



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Herodot – Vater der Ethnologie?

Verfasser

Paul Reiter

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt.
Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt.
Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin:

V.-Prof. Doz. Dr. Marie-France Chevron

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung.....	5
I. Von der Schwierigkeit eines Anfangs.....	6
II. Herodot, sein Werk und seine Vorläufer	18
II. 1. Eine Kurzbiographie.....	18
II. 2. Die Historien.....	19
II. 2. 1. Entstehungszusammenhang und Rezeption.....	19
II. 2. 2. Inhalt und Aufbau	24
II. 3. Vorläufer Herodots	30
III. Entlang des Weges – Herodots Methode	36
III. 1. Erkundungen	36
III. 1. 1. In den Weiten des Weltweiten. Oder: eine Reise ist eine Halluzination.....	37
III. 1. 2. Augen und Ohren: von der Bedeutung und den Grenzen der Autopsie.....	41
III. 1. 3. Ein kritischer Geist?	49
III. 2. Skizzen eines ethnographischen Vergleichs.....	58
III. 2. 1. Typen des Vergleichs in den Historien	60
III. 2. 2. Rekapitulation des Abschnitts.....	65
III. 3. Zusammenfassung des Kapitels	66
IV. Vom Schreiben über die Fremden – Herodots Ethnographie	67
IV. 1. Allgemeine Charakteristik	69
IV. 1. 1. Das Besondere vs. das Alltägliche	69
IV. 1. 2. Katalogartige Aufzählungen	70
IV. 2. Muster und Prinzipien der Darstellung	71
IV. 2. 1. Verkehrte Welt? Die Ethnographie über die Ägypter.....	72
IV. 2. 2. Rhetorik der <i>otherness</i>	76
IV. 2. 3. Randbereiche.....	79
IV. 3. Textstellen mit Einfluss auf die spätere ethnologische Theorienbildung	81
IV. 4. Wer sind hier die Barbaren?.....	85
IV. 5. Die Frage des Ethnozentrismus in den Historien.....	88
IV. 6. Zusammenfassung des Kapitels	93
V. Vom Ethnographen zum Ethnologen – Herodots theoretisches Potenzial.....	95
V. 1. Ansätze zu einem Diffusionismus	96

V. 1. 1. Erfindungen und Wanderungen.....	97
V. 1. 2. Aufnahmebereitschaft und Umformung.....	98
V. 1. 3. Ägypten als die Geberkultur.....	99
V. 1. 4. Grenzen des Diffusionismus: die Möglichkeit unabhängiger Entwicklung.....	103
V. 1. 5. Rekapitulation des Abschnitts	106
V. 2. Theorie des soziokulturellen Wandels. Bedeutung der Macht.....	107
V. 3. Perspektivismus als Programm.....	109
V. 3. 1. Die langlebigen Aithioper als Exemplifizierung von Herodots Perspektivismus..	110
V. 3. 2. Diversität der <i>nomoi</i>	112
V. 3. 3. Respekt vor den Anderen durch Einsicht in die kulturellen Subjektivitäten	114
V. 3. 4. Ethnozentrismus als Universalie und <i>nomos</i> als Herrscher über alle.....	116
V. 3. 5. Universalität von Phänomenen.....	117
V. 3. 6. Rekapitulation des Abschnitts	119
V. 4. <i>Nomos</i> und Umwelt	119
V. 4. 1. Umwelt als begrenzender und ermöglichender Faktor: Herodots Possibilismus...	120
V. 4. 2. Umweltdeterminismus?.....	122
V. 4. 3. Umwelt und Mensch	125
V. 4. 4. Von der Macht der Sitten und Bräuche: „König <i>nomos</i> “	128
V. 4. 5. Rekapitulation des Abschnitts	130
V. 5. Zusammenfassung des Kapitels	130
VI. Lang gestorben, aber noch nicht tot.....	133
Abbildung.....	137
Literaturverzeichnis.....	138
Anhang: Abstract, Lebenslauf.....	147

Vorbemerkung

Der folgenden Arbeit dienen die Historien Herodots als primäre Textgrundlage. Im Sinne einer flüssigen Lesbarkeit sind die Zitate ausschließlich in deutscher Sprache wiedergegeben, wobei ebendiese, wenn nicht anders angegeben, der deutschen Gesamtausgabe in der Übersetzung von August Horneffer, neu herausgegeben und erläutert von Hans-Wilhelm Haussig, folgen. In seltenen Fällen werden zudem Alternativübersetzungen angeboten, die dementsprechend eigens ausgewiesen sind. Die Stellenangaben folgen der von Haaim B. Rosén herausgegebenen altgriechischen Gesamtausgabe: z. B. I 91, 4* = Buch 1 Kapitel 91, Unterkapitel 4^{in Auszügen}. Die näheren bibliographischen Angaben zu den in der Arbeit verwendeten Textausgaben sind dem Literaturverzeichnis zu entnehmen.

Zur besseren Orientierung findet sich am Ende des Textes eine Abbildung einer Weltkarte, die eine geographische Verortung der von Herodot beschriebenen Ethnien ermöglicht und zugleich Aufschluss über die Gestalt der Welt nach der Vorstellung Herodots gibt.

I. Von der Schwierigkeit eines Anfangs

Alles ist historisch geworden, so auch dasjenige Betätigungsfeld, das wir uns Wissenschaft zu nennen angewöhnt haben. Die diversen wissenschaftlichen Disziplinen blicken auf unterschiedliche Genesen zurück, wobei sie sich im Verlauf ihrer Entwicklungen in vielerlei Richtungen auch immer wieder berührt haben und weiterhin berühren¹. Nun wird Geschichte immer aus einer gegenwärtigen Perspektive heraus geschrieben, was für die Geschichte der Wissenschaft im Allgemeinen und für die der Wissenschaften im Speziellen bedeutet, dass es die eine Geschichte nicht gibt. So existiert auch für die Ethnologie² eine Vielzahl an zu verschiedenen Zeiten geschriebenen Darstellungen ihrer historischen Entwicklungen. Aber auch die sich in enger zeitlicher Nähe zueinander befindlichen Publikationen zur Geschichte der Ethnologie weisen eine Heterogenität der Darstellung auf. Es gibt nicht die Geschichte der Ethnologie, sondern es sind derlei viele.

Freilich darf uns die Diversität der Lehrmeinungen hinsichtlich der Geschichte der Ethnologie nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich durchaus eine von dem Großteil der *scientific community* übereinstimmend geteilte Meinung bezüglich der Frage ausmachen lässt, welche Persönlichkeiten in einer Darstellung der Geschichte der Disziplin notwendigerweise zu berücksichtigen sind. Diesem Kanon der zentralen Figuren des Faches steht eine Reihe an Personen gegenüber, die in manchen Publikationen Berücksichtigung findet, ein andermal aber weitgehend beziehungsweise vollkommen ignoriert wird. Zu dieser zweiten Kategorie zählt der antike Autor Herodot, von dem die vorliegende Arbeit handelt. Durch die Beschäftigung mit Herodot begeben wir uns tief in die Geschichte der Ethnologie hinein, wobei sich zugleich die Frage aufdrängt, wann ebendiese überhaupt beginnt. Auf die gestellte Frage Antwort zu geben fällt nicht leicht, da der Beginn der Ethnologie in den einschlägigen Publikationen unterschiedlich angesetzt wird. Manche sehen die Anfänge der Ethnologie in der griechischen Antike (vgl. z. B. Erickson/Murphy 2003: 21; Müller 1997: 9; Petermann 2004: 13), andere lassen ihre Geschichte in der Aufklärung beginnen (vgl. z. B. Gingrich 2005: 64 f.; Harris 1968: 8 f.; Layton 1997: 3; Vermeulen 2008), wiederum andere sehen den Beginn der Ethnologie in ihrer Institutionalisierung im 19. und anfangenden 20. Jahrhundert (vgl. Stagl 2003: 44 f. u.a.m.). Bei einem derartigen Auseinandergang der Lehrmeinungen lohnt es, sich einen knappen Überblick über die unterschiedlichen Auffassungen bezüglich

¹ Die Feststellung der unterschiedlichen Entwicklungen wissenschaftlicher Disziplinen schließt keineswegs aus, dass ebendiese Teile des Weges gemeinsam gegangen sind, ehe sie sich voneinander getrennt haben. Man denke etwa an den gemeinsamen Ursprung von Ethnologie und Soziologie.

² In dieser Arbeit werden die Begriffe Anthropologie, Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie synonym verwendet.

der Anfänge der Ethnologie zu verschaffen, um auf diese Weise die Gründe solcher divergierender Einschätzungen nachvollziehen zu können. Insbesondere gilt unser Interesse aber denjenigen Autoren, die die Antike als Ausgangspunkt der Geschichte der Ethnologie ansehen, da Herodot in ebendiese Epoche fällt.

Die Ethnologie kann als die wissenschaftliche Weiterentwicklung eines Urinteresses des Menschen am und für den Menschen angesehen werden. Eine derartige Sichtweise macht uns auf eine grundsätzliche Problematik aufmerksam, die sich mit den Fragen, was denn Wissenschaft sei und was sie nicht sei, auf den Punkt bringen lässt. Diese scheinbar starre Dichotomie, so etwa auch die Differenzierung zwischen wissenschaftlich und vorwissenschaftlich (vgl. Feest/Kohl 2001: XI), wobei zu der zweiten Kategorie von manchen Autoren die antike Tradition der Ethnologie gezählt wird, entpuppt sich bei genauerer Betrachtung aber auch als eine dem Wandel unterworfenen Unterscheidung, die mit verschiebbaren Elementen operiert. Denn dasjenige, von dem man sich mit der Bezeichnung vorwissenschaftlich zu distanzieren bemüht fühlt, kann alsbald wieder in Mode kommen. Und dasjenige, was man als wissenschaftlich bezeichnet und mit dem man sich scheinbar identifiziert, ist auch nicht davor gefeit, in Bälde als vorwissenschaftlich zu gelten. Freilich ist es uns nur möglich, aus der gegenwärtigen Verfasstheit heraus zu schreiben und zu denken. Daher stellen die Kategorien wissenschaftlich und vorwissenschaftlich zuallererst in der Gegenwart wirksam operierende Inklusions- und Exklusionsmechanismen dar, die unter anderem bestimmen, was zur Geschichte des Faches gehört und was nicht, ferner auch stets an der Selbstdefinition der Disziplin arbeiten. Herodot und andere antike Autoren gehören je nach Sichtweise zur Geschichte des Faches und somit auch zur Disziplin Ethnologie, oder aber ihnen wird jenes Privileg abgesprochen. Die Instrumentalisierung weit zurückgehender Vorfahren kann auf zwei Arten vorgenommen werden. Einerseits kann unter Berufung auf sie die lange Tradition und damit einhergehend die besondere Relevanz der Disziplin hervorgehoben werden. Neben dieser positiven Interpretation früher Autoren existiert auch eine negative, die in ihnen all das sieht, was man selbst als Fach nicht sein will. Die Anstrengungen, die Anfänge der Ethnologie auszumachen und diese argumentativ zu begründen, sind mannigfaltig und daher kommt hier bloß eine kleine Auswahl zur Darstellung.

Die erwähnte Schwierigkeit, die Ursprünge der Ethnologie festzulegen, wird zwar in den Darstellungen der Entwicklung des Faches immer wieder kurz angesprochen, eine ausführlichere Diskussion darüber findet aber nicht statt. In diesem Zusammenhang wird zumeist einfach auf die Uneinigkeit der Lehrmeinungen hingewiesen, wobei das

Unternehmen eines systematischen Vergleichs der verschiedenen Ansätze zur Erhellung des Problems meines Wissens noch nicht vorgenommen worden ist. In diesem Sinn schreiben etwa auch Vermeulen und Roldán (1995: 4): „The question of the origins of anthropology remains unresolved because of the lack of agreement on the criteria that should be taken into account to determine the starting points of anthropological thought and ethnographic studies“. Aufgrund dieses Mangels an Einigkeit, was die Kriterien zur Bestimmung der Anfänge der Ethnologie betrifft, kursiert unter den Ethnologen eine Reihe von möglichen Anfangspunkten. Einige Autoren sehen ihre Wurzeln in der europäischen Aufklärung (vgl. z. B. Gingrich 2005: 64 f.; Harris 1968: 8 f.; Layton 1997: 3; Vermeulen 2008), andere finden ebendiese in der Antike (vgl. z. B. Erickson/Murphy 2003: 21; Müller 1997: 9; Petermann 2004: 13), worauf im Verlauf dieser Arbeit noch näher einzugehen ist. Lässt man die Frage nach den geistigen Wurzeln einmal kurz beiseite und wendet man sich der Geschichte der Institutionalisierung der Ethnologie zu, so erhält man ein klareres Bild. Ihre Institutionalisierung als akademische Disziplin, der das Aufkommen von gelehrten Gesellschaften, Fachzeitschriften und Museen voranging, erfuhr die Ethnologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (vgl. Chevron 2004; Stagl 2003: 44 f. u.a.m.). Diesem äußerst bedeutsamen Schritt der Institutionalisierung ging aber, wie bereits angedeutet, eine ebenso relevante geistige Vorarbeit voraus, die uns im Folgenden beschäftigen wird. Die Feststellung der Vielzahl an Anfangspunkten entledigt uns aber nicht der Aufgabe nach den Gründen ihrer Wahl zu fragen. Und dieser Frage wollen wir zunächst kurz in Bezug auf die Antike im Allgemeinen und hierauf ausführlich in Hinsicht auf Herodot im Speziellen nachgehen.

Warum kommt die Antike als Anfang der Geschichte der Ethnologie in Frage? Ziehen wir zur Beantwortung der gestellten Frage ein paar Aussagen heran, um eine Ahnung von der Richtung zu bekommen, in die eine mögliche Antwort gehen könnte. Die Ethnologie kann, wie bereits erwähnt, als die wissenschaftliche Weiterentwicklung eines Urinteresses des Menschen am und für den Menschen angesehen werden. Da dieses Urinteresse ein universales Phänomen ist, kann man in einem basalen Sinn von weltweit verschiedenen Formen der Ethnologie sprechen (vgl. Erickson/Murphy 2003: 20). Nun hat sich aber die akademisch betriebene Ethnologie im sogenannten westlichen Wissenschaftsbetrieb entwickelt. Dementsprechend sieht sie ihre geistigen Wurzeln gerade in der Periode, in der die sogenannte westliche Wissenschaft an sich zumeist ihre Anfänge sieht, nämlich in der europäischen Antike (vgl. Erickson/Murphy ebd.: 12 u. 21). Kurz gesagt, es handelt sich also um eine eurozentrische Geschichtsbetrachtung, die das Aufkommen der akademischen Ethnologie aus der westlichen Schrifttradition (vgl. Erickson/Murphy 2001: XII f.) heraus

sieht, deren Anfänge in der griechisch-römischen Antike zu sehen sind. Ähnlich äußern sich auch Stagl (vgl. 2003: 37) und Petermann (2004: 13), die die Anfänge der Ethnologie konkreter im 6. Jahrhundert v. Chr. verorten.

