



Zeitschrift für junge Religionswissenschaft

15 | 2020

Jahresausgabe 2020

Animismus

Neue Betrachtungen eines evolutionistischen Begriffes

Jenny Nerlich



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/zjr/1443>

DOI: 10.4000/zjr.1443

ISSN: 1862-5886

Publisher

Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft

Electronic reference

Jenny Nerlich, „Animismus“, *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* [Online], 15 | 2020, Online erschienen am: 27 Oktober 2020, abgerufen am 26 Januar 2021. URL: <http://journals.openedition.org/zjr/1443> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/zjr.1443>

This text was automatically generated on 26 janvier 2021.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland Lizenz.

Animismus

Neue Betrachtungen eines evolutionistischen Begriffes

Jenny Nerlich

Einleitung

- ¹ Der Begriff Animismus, welcher sich aus dem lateinischen Wort *anima* für Seele ableitet, geht auf Edward Burnett Tylor (1832–1917) zurück. In seinem Werk *Primitive Culture* (1871) entwickelte Tylor eine religionsethnologische Theorie zur religiösen Entwicklung der Menschheit, worin der Animismus den Anfang bildete (vgl. Schlatter 1988, 473). Gerhard Schlatter bemerkte in seinem Artikel zum Animismus im Jahr 1988 herausgegebenen *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, dass der Animismus-Begriff aufgrund seines mittlerweile widerlegten evolutionistischen Substrats in der Wissenschaft nicht mehr verwendet wird (vgl. ebd. 474, 476). Doch bereits Mitte des 20. Jahrhunderts begannen mit den ethnologischen Forschungen Alfred I. Hallowells zu den Ojibwa, einer nordamerikanischen Jäger-und-Sammler-Gesellschaft, Betrachtungen zu einem sogenannten *Neuen Animismus* – eine Bezeichnung, die der Religionswissenschaftler Graham Harvey für einen spezifischen indigenen Umgang mit der Umwelt und nichtmenschlichen Entitäten vorschlug (vgl. Harvey 2005, xi, 17). Mit dem *Ontological Turn* in den 1990er-Jahren, geprägt vom Posthumanismus und der Akteur-Netzwerk-Theorie, rückte das Forschungsinteresse verstärkt hin zu indigenen Seinsarten, die als gegensätzlich zum westlichen¹ Weltverständnis, das u.a. auf dem cartesianischen Dualismus beruht, verstanden wurden (vgl. Kohn 2015, 313, 316; vgl. Scott 2013, 859). Dazu gehörte auch der Animismus-Begriff, der in den 1990er-Jahren vor allem vom Sozialanthropologen Philippe Descola basierend auf seinen Feldforschungen bei den Achuar im Amazonasgebiet wieder eingeführt wurde (vgl. Kohn 2015, 317). Die Vertreter*innen des *Ontological Turns* streben in der Forschung eine Abwendung von westlichen Dichotomien wie Geist vs. Materie, Subjekt vs. Objekt und Natur vs. Kultur an, um lokale Vorstellungen und Weltkonzeptionen so gut wie möglich erfassen und verstehen zu können (vgl. Heywood 2017, 1, 9). Einer der prägendsten Vertreter des *Ontological Turns* ist der brasilianische Sozialanthropologe Eduardo Viveiros de Castro, der andere Weltkonzeptionen nicht als kulturelle

Ausdrucksformen einer einzigen Welt versteht, sondern als radikal andere Welten² (vgl. Kohn 2015, 312; vgl. Ellison 2018, 3192–3). Die im *Ontological Turn* geforderte kritische Auseinandersetzung mit dem cartesianischen Dualismus prägte auch den *New Materialism*, der von dem Religionswissenschaftler David Chidester im Jahr 2000 als Kritik an der Erforschung der Religion aus dem Inneren heraus begründet wurde. Chidester forderte stattdessen die Auseinandersetzung mit der Materialität der Religion (vgl. Bräunlein 2016, 366; vgl. Meyer und Houtman 2012, 6). Materie wird von den Vertreter*innen des *New Materialism* nicht als passiv, sondern als aktiv und im Besitz einer eigenen Handlungsmacht verstanden. Folglich soll der Anthropozentrismus, der den Menschen als handelndes Subjekt ins Zentrum stellt, überwunden werden (vgl. Bräunlein 2016, 378–9). Hartmut Böhmes (2006) Analyse zum Fetischismus als integraler Bestandteil der westlichen, modernen Welt sowie Dick Houtmans und Brigit Meyers (2012) Sammelband zur Bedeutung der Materialität in der Religion sind Beispiele einer religionswissenschaftlichen Debatte um den Einbezug nichtmenschlicher Entitäten in die Erforschung des Religiösen. Auch der Animismus-Begriff spielt hierin eine Rolle: So zum Beispiel in Amy Whiteheads (2018) Analyse zur Verehrung und Pflege einer Marienstatue in Süds spanien, worin Whitehead die Ausdrucksform eines westlichen Animismus und Fetisch erkennt, oder in George Ioannides Forderung, mit einer Fokussierung auf das Personenkonzept des Neuen Animismus ein Umdenken über die Beziehungen zwischen Menschen und materieller Welt zu ermöglichen (vgl. Bräunlein 2016, 381–2).

² Auch wenn der Animismus-Begriff in der Religionswissenschaft diskutiert wird, so wird die Debatte um den Begriff und seine gegenwärtige Gültigkeit weitestgehend von Sozialanthropolog*innen angeführt³ (z.B. Willerslev 2007; Brightman, Grotti und Ulturgasheva (Hrsg.) 2012; Århem und Sprenger (Hrsg.) 2016). In diesem Artikel werde ich der Frage nachgehen, worin sich aktuelle sozialanthropologische Animismus-Definitionen von Tylors Definition unterscheiden und ob die Religionswissenschaft von diesen Definitionen profitieren und den Animismus-Begriff verstärkter in ihre Arbeiten zu religiösen Phänomenen einbinden kann. Hierfür werde ich mich kritisch mit den Animismus-Definitionen vierer Sozialanthropolog*innen – namentlich Alfred Irving Hallowell, Eduardo Viveiros de Castro, Philipp Descola und Nurit Bird-David – auseinandersetzen und diese mit Tylors Animismus-Theorie vergleichen. Bird-David wurde gewählt, da sie beabsichtigt, aufbauend auf Hallowells Animismus-Konzept und ihren eigenen Forschungen bei den Nayaka, einer Jäger- und Sammler-Gesellschaft in Indien, den Animismus-Begriff vom Tylor'schen Substrat zu befreien (vgl. Harvey 2005, 20; vgl. Bird-David 2012, 21). Ihr Verständnis des Animismus als relationale Epistemologie fügt dem ontologischen Konzept so wie es von Descola und Viveiros de Castro vertreten wird eine weitere Dimension hinzu (vgl. 1999, 87), wie ich in Abschnitt 3.4 aufzeigen werde.

³ Nach einer ausführlichen Betrachtung des Tylor'schen Animismus-Begriff widme ich mich den Animismus-Definitionen der oben genannten Sozialanthropolog*innen. Abschließend folgen der Vergleich und meine Schlussfolgerung zur Verwendung des Animismus-Begriffs in der Religionswissenschaft.

Edward Burnett Tylor: Animismus als primitive Religion

Der historische Kontext von Tylors Werk *Primitive Culture*

- ⁴ Im Jahr 1959 veröffentlichte Charles Darwin sein Hauptwerk *On the origin of species*, in dem er die Prinzipien der Evolution – Variation, Wettbewerb und Selektion – herausarbeitete und die biologische Evolutionstheorie etablierte. Ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts diente auch in der Sozialanthropologie, die von ihren Vertreter*innen als Übergangsdisziplin zwischen Geschichts- und Naturwissenschaften verstanden wurde, das Prinzip der biologischen Evolution als Erklärung für die Existenz kultureller Vielfalt. Herbert Spencers universales Evolutionsgesetz, das Natur und Kultur gleichermaßen in den unilinearen Entwicklungsprozess hin zu komplexeren Formen einschloss, beeinflusste die evolutionistische Theorie maßgeblich, ebenso Auguste Comtes Postulat, dass »Gegenwärtiges in der Vergangenheit angelegt und enthalten sei und sich aus ihr heraus entfalte« (Koloß 1986, 16). Geleitet vom Fortschrittsgedanken verfolgten die Evolutionist*innen das Ziel, eine chronologische Ordnung der Kulturentwicklung zu entwerfen, welche die verschiedenen Entwicklungsstufen des Menschen bis zur europäischen »Hochkultur« darstellen sollte. Hierfür verglich man archäologische und ethnologische Quellen und definierte an ihnen verschiedene Kulturstufen (vgl. Koloß 1986, 16–24). Kulturgegenstände zeitgenössischer Gesellschaften, die archäologischen Funden ähnelten, belegten, den Evolutionist*innen zufolge, eine frühere kulturelle Entwicklungsstufe der betreffenden Gesellschaften und ermöglichen somit einen Einblick in die vermuteten Anfänge der Menschheitsentwicklung (vgl. Burkard 2005, 16; vgl. Wunn 2018, 157).

