeit zitierten Entwicklungstheorien, egal ob darwinistisch oder psychiatrisch verstanden, dienten dazu, das Primitive im zeitgenössischen Kontext innerhalb Europas ausfindig zu machen und im Blick nach außerhalb von Europa empirisch zu bestätigen; mit Klaus Hock in gewisser Weise die Genese der Seelenvorstellung als Eurozentrismus. Wenn wir als Forschende in der heutigen Zeit mit bestimmten Begriffen wie Animismus oder Seele versuchen, die Religion, die Religiosität oder den Glauben der Anderen zu analysieren, arbeiten wir mit Begriffen, die die vermeintlich rein empirischen Diagnosen vorstrukturieren. Denn die Begriffe sind eben nicht einfache Analysekategorien, sondern sie haben, wie in diesem Text angerissen, eine Geschichte, die tief mit der Kolonial-, Missions- und Wissenschaftsgeschichte Europas verwoben ist und die der Empirie der Feldforschung vorhergeht. Der Blick auf die Anderen ist daher immer bereits organisiert - Religion wird nicht dort erkannt, wo sie ist, sondern wo sie wiederentdeckt wird - und formt die Anderen nach den Begriffen. Gerade in diesem Zusammenhang lohnt daher ein kritischer Blick auf die Genealogie heutiger Begriffe.

In meinem Beitrag wurde nachgewiesen, dass der Begriff Animismus als eine Kategorie zur Beschreibung des Ursprungs von Religion in einer konkreten historischen Debatte entsteht: einerseits als eine Abgrenzung gegen den Spiritismus, der als Abweichung von der Geschichte von Religion dargestellt wird, andererseits gegen die Moralphilosophie Immanuel Kants, deren Verbreitung durch neukantianische Autoren dem Spiritismus das Wort redet. Animismus entsteht an einem historischen Ort im Diskurs des 19. Jahrhunderts, wo die Essenz von Wissenschaftlichkeit zur Debatte steht. Die Beschreibung des Anderen als Animismus diente der Absicherung eines bestimmten Bilds von Wissenschaft, die (1) dezidiert nichtspiritistisch und (2) gegen die zweite kantische *Kritik* gerichtet sein müsse, um wissenschaftlich zu sein. Animismus dient daher zur hegemonialen Beschreibung einer Position im Wissenschaftsdiskurs des 19. Jahrhunderts.

Funding Open Access funding provided by Projekt DEAL.



Open Access Dieser Artikel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Artikel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

Weitere Details zur Lizenz entnehmen Sie bitte der Lizenzinformation auf http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de.

Literatur

Achelis, T. 1900. Aberglauben und Zauberei. Eine völkerpsychologische Skizze. Nord und Süd 94:222–239.
Adickes, E. 1904. Auf wem ruht Kants Geist? Eine Säkularbetrachtung. Archiv für systematische Philosophie 10:1–19.

Albers, A., und A. Franke. 2019. Animismus. Revisionen der Moderne. Berlin: Diaphanes.

Bastian, A. 1886. In Sachen des Spiritismus und einer naturwissenschaftlichen Psychologie. Berlin: Nicolaische Verlags-Buchhandlung R. Stricker.

Baumgarten, A.G. 2011. Metaphysik. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Bergunder, M. 2011. Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. Zeitschrift für Religionswissenschaft 19:3–55.

Büchner, L. 1893. Ein moderner Geisterseher. Carl du Prel. Das Räthsel des Menschen. *Die Zukunft* 2:216–219.

Crookes, W. 1870. Spiritualism viewed by the light of modern science. *Quarterly Journal of Science* 7:316–321.

Freud, S. 1913. Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Leipzig, Wien: Heller.

Haeckel, E. 1879. Natürliche Schöpfungsgeschichte, 7. Aufl., Berlin: Reimer. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im Besonderen, über die Anwendung derselben auf den Ursprung des Menschen und andere damit zusammenhängende Grundfragen der Naturwissenschaft.