Eine Position, welche die Anfänge der Ethnologie in der Antike sieht und sich damit auf eine tiefgehende Tradition beruft, ist aber auch mit gewissen Schwierigkeiten verbunden, die Petermann (ebd.: 24) folgendermaßen auf den Punkt bringt:

„Ein über die unmittelbare Alltagspraxis hinausgehendes Erkenntnisinteresse an anderen, fremden Menschen und Völkern ist sehr viel älter als die Etablierung einer entsprechenden akademischen Disziplin, und wie so vieles lassen sich seine Anfänge (so weit sie schriftlich niedergelegt wurden und auf uns gekommen sind) je nach Vorliebe und Kategorisierung weiter in die Vergangenheit zurückverlegen. Richtig fündig werden wir allerdings erst bei den Griechen. Doch eine Integration der antiken Ethnografie und Ethnologie in eine heutige Sicht der Dinge kann nicht ohne Verwerfungen abgehen: Wahrnehmungskategorien, Abgrenzungsprobleme und Definitionsfragen, Einschränkungen überlieferungsgeschichtlicher Art, sowie eine grundlegende methodologische Unsicherheit sind nur einige der Unwägbarkeiten, die es zu vergegenwärtigen gilt, will man die ‚Vor- und Frühgeschichte‘ einer wissenschaftlichen Disziplin wie der Ethnologie für diese beanspruchen“.

Die von Petermann angesprochenen, allgemeinen Schwierigkeiten einer Auseinandersetzung mit der antiken Ethnographie und Ethnologie werden im Verlauf dieser Arbeit durch die Beschäftigung mit Herodot eine konkretere Gestalt bekommen. Eine eingehende Besprechung der genannten Punkte scheint daher zu einem späteren Zeitpunkt sinnvoll.

Neben denjenigen Autoren, die die Wurzeln der Ethnologie in der Antike sehen, gibt es aber auch eine Reihe an Autoren, die sich von einer derartigen Sichtweise bewusst distanziert. So machen etwa Eriksen und Nielsen (2001: 8) unmissverständlich klar, warum man ihrer Meinung nach nicht von einer Ethnologie in der Antike sprechen kann, wofür sie insbesondere zwei Gründe anführen:

„In spite of these deep-going historical continuities, we maintain that anthropology as a science only appeared at a later stage, though it is true that its birth was a more gradual process than is sometimes assumed. Our reasons for this are, first, that all the work mentioned so far [darunter die Arbeiten von Aristoteles, Strabon und Herodot, Anm. d. Autors] belongs to one of two genres: travel writing and social philosophy. It is only when these two aspects of anthropological inquiry are fused, i.e. when data and theory are integrated, that anthropology appears. Second, and perhaps more controversially, we call attention to the fact that all the writers mentioned so far are influenced by their times and their society. This is of course true of contemporary anthropologists as well. But modern anthropologists live in a modern world, and we argue that anthropology makes no sense at all outside a modern context“.

Bei dem zweiten, von Eriksen und Nielsen selbst als kontrovers bezeichneten Punkt handelt es sich im Grunde um kein Argument, sondern um eine Prämisse, die besagt, dass Ethnologie außerhalb eines modernen Kontextes keinen Sinn mache. Dieser Prämisse kann man zustimmen, muss dies aber keineswegs tun. Stimmt man also dieser Prämisse nicht zu, fällt dieser zweite als Grund bezeichnete Punkt weg. Bleibt somit die erste Begründung übrig, die

die antiken Werke entweder der Reiseliteratur oder der Sozialphilosophie zuordnet. Erst bei einem Zusammenfügen von Theorie und Datenmaterial, so Eriksen und Nielsen, komme es zu Ethnologie. Folgt man diesem Gedankengang, stellt sich jedoch die entscheidende Frage, ob beide Autoren mit der Aussage, dass es in den von ihnen kurz besprochenen Werken, worunter sich auch Herodots Historien finden (vgl. Eriksen/Nielsen ebd.: 2), keine Verknüpfung von Theorie und Daten bzw. Empirie gebe, recht haben. Die Richtigkeit dieser Aussage wird im Verlauf der Arbeit zu überprüfen sein. Nach Eriksen und Nielsen (ebd.: 9) beginnt die Geschichte der Ethnologie also nicht in der Antike, sondern sie lässt sich mit folgenden Worten knapp zusammenfassen: „The seeds were sown in early modern philosophy, important advances were made in the eighteenth century, but it was only in the nineteenth century that anthropology became an academic discipline, and only in the twentieth century that it attained the form in which it is taught to students today“.

Auch Marvin Harris spricht sich dagegen aus, in der Antike die Anfänge der Ethnologie zu sehen. Er sieht ebendiese in der Aufklärung, jedoch folgt sein Argument nicht derjenigen Linie, die ihm Erickson und Murphy (2003: 38) unterstellen: „Culture is the central concept of American anthropology. Its emergence during the Enlightenment is the reason why American anthropologist Marvin Harris argued in *The Rise of Anthropological Theory* (1968) that before the Enlightenment, anthropology did not really exist“. Die außerordentliche Bedeutung des Kulturkonzeptes insbesondere für die amerikanische Anthropologie ist wohl korrekt, die Argumentation von Harris rekuriert aber nicht auf dieses Konzept, das es im Verständnis von Harris bereits vor der Aufklärung gegeben habe. Der Grund, warum man vor der Aufklärung noch nicht von Ethnologie sprechen könne, liegt nach Harris (1968: 18) woanders, wie eine Stelle über J. N. Demeunier, einen Ethnographen des 18. Jahrhunderts, und frühere Ethnographen deutlich macht:

„What Demeunier lacks, in company with other great ethnographers of his own and former times such as Herodotus, al Idrisi, Gabriel Soares de Souza, Cieza de Leon, Hans Staden, Bernal Dias, William Dampier, François Raynal, Cadwallader Colden, and François Xavier de Charlevois, is not a concept of culture, but rather the slightest clue as to how cultural differences might be scientifically explained. It was the philosopher Locke and his direct intellectual heirs, and not the ancient or modern ethnographers, who cleared the way to the scientific study of culture“.

Nach Harris ist der Grund, warum man vor der Aufklärung nicht von Ethnologie sprechen kann, demnach das Nicht-Vorhandensein einer Ahnung, wie kulturelle Differenzen wissenschaftlich zu erklären seien. Dies wirft natürlich die Frage nach Harris' Wissenschaftsverständnis auf. Es würde zu weit führen, Harris' kulturmaterialistisches Paradigma ausführlich zu besprechen, um sein Verständnis von Wissenschaft vor allem in

Bezug auf die Ethnologie gründlich nachvollziehen zu können. Begnügen wir uns hier mit einem zentralen Element von Harris' Wissenschaftsverständnis. Ganz knapp formuliert, besteht für Harris die Aufgabe der Ethnologie in der Suche nach den Gesetzen bzw. Gesetzmäßigkeiten des Soziokulturellen. Er deutet dies beispielsweise in direktem Anschluss an die soeben zitierte Stelle an: „The possibility of creating a branch of learning that would do for human affairs what physics had done for inanimate nature – ‘discover’ its laws – acted as a powerful stimulus upon the best minds of the Enlightenment” (Harris ebd.: 18). Seine Position als ein Vertreter der *science*³ macht Harris (ebd.: 9) auch klar, wenn er einleitend andeutet, warum die Anfänge der Ethnologie für ihn in der Aufklärung liegen:

„We shall inquire into the degree of success with which the Enlightenment philosophers were able to identify the sociocultural domain as a distinct field of inquiry characterized by a uniquely human elaboration of culturally determined behavior; to what extent and upon what philosophical and epistemological grounds the proto-anthropologists of the Enlightenment believed that sociocultural phenomena were a legitimate domain for scientific study; the extent to which ideas concerning the nature and direction of sociocultural evolution were set forth in the Enlightenment, a hundred years before Darwin. Finally, we shall describe and evaluate the first halting approximations to a theory of sociocultural causation based on naturalistic premises”.

Das Soziokulturelle mit naturalistischen Prämissen zu erklären, darum geht es Harris also. Da die Ethnographen in der Zeit vor der Aufklärung dieser Anforderung nicht genügen würden, fehle ihnen eine Ahnung davon, wie kulturelle Differenzen wissenschaftlich zu erklären seien. Wie wir gesehen haben, geht Harris hierbei von einem speziellen, an den Naturwissenschaften angelehnten Wissenschaftsverständnis für die Ethnologie aus. Folgt man dieser Auffassung nicht, und es gibt keinen verbindlichen Grund Harris' Verständnis von Ethnologie zu teilen, so gerät das von Harris formulierte Postulat des bei frühen Ethnographen vorhandenen Mangels an wissenschaftlichen Erklärungen des Soziokulturellen ins Wanken. Es gibt eben verschiedene Formen der Wissenschaft Ethnologie. Dass die strikte, bei Harris mitschwingende Unterscheidung zwischen vorwissenschaftlich und wissenschaftlich problematisch und brüchig ist, bringen auch Feest und Kohl (2001: XI) zum Ausdruck:

„Zwischen einer ‚vorwissenschaftlichen‘ und der frühen ‚wissenschaftlichen‘ Ethnologie eine genaue Grenzlinie zu ziehen ist [...] nicht leicht. Schon Herodot mit seinem Kulturrelativismus, aber auch die Reisenden der frühen Neuzeit und der Aufklärung hatten Einsichten gewonnen, die den im eurozentrischen Denken befangenen Evolutionisten des 19. Jahrhunderts verschlossen blieben“.

Wie es um den von Feest und Kohl angesprochenen Kulturrelativismus Herodots bestellt ist, werden wir an späterer Stelle untersuchen.

³ Im anglophonen Raum unterscheidet man zwischen *science* und *humanities*. Während unter *science* die erklärenden, nach Gesetzen suchenden Wissenschaften subsumiert werden, fasst der Terminus *humanities* die interpretierenden Wissenschaftsdisziplinen zusammen.

Die Frage nach den Anfängen der Ethnologie lässt sich also nicht eindeutig beantworten. Mögliche Antworten nennen entweder eine Zeitspanne, wie etwa die Antike oder die Aufklärung oder das 19. Jahrhundert, oder aber sie verweisen auf sogenannte Gründerfiguren. Bei diesen Begründern bzw. Ahnherren der Ethnologie handelt es sich um als herausragend angesehene, zumeist männliche Personen, die sich um die Entwicklung der Ethnologie besonders verdient gemacht haben. Auffällig ist hierbei, dass jene sogenannten Väter der Ethnologie oft jeweils mit einer bestimmten nationalen Tradition der Ethnologie in Verbindung gebracht werden. Auch bei der Wahl der Gründerväter gibt es mitunter auseinandergehende Meinungen, jedoch gibt es ein paar Autoren, die fast immer genannt werden. Jenes Pantheon der Ethnologie setzt sich aus folgenden Personen zusammen. Als Vater der deutschsprachigen Ethnologie gilt zumeist Adolf Bastian (vgl. z. B. Chevron 2004: 3 u. 234; Dostal/Gingrich 2004: 264; Stagl 2003: 45), der die Ethnologie als akademische Disziplin im deutschsprachigen Raum begründete. Bastian erhielt 1869 als Universitätsdozent das Promotionsrecht, den Titel eines Ordinarius 1900 (vgl. Stagl 2003: 45). Neben Bastian wird Friedrich Ratzel als „ein großer Vordenker der deutschsprachigen Ethnologie“ (Chevron 2004: 70) angesehen. Eine mit Bastian vergleichbare Rolle nimmt für die britische Sozialanthropologie Sir Edward Burnett Tylor ein, der in Großbritannien den ersten akademischen Posten für Ethnologie bekleidete⁴ und vielen als Vater der britischen Tradition der Ethnologie gilt (vgl. z. B. Barth 2005: 6-10; Erickson/Murphy 2001: 8 u. 2003: 52; Kuper 1999: 62; Moore 1997: 15 f.; Stagl 2003: 45). Der enormen Bedeutung von Bronislaw Malinowski und A. R. Radcliffe-Brown für die Entwicklung der Ethnologie an sich und der britischen Tradition im Speziellen tragen jene Autoren Rechnung, die diese beiden Figuren als Väter der britischen Sozialanthropologie ansehen (vgl. z. B. Eriksen 2001: 13; Kuper 1997: 1⁵; Urry 2004: 277). Wendet man sich der französischen Tradition der Ethnologie zu, stößt man vor allem auf zwei Namen. Es handelt sich bei ihnen um Emile Durkheim (vgl. z. B. Barth 2005: 28; Erickson/Murphy 2003: 90; Moore 1997: 15 f.) und um dessen Neffen Marcel Mauss (vgl. z. B. Chevron 2004: 373; Eriksen 2004: 16). Müssen sich jene zwei Personen gewissermaßen die Ehre des Vätertitels in Frankreich teilen, so trifft dies auf Franz Boas nicht zu, der als alleiniger Vater der amerikanischen Kulturanthropologie gilt (vgl. z. B. Chevron 2004: 123; Eriksen 2001: 13; Moore 1997: 15 f.; Silverman 2005: 258; Stagl 2003: 45). Neben diesen soeben genannten, großen Vätern der Ethnologie gibt es eine Reihe von Ahnherren, die ab und an Erwähnung finden. In diese Gruppe fallen etwa Lewis Henry Morgan (vgl. Erickson/Murphy 2003: 51; Moore 1997: 15 f.), Henry Sumner Maine (vgl.

⁴ Den Posten eines Lecturer erlangte Tylor Mitte der 1880er Jahre, den eines Professors Mitte der 1890er Jahre.

⁵ Kuper spricht hier Malinowski den Titel zu, den er an anderer Stelle Tylor verleiht (vgl. Kuper 1999: 62).

Barth 2005: 28), Michel de Montaigne (vgl. Marschall 1990: 9), Baron de Montesquieu (vgl. Barnard 2003: 179; Evans-Pritchard 1981: 3; Parkin 2005: 160), Jean-Jacques Rousseau (vgl. Parkin 2005: 160), John Locke (vgl. Harris 1968: 10 f.), um nur ein paar zu nennen. In diesem fast exklusiv-männlichen Pantheon gibt es eine weibliche Ausnahme, nämlich Margaret Mead, die in James Urrys nahezu heterodox anmutender Sichtweise mit Malinowski und Radcliffe-Brown als eine Gründungsfigur angeführt wird (vgl. Urry 1993: 1).

Lässt man das 20. und das 19. Jahrhundert und die Zeit der Aufklärung als mögliche Anfangspunkte der Ethnologie hinter sich, und begibt man sich noch tiefer in den historischen Raum, so tauchen auch dort sogenannte Ahnherren bzw. Väter der Ethnologie auf. Im 14. Jahrhundert etwa stößt man auf Ibn Khaldun, der das, was einige Jahrhunderte später unter dem Titel Sozialwissenschaften firmieren sollte, antizipiert hat (vgl. Eriksen 2001: 10). Auch gehen manche Autoren bei der Suche nach Gründervätern der Ethnologie noch weiter zurück, um in der Antike fündig zu werden. Jene Ehrenbezeichnung Vater trägt beispielsweise Hekataios von Milet (vgl. z. B. Büter 2004: 4 u. 8; Grassl 1904: 11 u. 77; Müller 1972: 73, 95, 99; Müller 1997: 10) oder Aristoteles (vgl. Haddon 1934: 8).

Und Herodot? Aufgabe dieser Arbeit ist es, kritisch zu überprüfen, ob und inwiefern Herodot als Vater der Ethnologie angesehen werden kann. Eine eingehende Untersuchung der Frage *Herodot – Vater der Ethnologie?* scheint insofern angebracht, als sie im Rahmen der Ethnologie meines Wissens bisher kaum näher behandelt wurde. Herodot spukt wie ein Gespenst in der Disziplin herum. Sein Name taucht zwar immer wieder auf, seine Leistungen und Versäumnisse werden aber zumeist innerhalb weniger Sätze besprochen. Mitunter wird ihm sogar der Ehrentitel Vater verliehen⁶, aber weil diese Auszeichnung nicht näher begründet wird, bleibt sie eine bloße Redewendung. Keineswegs ist aber Herodot als Vater der Ethnologie unumstritten. Wir sind in dieser Einleitung bereits auf eine Reihe von anderen Vätern und zudem auf kritische Äußerungen bezüglich Herodot gestoßen. Dabei haben wir erst einen kleinen Einblick in die Debatte um Herodot gewonnen, dessen ambivalente Reputation seit der Antike stets aufs Neue verhandelt wird.