Tylors theoretischer Ansatz zur evolutionistischen Kulturentwicklung der Menschheit

- ⁵ Edward Burnett Tylor, von Koloß (vgl. 1986, 20) als einer der bedeutendsten Evolutionisten bezeichnet, hatte bereits in seinem Werk *Researches into the Early History of Mankind* (1865) den Versuch unternommen, die Entwicklung menschlicher Kulturen von einfachen zu komplexen Formen nachzuweisen. In seinem zweibändigen Hauptwerk *Primitive Culture* (1871) schloss er daran an, fokussierte sich aber auf nichtmaterielle Kulturgüter, insbesondere auf Religionen (vgl. Wunn 2018, 158f). Tylors Ziel, inspiriert von Spencer und Comte, war die Erarbeitung eines kulturellen Entwicklungsschemas, das den Weg der Menschheit zur Zivilisation aufzeigen sollte (vgl. ebd., 159f; vgl. Tylor 1977a, 20–21). Hierzu verglich Tylor das ihm zu Verfügung stehende archäologische und ethnografische Material (vgl. Wunn 2018, 165). Grundvoraussetzung für die Anwendung eines Vergleichs war Tylors Annahme, dass die Menschheit geistig und psychisch homogen sei, sich jedoch auf unterschiedlichen Entwicklungsstufen befände (vgl. Tylor 1977a, 7; vgl. Koloß 1986, 26). Tylor ging davon aus, dass der menschliche Geist unter gleichen Umständen Gleches erzeuge. Diese Gleichheit stellte, gemäß Tylor, die zeitgenössischen »Primitiven«⁴ mit den Vorfahren der »Zivilisation« auf die selbe Stufe (vgl. Wunn 2018, 159, 162).
- ⁶ Anhand einzelner kultureller Aspekte, wie z.B. Waffen, klassifizierte Tylor Gesellschaften aus Gegenwart und Vergangenheit und berechnete daraus eine

Entwicklungslinie, an der sich Fort- und Rückschritte der Zivilisationen ablesen lassen sollten. Beginnend bei der Wildheit führte die Entwicklungslinie über die Barbarei schließlich zur Zivilisation, die mit der »gebildeten Welt« Europas und Amerikas, nach Tylor, den Maßstab des Vergleiches bildete (vgl. Tylor 1977a, 7, 26, 32). Aus dem Stufenmodell leitete Tylor seine These ab:

The thesis which I venture to sustain, within limits, is simply this, that the savage state in some measure represents an early state condition of mankind, out of which the higher culture has gradually been developed or evolved [...].« (ebd., 32).

- 7 Die Gleichsetzung indigener Gesellschaften mit einem Frühzustand der Menschheit verleitete Tylor dazu, aus heutiger Sicht problematische Annahmen über die sogenannten »Wilden« zu treffen. Auf seiner Entwicklungslinie positionierte Tylor die »Wilden« zwischen tierischem und zivilisiertem Leben (vgl. ebd., 37). Ihren Intellekt und ihre Moral setzte Tylor mit denen von Kindern gleich und ihre Sitten, Sprachen und Religionen beschrieb er als rudimentär (vgl. ebd., 31, 68). Zwar verstand Tylor die Anschauung der »Wilden« gemäß ihres Entwicklungsstandes als konsequent und logisch, denn sie ließ Bildung und Entwicklung erkennen, jedoch nur, so schränkte er ein, in einem Zustand tief verwurzelter Unwissenheit (vgl. ebd., 22–23). Die Evolutionist*innen, und Tylor war hier keine Ausnahme, nahmen die »Primitiven« als moralisch und geistig unterentwickelt wahr und standen einer Kultivierung derselbigen durch Europäer*innen positiv gegenüber (vgl. Koloß 1986, 27).

Tylors Theorie zum Animismus als Grundlage der Religion

- 8 Tylors Animismus-Theorie besteht aus einem deskriptiven und einem analytischen Teil. Nach einer möglichst klaren Beschreibung des fundamentalen Animismus der »niederen Rassen«, war es Tylors Ziel, dessen Entwicklung bis in die höheren Regionen der Zivilisation zu verfolgen (vgl. Tylor 1977a, 427).
- 9 Für die These von der Existenz religionsloser Gesellschaften sah Tylor nicht genügend Beweise vorliegen (vgl. ebd., 418). Da er seine vergleichende Methode auf verfügbare Berichte anzuwenden beabsichtigte, benötigte er eine Religionsdefinition, welche auch die Religionen der »niederen Rassen« inkludierte und diese fand er in einer Minimaldefinition, die er als »Glaube an spirituelle Wesen« formulierte (vgl. ebd., 424–425). Für die Lehre von den geistigen Wesen führte Tylor den Begriff Animismus ein, den er vom Chemiker und Mediziner Georg Ernst Stahl⁵ entlehnt hatte: »I purpose here, under the name of Animism to investigate the deeplying doctrine of Spiritual Beings [...]« (ebd., 425). Für alle »niederen Rassen«, die Tylor bekannt waren, konnte er den Glauben an spirituelle Wesen und somit auch den Animismus nachweisen. Der Animismus bildete nach Tylor die Grundlage der Religionen bei den »Wilden« und den »Zivilisierten«. Als eine solche hätte er sich, wenn auch verändert, bis in die moderne Zivilisation hinein gehalten⁶ (vgl. ebd., 425f).
- 10 Anhand des ihm vorliegenden ethnografischen Materials entwarf Tylor ein umfangreiches Konzept des Animismus. Da auch der Animismus, gemäß Tylor, mehrere Entwicklungsstufen umfasse, beinhaltete er in seiner vollen Ausprägung »[...] the belief in souls and in a future state, in controlling deities and subordinate spirits, these doctrines practically resulting in some kind of active worship« (ebd., 427). Der Animismus umfasse nach Tylor zwei Dogmen: erstens den Glauben an die Seelen

individueller Geschöpfe und zweitens den Glauben an Geister, welche sich bis zum Rang hoher Götter entwickeln konnten (vgl. ebd., 426).

- 11 Die elementare Lehre der menschlichen Seelen stellte für Tylor die erste und hauptsächliche Position des Animismus dar (vgl. ebd., 499). Die Entstehung des Seelenglaubens führte Tylor auf die Beantwortung der Frage zurück, wie sich ein leblosen von einem lebendigen Körper unterscheiden ließe, nämlich durch die Seele, welche die Ursache für die Lebenserscheinungen des Körpers zu sein scheine. Verließe die Seele den Körper, ließen sich damit bestimmte körperliche und geistige Zustände erklären (vgl. ebd., 436). Außerhalb des Körpers könne sich die Seele frei bewegen und Lebende in ihren Träumen oder Visionen besuchen (vgl. ebd., 430). Träume würden als reale Erlebnisse mit realen Seelen interpretiert, was Tylor als eine Vermischung von Einbildung und Wirklichkeit verstand. Diese Vermischung ließ sich für Tylor nur durch die kognitive Unfähigkeit der »Wilden« zur Unterscheidung beider Erlebnisebenen erklären (vgl. ebd., 443, 445).
- 12 Tylor bezeichnete die Seelenlehre der »Wilden« als umfangreich und konsequent, denn sie stattete nicht nur Menschen, sondern auch Tiere, Pflanzen und Gegenstände mit Seelen aus (vgl. ebd., 500–501). Die fehlende psychische Unterscheidung zwischen Menschen und Tieren ermögliche es den »Wilden«, nach Tylor, ihre inneren menschlichen Qualitäten auf Tiere zu übertragen (vgl. ebd., 469).
- 13 Als ein weiteres wesentliches Element des Animismus führte Tylor die Lehre von der zukünftigen Existenz der Seelen an (vgl. Tylor 1977b, 21). Verstorbene, die den »Wilden« in ihren Träumen erschienen, würden das Fortleben der Seelen nach dem Tod bezeugen (vgl. ebd., 1). Neben dem Glauben an die Wiedergeburt, gäbe es bei den »niedrigen Rassen« auch die Vorstellung, dass die Seelen an einem bestimmten Ort leben würden (vgl. ebd., 3, 74).
- 14 Die Lehre der Seele diene, gemäß Tylor, als Ursprung für die Lehre der Geister, dem zweiten Dogma des Animismus. Die Ähnlichkeit von Seelen und geistigen Wesen sei ein Charakteristikum, welches sich über mehrere Stufen des Animismus erstrecke (vgl. ebd., 110–111). Die ganze Natur sei, nach Tylor, bei den »niederen Rassen« von geistigen Wesen bevölkert, besessen und beherrscht (vgl. ebd., 185). Krankheiten und Inspirationen würden sich die »Wilden« mit der Besessenheit von Krankheits- und Orakelgeistern erklären. Nützliche Geister ließen sich wiederum in Gegenstände bannen. Diese würden aufgestellt und verehrt (vgl. ebd., 124–125). Damit wäre der Schritt zum Fetischismus getan, den Tylor als einen untergeordneten Bereich des Animismus definierte. Neben Gegenständen könnten auch natürliche Objekte wie Berge, Flüsse oder Täler von Geistern bewohnt sein, für die Tylor den Begriff Lokal- oder Naturgeister verwendete (vgl. ebd., 204).
- 15 Als ein weiteres Merkmal, das sich auf allen Stufen des Animismus finde, nannte Tylor den Glauben an geistige Wesen, die Menschen oder Familien schützen. Bei dieser, von Tylor als Manenverehrung bezeichneten Vorstellung, würde ein verstorbener Vorfahr zu einer schützenden Familiengottheit erhoben (vgl. ebd., 113).
- 16 Aus diesem umfangreichen Animismus, der auf der unteren Stufe der religiösen Entwicklung stand, entwickelte sich nach Tylor der Polytheismus. Hier wären durch die Hierarchisierung von Göttern Spezial- und Schutzgottheiten entstanden (vgl. Kohl 2010, 54; vgl. Burkard 2005, 33). Im Monotheismus als letzte Stufe der religiösen