Haeckel, E. 1884. Indische Reisebriefe, 2. Aufl., Berlin: Paetel.

Haeckel, E. 1892in. Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntnis eines Naturforschers, vorgetragen am 9. October 1892 in Altenburg beim 75jährigen Jubiläum der Naturforschenden Gesellschaft des Osterlandes. Bonn: Strauß.

Haeckel, E. 1899. Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie. Bonn: Strauß.

Haeckel, E. 1901. Aus Insulinde. Malayische Reisebriefe. Bonn: Strauß.

Haeckel, E. 1903. Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie. Volksausgabe mit einem Nachworte: Das Glaubensbekenntnis der Reinen Vernunft. Bonn: Strauß.

Haeckel, E. 1906. Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über Biologische Philosophie. Ergänzungsband zu dem Buche über die Welträthsel. Volksausgabe. Stuttgart: Kröner.

Haeckel, E. 1914. Gott-Natur (Theophysis). Studien über monistische Religion. Leipzig: Kröner.

Heise, K. 2014. Ein feiner Atem. Philosoph Michael Pauen über den Menschheitstraum von der Unsterblichkeit der Seele. https://www.deutschlandfunkkultur.de/uebernatuerlich-ein-feiner-atem.1008. de.html?dram:article_id=283019. Zugegriffen: 25. Febr. 2020.

Hock, K. 2017. Animismen. Seele als Relationsbegriff. Berliner Theologische Zeitschrift 34:264-284.

Hönigswald, R. 1900. Ernst Haeckel, der monistische Philosoph. Eine kritische Antwort auf seine "Welträthsel". Leipzig: Avenarius.

Liebmann, O. 1865. Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung. Stuttgart: Schober.

Loofs, F. 1906. Anti-Haeckel. Eine Replik, 5. Aufl., Halle: Niemeyer.

Paulsen, F. 1900. Haeckel als Philosoph. Preußische Jahrbücher 101:29–72.



- Sawicki, S. 2015. Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900. 2. Auflage. Paderborn: Schöningh.
- Schmidt, H. 1900. Der Kampf um die Welträtsel. Ernst Haeckel, die ,Welträtsel' und die Kritik, 2. Aufl., Bonn: Strauß.
- Schwaiger, C. 2011. Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Stark, W. 2015. Versuch eines summarischen und pointierten Berichts über die Vorlesungen von Immanuel Kant. In *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen*, Hrsg. B. Dörflinger, C. La Rocca, R. Louden, und U.R. de Azevedo Marques, 1–30. Berlin, Boston: de Gruyter.
- Stengel, F. 2017. Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung. Luther im Aufklärungsdiskurs. In *Das Bild der Reformation in der Aufklärung*, Hrsg. W.-F. Schäufele, C. Strohm, 98–130. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- v. Stuckradt, K. 2019. Die Seele im 20. Jahrhundert. Eine Kulturgeschichte. Paderborn: Fink.
- Stumpf, C. 1878. Aus der vierten Dimension. Philosophische Monatshefte 14:13-30.
- Treitel, C. 2004. A science for the soul. Occultism and the genesis of the German modern. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.
- Tylor, E.B. 1873. Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Leipzig: Winter.
- Wundt, W. 1879. Der Spiritismus. Eine sogenannte wissenschaftliche Frage. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Hermann Ulrici in Halle. Leipzig: Engelmann.
- Zinser, H. 2009. Esoterik. Eine Einführung. München: Fink.
- Zöllner, K.F. 1878a. Wissenschaftliche Abhandlungen. Erster Band. Mit Bildnissen von Newton, Kant und Faraday nebst vier Tafeln. Leipzig: Staackmann.
- Zöllner, K.F. 1878b. Wissenschaftliche Abhandlungen. Zweiter Band. Leipzig: Staackmann.
- Zöllner, K.F. 1879. Wissenschaftliche Abhandlungen. Band III: Die Transcendentale Physik und die sogenannte Philosophie. Eine deutsche Antwort auf eine "sogenannte wissenschaftliche Frage". Leipzig: Staackmann.