Auf Geisterjagd in die Antike zu gehen, das hat bisher kaum ein Ethnologe gewagt. Freilich gibt es auch Ausnahmen, wenngleich deren nur äußerst wenige, wie etwa Klaus E. Müller

⁶ Sowohl Ethnologen als auch Nicht-Ethnologen sehen Herodot als Vater der Ethnologie (vgl. z. B. Kluckhohn 1961: 5; Layton 1997: 1; Müller 1997: 10; Nippel 1990: 12; Petermann 2004: 13 u. 25 f.; Redfield 1985: 97 f.; Reinhardt 2001: 160; Rollinger 2000: 140; Sassi [1988] 2001: 105; Šmitek/Jezernik 1995: 174; Thomas 2000: 1). Ferner gilt er einigen Autoren als Vater der Ethnographie (vgl. z. B. Alonso-Núñez 2003: 151; Clifford 1986: 2; Erickson/Murphy 2003: 22 f.; Haller 2005: 23; Karttunen 2002: 474; Kohl 2000: 101; Reinhardt 2001: 157; Schott 1998: 171; Stagl 2003: 37 f.).

(vgl. 1972: 101-131; 1997: 98-130⁷), der in seiner Darstellung der Geschichte der antiken Ethnologie Herodot ausführlicher behandelt. Jedoch geht es Müller im Unterschied zu dieser Arbeit, die den Fokus auf Herodot und auf seine mögliche Vaterrolle bezüglich der Ethnologie legt, um einen allgemeinen Überblick über die Geschichte der antiken Ethnologie, von der Herodot nur ein Teil, wenngleich ein bedeutender ist. Zwar sieht Müller (vgl. 1997: 10) im Vorwort zur Neuauflage Herodot und Hekataios von Milet als Gründerväter der Ethnologie, an anderer Stelle spricht er allerdings Hekataios allein das Privileg „der eigentliche, der *wissenschaftliche* Begründer der Völkerkunde zu sein“ (Müller 1972: 99 u. Müller 1997: 96) zu, wobei ihm in der Folge Herodot als Begründer der kulturhistorischen Ethnologie (vgl. Müller 1972: 130 u. Müller 1997: 130) gilt. Auf das Verhältnis zwischen Hekataios von Milet, einem möglichen Vorläufer von Herodot, und Herodot selbst werden wir später zurückkommen. Die sonstigen Entwicklungen der antiken Ethnologie, sofern sie vor Herodot stattgefunden haben, interessieren uns vor allem in Hinblick auf Herodot. Ferner unterscheidet sich die vorliegende Arbeit von derjenigen Müllers auch insofern, als sie auf neuere Sekundärliteratur zurückgreift, demnach dem heutigen Stand des Wissens gerecht wird. Da es sich bei Müllers *Geschichte der antiken Ethnologie* (vgl. 1997), wie bereits erwähnt, um eine bloße Neuauflage von seiner *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung* (vgl. 1972/1980) handelt, berücksichtigt sie auch keine neuere Literatur. Müllers *Geschichte der antiken Ethnologie* liefert somit im Grunde den Stand des Wissens der frühen 1970er Jahre⁸. Diese Problematik ist nicht zu unterschätzen. Die Herodotforschung hat sich seither weiterentwickelt. Die Ethnologie hat hierzu leider kaum etwas aktiv beigetragen⁹. Herodot taucht zwar in ethnologischen Publikationen immer wieder kurz auf, eine ausführliche, aktuelle Darstellung Herodots von einem Ethnologen sucht man aber vergebens. Diese Arbeit versteht sich als ein erster kleiner Schritt in Richtung eines derartigen Unterfangens.

Was die Beschäftigung mit Herodot betrifft, so sieht die Situation in anderen Disziplinen freilich anders aus. Insbesondere in den Fächern Klassische Philologie und Alte Geschichte

⁷ Müllers *Geschichte der antiken Ethnologie* (vgl. 1997) stellt im Grunde eine mit einem neuen Vorwort versehene, um zahlreiche Literaturhinweise und einige Abschnitte gekürzte Neuauflage seiner zweibändigen *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung* (vgl. 1972/1980) dar. Die Ausführungen zu Herodot sind, abgesehen von der Kürzung der Literaturhinweise und zusätzlicher Erläuterungen, in beiden Fällen (vgl. Müller 1972 u. Müller 1997) ident.

⁸ Der Abschnitt zu Herodot findet sich, wie schon ausgewiesen, im ersten der beiden Bände der *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung* (vgl. Müller 1972: 101-131). Da die Neuauflage (vgl. Müller 1997: 98-130) keinerlei neue Einsichten liefert, ist es angebracht, Müller von nun an nach der Ausgabe von 1972 zu zitieren.

⁹ Der Einfluss der Ethnologie auf die Herodotforschung ist lediglich indirekter Natur, wobei die Althistorie und die Klassische Philologie, wie sich im Verlauf der Arbeit noch zeigen wird, neuere allgemeine Ansätze und Theorien der Ethnologie rezipieren und für ihre Zwecke fruchtbar machen.

gibt es eine intensive Auseinandersetzung, die sich etwa in der äußerst umfangreichen, allein nicht zu bewältigenden Literatur zu Herodot widerspiegelt¹⁰. Die Bandbreite der behandelten Themen reicht von historischen, archäologischen Fragestellungen bis zu textuellen Strategien des Herodotschen Werkes. In der Fachliteratur findet sich aber auch eine vor allem in den letzten Jahren zunehmende Auseinandersetzung mit Herodots ethnographischen Passagen (vgl. z. B. Bichler 2000a; Munson 2001; Thomas 2000). Dieser für die Ethnologie erfreuliche Umstand darf sie jedoch nicht ihrer Verantwortung und Aufgabe entbinden, das ethnologische Potenzial Herodots selbst einzuschätzen. Denn bei einem klassischen Philologen oder einem Althistoriker findet sich wohl kaum das Ausmaß an Sensibilität für die Behandlung von ethnologisch relevanten Fragen wie bei einem Ethnologen. Deshalb kann die Beantwortung einer Frage wie *Herodot – Vater der Ethnologie?* letztendlich nur Aufgabe eines Ethnologen sein. Freilich ist letzterer auf die präzise Vorarbeit ersterer angewiesen, um seine Schwächen wie etwa bloß schulmäßige Kenntnisse des Altgriechischen oder aber das nur rudimentäre Wissen um eine breite, kontextuelle Einbettung Herodots in seine Zeit auszugleichen. Kooperation ist also vonnöten. Ob Herodot als Vater der Ethnologie gelten kann, eine Beantwortung dieser Frage kann allerdings nur aus dem Fach selbst heraus geschrieben werden, denn die Frage rührt am Fundament der Ethnologie. Alles andere als eine Selbstdefinition der Ethnologie, und diese verlangt auch eine Entscheidung bezüglich der Frage, wer als ein Vater der Disziplin angesehen wird und wer nicht, käme einem Armutszeugnis gleich. Die Frage nach den Vätern eines Faches und dem ethnologischen Potenzial früher Autoren kann in letzter Konsequenz nicht an Vertreter anderer Disziplinen abgetreten werden. Diese Arbeit versucht sich also an einer den Sensibilitäten des Faches Ethnologie gerecht werdenden Behandlung der Frage nach Herodots möglicher Vaterschaft für die Ethnologie und nach Herodots ethnologischem Potenzial.

Wie sieht der Weg dieser Arbeit nun konkret aus? Ein erster Schritt liegt bereits hinter uns, indem wir die unterschiedlichen Lehrmeinungen bezüglich der Anfänge der Ethnologie in einem knappen Überblick dargestellt und somit die spezifische Fragestellung dieser Arbeit in einen weiteren Kontext gestellt haben. In der Folge gilt es nun die Konzentration auf Herodot gerichtet zu halten, um auf die gestellte Frage *Herodot – Vater der Ethnologie?* Antwort geben zu können. Zunächst einmal wendet sich die Arbeit einer kurzen allgemeinen Einführung zu Herodot und seinen Historien zu. In diesem Zusammenhang interessieren unter anderem Herodots Biographie sowie die Entstehung und die Überlieferungsgeschichte des

¹⁰ Man sehe sich beispielsweise die von Bubel (vgl. 1991) zusammengestellte Herodot-Bibliographie für die 1980er Jahre an, die zahlreiche Einträge enthält.

Textes. Ferner gelangen ein Überblick über den Inhalt des Werkes und einige wichtige Interpretationsansätze zu den Historien zur Darstellung. Hierauf widmet sich die Arbeit der bereits vorhin angeklungenen Frage nach möglichen Vorläufern Herodots. Nach diesen Schritten folgen drei größere Abschnitte.

Der erste jener Abschnitte beschäftigt sich vor allem mit Herodots methodischem Vorgehen. Hier interessieren unter anderem Herodots in der Fachliteratur heftig diskutierte Reisen und die Frage, wie Herodot zu seinen Informationen kam. Im Zusammenhang mit dieser Informanten- und Quellenfrage gilt es das Augenmerk auf die Beziehung von Autopsie¹¹ und Hörensagen zu legen, die im Werk Herodots von zentraler Bedeutung ist. Ferner setzt sich dieser Teil der Arbeit mit der Methode des ethnographischen Vergleiches auseinander, die Herodot an mehreren Stellen seines Werkes anwendet. Diese Beschäftigung führt zugleich in den nächsten Abschnitt über, der Herodots Ethnographie zum Thema hat. Da die Ethnographie als ein konstituierendes Element der Ethnologie angesehen werden kann, gilt es sich mit Herodots zahlreichen und ausführlichen ethnographischen Passagen intensiv zu beschäftigen. Herodot beschreibt in seinem Werk die gesamte den Hellenen damals bekannte Welt und deren Bewohner, wobei er eine Reihe von klassisch-ethnographischen Themen, so unter anderem Bräuche, soziale Organisation, Rituale, materielle Kultur, Gender-Beziehungen und Subsistenz, behandelt. In Zusammenhang mit dieser Auseinandersetzung mit den ethnographischen Passagen interessiert auch die Frage, wie bei Herodot die sogenannten Fremden repräsentiert werden. Zudem sieht dieser Teil der Arbeit eine Beschäftigung mit dem Thema Ethnozentrismus vor. Zum einen gilt es nach möglichen Ethnozentrismen in Herodots Werk zu fragen, zum anderen wird ein Blick auf Herodots Ausführungen und Reflexionen zur Frage des Ethnozentrismus geworfen. Im letzten größeren Abschnitt der Arbeit wird das zuvor im Zusammenhang mit der Frage des Ethnozentrismus angeklungene theoretische Potenzial Herodots weiter ausgeführt und überprüft. Gleich mehrere Aspekte sind hierbei zu behandeln. Zunächst ist Herodots Betonung von Kulturkontakten, Wanderungen und der Diffusion kultureller und sozialer Elemente als Erklärung für gleichartige Phänomene an unterschiedlichen Orten von Interesse, wobei zu fragen ist, inwieweit in ihr eine frühe Form eines systematischen Diffusionismus gesehen werden kann. Darüber hinaus beschäftigt sich dieser Teil der Arbeit mit Ansätzen zur Erfassung soziokulturellen Wandels im Werk Herodots. Auch gilt es das Augenmerk auf perspektivistische bzw. kulturellrelativistische und universalistische Tendenzen in den Historien Herodots zu richten. Ein weiteres Thema von Herodots theoretischen Überlegungen ist die Beziehung von Mensch und Natur. Herodots

¹¹ Der Terminus *αὐτοψία* (*autopsia*) meint das Sehen mit eigenen Augen, die persönliche Inaugenscheinnahme.

Ausführungen bezüglich des Einflusses der Umwelt auf die Menschen und seine Einschätzung der Macht der Sitten und Bräuche werden hier genau herausgearbeitet.

Am Ende des Weges wird eine abschließende Beantwortung der Frage *Herodot – Vater der Ethnologie?* versucht.

II. Herodot, sein Werk und seine Vorläufer¹²

II. 1. Eine Kurzbiographie

Über das Leben Herodots sind nur spärliche Informationen erhalten, die zudem meist aus späteren Quellen stammen (vgl. Schlögl 1998: 7). Der Althistoriker Rollinger (2000: 111) hält bezüglich dieser Problematik fest:

„Eine antike Biographie Herodots ist nicht erhalten. Neben zahlreichen verstreuten Hinweisen in der antiken Literatur enthalten vor allem die Artikel ‚Herodotos‘ und ‚Panyassis‘ (Epiker und Verwandter Herodots) in der Suda, einem byzantinischen Lexikon [aus dem 10. Jhd. n. Chr., Anm. d. Autors], umfangreichere Informationen“.

Neben diesen Quellen gibt es auch ein paar wenige Hinweise zu Herodots Leben, die die Historien selbst liefern. So nennt Herodot im Proömium des Werkes seinen Namen und seine an der südwestlichen Küste Kleinasiens gelegene Geburtsstadt Halikarnassos, das heutige Bodrum¹³. Das Geburtsjahr ist nur indirekt erschließbar und wird auf die Mitte der 480er Jahre v. Chr. datiert, d. h. auf ~485/484 v. Chr. Herodot entstammte wohl einer vornehmen Familie mit karischem Hintergrund und engagierte sich politisch, wobei Konflikte mit Lygdamis, dem damaligen Tyrannen von Halikarnassos, zu Herodots Verbannung nach Samos führten (vgl. Rollinger ebd.: 111). Im Zuge seiner Rückkehr in seine Heimatstadt beteiligte sich Herodot am Sturz des Tyrannen (vgl. Schlögl ebd.: 10). Ein heftig diskutierter Punkt in Herodots Biographie ist seine Reisetätigkeit, über deren Ausmaß die Einschätzungen in der Herodotforschung deutlich auseinandergehen. Wir werden uns dieser Problematik im Abschnitt zur Methode Herodots näher zuwenden. Das Element des Reisens findet sich auch in Herodots Tätigkeit als öffentlicher Vortragskünstler. Rollinger (ebd.: 112) schreibt hierzu:

„Die antike Überlieferung weiß darüber hinaus von öffentlichen Vorlesungen Herodots zu berichten, die dieser an verschiedenen Orten in der griechischen Welt gehalten haben soll. Genannt werden Olympia, Theben, Korinth und Athen. Für Athen sind zudem ein Ehrendekret und finanzielle Zuwendungen überliefert“.

Und gerade Athen ist es auch, wo sich Herodot für längere Zeit aufgehalten haben soll, ehe er in die in den ausgehenden 440er Jahren neu gegründete gesamtgriechische Kolonie Thurioi in

¹² Ausführlichere Einführungen zu Herodot und seinen Historien liefern unter anderem folgende Autoren: Bichler/Rollinger 2000; Gould [1989] 2000; Romm 1998; Schlögl 1998.

¹³ Eine Alternativversion des Einleitungssatzes der Historien bringt Herodot mit der Kolonie Thurioi in Verbindung (vgl. z. B. Aristoteles *Rhetoric* III 9, 1409a), in der er wahrscheinlich sein Lebensende zubrachte.

Süditalien auswanderte, wo er wahrscheinlich in den 420er Jahren v. Chr. starb¹⁴ (vgl. Schlögl ebd.: 10 f.). Die Biographie Herodots beinhaltet eine Reihe an ungeklärten Fragen, sie zeigt sich uns in einer fragmentarischen Gestalt. Zudem können wir festhalten, dass es sich bei der Erschließung der Herodotschen Biographie um eine Rekonstruktionsarbeit handelt, die sich unterschiedlicher Quellen bedient. Rollinger (ebd.) merkt diesbezüglich an:

„Überhaupt wird die Validität der Quellen zur Biographie Herodots von der modernen Forschung nicht immer gleich eingeschätzt. So bestehen große Unterschiede in der Bewertung sowohl der nachherodoteischen Überlieferung als auch, was fast noch schwerer wiegt, in der Gewichtung und Auswertung der von Herodot selbst stammenden Mitteilungen“.