Entwicklung vereine schließlich eine einzige Gottheit die Eigenschaften aller anderen Götter und würde zu einem allmächtigen Gott erhoben (vgl. Kohl 2010, 54).

Kritische Stimmen zu Tylors Animismus-Theorie

- ¹⁷ Früh wurde Tylors Theorie zur Entstehung des Seelenglaubens kritisiert. Der Religionsethnologe und Kulturevolutionist Robert Ranulph Marett verstand Religion als eine emotionale und affektive Reaktion auf Erfahrungen mit ehrfurchtsvollen Mächten wie Geistern oder Naturphänomenen. Auf der »Stufe der Wilden«, so mutmaßte Marett, sei die Religion nicht intellektueller, sondern emotionaler Natur, folglich könnten intellektuelle Theorien, wie Tylor sie entwickelt hatte, die Religionen der »Wilden« nicht erklären (vgl. Riesebrodt 2010, 176–177).
- ¹⁸ Emile Durkheim setzte sich in seinem Werk *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* ausführlich mit Tylors Animismus-Theorie auseinander. Im Zentrum seiner Kritik stand (1) die Entstehung des Seelenglaubens, die, gemäß Durkheim, die Seelenvorstellungen der »Primitiven« nicht in aller Komplexität erfasse (vgl. Durkheim 1998, 86); (2) die Entstehung des Geister- und Ahnenglaubens aus dem Seelenglauben heraus, der aufgrund der von Durkheim vertretenen Heilig-Profan-Dichotomie nicht möglich sei, da der Tod keinen vergöttlichenden Charakter habe (vgl. ebd., 94–95); und (3) der fehlende Anthropomorphismus in den heiligen Objekten der »Primitiven«. Diese bildeten Tiere und Pflanzen nach, müssten aber anthropomorph sein, wenn, wie Tylor schrieb, Geister und Götter der menschlichen Seele nachempfunden seien (vgl. ebd., 100–101). Durkheim schlussfolgert, dass gemäß der Tylor'schen Seelenentstehung Religion »nur ein systematisierter und erlebter Traum [sei], der in der Wirklichkeit keine Grundlage hat« (ebd., 103). Die heiligen Wesen wären lediglich Einbildungen der Menschen im Traum, ohne klaren Zweck und Wirklichkeitsbezug (vgl. ebd., 103).
- ¹⁹ Mitte des 20. Jahrhunderts kam methodische Kritik von Edward E. Evans-Pritchard auf. Evans-Pritchard, der Feldforschungen bei den Azande und Nuer im Sudan in den 1920ern und 1930ern durchgeführt hatte, kritisierte den spekulativen Charakter der Theorie basierend auf der logischen Konstruktion eines Wissenschaftlers, die er den »Primitiven« überstülpe. Für Evans-Pritchard habe Tylors Theorie »die Qualität eines Ammenmärchens nach dem Muster ›Wie der Leopard zu seinen Flecken kam‹«, da es keine Möglichkeiten gäbe die Entstehungen und Entwicklungen des Seelen- und Geisterglaubens zu erforschen (vgl. Evans-Pritchard 1968, 59; Schnepel 2010, 304).
- ²⁰ In den 1990er-Jahren kritisierte der Sozialanthropologe Stanley J. Tambiah das evolutionistische Schema der religiösen Entwicklung so wie es Tylor dargelegt hatte. Dem Schema fehle es, Tambiah zufolge, an Mechanismen und Verbindungen, welche die einzelnen Entwicklungsebenen der Menschheit ermöglicht und miteinander verbunden hätten. So wäre das Schema für Tambiah nur von illusorischer Qualität (vgl. Tambiah 1990, 48).
- ²¹ Die hier referierte Kritik an Tylors Theorie hatte keine profunden Neubetrachtungen des Animismus-Begriffs zur Folge, sondern zeigte vielmehr die theoretischen und methodischen Schwächen von Tylors Vorhaben auf. Der Animismus blieb so weiterhin ein Begriff im Dienste evolutionistischer Theorien und somit, um Schlatters (1988) Standpunkt aufzugreifen, für die Verwendung in der Religionswissenschaft ungeeignet. Doch durch die Arbeiten Hallowells zu den Ojibwa, Mitte des 20. Jahrhunderts,

entstanden neue Sichtweisen auf den von Tylor als »Religion der Primitiven« bezeichneten Animismus, wie ich im folgenden Kapitel aufzeigen werde.

Das Konzept *Neuer Animismus*: Indigene Weltvorstellungen ernst nehmen

- ²² Anders als der Animismus-Begriff im Sinne Tylors, werden unter dem von Graham Harvey vorgeschlagenen Begriff *Neuer Animismus* indigene Weltkonzeptionen und Seinsarten zusammengefasst, die sich wesentlich vom westlichen Weltverständnis unterscheiden. Hierfür kennzeichnend ist vor allem ein erweitertes Personenkonzept, das nicht nur Menschen, sondern auch nichtmenschliche Wesen einschließt, was einen bestimmten Umgang mit diesen Wesen zur Folge hat (vgl. Harvey 2005, xi). Um dieses so bezeichnete animistische Weltverständnis adäquat beschreiben und verstehen zu können, setzen sich Forscher*innen kritisch mit dem cartesianischen Dualismus, der u.a. eine strikte Trennung zwischen Subjekt und Objekt postuliert, auseinander (vgl. Heywood 2017, 1, 9). Diese Trennung lässt sich in den als animistisch beschriebenen Weltkonzeptionen so nicht belegen, wie ich nachfolgend aufzeigen werde.

Alfred Irving Hallowell: Animismus als sprachliches Phänomen

- ²³ Für die Renaissance des Animismus-Begriffes und deren neue Betrachtungen waren die Erkenntnisse des Sozialanthropologen Alfred Irving Hallowell über die nordamerikanischen Ojibwa maßgebend, die er in seinem Essay *Ojibwa Ontology, Behavior and World View* 1960 veröffentlichte (vgl. Harvey 2005, 17). Seit den 1930er Jahren hatte Hallowell zu den unterschiedlichen Lebensbereichen der Ojibwa, einer Jäger-und-Sammler-Gesellschaft, geforscht (vgl. Wallace 1980, 199). Hallowell trat für einen ethnografischen Perspektivenwechsel ein, der die Sicht der untersuchten Gruppe aufgreifen sollte und lehnte das Beharren auf der Richtigkeit des westlichen Kulturverständnisses ab (vgl. Hallowell 2002, 21; vgl. Harvey 2005, 18). Emische Betrachtungen waren für Hallowell maßgeblich, um Gesellschaften wie die der Ojibwa richtig verstehen zu können (vgl. Hallowell 2002, 21).
- ²⁴ Hallowell verstand den Animismus nicht als Glaubenssystem, sondern als eine Ontologie: als eine spezielle Art des In-der-Welt-Sein (vgl. Harvey 2010, 4). Er leitete ihn konkret aus den Handlungen und der Sprache der Ojibwa ab, denn in der grammatischen Struktur der besagten Sprache gibt es keine Unterscheidungen zwischen Nomen für lebende und nichtlebende Entitäten (vgl. Harvey 2005, 19; vgl. Hallowell 2002, 22). In der Praxis entdeckte Hallowell allerdings Unterschiede zum sprachlichen Animismus: »[...] the Ojibwa are not animists in the sense that they dogmatically attribute living souls to inanimate objects such as stones« (Hallowell 2002, 24). Die Wahrnehmung eines Wesens als belebt oder unbelebt hängt, gemäß Hallowell, mit dem Personenkonzept der Ojibwa zusammen. Ein Wesen, menschlich oder nicht, wird von den Ojibwa als Person betrachtet, sobald sie in einer Beziehung mit ihm stehen (vgl. Hallowell 2002, 24; vgl. Harvey 2010, 3). Der Begriff Person umfasst bei den Ojibwa eine sehr breite Kategorie, welche Unterkategorien wie Mensch-Person, Felsen-Person oder Bär-Person einschließt (vgl. Harvey 2005, 18). Hallowell entwickelte für die nichtmenschlichen Personen den Begriff *other-than-human person* (vgl. Hallowell 2002, 20–21). Die sozialen Beziehungen und Interaktionen zwischen den Menschen und den

other-than-human persons sind bei den Ojibwa, Hallowell zufolge, von grundlegender Bedeutung, wohingegen die äußerlichen Erscheinungen der Entitäten dem Zufall zugeschrieben werden. Die von den Ojibwa als instabil konzipierte äußere Form der Menschen und der *other-than-human persons* ermöglicht Metamorphosen, die wiederum klare Trennungen zwischen lebendigen Wesen unmöglich machen. So kann sich die Seele unter bestimmten Umständen von ihrem Körper lösen und in einen anderen Körper eingehen (vgl. ebd., 22, 26, 37, 41).