Etwas später führt er weiter aus: „Allerdings ist eine ‚kritische‘ Biographie Herodots noch nicht geschrieben worden. Die Masse der existierenden biographischen Rekonstruktionen fußt auf der Prämisse einer positiven Einschätzung sowohl der herodoteischen Quellenangaben als auch der Informationen, die die antike Tradition bereithält“ (Rollinger ebd.: 113).

II. 2. Die Historien¹⁵

II. 2. 1. Entstehungszusammenhang und Rezeption

Mit der vorhin erwähnten Vortragstätigkeit Herodots gehen wir zu Fragen bezüglich des Produktionszusammenhangs der Historien über. Herodot lebte in einer weitgehend oralen Gesellschaft, in der sich der Usus des Niederschreibens erst langsam seinen Weg bahnte. Sein Werk fällt demnach in eine Übergangsphase von Oralität zu Literalität (vgl. Romm 1998: 127 f.). Wenn man diesen sozialen Kontext mitdenkt, so verwundert es nicht, dass Herodot, wie für seine Zeit üblich, Vorträge hielt. Dem Prozess der Niederschrift der Historien, wobei durchaus umstritten ist, ob dieser als „ein einziger, durchgehender, gleichsam ‚abschließender‘ Akt“ (Schlögl ebd.: 102) anzusehen ist, dürfte eine lange Phase mündlicher Gestaltung vorausgegangen sein (vgl. Schlögl ebd.: 12). Für eine Vortragstätigkeit Herodots, im Zuge derer er Teile seines Lebenswerkes bereits mündlich präsentierte, spricht sich etwa auch die Althistorikerin Thomas (vgl. 2000: 20) aus. Dies bedeutet, dass sich Herodots Historien mitunter wohl in Auseinandersetzung mit dem Publikum entwickelten, das dem Vortragenden durchaus kritische Fragen stellen konnte (vgl. Schlögl ebd.: 126). Wie Herodot

¹⁴ Vermutlich konnte Herodot in Athen politisch nicht Fuß fassen, da man ihm nicht das volle Bürgerrecht zugestand. Seine Teilnahme an der Kolonisation in Thurioi ist aber auch nicht gänzlich unumstritten: „Freilich gibt es auch Zweifel, ob Herodots Teilnahme an der Kolonisation in Thurioi nicht legendäre Züge trägt“ (Rollinger 2000: 111). Das Todesjahr Herodots findet sich zumeist auf 425/424 v. Chr. datiert.

¹⁵ Herodots Werk, das uns unter dem Namen *Historien* bzw. *Historiai* vertraut ist, war, wie für die damalige Zeit üblich, ursprünglich titellos.

in schriftlicher Form – über die Vortragssituation an sich ist zu wenig bekannt, um haltbare und nicht bloß spekulative Aussagen zu tätigen – dann versucht, womöglich als Antwort auf kritische Einwürfe seitens des Publikums, seine Autorität als zuverlässiger und glaubwürdiger Berichterstatter und Forscher herzustellen, wird uns im späteren Verlauf der Arbeit beschäftigen.

Die enorme Leistung einer Niederschrift der Historien, wie sie Herodot unternahm, lässt sich erahnen, wenn man sich die damaligen technischen Schwierigkeiten des Schreibens vergegenwärtigt. Dazu gehören etwa die Form der damaligen Schrift, die nur aus ohne Unterbrechung aneinander gereihten Majuskeln bestand, wodurch weder die einzelnen Worte noch die einzelnen Sätze optisch voneinander getrennt sind, das Fehlen technischer Hilfsmittel wie etwa Markierer, Karteikasten, Ordner, Computer usw., das Schreiben auf Papyrusrollen und nicht auf einzelnen Seiten Papier bzw. in virtueller Form, womit die Möglichkeiten der Korrektur entscheidend eingeschränkt sind (vgl. Schlögl ebd.: 98-102). Bezüglich der letztgenannten Problematik merkt Schlögl (ebd.: 100) ferner an:

„Man hat ausgerechnet, daß sein Werk einen Papyrusstreifen von über hundert Metern Länge umfaßt haben muß, geteilt in zumindest dreißig separate Rollen. Eine einzelne Rolle hatte demnach immer noch die stolze Länge von über drei Metern. Wenn Herodot also bemerkte, daß er einen Fehler gemacht oder etwas ausgelassen hatte, blieben ihm eigentlich nur zwei Möglichkeiten übrig, und Beispiele für beide lassen sich in seinem Text feststellen: den Fehler einfach stehenzulassen oder das Vergessene nicht dort einzufügen, wo es thematisch und logisch passen würde, sondern es an der Stelle nachzutragen, an der er gerade arbeitete“.

Bedenkt man nun überdies den für die damalige Zeit wohl einmalig großen und auch heute noch beeindruckenden Umfang der Historien, so scheint eine zumindest respektvolle Haltung gegenüber dem herodoteischen Unternehmen durchaus angebracht.

Auf die Frage nach dem Publikationsdatum der Historien kann keine eindeutige Antwort gegeben werden. Zum einen bleibt die Frage offen, ob es sich um eine Gesamtpublikation innerhalb eines engeren Zeitraumes oder um eine serielle Publikation über mehrere Jahre handelt, zum anderen herrscht eine Meinungsverschiedenheit bezüglich der Frage, bis in welche Jahre die in den Historien auszumachenden Anspielungen und indirekten Hinweise auf zeitgenössische Ereignisse reichen (vgl. Bichler 2000a: 377). Zumeist wird das Publikationsdatum der Historien zwischen 430 und 426 v. Chr. angesetzt (vgl. Schlögl ebd.: 98). Eine Originalausgabe des Textes existiert freilich nicht. Die Qualität der Textüberlieferung wird mitunter unterschiedlich beurteilt. Rollinger (ebd.: 170 f.) hält bezüglich der Überlieferung des Textes fest:

„Innerhalb der überlieferten Handschriften lassen sich zwei Familien erkennen, die durch jeweilige Gemeinsamkeiten voneinander geschieden sind und nach handschriftlichen Hauptvertretern benannt sind. Daneben gibt es eine Reihe von Handschriften, die sich keinem dieser beiden Stammbäume zuweisen lassen,

sondern Lesungen aus beiden Familien enthalten. Die α -Klasse (stirps Florentina) weist mit zwei Codices aus dem 10. und 11. Jahrhundert die ältesten Textvertreter auf, während die ältesten Beispiele der β -Klasse (stirps Romana) ins 14. Jahrhundert zurückreichen. Beide Familien dürften auf das Altertum zurückgehen. Die α -Klasse wird aufgrund ihrer Ausstattung mit Subskriptionen und stichiometrischen Angaben gerne als ‚Grammatikerausgabe‘ eingeschätzt, wohingegen man in der β -Klasse – nicht zuletzt durch die starken Kürzungen im I. Buch – eher eine Schulausgabe vermutet. Interpolationen sind in beiden Klassen nachweisbar. Welchen der beiden Familien die höhere Authentizität zukommt, ist schwer abzuschätzen. Die erhaltenen Papyrusfragmente aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten helfen in dieser Frage nicht weiter. Moderne Textausgaben betonen deshalb die Notwendigkeit eines eklektischen Verfahrens in der Textauswahl“.

Die uns heute bekannten und vorliegenden Historien stellen also eine eklektische Auswahl aus über viele Jahrhunderte hinweg erfolgten Abschriften von Abschriften von Abschriften dar. Und ebenjene heutige Form und Gestalt des Textes bilden die Grundlage dieser Arbeit, die sich in eine Reihe anderer Arbeiten zu und über Herodot einfügt. Herodots Werk polarisierte schon in der Antike und hat bis heute diese Qualität nicht eingebüßt¹⁶. Herodot wurde und wird unter anderem als *pater historiae* (vgl. Cicero *de legibus* I 5, 5-6¹⁷), als Vater der Geschichtsschreibung also, als Meister des ionischen Dialekts, als Vater der Ethnologie, als gewissenhafter Sammler von Informationen, als Forscher, als großer Künstler, aber auch als Lügner, als $\mu\theta\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (vgl. Aristoteles *Generation of Animals* III 5, 756b¹⁸), als unterhaltsamer Geschichten- und Mythen erzähler, als Fabulant bezeichnet. Auch musste er sich posthum den Vorwurf gefallen lassen, ein griechenfeindlicher $\phi\iota\lambda\omicron\beta\acute{\alpha}\rho\beta\alpha\rho\varsigma$ (vgl. Plutarch *The Malice of Herodotus* 12), d. h. ein Barbarenfreund, gewesen zu sein. Jene als Vorwurf vorgebrachte Bezeichnung *philobarbaros* ($\phi\iota\lambda\omicron\beta\acute{\alpha}\rho\beta\alpha\rho\varsigma$) bekommt aber durch eine ethnologische Lesart sofort eine positive Konnotation, denn gerade Herodots Interesse am Fremden, am Nicht-Griechischen, an der Welt in ihrer Diversität macht ihn für die Ethnologie besonders interessant. Diese kurz skizzierte ambivalente Rezeption Herodots ergibt sich aus unterschiedlichen Lesarten der Historien, die aus der Materialfülle des Werkes verschiedene Aspekte besonders betonen. Herodot und Herodots Werk stehen also für vieles und ebenjene Vielfältigkeit der Historien macht ihren Reiz aus. Herodot ist zum Beispiel wohl nicht nur ein unterhaltsamer Geschichtenerzähler, sondern eben auch ein ernsthafter Forscher. Wie die

¹⁶ Ein Überblick über die Rezeptionsgeschichte Herodots findet sich beispielsweise bei Hartog (vgl. 1988: 295-309) oder bei Rollinger (vgl. 2000: 109-171). Rollinger gibt zudem eine Übersicht über die etwa mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts einsetzende Forschungsgeschichte zu Herodot: „Während ein Großteil der Literatur, die sich mit Herodot auseinandersetzt, bis etwa 1800 unter der Rubrik ‚Rezeptionsgeschichte‘ zusammengestellt ist, setzt mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts eine neue ‚Dimension‘ der Beschäftigung ein, die weitgehend als ‚Forschungsgeschichte‘ zu klassifizieren ist“ (Rollinger ebd.: 109).

¹⁷ Im gleichen Atemzug wird Herodot aber auch als Erzähler unzähliger Fabeln bzw. phantastischer Geschichten präsentiert: „quamquam et apud Herodotum patrem historiae et apud Theopompum sunt innumerabiles fabulae“ (Cicero *de legibus* I 5, 5-7).

¹⁸ Interessant ist, dass Aristoteles Herodot als $\mu\theta\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (*mythologos*) im Zuge seiner Kritik an dessen im zweiten Buch der Historien geäußerten Theorie der Fortpflanzung von Fischen (vgl. II 93) bezeichnet.

vorhin beispielhaft angeführten Attribute, auch wenn ebenjene mitunter im Lauf der Zeit einen gewissen Bedeutungswandel erfahren haben, zeigen, wird aus Herodots Werk vieles herausgelesen. Wer und was Herodot *wirklich* war, das kann niemand mit Gewissheit sagen. Uns ist Herodot *nur* als Verfasser der Historien, als Erzähler, Berichterstatter und Forscher bekannt und zugänglich.

Herodots Werk bietet seit seinem Erscheinen Anlass zu heftigen Debatten. Eine davon betrifft die bereits vorhin angeklungene Frage nach der Glaubwürdigkeit und dem Realitätsgehalt der Angaben Herodots¹⁹. Diese schon in der Antike geführte Debatte betreibt auch die moderne Herodotforschung. Im Grunde lassen sich zwei an der Diskussion teilnehmende Parteien ausmachen. Während die eine Herodot ein positives Zeugnis ausstellt und an der grundsätzlichen Glaubwürdigkeit seiner Angaben teilweise unter Berufung auf die Archäologie oder die Topographie als Überprüfungsmöglichkeiten festhält, nimmt die andere einen kritischeren Standpunkt ein, indem sie Herodots Glaubwürdigkeit in Frage stellt²⁰. So vertritt etwa Fehling (vgl. 1971) in seiner berühmten und bis heute einflussreichen Studie die These der Fiktion der Quellenangaben.

Zur Problematik der Quellen und deren möglicher Fiktion findet sich im Abschnitt, der sich mit Herodots methodischem Vorgehen beschäftigt, eine ausführlichere Diskussion. Was die Beantwortung der Frage nach der Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit der herodoteischen Ausführungen so schwierig macht, ist der Mangel an Überprüfungsmöglichkeiten, mit dem man oftmals konfrontiert ist. Eine Bestätigung oder Widerlegung der Angaben Herodots kann, wenn überhaupt, zumeist nur auf indirektem Weg geschehen, so etwa wenn archäologische Funde, man bedenke wie viel in der Zeit bis heute transformiert und zerstört wurde und niemals auffindbar sein wird, in Bezug auf von Herodot gegebene Informationen interpretiert werden. Zur Überprüfung der Richtigkeit der Ausführungen kann ferner der Text selbst beitragen, sofern sich in ihm Widersprüche auftun. Zudem bieten sich die uns heute zur Verfügung stehenden Erkenntnisse etwa aus der Geschichtswissenschaft oder der Ethnologie

¹⁹ Ganz so einfach wie für Petermann (2004: 27), der bezüglich Herodot pauschal festhält, dass „von dem, was er mitzuteilen wusste, [...] genügend bestätigt“ ist, stellt sich der Sachverhalt für die moderne Herodotforschung nicht dar.

²⁰ Die Vertreter der ersten Gruppe werden manchmal als Apologeten Herodots bezeichnet, während zweitens, da sie, radikal auf den Punkt gebracht, die Historien als eine Zusammenstellung von Lügen zur Unterhaltung des Lesers sehen, der sogenannten *liar school* (vgl. Pritchett 1993: 1) zugerechnet werden. Eine der wohl ambitioniertesten Attacken gegen die *liar school* unternahm Pritchett (vgl. 1993), der es sich zur Aufgabe machte den Nachweis der Richtigkeit der Herodotschen Angaben zu liefern und die Argumente der Vertreter der *liar school* zu widerlegen, wobei er sich vor allem auf archäologische Funde und die Topographie als Überprüfungsinstanz berief. Pritchetts positivistisches Wissenschaftsverständnis kann man allerdings auch kritisch sehen. Diese beiden soeben kurz skizzierten Positionen stellen Pole dar, in deren Zwischenraum sich vermittelnde Auffassungen finden.

an, um die Glaubwürdigkeit der Angaben einzuschätzen. Ein definitives Urteil kann jedoch nicht immer gefällt werden (vgl. Sieberer 1995: 278).