- 25 Die Instabilität der äußeren Form und ein relationales Personenverständnis sind Merkmale, die auch der Sozialanthropologe Eduardo Viveiros de Castro für bestimmte Gesellschaften im Amazonasgebiet herausarbeitete, wie der folgende Absatz aufzeigen wird.

Eduardo Viveiros de Castro: Animismus als perspektivischer Multinaturalismus

- 26 Eduardo Viveiros de Castros Forschungsinteresse richtet sich auf Kosmologien indigener Gesellschaften im Amazonasgebiet, wie beispielsweise die der Arawate, bei denen er in den 1980er Jahren forschte (vgl. Albers und Franke 2012, 72; vgl. Viveiros de Castro 1992, xv, xvi). Viveiros de Castro versteht wie Descola (siehe Abschnitt 3.3) den Animismus als ontologisches Gegenstück zum Naturalismus. Beide verwenden den Begriff Naturalismus als Synonym für die moderne Ontologie. Im Naturalismus wird gemäß dem cartesianischen Dualismus die Kultur als ontologischer Bereich der Menschen von der Natur als ontologischer Bereich der Nichtmenschen getrennt (vgl. Descola 2011, 261). Viveiros de Castro zeigt auf, dass diese ontologische Trennung in amazonischen Kosmologien so nicht vorkommt (vgl. Viveiros de Castro 1997, 99–100). Zwar gibt es auch Vorstellungen von Natur und Kultur, doch werden diese Konzeptionen auf Menschen und Nichtmenschen gleichermaßen angewendet. Für dieses spezifische Natur-Kultur-Verständnis bestimmter amazonischer Gesellschaften prägte Viveiros de Castro den Begriff des Multinaturalismus (vgl. ebd., 107), wie im Folgenden aufgezeigt wird.

- 27 Viveiros de Castro versteht den Animismus als eine Ontologie, in der die sozialen Beziehungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Wesen eine wesentliche Rolle spielen. Der Animismus ist für Viveiros de Castro keine Projektion der menschlichen Sozialität auf die nichtmenschliche Welt, sondern bildet reale Beziehungen zwischen Menschen und Tieren ab (vgl. Viveiros de Castro 1997, 103f, 106). Er wird charakterisiert durch physische Diskontinuität und metaphysische Kontinuität oder anders ausgedrückt: Der Geist oder die Interioritäten aller Wesen sind gleich, aber ihre Körper oder Physikalitäten unterscheiden sich (vgl. ebd., 99) (siehe Abschnitt 3.3). Konkret bedeutet dies, dass die grundlegende Gemeinsamkeit von Tieren und Menschen die menschliche Interiorität (Menschheit) ist und nicht wie im Naturalismus die tierische Physikalität (Tierheit). Tiere besitzen somit ein menschliches Bewusstsein und führen soziale Beziehungen mit Menschen (vgl. Viveiros de Castro 2012, 74; vgl. 1997, 105). Spielen sie eine wichtige symbolische und praktische Rolle im Leben der Menschen werden sie als Personen wahrgenommen (vgl. Viveiros de Castro 2012, 79).

- 28 Der Körper verhüllt die innere Menschlichkeit und gilt damit als Differentiator zwischen den Arten. Unter dem Begriff Körper definiert Viveiros de Castro nicht nur

das rein Physiologische, sondern die Gesamtheit der Affekte und Seinsarten, die das Verhalten eines Wesens ausmachen (vgl. Viveiros de Castro 1997, 107). Da der Körper der einzige Differentiator zwischen den innerlich gleichen Wesen ist, ist er der Ursprung der Perspektiven oder der Gesichtspunkte. Jedes Wesen nimmt die Welt von seinem Gesichtspunkt oder seiner Perspektive aus wahr (vgl. Viveiros de Castro 2012, 84, 76). So schreibt Viveiros de Castro: »Subjekt ist wer eine Seele hat, und wer eine Seele hat, ist zu einem Gesichtspunkt fähig« (ebd. 1997, 106). Tiere sehen sich selbst als Menschen und nehmen ihre Gewohnheiten als Kultur wahr (vgl. Viveiros de Castro 2012, 75) (Anhang, Abb. 2). Ein von mir gewähltes Beispiel basierend auf Viveiros de Castros Ausführungen soll dies veranschaulichen: Ein Tapir sieht einen Schlammtümpel als Festsaal, weil sein Körper, das heißt sein Habitus, das Suhlen in einem Schlammtümpel als festliches Ereignis empfindet. Der Körper definiert wie der Tapir die Dinge sieht. Dieses perspektivistische Sehen der Welt bezeichnet Viveiros de Castro als Perspektivismus. Im perspektivistischen Animismus gibt es, nach Viveiros de Castro, keine autonomen natürlichen Tatsachen, denn was der Mensch als Natur sieht (z.B. Schlammtümpel), sehen andere Wesen als Kultur (z.B. Festsaal). Die Kultur ist hier das Allgemeine, was alle Wesen teilen und die Natur ist das Spezifische, was die Wesen unterscheidet (vgl. ebd., 83). Für dieses Merkmal hat Viveiros de Castro den Begriff des Multinaturalismus geprägt, der als Gegensatz zum im Naturalismus üblichen Begriff des Multikulturalismus fungiert. Im perspektivistischen Animismus wird die Welt bestehend aus einer Kultur, die alle Wesen teilen, und vielen NATUREN verstanden. Im Naturalismus verhält es sich umgekehrt: Hier besteht die Welt aus einer Natur, die alle Wesen teilen, und vielen KULTUREN (vgl. Viveiros de Castro 1997, 99, 107; vgl. Descola 2011, 260).

- 29 Wenn der Körper als Hülle der inneren Menschlichkeit verstanden werden kann, kann er alternativ auch durch den Begriff der Kleidung beschrieben werden, die jedoch über die Verhüllung hinaus auch die Ausrüstung liefert, um Affekte und Fähigkeiten des jeweiligen Wesens zu aktivieren. Wenn ein Schamane oder eine Schamanin die Kleidungsmaske eines Tieres anlegt, bemächtigt er oder sie sich damit der Fähigkeiten und Seinsarten des fremden, tierischen Körpers und kann so die Perspektive des anderen einnehmen. Dieses Vorgehen bezeichnet Viveiros de Castro als Metamorphose (vgl. Viveiros de Castro 1997, 101–102, 109–110).
- 30 Die Gleichheit der inneren Menschlichkeit und die Unterscheidung der äußereren Form definiert auch der Sozialanthropologe Philippe Descola als zentrale Merkmale der animistischen Ontologie, die er gleichberechtigt neben drei weiteren Ontologien verortet.

Philippe Descola: Animismus als eine von vier Ontologien

- 31 Philippe Descola, Schüler von Claude Lévi-Strauss, forschte ab 1979 drei Jahre bei den Achuar im Amazonasgebiet von Ecuador und Peru. Er selbst bezeichnet sich als Strukturalist, besonders in Hinblick auf sein Interesse an Beziehungssystemen (vgl. Knight und Rival 1992, 10–11). Um Gesellschaften konzeptualisieren zu können hat Descola bestimmte Handlungsschemata, die Schemata der Praxis, herausgearbeitet (vgl. Descola 1992, 108; vgl. 2011, 487). Hierfür zog er zahlreiche ethnografische und historische Beispiele heran (vgl. Descola 2011, 581). Von der Sozialanthropologie fordert Descola, dass sie sich des westlichen Natur-Kultur-Dualismus entledige, um andere Gesellschaften und deren Kosmologien besser verstehen zu können, denn dieser

- spezifische Dualismus verzerre die anthropologischen Wahrnehmungen (vgl. ebd., 14, 17).
- 32 Über sein Werk *Jenseits von Kultur und Natur* schreibt Descola:
- »Das vorliegende Buch beruht auf der Wette, dass es möglich ist, eines Tages elementare Schemata der Praxis aufzudecken und eine summarische Kartographie ihrer Verteilung und ihrer Anordnungen zu erstellen.« (ebd., 155).
- 33 Unter den Schemata der Praxis versteht Descola grundlegende, erworbene kognitive Muster, welche die Beziehungen und Handlungen zwischen Existierenden, ob menschlichen oder nichtmenschlichen, organisieren (vgl. 1996, 86). Die Schemata der Praxis basieren auf zwei grundlegenden, auf Erfahrungen beruhenden Strukturierungsmodalitäten, die Descola als Identifikation und Beziehung bezeichnet (vgl. Descola 2011, 176). Als Identifikation versteht Descola:
- »[...] die Fähigkeit, bestimmte Kontinuitäten und Diskontinuitäten zu erfassen, die sich durch die Beobachtung und die Praxis der Umwelt unserem Einfluss darbieten.« (ebd., 181).
- 34 Gemäß Descola versteht sich jeder Mensch als eine Einheit bestehend aus Physikalität und Interiorität⁷. Für die Identifikation bedeutet dies, dass ein Mensch andere menschliche oder nichtmenschliche Existierende daran identifiziert, ob sie eine Physikalität und Interiorität ähnlich der eigenen besitzen oder nicht. Wie Viveiros de Castro versteht auch Descola unter Physikalität die äußere Form, Handlungen und Wahrnehmungen, kurz: die Gesamtheit der sichtbaren und greifbaren Ausdrucksformen. Unter Interiorität fasst Descola, ebenfalls wie Viveiros de Castro, Begriffe wie Geist, Seele oder Bewusstsein zusammen (vgl. ebd., 181–182). Es ergeben sich vier Kombinationsmöglichkeiten aus Interiorität und Physikalität: der Totemismus (Kontinuitäten der Physikalitäten und Interioritäten), der Analogismus (Diskontinuitäten der Physikalitäten und Interioritäten), der Naturalismus (Kontinuität der Physikalitäten und Diskontinuität der Interioritäten) und der Animismus (Kontinuität der Interioritäten und Diskontinuität der Physikalitäten) (Anhang, Abb. 1) (vgl. ebd., 189). Diese vier Kombinationsmöglichkeiten bezeichnet Descola als Identifikationsmodi oder Ontologien. Er zählt sie zu den elementaren Teilen, aus denen sich die Welt zusammensetzt und »aus [denen] die verschiedenen institutionellen Ordnungen des menschlichen Daseins hervorgehen« (ebd., 194). Die vier Ontologien haben für Descola einen universellen und gleichwertigen Charakter. Er vermutet, dass sich alle Menschen mit einer oder mehreren Ontologien identifizieren, wobei jedoch eine Ontologie stets vorherrschend sei (vgl. ebd., 346f).
- 35 Die Beziehung als zweite Strukturierungsmodalität der Schemata der Praxis strukturiert, gemäß Descola, die praktischen Verbindungen zwischen den Existierenden. Descola unterscheidet sechs Beziehungsmodi. Die drei Beziehungsmodi Tausch, Gabe⁸ und Raub charakterisieren Beziehungen, die zwischen äquivalenten Existierenden reversibel sind. Produktion, Schutz und Übermittlung als drei weitere Beziehungsmodi charakterisieren Beziehungen, die zwischen nichtäquivalenten, hierarchisch organisierten Existierenden irreversibel sind (vgl. ebd., 452, 453).
- 36 Den Animismus versteht Descola als eine gleichberechtigte Ontologie neben drei weiteren. Charakteristisch für den Animismus sind die Kontinuität der Interioritäten und die Diskontinuität der Physikalitäten, was ihn zum ontologischen Gegenstück des Naturalismus macht (Anhang, Abb.1) (vgl. ebd., 259). Descolas Beschreibungen des Animismus decken sich zu großen Teilen mit dem was Viveiros de Castro

herausgearbeitet hat, vor allem hinsichtlich des Personenkonzeptes und der Metamorphosen. Zum Perspektivismus bemerkt Descola einschränkend, dass dieser kein universales Merkmal animistischer Systeme sei. Im Perspektivismus sehen Menschen und Nichtmenschen sich selbst und ihresgleichen als Menschen, während sie Artfremde stets als Nichtmenschen wahrnehmen. Beispielsweise sehen Tapire Menschen als Nichtmenschen, während sie sich selbst als Menschen sehen. Menschen wiederum sehen Tapire als Nichtmenschen und sich selbst als Menschen (Anhang, Abb. 2). In animistischen Systemen ohne Perspektivismus nehmen Nichtmenschen sich selbst und Menschen als Menschen wahr, da alle die gleiche Interiorität besitzen. Demnach sehen Tapire ihresgleichen, Menschen und andere Nichtmenschen als Menschen (Anhang, Abb. 3) (vgl. ebd., 213f). Für Descola ist der Perspektivismus somit eine zusätzliche Komplexitätsebene des Animismus (vgl. ebd., 218).

- ³⁷ Nichtmenschliche Kollektive⁹ werden im Animismus in Struktur und Merkmalen wie menschliche Kollektive konzipiert, das heißt, auch nichtmenschliche Kollektive verfügen über Siedlungen mit Oberhäuptern und Schaman*innen. Es werden dort Rituale durchgeführt, Kunst betrieben und Technologien angewendet (vgl. Descola 2006, 9). Die Beziehungen zwischen den Existierenden sind im Animismus reversibel, denn alle Wesen werden als gleichwertig verstanden. Daher kennzeichnen diese Kollektive die Beziehungsmodi Raub, Tausch und Gabe (vgl. Descola 2011, 567).
- ³⁸ Wie ihre zuvor erwähnten Kollegen beobachtete auch die Sozialanthropologin Nurit Bird-David das Phänomen eines relationalen Personenverständnis bei den von ihr untersuchten Nayaka. Sie beschreibt darüber hinaus einen grundlegend relationalen Umgang der Nayaka mit der Umwelt, so dass Bird-David den Animismus nicht nur als Ontologie, sondern auch als relationale Epistemologie konzipiert, wie im folgenden Abschnitt genauer erläutert wird.

Nurit Bird-David: Animismen als relationale Epistemologien

- ³⁹ Nurit Bird-David entwickelte ihre Theorie vom Animismus als relationale Epistemologie anhand der Ergebnisse ihrer Feldforschungen bei den Nayaka, einer Jäger-und-Sammler-Gesellschaft in Südinien (vgl. Bird-David 2012, 22). Sie forschte dort 1978 bis 1979, 1989 sowie 2001 (vgl. Albers und Franke 2012, 18). Bird-Davids Ziel ist es, den durch Tylor geprägten Animismus-Begriff neu zu definieren und ihn so von seinem evolutionistischen Substrat zu bereinigen. Hierfür hält sie es für unerlässlich westliche Dichotomien wie Geist vs. Körper oder Subjekt vs. Objekt zu meiden, denn das Personenkonzept der Nayaka könne anhand westlicher Dichotomien nicht erklärt werden (vgl. Bird-David 2012, 21f, 33). Für eine nichtkoloniale Sicht auf den Animismus ist es für Bird-David notwendig, westliche Konzepte von Person, Seele und Körper kritisch zu hinterfragen (vgl. Albers und Franke 2012, 18).
- ⁴⁰ Bezeichnend für den Animismus als relationale Epistemologie sind ein relationaler Personenbegriff und eine relationale Wahrnehmung der Umwelt (vgl. Bird-David 2012, 47). Da beides kontext- und regionalabhängig ist, pluralisiert Bird-David den Animismus zu Animismen (vgl. ebd., 23). Sie führt hierzu aus: »Es existiert eine Vielzahl an Animismen, die jeweils ihre lokale Bedeutung, Geschichte und Struktur besitzen.« (ebd., 46). Animismen entstehen durch den Gebrauch sozial geprägter Wahrnehmungsfähigkeiten. Als relationale Epistemologien sind sie, gemäß Bird-David, bei Jäger-und-Sammler-Gesellschaften typisch (vgl. ebd., 23). In einem Kommentar zu

Bird-Davids Aufsatz (2012) kritisiert Viveiros de Castro, dass Bird-David zwar die westliche Erkenntnistheorie ablehne, sich aber zugleich des Begriffes der Epistemologie zur Beschreibung der Erkenntnisgenerierung durch die Nayaka bediene. Es sei gerade das Merkmal der westlichen Moderne, das Ontologische zum Epistemologischen zu erklären (vgl. Bird-David 1999, 79). Die ihr von Viveiros de Castro unterstellte Ablehnung der westlichen Erkenntnistheorie revidiert Bird-David und ergänzt, dass der Animismus auch eine Ontologie sei, nur genüge der Begriff der Ontologie alleine nicht, um den Animismus ausreichend zu beschreiben. Hierfür bedürfe es zusätzlich des Begriffes der Epistemologie (vgl. ebd., 87).