Aus den vorangegangenen Ausführungen dürfte klar geworden sein, warum der Fokus dieser Arbeit nicht auf der Frage nach der Authentizität der Informationen Herodots liegt. Die Beantwortung einer derartigen Frage wird zumeist auf wackeligem Boden stehen und nur mit vielen Fragezeichen versehen sein. Diese Arbeit wendet sich vor allem einer anderen Realität zu, der Realität des Textes. Auch hier haben wir bereits gesehen, dass es *den* Text nicht gibt. Er ist uns überliefert worden. Und dieser überlieferte Text ist das Fundament dieser Arbeit, die somit weitgehend einem hermeneutischen Ansatz folgt. Es geht also vor allem darum, was der Text sagt. Das heißt nun nicht, dass die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Ausführungen in den Historien völlig gestrichen ist. Sie wird uns hie und da beschäftigen, sie soll uns jedoch nicht vereinnahmen. Die Konzentration dieser Arbeit auf den Text entschärft ein wenig jene Diskussion, die sich noch allzu oft um das große, metaphysisch konnotierte Wort Wahrheit dreht. Es gibt nicht *die* Wahrheit, es sind derlei viele. Jene Konzentration auf den Text versteht sich als vermittelnde Ansicht zwischen den zwei vorhin erwähnten Polen, wie Rollinger (2000: 113) mit folgenden Worten ausführt:

„Eine vermittelnde Ansicht versucht die oft mit Verve verfochtene Diskussion von der angeblichen Alternative ‚Wahrheit‘ versus ‚Lüge‘ abzulenken und Herodots Historien *auch* unter ‚literarischen‘ Gesichtspunkten zu betrachten. Dabei wird zwar ebenfalls mit der Möglichkeit der Fiktion gerechnet, die Historizität einzelner Reisen stark hinterfragt, doch wird Herodot keineswegs das Bemühen um die Erforschung und Erkundung historischer Tatbestände abgesprochen“.

Und man kann das Bemühen um die Erforschung und Erkundung ethnographischer und ethnologischer Tatbestände wohl ergänzend hinzufügen. Denn die Historien bilden eine Einheit in ihrer Diversität. Lange Zeit, so die Altertumswissenschaftlerin Munson (vgl. 2001: 1 f.), wurden die Historien auf eine Weise gelesen, als würden die ethnographischen Passagen zu einem anderen Projekt gehören. Doch sind sie, wie sich auch in weiterer Folge zeigen wird, Teil des Großprojektes, das wir als Herodots Historien kennen. In der Herodotforschung befinden sich mittlerweile die sogenannten Unitarier, Vertreter der These eines den Historien zugrundeliegenden einheitlichen Grundgedankens und somit der Einheit des Werkes, gegenüber den sogenannten Analytikern in der Überzahl²¹. Letztgenannte gehen davon aus, dass

„Herodot im Lauf einer langjährigen Arbeit an dem Werk sein Konzept weiterentwickelt und geändert habe, so daß sich die Bruchstellen solcher Änderung(en) noch im Text selber feststellen ließen; entlang dieser

²¹ Zur Diskussion zwischen Unitariern und Analytikern geben beispielsweise Hartog (vgl. 1988: 312 f.) oder Rollinger (vgl. 2000: 150 ff.) einen kompakten Überblick.

Bruchstellen könne man einzelne Exkurse gleichsam ‚herausschneiden‘, so daß sie letztlich nur äußerlich zusammenhängen und daher auch keine ‚echte‘ Einheit bilden würden“ (Schlögl 1998: 102).

Die Position der Analytiker erweist sich insofern als problematisch, als die Einheit eines Werkes mit der absoluten Homogenität eines Textes gleichgesetzt wird. Aber kein Text ist vollkommen homogen. So weisen auch die Historien eine Heterogenität auf, die sich unter anderem in der Diversität der behandelten Themen zeigt. Die historiographischen, geographischen, ethnographischen, anekdoten- und novellenartigen Passagen bilden aber, indem sie aufeinander Bezug nehmen und ineinander verflochten sind, eine Einheit in ihrer Vielfältigkeit. Jener thematischen Vielfalt des Werkes trägt die Diversität der Ansätze und Fragestellungen der Herodotforschung Rechnung, welche die Historien etwa unter stilistischen, formalen und narrativen Gesichtspunkten untersucht. Ferner wird die Frage nach möglichen Vorbildern für und Einflüssen auf Herodot behandelt. Zudem finden Bemühungen statt, Herodot in seinem soziokulturellen Kontext zu verorten und ebendiesen zu erhellen. Neben historischen und historiographischen Fragestellungen finden auch religionsgeschichtlich, geographisch oder ethnographisch orientierte Untersuchungen zu Herodots Historien ihre Berücksichtigung. Diese kurze Auflistung gibt bloß einen kleinen Einblick in die Vielfalt der von der Herodotforschung behandelten Themen und Fragestellungen²².

II. 2. 2. Inhalt und Aufbau

Es ist an der Zeit einen kurzen, allgemeinen Überblick über den Inhalt und Aufbau der Historien zu geben. In einem Satz zusammengefasst, liefern die Historien eine Schilderung der Perserkriege und eine Beschreibung der gesamten οἰκουμένη (*oikumene*, Ökumene), d. h. der bewohnten, damals den Hellenen bekannten Welt. Sie verbinden somit Historiographie und Ethnographie. Der diachrone Teil des Werkes behandelt vor allem die Perserkriege selbst und die Entwicklungen, die letztendlich zu ebendiesen führten. Herodot schreibt im Gegensatz zu seinem Nachfolger, dem Historiker Thukydides, somit nicht Zeitgeschichte, sondern er bearbeitet einen Stoff, der weitgehend vor seiner Geburt beziehungsweise in seinen frühen Kindheitsjahren anzusiedeln ist. Diesen aus methodischer Perspektive interessanten Punkt werden wir im Kapitel zur Methode Herodots nochmals aufgreifen. Es würde zu weit

²² Einen gerafften Überblick über die Pluralität der möglichen Zugänge zu den Historien Herodots liefert unter anderem Rollinger (vgl. 2000: 166-169), der sich vor allem auf die Herodotforschung der 1980er und 1990er Jahre bezieht. Die weite Bandbreite der behandelten Fragestellungen veranschaulichen auch die in den letzten Jahren erschienenen Sammelbände zu Herodot und seinen Historien (vgl. Bakker/de Jong/van Wees 2002; Derow/Parker 2003; Dewald/Marincola 2006; Karageorghis/Taifacos 2004), die allesamt einen guten Einblick in die rezente Herodotforschung geben.

gehen, die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Hellenen und Persern hier ausführlich zu besprechen. Für diese Arbeit genügt es, bloß ein paar wichtige Ereignisse knapp aufzulisten. Dem Ionischen Aufstand gegen die persische Besetzung (500 v. Chr.) und dessen Niederschlagung (494 v. Chr.) folgte 490 v. Chr. der erste Perserzug gegen Hellas, wobei die Hellenen zu Lande bei Marathon siegten. 480 v. Chr. folgte der zweite, unter der Führung von Xerxes abgehaltene Perserzug gegen Hellas, in dessen Verlauf die Hellenen eine Niederlage am Thermopylenpass und die Brandschatzung Athens hinnehmen mussten, ehe sie in der Seeschlacht bei Salamis einen Entscheidungssieg erringen konnten. Im nächsten Jahr folgte der endgültige Sieg der Hellenen sowohl bei Plataiai zu Lande als auch vor dem ionischen Küstengebirge Mykale zu Wasser. Herodots Historien enden jedoch hiermit nicht, sondern sie schildern noch ein wenig die weiteren Entwicklungen in Hellas sowie in Persien. Bis in welche Zeit die Anspielungen auf jüngere Geschehnisse reichen, wird, wie bereits vorhin erwähnt, in der Herodotforschung diskutiert.

Bevor es zur Schilderung der direkten, großen Auseinandersetzungen zwischen den Persern, unterstützt von ihren Verbündeten und den von ihnen unterworfenen Ethnien²³, und den Hellenen kommt, konzentriert sich Herodot auf die Expansion des persischen Reiches und vor allem auf jene Ethnien, die mit den Persern im Zuge dieser Eroberungsversuche in Kontakt kamen. Herodot beschreibt in diesen, in ihrem Umfang variierenden Ethnographien unter anderem die Sitten, Bräuche, Glaubensvorstellungen, rituellen Praktiken und Subsistenzweisen der jeweiligen Ethnien. Seine Ethnographien behandeln aber nicht nur Ethnien, die von den persischen Expansionsbestrebungen berührt wurden, sondern auch solche, die keinem persischen Kontakt ausgesetzt waren. Dies verdeutlicht Herodots Interesse an der Ethnographie an sich, die eben nicht als *ancilla historiae* angesehen werden sollte²⁴. Jene vorwiegend ethnographischen Passagen und die eher historiographischen Abschnitte stellen vielmehr gleichberechtigte und gleichermaßen relevante Teile des Großprojektes der Historien dar.

²³ In dieser Arbeit wird der Begriff Ethnos (im Plural: Ethnien) in Anlehnung an den altgriechischen Terminus ἔθνος (Pl. ἔθνη bzw. ἔθνεα), der auch in den Historien üblicherweise gebraucht wird, verwendet. Die Übersetzung von Horneffer gibt ἔθνος zumeist mit Volk, Volkstamm oder Stamm wieder. In der Ethnologie (sic! ἔθνος) wird heute zumeist nicht von einem Ethnos, sondern von Ethnizität, der Beziehung zwischen ethnischen Gruppen gesprochen. In dieser Arbeit fungiert der Begriff Ethnos als *Terminus technicus*, der im Kapitel zur Ethnographie Herodots noch näher präzisiert wird.

²⁴ Die Gefahr, die Ethnographie als sekundären Aspekt der Historien anzusehen, schwingt beispielsweise mit, wenn man wie der Althistoriker Nippel (1990: 12) „den ethnographischen Exkurs im Geschichtswerk“ explizit betont. In der Geschichte der Ethnologie hat insbesondere Graebner (1911: 3) die Ethnologie als Magd der Geschichtswissenschaft verstanden: „Dabei kam mir eins zu statten: das ist der auf der Gleichartigkeit des Stoffes und der Probleme beruhende enge methodische Bezug der Völkerkunde zur Geschichte im engeren Sinne, demzufolge unsere Disziplin, wie sachlich, so auch formell als ein Zweig der Geschichtswissenschaft gelten kann und muß“.

Der Aufbau des Werkes, dessen Einteilung in neun den Musen zugewiesene Bücher wohl auf die alexandrinische Philologie zurückgeht, wobei neuere Übersetzungen die Namen der Musen wieder weglassen, lässt sich nach dem Althistoriker Bichler (vgl. 2000b: 17 f.) folgendermaßen knapp zusammenfassen. Bichler nimmt eine Gliederung der Historien in drei große Teile vor, wobei der erste Teil bis V 28 reicht, demnach die Zeit vor dem Ionischen Aufstand behandelt und sich somit der persischen Expansion und vor allem der Ethnographie widmet. Im Zentrum des zweiten Teiles, den Bichler von V 28 bis VII 4 anberaumt, steht die unmittelbare Konfrontation der Hellenen mit dem Perserreich. Jener zweite Abschnitt behandelt unter anderem die Schlacht von Marathon sowie die griechische Geschichte im Vorfeld der Perserkriege und endet mit dem Tod des Großkönigs Dareios. Der dritte Teil, von VII 5 bis IX 122 gehend, schenkt seine Hauptaufmerksamkeit dem Feldzug der Jahre 480 und 479 v. Chr.

Für besagte Geschlossenheit des Werkes sprechen auch einige Leitmotive, die die Historien durchziehen. Ein derartiges zentrales Thema ist etwa die Freiheit und deren Gefährdung und Bedrohung (vgl. Bichler 2000a: 213 u. 276). In eine ähnliche Richtung geht das Motiv der Verlockungen der Herrschaft und Macht und der von ihnen ausgehenden Gefahren, die ins Verderben führen können (vgl. Bichler 2000b: 16 u. 98). Ein weiteres, die Historien durchziehendes Thema ist der historische und soziokulturelle Wandel beziehungsweise die Unbeständigkeit des menschlichen Glücks. Diese Leitmotive deuten bereits an, dass die Historien in ihrer Gesamtheit einen Beitrag zur Erforschung der *conditio humana* leisten, ein Punkt, den es in Kürze näher auszuführen gilt.

Zuvor bedarf aber noch ein stilistisches Charakteristikum des Werkes unserer Aufmerksamkeit: der Exkurs. Herodot unterbricht einen Erzählstrang, um eine andere Geschichte oder weitere Informationen kundzutun, ehe er zu dem zurückkehrt, was er vorher erzählte. Diese Vorgehensweise thematisiert Herodot selbst, und nun endlich kommt auch er zu Wort und dies in weiterer Folge vermehrt, indem er schreibt: „Es wundert mich übrigens – damit schweife ich von meinem Thema ab, was ja aber ganz in der Absicht meines Werkes liegt –, daß es in ganz Elis nicht gelingt, Maulesel zu züchten“ (IV 30, 1*). Dass diese sogenannten Abschweifungen eine durchaus positive Konnotation haben, macht Thomas (2000: 213) mit folgender Erklärung, die auf die vorhin zitierte Stelle Bezug nimmt, klar: „[...] that his policy is to seek ‘digressions’, though in fact even there, the Greek words usually so translated are considerably more positive than this implies, for he says literally ‘my account (*logos*) goes searching from the start for extra material’ [...]“. Es handelt sich also

um Zusatzmaterial, das Herodot mit seinen sogenannten Exkursen anbietet. Somit gehören jene auf diese Weise vorgebrachten Informationen zum Projekt der Historien. Würden sie vollkommen belanglos sein, so hätten sie nicht niedergeschrieben werden müssen.

Proömium und historíē

Wir haben vorhin von der Schwierigkeit des Anfangs gesprochen. Greifen wir dieses Thema auf und sehen wir uns in der Folge an, wie Herodot selbst dieses Problem löst. Herodot beginnt seine Historien mit einem Proömium, in dem er in knappen Worten sein Programm formuliert und darlegt, worum es in seinem Werk geht:

„Herodotos von Halikarnassos gibt hier eine Darlegung seiner Forschungen, damit bei der Nachwelt nicht in Vergessenheit gerate, was unter Menschen einst geschehen ist; auch soll das Andenken an große und wunderbare Taten nicht erlöschen, die die Hellenen und die Barbaren getan haben, besonders aber soll man die Ursachen wissen, weshalb sie gegeneinander Krieg führten“ (Proömium)²⁵.

Dieses dichte Proömium spricht einige Punkte an, die es auf verschiedenen Ebenen zu behandeln gilt. Zunächst einmal kann das Proömium ganz allgemein als eine Art kurze Zusammenfassung des Werkes und zugleich als eine Vorausschau auf den kommenden Inhalt angesehen werden. Munson (2001: 30) formuliert dies folgendermaßen: „Thus, Herodotus’ first sentence is a mixed summary-prospective-programmatic introduction; it identifies the entire work as a single, though diversified, narrative“. Die Diversität des Stoffes der Historien klingt eben schon in ihrem ersten Satz an. Es geht den Historien unter anderem darum, Vergangenes nicht dem kollektiven Vergessen anheim fallen zu lassen. In diesem Sinn dient das Werk zur Bewahrung der Erinnerung. Diese Erinnerung bezieht sich auch auf konkrete, lobenswert große Taten der Menschheit. Interessant ist hierbei, dass Herodot gleich im ersten Satz sowohl die Hellenen als auch die sogenannten Barbaren in einem Atemzug erwähnt. So blitzt gleich zu Beginn der Historien jenes ethnographische Potenzial auf, das im Verlauf der Historien seine Ausbreitung findet. Bereits das Proömium macht die globale Perspektive der Historien deutlich. Auf die schon im Einleitungssatz der Historien anklingende Verbindung von diachronen und synchronen Elementen im Werk weist auch Munson (ebd.: 31) hin, indem sie schreibt: „‘Great and wonderful actions, some performed by Greeks, some by non-Greeks’

²⁵ Zum Barbarenbegriff bei Herodot findet sich in dieser Arbeit ein eigener Abschnitt. Im Proömium bezieht sich der in diesem Zusammenhang keineswegs pejorative Terminus Barbaren im Grunde einfach auf die nicht-hellenische Welt, wie auch eine andere Übersetzung des Proömiums klarmacht: „Dies ist die Darstellung der Forschung des Herodotos von Halikarnassos. Sie ist verfasst, damit die von Menschen vollbrachten Taten nicht mit der Zeit in Vergessenheit geraten und die großen und bewundernswerten Leistungen, die einerseits von den Griechen, andererseits von den Nichtgriechen erbracht wurden, nicht ohne Nachruhm bleiben. Insbesondere aber soll gezeigt werden, warum die Griechen und Nichtgriechen in eine kriegerische Auseinandersetzung miteinander geraten sind“ (Proömium in der Übersetzung von Ley-Hutton (2007a)).