- 41 Um das Personenverständnis der Nayaka zu beschreiben, bedient sich Bird-David des Dividuum-Begriffes der Sozialanthropologin Marilyn Strathern. Ein Dividuum ist eine Person, die durch Beziehungen entsteht. Durch das Dividuieren eines Wesens »bin [ich] mir der Verbundenheit mit meinem Gegenüber während meines Umgangs mit ihm bewusst [...]« (Bird-David 2012, 30–31). Die Nayaka leben in einem sozialen Umfeld, welches von anderen dividuierenden Nayaka geformt wird. Sich mit anderen Wesen oder anderen Nayaka zu verbinden, macht den Kern des gegenseitigen Erkennens aus: die Nayaka lernen einander in Wechselbeziehungen zueinander kennen. Sie lernen nicht nur wie jemand redet, sondern wie jemand in Beziehung mit anderen redet. Das Teilen von Dingen, Räumen und Handlungen ist für die Nayaka wesentlich. Durch das Teilen entstehen situationsabhängige Beziehungen und durch diese Beziehungen werden Wesen, menschlich oder nicht, zu Personen. Für Personen verwenden die Nayaka den Begriff *devaru*. *Devaru* sind aber auch Wesen, mit denen die Nayaka dieselbe Umwelt teilen. Bird-David beschreibt zwei Erlebnisse mit Elefanten, um die Komplexität des Personenkonzeptes zu veranschaulichen: Ein Elefant wird von den Nayaka als Person und somit als *devaru* erkannt, wenn eine direkte Begegnung mit ihm erfolgt. Hören die Nayaka einen Elefanten in weiter Ferne, treten aber nicht mit ihm in eine Beziehung, wird der Elefant zu keinem *devaru* und bleibt ein Objekt (vgl. ebd., 31–38).
- 42 Die Nayaka achten auf Veränderungen und Ereignisse in ihrer Umgebung (vgl. ebd., 36). Durch das In-Verbundenheit-Treten mit anderen Wesen, beispielsweise Bäumen, nehmen sie aufmerksam Varianzen der Umgebung und der Wesen wahr. Dadurch, so schlussfolgert Bird-David, erkennen sie Dinge und generieren Wissen. Dies macht den Animismus zu einer Epistemologie. Im Vergleich mit der westlichen Epistemologie schreibt Bird-David: »An die Stelle von ‚Ich denke, also bin ich‘ tritt ‚Ich verbinde, also bin ich‘ und ‚Ich weiß, indem ich mich in Beziehung setze‘« (ebd., 43).
- 43 Die hier vorgestellten Animismus-Theorien unterscheiden sich signifikant vom Tylor'schen Animismus als »primitive« Religion, wie ich im folgenden Kapitel aufzeigen werde.

Vergleich und Schlussfolgerung

- 44 Der Animismus wurde erstmals durch Edward Burnett Tylor zu einem sozialanthropologischen und religionswissenschaftlichen Begriff für die »primitive« Religion indigener Gesellschaften, die, gemäß Tylor, in ihrer geistigen und kulturellen Entwicklung hinter jener der Zivilisation zurücklagen. Tylors Blick auf außereuropäische Gesellschaften, sein Modell zur religiösen Entwicklung und seine Animismus-Theorie waren geprägt und durchdrungen vom kulturellen Evolutionismus.

Als untere Ebene auf der Entwicklungslinie durchlief, Tylor zufolge, auch der Animismus verschiedene Entwicklungsstufen. Beginnend als Glaube an spirituelle Wesen, beinhaltete er vollständig entwickelt u.a. den Glauben an Seelen und Geister, den Glauben an ein zukünftiges postumes Leben, die Besetzung von Tieren, Pflanzen und Gegenständen sowie die Verehrung von Geistern und Gottheiten. Als Anhänger des Fortschrittsgedanken war Tylor nicht daran gelegen, die Perspektive der sogenannten „Primitiven“ einzunehmen und ihre Weltkonzeptionen der europäischen gleichzusetzen. Wenn er ihren Glauben als Unkenntnis abtat und ihre kognitiven Fähigkeiten mit Kindern gleichsetzte, dann kann man kaum von einer wissenschaftlichen Annäherung auf Augenhöhe sprechen.

- 45 Mit den Arbeiten Hallowells zu den Ojibwa ab der Mitte des 20. Jahrhunderts begannen in der Sozialanthropologie die Betrachtungen des sogenannten *Neuen Animismus*, deren Vertreter*innen die Weltkonzeptionen indigener Gesellschaften als gleichberechtigt ernst zu nehmen versuchten. Descola, Viveiros de Castro und Bird-David, die zu diesen Vertreter*innen gehören, verliehen dem Animismus-Begriff ab den 1990er Jahren neue Bedeutungen. Grundtenor dieser neuen Betrachtungen ist die kritische Hinterfragung der westlichen Natur-Kultur-Dichotomie, die für Tylor noch unanfechtbar gewesen war. Die Trennung von Subjekt und Objekt nach westlichem Verständnis kann das Personenkonzept der als animistisch bezeichneten Gesellschaften nicht erklären, wenn Subjekte und Objekte hier gleichermaßen Personen sein können. Mit seinem Begriff *other-than-human persons*, der das erweiterte Personenkonzept der Ojibwa beschrieb, hob Hallowell die cartesianische Subjekt-Objekt-Trennung auf. Darauf hinaus lehnte er die Hegemonie des westlichen Kulturverständnisses ab und trat für einen emischen Blickwinkel ein. Descola, Viveiros de Castro und Bird-David schlossen sich Hallowells Position an. Sie zeigten auf, dass in ihren Animismus-Konzeptionen die Trennungen zwischen Subjekt und Objekt oder Natur und Kultur nach anderen Maßgaben erfolgen als im westlichen Dualismus: beispielsweise durch das Erkennen von Subjekten anhand von Beziehungen oder die Unterscheidung aller innerlich menschlichen Wesen durch ihre Körper.
- 46 Wie oben erwähnt, umfasste Tylors mehrstufiger Animismus zahlreiche Merkmale, darunter auch den Seelenglauben bei Tieren, Pflanzen und Gegenständen. Hallowell zeigte, dass die Zuschreibung von Seelen bei nichtmenschlichen Wesen nicht *a priori* geschieht, wie Tylor annahm, sondern mit einem komplexen relationalen Personenbegriff zusammenhängt. Erst die Beziehungen mit den Menschen machen die Nichtmenschen zu Personen. Diese relationale Eigenschaft bestätigte auch Bird-David bei den Nayaka. Statt des Individuums hält sie den Begriff *Dividuum* für geeigneter, um deutlich zu machen, dass das gegenseitige In-Beziehung-Treten Personen schafft. Descola und Viveiros de Castro charakterisieren den Animismus vor allem durch die Kontinuität der Interioritäten und die Diskontinuität der Physikalitäten. Der Geist oder das Bewusstsein aller Wesen sei menschlich, hingegen seien die Körper unterschiedlich. Durch den Körper nehme jedes Wesen die Welt aus einer anderen Perspektive wahr. Die instabile Form des Körpers ermögliche Metamorphosen zwischen den Arten und den Wechsel der Perspektiven. Mit seiner Beschreibung, dass tierische Seelen menschliche Charaktere hätten, benannte Tylor eine wichtige Eigenschaft animistischer Weltkonzeptionen. Doch die Komplexität des Personenkonzeptes geht aus seinen Beschreibungen nicht hervor.