[...] are the terms of the narrator's code of celebration, here advertising the narratability of all the 'events of men' [...] treated in the *Histories*, be they historical or ethnographic“.

Neben diesem Interesse der Historien an der Menschheit im Allgemeinen und der Aufgabe, die Erinnerung an Vergangenes zu bewahren, gibt es aber auch eine spezielle Fragestellung, die das Werk behandelt: die Frage nach den Ursachen für die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Hellenen und Barbaren. Herodot fragt also nach Gründen, er sucht nach Erklärungen. Vor allem diese Suche nach Ursachen zur Erklärung eines historischen Ereignisses und Herodots ausgeprägtes Interesse am Menschen machen die Historien zu einem wissenschaftlichen Projekt.

In diesem Zusammenhang ist eine weitere Facette des Proömiums von besonderem Interesse. Herodot nennt seinen Namen. Dieses kleine Detail, das uns womöglich nicht weiter auffällt, da es für uns eine Selbstverständlichkeit ist, seinen Namen anzugeben, fällt aber gehörig ins Gewicht, wenn man die damaligen Implikationen bedenkt. Den für die Dichter obligatorischen Musenanruf ersetzt Herodot, der sich wohl nicht als solcher verstanden wissen wollte, mit der Nennung seines Namens. Schlögl (1998: 31) fasst die Tragweite dieses Details in folgende Worte:

„Im Proöimion beruft er sich auf keine wie auch immer geartete göttliche Eingebung, sondern verbürgt sich selber, als Person (Namensnennung!), für die *Darlegung seiner Forschungen*. Er vertraut damit ganz auf die Kraft seines eigenen Denkens und Wahrnehmens, ohne sich auf die Musen oder sonstige Götter berufen zu müssen. Was uns heute so selbstverständlich und geradezu trivial erscheint, war im alten Griechenland eine revolutionäre Entdeckung: die Erkenntniskraft des menschlichen Denkens“.

Jene *Entdeckung* geht freilich auf die ionische Naturphilosophie zurück, wobei Herodot deren Methode, die Ereignisse der Natur auf immanente Gründe zurückzuführen, auf die Untersuchung von mitunter vergangenen Ereignissen der Menschenwelt übertrug (vgl. Schlögl ebd.: 31). Herodot tritt die Verantwortung also an keine andere, metaphysische Instanz ab, sondern er ist es, der forschte und nun seine Ergebnisse präsentiert. Herodot verbirgt sich hinter keiner göttlichen Maske, sondern gibt seine Identität preis. Er übernimmt Autorenschaft. Mit dieser Namensnennung konstituiert er gleich zu Beginn seine Autorität als der forschende Geist, dem wir die in den Historien vorgebrachten Erkenntnisse zu verdanken haben.

Herodot spricht in seinem Proömium von einer Darlegung seiner Forschungen. Doch was meint dieser Begriff Forschungen eigentlich und worauf bezieht er sich? Das griechische Wort lautet ἱστορίη (Pl. ἱστορίαι), *historiē*. *Historiē* ist aber nun keineswegs mit dem Genre und der Disziplin Geschichte gleichzusetzen, wie Thomas (2000: 9) eindringlich anmerkt: „It is generally accepted that 'history' as a genre did not yet exist when Herodotus wrote, and it is

a platitude that *historie* (literally ‘enquiry’) for Herodotus did not yet mean ‘history’, yet it always deserves reiterating”. Zur Zeit Herodots gab es noch kaum eine Ausdifferenzierung separater Disziplinen, sodass man von einer prädisziplinären Welt sprechen kann²⁶ (vgl. Thomas ebd.: 137). Wenn *historiē* für Herodot noch nicht Geschichte meint, was bedeutet es dann? Schlögl (1998: 31) führt hierzu aus: „In seiner ursprünglichen Bedeutung ist also der Terminus *historiē* noch an keinen bestimmten Gegenstand gebunden, sondern ist zunächst einfach die persönlich eingebrachte, empirische ‚Erkundung‘ von was auch immer“. In eine ähnliche Richtung geht auch Munsons (2001: 7) knappe Erklärung des Begriffes *historiē*: „This is the process (and the product) of collecting evidence by seeing what is possible to see and by hearing the available verbal testimony“. *Historiē* meint somit zunächst ein methodisches Vorgehen²⁷, das sich durch die Ungebundenheit an einen bestimmten Gegenstand auszeichnet. Dieser Methode werden wir in Bezug auf Herodot in einem eigenen Kapitel intensiver nachgehen. *Historiē* bedeutet forschen, Erkundigungen anstellen. Die zeitgenössischen Konnotationen des Wortes *historiē* sind vielfältig und bei weitem nicht nur auf die Untersuchung der Vergangenheit begrenzt:

„[...] *historie* has indisputable associations and connections with far wider kinds of enquiry: the enquiries of natural philosophy, enquiry into nature and into the nature of man, enquiry into the truth about the world through the kind of methods which would by now be associated with natural philosophy and medicine – that is, a critical relation to predecessors, the use of evidence, argument, theoretical ideas about causations and origins, analysis of the process by which you reached the conclusions“ (Thomas ebd.: 270).

Auch Herodots *historiē* beschränkt sich nicht auf einen Gegenstand, etwa die Vergangenheit, sondern umfasst, wie bereits angedeutet, alle möglichen Bereiche (vgl. Thomas ebd.: 163). Herodot widmet sich in seinem Werk unter anderem Fragen der Geographie, der Biologie, der Ethnologie, der Geschichte. Er untersucht historische und soziokulturelle Phänomene, beschäftigt sich mit dem Menschen, aber auch mit Flora und Fauna, der Natur im Allgemeinen. Die Beziehung zwischen Mensch und Umwelt wird uns noch in einem späteren Kapitel beschäftigen.

Herodots *historiē* ist also ein wissenschaftliches Unterfangen (vgl. Munson ebd.: 7). Seine Historien sind eine Darlegung dieses wissenschaftlichen Unternehmens, eine Darstellung seiner Untersuchungen und Forschungen. Diese Darlegung erfolgt in schriftlicher Form, wobei Herodot die literarischen Gestaltungsmöglichkeiten voll ausschöpft. Wenngleich die

²⁶ Das Ideal der Produktion eines ähnlichen Zustands firmiert heute unter dem Schlagwort Interdisziplinarität, die eine vermehrte Vernetzung und einen angeregteren Austausch der nun differenzierten wissenschaftlichen Disziplinen anstrebt.

²⁷ Dass *historiē* grundsätzlich auch eine theoretische Argumentation beinhalten kann, darauf macht Thomas (vgl. 2000: 167) aufmerksam.

Historien freilich auch ein Stück Literatur sind, das einige mit großer Erzählfreude vorgebrachte Geschichten beinhaltet, heißt das nicht, dass Herodot bloß ein Erzähler (vgl. Fehling 1971: 174), nicht aber ein Forscher ist. Jene Wissenschaftsdisziplinen, die ihre Ergebnisse vor allem in literarischer Form und nicht etwa in Zahlen mitteilen, wissen nur zu gut über die Verquickung von einer möglichst sachlichen Präsentation der Ergebnisse und der Anwendung literarischer Kunstgriffe Bescheid. Insbesondere in der Ethnologie finden sich auch viele geübte Erzähler. Herodot als Forscher und Herodot als Erzähler gehen Hand in Hand. Jene beiden Aspekte des Forschens und Erzählens sind nicht voneinander zu trennen, sie zusammen machen die Historien aus. Manchmal berichtet Herodot eher trocken, ein anderes Mal packt ihn die Erzählfreude. Doch wer behauptet schon, dass Wissenschaft nicht fröhlich sein darf.

Wenngleich wir in Herodot auch einen großen Erzähler sehen, ist es wichtig im Auge zu behalten, dass Herodot selbst die Historien explizit als eine Darlegung seiner Forschungen bezeichnete und sie so von seinem Publikum verstanden wissen wollte (vgl. Thomas 2000: 270 f.).

In Herodots Proömium finden sich, wie gerade gezeigt, Hinweise auf die Modernität und Aktualität des Werkes in einem zeitgenössischen Kontext, wobei vor allem der Terminus *historiē* in diese Richtung weist. Im Proömium lassen sich aber auch Anklänge an Vorläufer Herodots ausmachen. In diesem Sinn schreibt etwa der Historiker Hartog (1988: 276): „[...] the prologue to the *Histories* sets out both to invoke the epic tradition and to rival it“. Homer ist präsent, allein durch das Thema Krieg (vgl. Schlögl 1998: 23). Aber es sind nicht die Musen, die singen, sondern Herodot, der erzählt.

II. 3. Vorläufer Herodots

Die Erhellung der Fragestellung dieser Arbeit *Herodot – Vater der Ethnologie?* erfordert selbstverständlich einen kurzen Blick auf diejenigen Autoren, die vor Herodot insbesondere in ethnographischer und ethnologischer Hinsicht einen Beitrag geleistet haben. Wie soeben angedeutet, übernimmt Herodot auch die Aufgabe des Epikers, die Erinnerung an menschliche Leistungen nicht verblassen zu lassen, womit Homer in diesem Sinn als sein Vorbild auszumachen ist (vgl. Erbse 1992: 122). Der homerische Einfluss zeigt sich etwa allgemein in der Gestaltung der Erzählung (vgl. Thomas 2000: 271). Herodot, wenngleich von den Poeten beeinflusst, verhält sich ihnen gegenüber aber durchaus kritisch, wie wir später sehen werden. Was Herodots geographische und ethnographische Ausführungen betrifft,

taucht in der Fachliteratur zumeist der Name Hekataios von Milet als der wichtigste intellektuelle Vorläufer auf. Wie bei der Diskussion möglicher Gründerväter der Ethnologie bereits erwähnt, gilt Hekataios manchen als „der eigentliche, der *wissenschaftliche* Begründer der Völkerkunde“ (Müller 1972: 99). Dass die Zuschreibung dieses Ehrentitels jedoch durchaus auf wackeligem Boden steht, das werden die folgenden Zeilen zeigen.

Ein grundsätzliches Problem stellt unsere Unkenntnis darüber dar, in welchem Ausmaß antike Schriften über die Jahrhunderte verlustig gegangen sind. Somit können wir stets nur auf Basis der überlieferten Texte ein Urteil bezüglich der Vaterschaft einer wissenschaftlichen Disziplin wie etwa der Ethnologie fällen. Diese Situation gilt für ein Urteil über Hekataios und Herodot als mögliche Väter gleichermaßen. Jedoch unterscheiden sich die Möglichkeiten einer Untersuchung der beiden Autoren deutlich. Von Hekataios, der um die Jahrhundertwende vom 6. in das 5. Jahrhundert v. Chr. lebte, kennen wir zwei Werke, die uns aber nur über Fragmente, d. h. über Erwähnungen und Referenzen späterer Autoren, vor allem bei Stephanos von Byzanz, zugänglich sind (vgl. Hekataios *Fragmenta*). Während für die Rekonstruktionsversuche des mythographischen Werkes *Genealogiai* etwa vierzig Fragmente zur Verfügung stehen, lassen sich über 300, teilweise sehr knappe Fragmente der *Periegesis* bzw. der *Periodos Ges*, einer Erdbeschreibung, zuordnen. Diese Erdbeschreibung gilt als der erste uns bekannte Versuch einer Gesamtdarstellung der damals bekannten Welt (vgl. Petermann 2004: 25). Entspricht dieses Werk in der Auffassung von Müller (1972: 95) noch „einer Art erster *Allgemeiner Völkerkunde*“, geben sich neuere Autoren skeptischer, indem sie darauf hinweisen, dass die zahlreichen, aber dürftigen Fragmente eher die Annahme entmutigen, dass Hekataios viel über die Bräuche und die Geschichte der erwähnten Ethnien geschrieben habe (vgl. West 2002: 445). West (2006: 339) fasst in einem Lexikoneintrag zu Hekataios dessen Erdbeschreibung folgendermaßen zusammen:

„Besides improving Anaximander’s map of the world, which he envisaged as a flat disc encircled by the river Oceanus, Hecataeus wrote a pioneering work of systematic geography, the *Periegesis* or *Periodos Ges* (‘Journey Round the World’), divided into two books, ‘Europe’ and ‘Asia’ (the latter including Africa). The *Periegesis* provides information about the places and peoples to be encountered on a clockwise coastal voyage round the Mediterranean and the Black Sea, starting at the Straits of Gibraltar and ending on the Atlantic-coast of Morocco, with diversions to the islands of the Mediterranean and inland to Scythia, Persia, India, Egypt, and Nubia. In addition to the enumeration of peoples and their territorial boundaries, of rivers, mountains, bays, towns and harbours, Hecataeus on occasion notes other items of interest, such as strange customs (e.g. fr. 154, 284, 287) and legendary history (e.g. fr. 76, 129); but if his geographical work could be adequately accommodated in two rolls without further subdivision, he cannot often have gone into much detail”.

Die Fragmente vermitteln das Bild, dass Hekataios wohl unter anderem Orte, Flüsse, Berge und Ethnien katalogmäßig auflistete, ein Vorgehen, vor dem auch Herodot in seinen Historien nicht gänzlich gefeit ist, wobei Hekataios, anders als Herodot, nicht allzu oft ins Detail gegangen sein dürfte. Das Ausmaß des Einflusses von Hekataios auf Herodot wird in der Literatur kontrovers diskutiert. Eine diesbezügliche Einschätzung wird zudem durch den Umstand erschwert, dass es in der Antike grundsätzlich nicht üblich war, andere Autoren zu zitieren. Autoren wurden zumeist nur namentlich erwähnt, um sie zu kritisieren (vgl. Pearson [1939] 1975: 22 f.). Hekataios dürfte durchaus einen gewissen Einfluss auf Herodot gehabt haben, denn er ist der einzige Autor, der, abgesehen von den Poeten, in den Historien eine namentliche Erwähnung findet (vgl. z. B. II 143; V 36; V 125; VI 137). Bevor wir die aus den Historien herauslesbare Einstellung Herodots gegenüber Hekataios untersuchen, sehen wir uns noch ein paar Einschätzungen bezüglich des Einflusses von Hekataios auf Herodot an. Karttunen (vgl. 2002: 473 f.) schließt genau von der soeben genannten antiken Gepflogenheit, Autoren nicht zu zitieren, ausgenommen man wollte Kritik an ihnen üben, darauf, dass Herodot die *Periegesis* bzw. *Periodos Ges* von Hekataios durchaus oftmals nutzte, wengleich er ihn nur wenige Male namentlich anführte. Jedoch war Herodot keineswegs ausschließlich von schriftlichen Quellen abhängig, sondern konnte auch auf seine eigenen Forschungen zurückgreifen. Auch West (vgl. 2002: 445) geht in eine ähnliche Richtung, wenn sie konstatiert, dass Herodot Hekataios wohl miteinbezog, ihm aber keineswegs blind folgte²⁸.

Ein großes Problem ist dabei, dass wir Hekataios' Werke nur mehr aus Fragmenten kennen, wobei ebendiese oft nur Namen von Orten oder Ethnien beinhalten. Thomas (2000: 1) verweist auf ein grundsätzliches Problem bei der Einschätzung von Autoren, die uns nur mehr über Fragmente bekannt sind, indem sie schreibt: „As with most fragmentary writers he is probably attributed with far more than he can reasonably bear, and the Hecataean remnants are especially austere“. Und an anderer Stelle wendet sie sich direkt gegen ein derartiges dem Hekataios zugeschriebenes Bild, das sie als unbegründet erachtet:

„Hecataeus of Miletus, seen by Jacoby (1912) as rationalizer of myths and exponent of scientific methods, who anticipated and foreshadowed the more empirical and ‘scientific’ element in Herodotus (followed by K. Müller (1972) on ethnography). But the fragments as we have them, and indeed later testimony, hardly support this picture“ (Thomas ebd.: 23).

²⁸ Neben diesen allgemeinen Einschätzungen des Einflusses von Hekataios auf Herodot gibt es auch Versuche des Nachweises eines Einflusses an speziellen Textstellen. So sieht zum Beispiel Armayor (vgl. 2004) für Herodots Überblick über das aus verschiedenen Ethnien bestehende persische Heer (vgl. VII 59-100), das gegen Hellas zog, Hekataios' katalogmäßige Auflistung, deren Vorbild wiederum er bei Homer ausmacht, als mögliche Quelle.

Hekataios ist nach ihr eine Projektionsfläche. Dies ist grundsätzlich jeder andere Autor und Text auch. Jedoch potenziert sich nach ihren Aussagen die Gefahr bei nur aus Fragmenten bekannten Autoren, in sie zu viel hineinzuinterpretieren, da sie der Phantasie noch mehr Spielraum bieten, als dies ein abgeschlossener Text zulassen würde. Ebenjener Gefahr entgeht beispielsweise Thomas, indem sie zwar grundsätzlich einen Einfluss von Hekataios auf Herodot anerkennt, die Historien aber nicht so sehr als eine Übernahme früherer Quellen betrachtet, sondern aus einem zeitgenössischen Kontext des wissenschaftlichen Debattierens heraus versteht. Herodot wird dabei als Teil eines kontemporären intellektuellen Milieus, das sich aus Naturphilosophen, Medizinern und Sophisten zusammensetzt, gesehen (vgl. 2000). Allgemein bleibt es also weitgehend im Dunkeln, was Hekataios' Werke an Informationen und Kenntnissen mitzuteilen imstande waren. Ob Hekataios angesichts dieser Umstände als Vater der Ethnologie gelten kann, wie etwa Müller (vgl. 1972: 73 u. 99) konstatiert, das muss wohl mit einem großen Fragezeichen versehen werden.

Umgeben Hekataios schon ein Düsternis, so umhüllt die weiteren sogenannten Logographen wie etwa Xanthos den Lyder, Charon von Lampsakos und Hellanikos von Lesbos, unter deren Fragmenten sich auch solche mit ethnographischen Anklängen finden, beinahe die Dunkelheit. Eine Einschätzung ihrer Beziehung zu Herodot, schon allein ob sie zur Generation Herodots oder zu einer älteren gehören, womit sich die Frage nach der Richtung des Einflusses stellt, kommt nicht ohne viele spekulative Momente aus (vgl. Pearson [1939] 1975).

Wie die vorherigen Ausführungen gezeigt haben, steht Herodot in Traditionen. Homer kann als ein literarisches Vorbild, Hekataios als ein möglicher Vorgänger für die Geographie gelten. Welche konkreten Einwirkungen jene Vorläufer auf Herodot letztendlich hatten, ist schwierig abzuschätzen. Herodot ist aber keinesfalls in diesen Traditionen gefangen, dafür ist er zu stark in einem zeitgenössischen intellektuellen Milieu verankert. Zudem verhält sich Herodot gegenüber seinen sogenannten Vorgängern durchaus kritisch, wie die folgenden Zeilen darlegen werden.

Es gibt zwar Passagen in den Historien, in denen sich Herodot auf Homer als bestätigende Autorität beruft. Im Zusammenhang mit der im Zuge der Beschreibung des kalten Skythiens gelieferten Erklärung des Einflusses der Temperatur auf das Wachstum von Hörnern etwa schreibt er:

„Damit hängt, glaube ich, auch zusammen, daß die dortige kleine Rinderrasse keine Hörner bekommt. Diese Meinung wird auch von Homer bestätigt, der in der Odyssee sagt: ›Libyen auch, allwo die Zicklein mit Hörnern geboren‹, was ganz richtig ist. In warmen Ländern kommen die Hörner früh hervor, bei strenger Kälte aber bekommt das Vieh gar keine Hörner oder doch nur kleine“ (IV 29).

Grundsätzlich aber steht Herodot Homer und den anderen Poeten kritisch gegenüber, wie folgende Textstelle zeigt: „Der Erklärer aber, der von dem Okeanos spricht, geht von etwas Unbekanntem aus und hat gar keinen Beweis. Ich weiß nichts von diesem Flusse Okeanos. Meiner Meinung nach hat Homer oder ein anderer noch älterer Dichter den Namen Okeanos erfunden und in die Poesie eingeführt“ (II 23). Herodot wirft den Dichtern also Erfindungen vor, ein Vorwurf, der, wie wir gesehen haben, später auch an ihn selbst gerichtet werden sollte. Nicht nur von den Poeten grenzt sich Herodot ab, sondern auch von denjenigen Autoren, deren geographische Kenntnisse nach Ansicht Herodots falsch sind: „Ich muß lachen, wenn ich so manche Leute Erdkarten zeichnen sehe, die doch die Gestalt der Erde gar nicht richtig zu erklären wissen. Sie zeichnen den Okeanos rund um die Erde herum fließend und so regelmäßig wie einen Kreis. Und Asien machen sie ebenso groß wie Europa“ (IV 36, 2*). Herodots Kritik an diesen kartographischen Versuchen bezieht sich vor allem auf Hekataios (vgl. Schlögl 1998: 32-34), der auch an weiteren Stellen des Werkes Gegenstand kritischer Bemerkungen ist. So baut Herodot in die Beratung der Milesier, ob sie gegen die Perser den Aufstand wagen sollten, eine Anspielung auf Hekataios' Vorliebe für Kataloge ein: „Nur Hekataios, der Logograph, riet ab, mit dem Perserkönig Krieg anzufangen. Er nannte alle Volksstämme, über die Dareios gebot, und erklärte ihnen die Größe der persischen Heeresmacht“ (V 36, 2*). Lässt sich in dieser Textstelle eine subtile, auch politisch konnotierte Kritik an Hekataios ausmachen, die sich auf das oberflächliche, katalogmäßige Auflisten von Ethnien bezieht, so tritt die Kritik an ihm in einer anderen Textpassage, die sich in Herodots Beschreibung von Ägypten findet, noch deutlicher zutage:

„Als einst der Geschichtsschreiber Hekataios Theben besuchte und den Priestern seinen Stammbaum vorrechnete – sein Stammvater, der sechzehnte Ahn, behauptete er, sei ein Gott gewesen –, da taten die Priester des thebanischen Zeus dasselbe, was sie mit mir getan haben, obwohl ich ihnen nichts von meinem Stammbaum gesagt habe. Sie führten mich in den gewaltigen Tempel und zeigten mir eine Reihe hölzerner Kolossalstatuen. [...] Jeder Oberpriester läßt dort im Tempel noch zu Lebzeiten sein Standbild aufstellen. Die Priester zählten und zeigten mir alle nacheinander – immer folgte der Sohn auf den Vater; so gingen sie von dem zuletzt Verstorbenen alle der Reihe nach durch. Dem Stammbaum des Hekataios und seiner Behauptung, im sechzehnten Gliede von einem Gott abzustammen, stellten sie ihre genealogische Berechnung gegenüber und bestritten ihm die Abstammung eines Menschen von einem Gott“ (II 143, 1-4*).

Hekataios' Behauptung, indirekt von einem Gott abzustammen, begegnet Herodot mit einer gewissen Polemik, wobei er die Illegitimität des Postulats durch eigene Nachforschungen bei den thebanischen Priestern nachweist.

Wie wir gesehen haben, ist das Ausmaß des Einflusses älterer Autoren auf Herodot nicht klar. Folgt man den wenigen expliziten Erwähnungen von anderen Autoren in den Historien, so lässt sich festhalten, dass Herodot selbst grundsätzlich darum bemüht ist, sich von diesen

früheren Autoren kritisch zu distanzieren. Mit Herodots kritischer Einstellung und der im letzten Zitat verpackten Autopsiebehauptung Herodots sind wir bereits auf Punkte gestoßen, die uns im nächsten Kapitel der Arbeit intensiv beschäftigen werden.

III. Entlang des Weges – Herodots Methode

Die Historien Herodots halten für die Ethnologie ein frühes methodisches Programm bereit, das den Datenerhebungsprozess und den Kulturvergleich miteinander vereint. Dieses gilt es im Folgenden darzustellen.

III. 1. Erkundungen

Herodot selbst formuliert sein methodisches Vorgehen explizit an einigen Stellen seiner Historien. In einer Textpassage benennt er dieses folgendermaßen: „Meine Aufgabe ist weiter nichts, als alles niederzuschreiben, was man mir mitgeteilt hat“ (II 123, 1*). Seine Aufgabe besteht also in der Niederschrift von zuvor eingeholten Informationen. Dass es sich dabei keineswegs um ein unkritisches Unterfangen handelt, macht Herodot klar, indem er folgenden für sein gesamtes Werk gültigen Grundsatz festhält: „Doch ist meine Pflicht, alles, was ich höre, zu berichten, freilich nicht, alles Berichtete zu glauben. Dies gilt für mein gesamtes Geschichtswerk²⁹“ (VII 152, 3*). Herodot steht den eingeholten Informationen also nicht unkritisch gegenüber, sondern er versucht durchaus ihre Glaubwürdigkeit genau einzuschätzen, worauf wir später näher eingehen werden. Jene Wiedergabe von Berichten, an denen er selbst Zweifel hegt, macht Herodot aus ethnologischer Perspektive besonders interessant, wie Reinhardt (2001: 160) unter Heranziehung des soeben angeführten Zitats verdeutlicht:

„Im Gegenteil, gerade die Wiedergabe des Unwahrscheinlichen und Unglaubhaften lässt Herodot zu einem der Ahnherren der Ethnologie werden. Wenn er programmatisch erklärt, es sei seine Pflicht, alles, was er hört, zu berichten, nicht aber, alles Berichtete zu glauben (VII, 152), so lässt sich darin bereits, wenn auch noch unscharf, die Definition einer der wichtigsten Aufgaben der späteren Ethnologie ausmachen: einen Wust disparater mündlich gegebener Informationen in einen kohärenten schriftlichen Text umzuformen³⁰.“

Aber Herodot ist nicht nur der Berichterstatter von Gehörtem: „Was ich bisher erzählt habe, beruht auf eigener Anschauung oder eigenem Urteil oder eigenen Erkundigungen. Nunmehr will ich mitteilen, was ich von der ägyptischen Geschichte erfahren habe. Doch kommen auch

²⁹ Der in dieser Übersetzung verwendete Ausdruck Geschichtswerk ist, wie vorhin gezeigt, insofern problematisch, als es sich bei den Historien nicht nur um ein Geschichtswerk handelt. Eine bessere Übersetzung könnte beispielsweise lauten: dies gilt für mein gesamtes Werk. In diese Richtung geht auch eine andere Übersetzung besagter Stelle, wenngleich sie vor allem den literarischen Aspekt der Historien hervorhebt: „Ich muß alles anführen, was man erzählt, brauche aber darum doch nicht alles zu glauben, und diesen Grundsatz will ich in meiner Geschichte überhaupt befolgen“ (VII 152, 3* in der Übersetzung von Braun ([1956] 2001)).

³⁰ Eine der wichtigsten Aufgaben der Ethnologie ist nach Reinhardt (a.a.O.) die Produktion kohärenter Texte. Kritik an dem Ideal eines kohärenten, homogenen Textes haben wir bereits im vorherigen Kapitel geübt. Ferner darf nicht darauf vergessen werden, dass neben der Textproduktion auch das Verstehen und Erklären soziokultureller Phänomene eine zentrale Aufgabe der Ethnologie darstellt.

weiterhin noch Dinge vor, die ich selber gesehen habe“ (II 99, 1). Herodots methodisches Vorgehen sieht neben dem Einholen von oralen Informationen auch die persönliche Inaugenscheinnahme als zentral an. Die eigene Anschauung (ὄψις, *opsis* bzw. αὐτοψία, *autopsia*), das Hören (ἀκοή bzw. ἀκουή, *akoē*), und das eigene Urteilen, Folgern, Einschätzen (γνώμη, *gnōmē*) bilden die drei Eckpfeiler von Herodots Nachforschungen (vgl. Luraghi 2006). Jenen Aspekten widmen wir uns in den folgenden Abschnitten über das Reisen (Kap. III.1.1.), über die Bedeutung der Autopsie (Kap. III.1.2.) und über Herodots kritisches Potenzial (Kap. III.1.3.) intensiv.

Versuchen wir die Frage, wie Herodot zu seinen ethnographischen, historischen, geographischen Informationen kam, zu beantworten, so stoßen wir unweigerlich auf Herodots Reisen, deren Ausmaß in der Literatur heiß diskutiert wird.

III. 1. 1. In den Weiten des Weltweiten. Oder: eine Reise ist eine Halluzination³¹

Reisen als Erkenntnisgewinn

Bevor wir uns der Debatte um Herodots Reisen widmen, sehen wir uns kurz an, was es mit dem Reisen in den Historien auf sich hat. Für Herodot bedeutet Reisen eine Horzontenerweiterung, geht mit Erkenntnisgewinn, Klugheit und Weisheit einher, wie er an einigen Stellen ausführt. Im Zusammenhang mit der wahrscheinlich nicht historischen Geschichte vom Besuch des Solon bei dem Lyderkönig Kroisos in Sardes schreibt Herodot: „So kam auch Solon aus Athen, der den Athenern auf ihren Wunsch Gesetze gegeben hatte und nun auf zehn Jahre außer Landes ging. Um die Welt zu sehn, reiste er [...]“ (I 29, 1*). Kurz darauf spricht König Kroisos Solon mit folgenden Worten an: „Fremdling aus Athen, der Ruf deiner Weisheit ist auch zu uns gedrunen, und man hat uns oft von dir erzählt, daß du als ein Freund der Weisheit und um die Welt kennen zu lernen, viele Länder der Erde besucht hast [...]“ (I 30, 2*). Und an einer anderen Textstelle hält er für einen Skythen namens Anacharsis knapp fest: „Anacharsis besuchte viele Länder und wurde berühmt als ein kluger und weiser Mann“ (IV 76, 2*). Herodots eigene Reisen sind genau in diesem Kontext zu sehen. Als Forscher reist er, um die Welt zu sehen und kennen zu lernen, weitere Erkenntnisse über sie zu gewinnen, den Horizont zu erweitern. Dadurch dass die Historien Reisen und Erkenntnisgewinn miteinander verknüpfen, kommt ihnen eine besondere Bedeutung zu, wie Petermann (2004: 27) klar macht: „Mit den *Historien* wird ein

³¹ Wie schreibt Flann O’Brien ([1967] 2007: 52) in seinem Roman *The Third Policeman* so treffend: „Of all the many striking statements made by de Selby, I do not think that any of them can rival his assertion that a ‘journey is an hallucination’”.

„entscheidendes Diskursprinzip“ (Greenblatt) etabliert: die Bedeutung des Reisens für Erkenntnisgewinn und Weltverständnis“.