- ⁴⁷ Für Tylor war der Animismus eine Religion auf der unteren religiösen Entwicklungsstufe und zugleich die Grundlage der Religion allgemein, denn der Animismus hatte sich nach Tylor modifiziert bis in die Zivilisation hinein erhalten. Hallowell, Descola, Viveiros de Castro und Bird-David verstehen den Animismus als Ontologie. Descolas Modell umfasst vier verschiedene, gleichberechtigte Ontologien, in dem der Animismus gleichwertig neben Naturalismus, Totemismus und Analogismus steht. Descola macht mit seinem Modell deutlich: Die naturalistische Natur-Kultur-Trennung ist weder universell noch vorherrschend, sondern lediglich ein Erklärungsansatz neben drei weiteren. Viveiros de Castro hebt den Gegensatz zwischen Naturalismus und Animismus außerdem hervor, in dem er den Animismus als multinaturalistisch und ihm demgegenüber den Naturalismus als multikulturalistisch bezeichnet. Bird-David ergänzt das Konzept des Animismus als Ontologie um das Konzept des Animismus als relationale Epistemologie. Anders als bei Tylor, der den Animismus als alles Religiöse durchdringend verstand, wird der *Neue Animismus* nun als eigenständige Ontologie verstanden.
- ⁴⁸ Welche Konsequenzen lassen sich aus diesem Vergleich für die Verwendung des Animismus-Begriffes in der Religionswissenschaft ziehen? Der in der zeitgenössischen Sozialanthropologie verwendete Animismus-Begriff ist kein evolutionistisches Konzept. Statt einer Entwicklungsstufe ist der *Neue Animismus* eine gleichberechtigte Ontologie. Den hier vorgestellten Definitionen des *Neuen Animismus* ist eins gemeinsam: Soziale Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen sind von zentraler Bedeutung. Durch den Umgang miteinander werden Wesen, ob menschlich oder nicht, als Personen wahrgenommen.
- ⁴⁹ Die für diesen Essay ausgewählten Sozialanthropolog*innen haben den Anspruch, die als animistisch beschriebenen Praktiken und Weltkonzeptionen ernst zu nehmen, nicht nur, indem sie wertneutral die Lebenswelten der Menschen darstellen, sondern auch, indem sie den cartesianischen Dualismus kritisch hinterfragen, der mit seiner spezifischen Natur-Kultur- und Subjekt-Objekt-Trennung hier beim Verstehen an seine Grenzen stößt. Descolas Ontologien-Modell ermöglicht es, verschiedene Formen von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Physikalitäten und Interioritäten aufzuzeigen. Die große Stärke des Modells liegt in seiner egalitären Struktur, die keine Ontologie über eine andere erhebt. Auch die naturalistische Sichtweise mit ihrer spezifischen Natur-Kultur- und Subjekt-Objekt-Trennung ist ein Teil des Modells, nur eignet sie sich nicht für Erforschungen animistischer Sichtweisen. Die Erkenntnisse über die so bezeichneten animistischen Weltkonzeptionen führen letztlich auch zu neuen Erkenntnissen über das eigene Wissenschaftsverständnis.
- ⁵⁰ In der Religionswissenschaft werden nichtmenschliche Entitäten vor allem in Bezug auf die Materialität neu konzipiert und diskutiert. So nutzen beispielsweise Whitehead und Ioannides den Animismus-Begriff im Zusammenhang mit Handlungsmacht und Personalitäten materieller Dinge. Die in diesem Artikel vorgestellten theoretischen Konzeptionen des Animismus gehen über die materielle Welt hinaus und schließen auch belebte nichtmenschliche Entitäten wie Tiere oder Pflanzen ein. Der Animismus-Begriff, wie er von Hallowell, Viveiros de Castro, Descola und Bird-David genutzt wird, beschreibt das holistische Weltverständnis bestimmter Gesellschaften und die auf diesem Weltverständnis basierenden Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen in einer wertneutralen Form. In dieser Form kann auch die Religionswissenschaft den Animismus-Begriff wieder verstärkt aufgreifen und ihn zur

Beschreibung religiöser Phänomene und Weltkonzeptionen über das Materielle hinaus verwenden, so wie es beispielsweise Graham Harvey mit seiner Definition des *Neuen Animismus* und seinen Forschungen zum Neopaganismus getan hat (vgl. Harvey 2005). Ich merke jedoch kritisch an, dass eine Neudefinition alleine nicht genügt, um den Animismus-Begriff gänzlich von seiner vorbelasteten Geschichte zu befreien. Es bedarf hierfür einer kritischen Auseinandersetzung mit problematischen Animismuskonzepten, so wie es Bird-David (vgl. 2012, 20–25) und ansatzweise auch Descola (vgl. 2011, 189, 202) getan haben. Edward Burnett Tylors *Primitive Culture* ist ein Klassiker der religionswissenschaftlichen und sozialanthropologischen Literatur. Seine Animismus-Theorie bleibt nicht zuletzt deswegen im Fachdiskurs gegenwärtig. Klare Positionierungen und kritische Auseinandersetzungen mit Tylor oder anderen Vertreter*innen eines evolutionistischen Animismus-Konzepts sind unabdingbar, um einerseits den *Neuen Animismus* von alten Begriffsdefinitionen zu distanzieren und andererseits die theoretischen Schwächen und wertenden Formulierungen der evolutionistischen Konzepte als ungeeignet herauszuarbeiten. Darüber hinaus sind bei den Beschreibungen sogenannter animistischer Weltkonzeptionen westlich oder christlich geprägte Begriffe wie beispielsweise Seele zu vermeiden, da sie womöglich das emische Verständnis verfehlten und Assoziationen hervorrufen können, die dem Gegenstand nicht gerecht werden können. Descolas Begriffe Interiorität und Physikalität bieten meines Erachtens einen gewissen Grad an Neutralität an, so dass sie auch mit emischen Beschreibungen versehen werden können. Die sozialanthropologischen Definitionen des Animismus ergänzt mit einer klaren Abgrenzung gegenüber veralteten, problematischen oder evolutionistischen Konzepten bietene geeignete Ansätze für religionswissenschaftliche Auseinandersetzungen mit dem Animismus-Begriff.

Anhang

Abb. 1: Vier-Ontologien-Modell (vgl. Descola 2011, 190)

Ähnlichkeit der Interioritäten Unterschied der Physikalitäten	<i>Animismus</i>	<i>Totemismus</i>	Ähnlichkeit der Interioritäten Ähnlichkeit der Physikalitäten
Unterschied der Interioritäten Ähnlichkeiten der Physikalitäten	<i>Naturalismus</i>	<i>Analogismus</i>	Unterschied der Interioritäten Unterschied der Physikalitäten

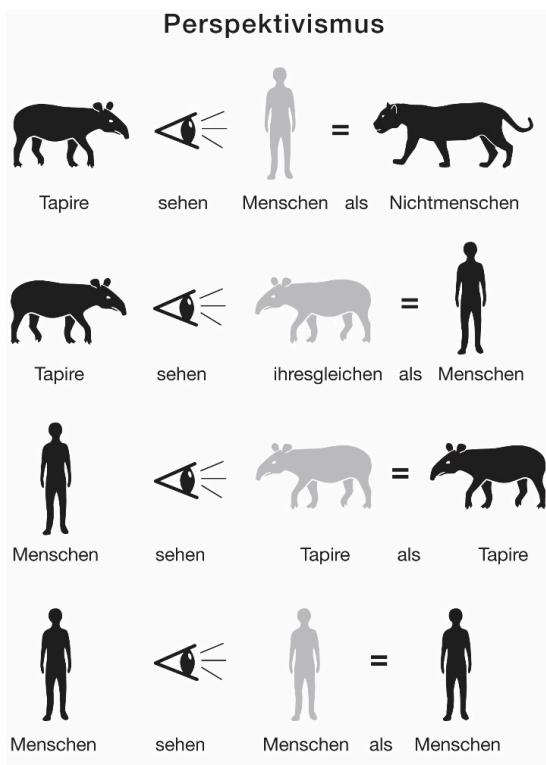


Abb. 2: Perspektivismus nach Descola (vgl.

Descola 2011, 214); Grafik: Autorin

BIBLIOGRAPHY

- Albers, Irene und Anselm Franke. 2012. Einführungstext zu Nurit Bird-David. In: *Animismus. Revisionen der Moderne*, hg. von Irene Albers und Anselm Franke, 18. Zürich: diaphanes.
- Albers, Irene und Anselm Franke. 2012. Einführungstext zu Eduardo Viveiros de Castro. In: *Animismus. Revisionen der Moderne*, hg. von Irene Albers und Anselm Franke, 18. Zürich: diaphanes.
- Århem, Kaj und Guido Sprenger, Hrsg. 2016. *Animism in Southeast Asia*. London: Routledge.
- Bauer, Axel. 1991. Georg Ernst Stahl. In: *Klassiker der Medizin. Band 1: Von Hippokrates bis Hufeland*, hg. von Dietrich von Engelhardt und Fritz Hartmann, 190–201. C.H. Beck: München.
- Bird-David, Nurit. 1999. »Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology.« *Current Anthropology* 40 (1): 67–91.
- Bird-David, Nurit. 2012. »Animismus« revisited: Personenkonzept, Umwelt und relationale Epistemologie. In: *Animismus. Revisionen der Moderne*, hg. von Irene Albers und Anselm Franke, 19–47. Zürich: diaphanes.
- Böhme, Hartmut. 2006. *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Reinbek: Rowohlt.
- Bräunlein, Peter J.. 2016. »Thinking Religion Through Things. Reflections on the Material Turn in the Scientific Study of Religion\«. *Method and Theory in the Study of Religion* 28: 365–399.

- Brightman, Marc, Vanessa Elisa Grotti und Olga Ulturgasheva, Hrsg. 2012. *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*. New York: Berghahn Books.
- Burkard, Franz-Peter. 2005. *Anthropologie der Religion. E. B. Tylor, B. Malinowski, C. Lévi-Strauss, C. Geertz*. Dettelbach: J.H. Röll.
- Descola, Philippe. 1992. Societies of nature and the nature of society. In: *Conceptualizing society*, hg. von Adam Kuper, 107–126. London: Routledge.
- Descola, Philippe. 1996. Constructing natures. Symbolic ecology and social practice. In: *Nature and Society: Anthropological perspectives*, hg. von Philippe Descola und Gíslí Pálsson, 82–102. London: Routledge.
- Descola, Philippe. 2006. »Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology: Beyond Nature and Culture.« Letzter Zugriff: 19. September 2018.
<https://www.britac.ac.uk/sites/default/files/pba139p137.pdf>
- Descola, Philippe. 2011. *Jenseits von Natur und Kultur*. Berlin: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile. 1998. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Ellison, Susan. 2018. »Indigeneity in Anthropology.« In: *The International Encyclopedia of Anthropology*. Vol. VI, H-In. Hrsg. von Hilary Callan, 3185–3196. Hoboken: John Wiley & Sons Ltd.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1968. *Theorien über primitive Religion*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Fernández Bravo, Álvaro. 2013. »Eduardo Viveiros de Castro: Some Reflections on the Notion of Species in History and Anthropology.« Letzter Zugriff: 19. September 2018.
<http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/e-misferica-101/viveiros-de-castro>
- Hallowell, Alfred Irving. 2002. Ojibwa ontology, behavior, and world view. In: *Readings in indigenous religions*, hg. von Graham Harvey, 18–49. London: Bloomsbury.
- Harvey, Graham. 2005. *Animism. Respecting the Living World*. London: C. Hurst & Co.
- Harvey, Graham. 2010. »Animism rather than Shamanism: new approaches to what shamans do (for other animists).« Letzter Zugriff: 19. September 2018.
http://oro.open.ac.uk/21963/2/Animism_rather_than_Shamanism_article.pdf
- Harvey, Graham. 2013. Introduction. In: *The Handbook of Contemporary Animism*, hg. von Graham Harvey, 1–12. Durham: Acumen.
- Heywood, Paolo. 2017. Ontological Turn, The. *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Letzter Zugriff: 21. September 2018. <http://www.anthroencyclopedia.com/entry/ontological-turn>
- Knight, John, und Laura Rival. 1992. »An Interview with Philippe Descola.« *Anthropology Today* 8 (2): 9–13.
- Kohl, Karl-Heinz. 2010. Edward Burnett Tylor (1832–1917). In: *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, hg. von Axel Michaels, 41–59. München: C.H. Beck.
- Kohn, Eduardo. 2015. »Anthropology of Ontologies.« *Annual Review of Anthropology* 44: 311–327.
- Koloß, Hans-Joachim. 1986. »Der ethnologische Evolutionismus im 19. Jahrhundert: Darstellung und Kritik seiner theoretischen Grundlagen.« *Zeitschrift für Ethnologie* 111 (1): 15–46.
- Meyer, Birgit und Dick Houtman. 2012. Introduction. In: *Things. Religion and the Question of Materiality*, hg. von Dick Houtman und Birgit Meyer, 1–23. New York: Fordham University Press.

- Riesebrodt, Martin. 2010. Robert Ranulph Marett (1866–1943). In: *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, hg. von Axel Michaels, 171–184. München: C.H. Beck.
- Schnepel, Burkhard. 2010. Edward Evan Evans-Pritchard (1902–1973). In: *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, hg. von Axel Michaels, 303–323. München: C.H. Beck.
- Schlatter, Gerhard. 1988. »Animismus.« In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 1. Hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, und Matthias Laubscher, 473–476. Stuttgart: Kohlhammer.
- Scott, Michael W.. 2013. »What I'm reading The anthropology of ontology (religious science?).« *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19: 859–872.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tylor, Edward Burnett. 1977a. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Bd. 1. New York: Gordon Press.
- Tylor, Edward Burnett. 1977b. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Bd. 2. New York: Gordon Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1997. »Die kosmologischen Pronomina und der indianische Perspektivismus.« *Société Suisse des Americanistes* 61: 99–114.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2012. Perspektiventausch: Die Verwandlung von Objekten zu Subjekten in indianischen Ontologien. In: *Animismus. Revisionen der Moderne*, hg. von Irene Albers und Anselm Franke, 73–93. Zürich: diaphanes.
- Wallace, Anthony. 1980. »Alfred Irving Hallowell 1892–1974. A Biographical Memoir.« Letzter Zugriff: 19. September 2018. <http://www.nasonline.org/publications/biographical-memoirs/memoir-pdfs/hallowell-alfred.pdf>
- Weizsäcker, Carl Friedrich von. 1986. Descartes. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 2 D–G. Hrsg. von Kurt Galling, 87–89. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Willerslev, Rane. 2007. *Soul hunters. Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.
- Whitehead Amy. 2018. Religious objects. Uncomfortable relations and an ontological turn to things. In: *Rethinking Relations and Animism. Personhood and Materiality*, hg. von Miguel Astor-Aguilera und Graham Harvey, 75–93. Oxon und New York: Routledge.
- Wunn, Ina. 2018. *Barbaren, Geister, Gotteskrieger*. Berlin: Springer.

NOTES

1. Als »westlich« bezeichne ich hier das naturalistische Weltverständnis. Der Naturalismus wird in Abschnitt 3.2 erklärt.

2. Kritiker*innen werfen Viveiros de Castro ein essenzialistisches Kulturverständnis vor, das Konzeptionen von ahistorischen, abgeschlossenen und von äußerlichen Einflüssen unberührten Gesellschaften reproduziert (vgl. Ellison 2018, 3192f).
3. Eine Ausnahme bilden hier die Werke und Sammelbänder zum Animismus von Graham Harvey (vgl. 2005, 2010, 2013).
4. Ich verwende der Authentizität halber originale Begriffe, die heute auf Grund ihres abwertenden Charakters streng abzulehnen sind. Ich setze die Begriffe in Anführungszeichen, um kenntlich zu machen, dass es sich dabei nicht um meine Wortwahl handelt.
5. Stahl verstand die Seele, welcher er u.a. als *Anima* bezeichnete, als ein körperloses, aktives Prinzip, das sämtliche Körperfunktionen des Menschen steuert. Krankheiten waren seinem Verständnis nach auf die Stimmung der Seele zurückzuführen. Der Begriff Animismus beschreibt Stahls psychodynamistisches Krankheitskonzept (vgl. Bauer 1991, 194–195).
6. Diese Annahme beruht auf Tylors Survival-Theorie. *Survivals* sind nach Tylor Überreste vergangener Kulturstufen, die sich bis in die Zivilisation erhalten haben. Sie sind der Beleg für die stufenförmige Kulturentwicklung von Gesellschaften (vgl. Burkard 2005, 23).
7. Descola weist darauf hin, dass Physikalität und Interiorität keineswegs als westliche Konstrukte verstanden werden können, da sie universell und somit spezifisch für die Menschheit sind (vgl. Descola 2006, 3).
8. Descola versteht die Gabe nicht im Sinne Marcel Mauss' (Gabe erfordert Gegengabe), sondern als asymmetrisch positive Beziehung (vgl. Descola 2011, 454).
9. Kollektiv versteht Descola im Sinne Bruno Latours als: »[...] a way of assembling humans and non-humans in a network of specific relations [...].« (Descola 2006, 8).

ABSTRACTS

Edward Burnett Tylor (1832–1917) definierte und prägte in seinem Werk *Primitive Culture* den Begriff des Animismus als »primitive« Religion in einem evolutionistischen Entwicklungsmodell. Als solcher in den Sozialwissenschaften lange Zeit abgelehnt, erfuhr der Animismus-Begriff vor allem ab den 1990er-Jahren in der Sozialanthropologie eine Revitalisierung, während er in der Religionswissenschaft weiterhin zurückhaltender, vor allem in Bezug auf Materialität verwendet wird. In diesem Artikel werde ich die Frage beantworten, worin sich das zeitgenössische sozialanthropologische Verständnis des Animismus von Tylors Konzept unterscheidet. Hierzu werde ich Tylors Animismus-Theorie mit vier sozialanthropologischen Definitionen des Animismus vergleichen und abschließend argumentieren, dass sich die sozialanthropologische Konzeption des Animismus als Ontologie fundamental von Tylors Animismus-Verständnis unterscheidet und als solche auch in der Religionswissenschaft verstärkt Anwendung finden kann.

In his book *Primitive Culture* Edward Burnett Tylor (1832–1917) defined the term animism as the supposedly »primitive« form of religion in an evolutionistic model of religious development. Rejected in this sense for a long time in Social Science the term animism underwent a revitalisation in the 1990s in Social Anthropology, whereas in Religious Science the term is currently used more reserved, mostly with regard to materiality. In this paper I will analyse the differences between the new anthropological and the Tylorian understanding of animism. For this purpose, I will compare Tylor's concept of animism with four contemporary anthropological

definitions of animism. Finally, I will argue that the anthropological concept of animism as an ontology differs fundamentally from Tylor's theory. As such, the new animism can be used as a fruitful concept in Religious Science, too.

INDEX

Keywords: Animismus, Edward Burnett Tylor, Ontologie, Religionstheorie, Sozialanthropologie

AUTHOR

JENNY NERLICH

Jenny Nerlich studierte Sozialanthropologie im Hauptfach und Religionswissenschaft im Nebenfach an der Universität Bern. 2019 erlangte sie ihren Masterabschluss in Sozialanthropologie.

Kontakt: me@jennynerlich.de