Herodots Reisen

Wohin überall Herodot gereist ist, darüber herrscht in der Fachliteratur Uneinigkeit (vgl. Harrison 2002: 18). Grundsätzlich wird Herodot von der Mehrheit der Experten ein für die damalige Zeit hohes Ausmaß an Reisetätigkeit bescheinigt, wobei er sich in den damals vertrauten zentralen Regionen der *Oikumene* bewegt haben dürfte. So finden sich in der Literatur folgende, möglicherweise von Herodot bereiste Regionen angeführt: Schwarzmeergebiet und Skythien, Kleinasien, Thrakien und Makedonien, Magna Graecia und Sizilien, Ägypten bis zum ersten Katarakt, Kyrene, Vorderer Orient, v. a. Tyros und Babylon (vgl. Rollinger 2000: 113). Dass diese Auflistung jedoch nicht unumstritten ist, zeigt sich an der Tatsache, dass diese angenommenen Reisen durchaus auch hinterfragt werden. Eine extreme Gegenposition sieht Herodot gar als Stubengelehrten. Mitunter unterstellt diese Position Herodot die Fiktion von Autopsiebehauptungen (vgl. Fehling 1971).

Ein besonderes Problem bei der Diskussion über das Ausmaß der Reisen Herodots verdient unsere Aufmerksamkeit. Von den vorher angeführten, möglicherweise von Herodot bereisten Regionen behauptet Herodot gar nicht, dass er sie alle besucht hätte. Herodot war nicht nur auf seine Autopsie angewiesen, sondern er konnte – wie bereits erwähnt – auch auf anderen Quellen aufbauen. Es handelt sich um einen Fehlschluss, wenn man von einer genauen Beschreibung einer Region und ihrer Bewohner auf eine notwendige Anwesenheit Herodots vor Ort schließt. Zudem erscheint es schon aus technischen Gründen schwierig bis unmöglich, dass Herodot alle von ihm beschriebenen Gegenden bereist haben soll.

Sehen wir uns die soeben skizzierte Problematik an ein paar konkreten Fällen kurz an. Zur Annahme einer selbst durchgeführten Skythienreise ermuntert uns der Autor der Historien, abgesehen von seinen minuziösen Schilderungen und einer speziellen Stelle (vgl. IV 81), die allgemein als eine Autopsiebehauptung ausgelegt wird, eigentlich nicht. Interpretiert man besagte Passage aber anders, so behauptet Herodot an keiner Stelle seiner Beschreibung der Skythen explizit, dass ebendiese auf persönlicher Beobachtung basiere. West (2002: 442 f.) führt hierzu aus:

„The only point where he is generally thought to lay claim to first-hand observation comes almost at the end of his Scythian ethnography. Confessing to uncertainty about population figures, he says that he was invited to draw his own conclusions from an immense bronze cauldron at Exampaeus (81), allegedly embodying the results of a census conducted by Ariantas who, wishing to know the number of his people, ordered every Scythian to bring an arrow-head; from the material thus collected was made an enormous vessel, of which

Herodotus gives the dimensions. I take the crucial phrase τασόνδε ... ἀπέφαινόν μοι ἐς ὄψιν to mean ‘they indicated this much to me by way of illustration’, rather than ‘they showed (*or* offered to show) me’, as it is usually understood. Of course Herodotus was probably not averse to using an expression which might suggest autopsy but fell short of an explicit claim to have visited the area”.

Ob Herodot selbst eine Reise in das Schwarzmeergebiet behauptet, bleibt also eine Frage der Interpretation der uns zur Verfügung stehenden Quelle, die hier überdies auf philologische Nuancen rekurriert. Daher gilt es ferner zu bedenken, dass die Frage, ob Herodot selbst dort gewesen ist, letztendlich ohnehin offen bleiben muss. Und dies gilt im Grunde für jede Reise. Im Gegensatz zum Skythen-Logos reklamiert Herodot für die Beschreibung Ägyptens und seiner Bewohner gleich mehrmals eigene Beobachtungen gemacht zu haben (vgl. z. B. II 77). Auf seinen Aufenthalt in Theben sind wir bereits gestoßen (vgl. II 143, 1-4*). Ferner vermerkt er etwa: „Doch habe ich meine Forschungen so weit als möglich nach Süden ausgedehnt, bin selber bis zur Stadt Elephantine gekommen und habe über das Weitere Berichte eingezogen“ (II 29, 1*). Von der Durchführung der Ägyptenreise Herodots ist die Forschung weitgehend überzeugt, wenngleich bei der Frage, an welche Orte genau sie den Verfasser der Historien führte, die Meinungen auseinander gehen³².

Insgesamt nennt Herodot nur wenige außergriechische Stationen seiner Reisen explizit. Neben den mehrfachen Erwähnungen seiner Ägyptenreise und der umstrittenen Behauptung seiner Anwesenheit in Skythien führt Herodot unter anderem Tyros in Phoinikien (vgl. II 44), Thasos (vgl. II 44), die Gegend um die Stadt Buto in Arabien (vgl. II 75), die Landschaft Kolchis (vgl. II 104) und das palästinensische Syrien (vgl. II 106) als Orte eines persönlichen Aufenthalts an. Es geht der vorliegenden Arbeit jedoch nicht so sehr darum, wo Herodot wirklich gewesen ist, eine Frage, die wie gesagt nicht mit Gewissheit zu beantworten ist, sondern um das Bild, das Herodot von sich vermittelt. Herodot entwirft von sich selbst das Bild eines reisenden Forschers, der sich die Dinge selbst vor Ort ansieht, der Informationen durch Befragung einholt, der Vermutungen überprüft. Ob nun tatsächlich durchgeführt oder nicht, Herodots Verweise auf das Reisen funktionieren auch als Beglaubigungsstrategien, die die Zuhörer und Leser der Historien von der Zuverlässigkeit der dargebotenen Informationen überzeugen. Sie helfen somit bei der Etablierung der Autorität des Autors mit.

Herodots Überblick über die gesamte damals bekannte Welt und ihre Bewohner stützt sich teilweise auf Autopsie, teilweise, womöglich zu einem größeren Anteil, auf durch Befragung und Nachforschung eingeholte Erkundigungen, kurz auf Gehörtes.

³² Eine Position, die grundsätzlich an der Ägyptenreise zweifelt, wirft letztendlich mehr Fragen auf, als sie zu lösen imstande ist: „[...] but the solution that Herodotus never went to Egypt, raises more problems than it solves“ (Thomas 2000: 277).

Auch in der Frühphase der sich institutionell etablierenden Ethnologie im 19. Jhdt. war das Durchführen eigener Feldforschungen eher die Ausnahme als die Regel. Die sogenannten *armchair anthropologists* verstanden sich damals auf das Auswerten von Daten, die ihnen durch Reisende, Missionare, Kaufleute, etc. zugänglich waren. Ihr Feld waren die Berichte, Bücher, die Stube zuhause³³. Erst im frühen 20. Jhdt. setzte sich der militärisch konnotierte Imperativ *go to the field, young man!*³⁴ allgemein durch. Die persönlich vor Ort durchgeführte Feldforschung über einen längeren Zeitraum gilt seitdem als ein zentraler Bestandteil der Disziplin³⁵. Und von einer Ethnographie wird heute selbstverständlich erwartet, dass sie auf persönlicher Erfahrung aufbaut³⁶. Aber auch von einem Ethnologen unserer Zeit wird nicht erwartet, dass er, wenn er etwa einen weltweiten Kulturvergleich anstellt, überall vor Ort gewesen sein muss, da dies ganz einfach unmöglich ist. Versucht man die Welt in ihrer Ganzheit, die Menschheit in ihrer Diversität und zugleich in ihrer Einheit zu fassen, was als eine, wenn nicht gar die zentrale Aufgabe der Ethnologie angesehen werden kann, so ist es unmöglich, sich alles persönlich angesehen zu haben. Notwendigerweise war auch Herodot auf Informationen aus zweiter oder dritter Hand angewiesen³⁷. Der Autor der Historien trug ebendiese Informationen zusammen und entwarf mit ihnen und unter Heranziehung seiner persönlichen Erfahrungen ein Bild von der Menschheit in ihrer Gesamtheit. Herodot deutet aber mit seinen Verweisen auf das Reisen an, dass verlässliche Kenntnisse über fremde Regionen nur durch das Reisen, durch die Nachforschung vor Ort gewonnen werden können. Zwar findet sich in den Historien noch nicht die explizite Forderung nach einem langen Feldaufenthalt, doch kommt bereits in einem basalen Sinn eine zentrale Aufgabe der Ethnologie zum Ausdruck: in die Welt zu gehen, zu reisen, zu forschen, Informationen einzuholen, den Horizont zu erweitern, um so an dem Versuch, die Menschheit in ihrer Gesamtheit zu fassen, zu arbeiten.

Wie wir gesehen haben, ist eine Beantwortung der Frage nach Herodots Reisen mit einigen Schwierigkeiten verbunden. Herodot entwirft in den Historien von sich selbst das Bild eines reisenden Forschers. Inwieweit dieses Bild mit seinen tatsächlich unternommenen Reisen übereinstimmt, bleibt offen. Herodot reiste wohl in praxi und auch in Gedanken. Auf diese

³³ Es darf allerdings nicht darauf vergessen werden, dass es auch in dieser Zeit – man denke etwa an Lewis Henry Morgan – und auch in den Jahrhunderten davor (vgl. z. B. Lafitau [1724] 1987) ernstzunehmende ethnographische Versuche gab.

³⁴ An die Frauen hat hier mal wieder niemand gedacht. Eine nähere Untersuchung der Verknüpfung von Produktionsmechanismen von Maskulinität und militärischem Imperialismus in der Ethnologie bzw. im ethnologischen Diskurs könnte möglicherweise fruchtbare Ergebnisse zeitigen.

³⁵ Eine kritische Überprüfung dieser Konzeption von ethnographischer Feldforschung nimmt beispielsweise der Sammelband *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World* (vgl. Amit 2000) vor.

³⁶ Selbst eine Ethnographie des virtuellen Raumes, in dem die Orte zumindest tendenziell ihre geographische Gebundenheit verlieren, verlangt eine Anwesenheit des Forschers in diesem Raum.

³⁷ Auf Herodots Ansätze zur Quellenkritik werden wir im Verlauf des Kapitels noch zu sprechen kommen.

Weise überblickte er die gesamte damals bekannte Welt, wovon die Historien Zeugnis ablegen. Warum Herodot den ethnographischen und geographischen Passagen in seinem Werk so viel Platz einräumt, erklärt Schlögl (1998: 32) auf diese Weise:

„Weite Teile seines Werks haben nicht nur äußerlich die Form von Reiseberichten, die nahezu die gesamte ‚oikouménē‘ umfassen (soweit sie damals bekannt war). Ob nun praktisch durchgeführt oder nur in der Phantasie, durch die Erweiterung des geographischen Horizonts und der damit verbundenen historiē erschloß sich für die Griechen das, wovon sie vor den Perserkriegen noch gar keine rechte Vorstellung hatten: die ‚Welt‘ als Ganzes. Auch diese Vorstellung mußte Herodot den Ergebnissen seiner Vorläufer erst abringen. Daraus erklärt sich der breite Raum, den dieser Themenkreis in seinem Werk einnimmt“.

III. 1. 2. Augen und Ohren: von der Bedeutung und den Grenzen der Autopsie

Bei den Griechen spielte der Zusammenhang zwischen Sehen und Hören eine große Rolle.

Die Vorsokratiker bezeichneten diesen Zusammenhang

„mit dem Verb ›theorein‹ (›Zuschauer sein‹, ›betrachten‹), das von ›thea‹ (›Anblick‹) abgeleitet war. Ebenso kommt in dem Begriff ›theoria‹ (die ›Schau‹, das ›Schauspiel‹) die Gleichsetzung von Wissen und Sehen zum Ausdruck, wie sie in dem alltäglichen Verb ›wissen‹, ›oida‹ (abgeleitet von der Wurzel ›vid-‹, ›sehen‹), enthalten war“ (Segal zit. nach Schlögl 1998: 125).

Sehen und Wissen stehen somit in einem Zusammenhang. Das Auge fungierte in der Antike als ein Instrument des Wissens:

„Xenophanes says that in order to know it is necessary to have seen, and in the first lines of *Methaphysics*, Aristotle writes: ‘We prefer sight, generally speaking, to all the other senses. The reason for this is that, of all the senses, sight best helps us to know things, and reveals many distinctions’ (Aristotle *Metaphysics* 980a25). And Heraclitus concludes that ‘the eyes are more trustworthy [...] witnesses than the ears’ (Heraclitus 22 B 101a)” (Hartog 1988: 261 f.).

Autopsie als Vorläuferin der Teilnehmenden Beobachtung

Auch bei Herodot kommt dem Auge, der Autopsie eine zentrale Bedeutung zu. Zu behaupten, etwas selbst gesehen zu haben, verstärkt die Glaubwürdigkeit eines Berichtes. Herodot ist sich des Vertrauens, das in die Augen als zuverlässige Quelle der Wahrnehmung gesetzt wird, durchaus bewusst. In diesem Sinn legt er Kandaules, dem letzten König von Sardes aus dem Heraklidenhaus, welcher einen seiner Leibwächter namens Gyges von der Schönheit seiner Frau überzeugen wollte, folgende Worte in den Mund: „›Gyges, es scheint, du glaubst mir nicht, was ich von der Schönheit meines Weibes gesagt habe; den Ohren glauben ja die Menschen weniger als den Augen. Sieh zu, daß du sie einmal nackt schaust!‹“ (I 8, 2*).

Diese Vorstellung vom Auge als ein privilegierter Sinn findet sich nicht bloß in der Antike, sondern sie durchdringt auch weite Teile unseres Lebens³⁸. So verwundert es nicht, dass auch die Konzeption ethnologischer Methoden mitunter mit visuellen Elementen operiert, wie Clifford (1986: 11) deutlich macht: „The predominant metaphors in anthropological research have been participant-observation, data collection, and cultural description, all of which presuppose a standpoint outside – looking at, objectifying, or, somewhat closer, ‘reading’, a given reality³⁹“.

Die Konzeption des Auges als Instrument des Wissens ist also auch noch heute wirkmächtig, wie etwa an der Bezeichnung einer der zentralen Methoden der Ethnologie, der Teilnehmenden Beobachtung⁴⁰, zu sehen ist. Inwiefern sich bereits bei Herodot Ansätze zur Teilnehmenden Beobachtung, wie etwa ein langer Aufenthalt vor Ort mit dem Erlernen der lokalen Sprache, finden lassen, bleibt mangels konkreter Angaben diesbezüglich im Werk äußerst fraglich⁴¹. Was sich bei Herodot aber schon findet, sind Verweise auf die Wichtigkeit der Autopsie für den Gewinn an Erkenntnissen über die Welt und ihre Bewohner. Herodot behauptet in gewisse Gegenden selbst gereist zu sein und sich die Dinge selbst angesehen zu haben. So berichtet er zum Beispiel detailliert von der Besichtigung eines Labyrinths in der Nähe des Moirissees in Ägypten:

„Ich habe dies Labyrinth gesehen; es ist über alle Beschreibung. [...] Es hat zwölf überdachte Höfe, je zwei liegen einander gegenüber, sechs nach Norden, sechs nach Süden, alle stoßen unmittelbar aneinander. Rings herum läuft eine einzige Mauer. Zwei Arten von Kammern sind in dem Gebäude, unterirdische und oberirdische, zusammen dreitausend Kammern, nämlich je fünfzehnhundert. Durch die oberirdischen Gemächer bin ich selber gegangen und spreche also aus eigener Anschauung; von den unterirdischen habe ich nur erzählen hören. Die Aufseher wollten sie mir durchaus nicht zeigen. Sie sagten, es ständen die Särge der Könige, die das Labyrinth gebaut, und der heiligen Krokodile darin. Daher kann ich von den unteren Kammern nur sagen, was ich gehört habe; die oberen aber, die ich gesehen habe, sind ein geradezu übermenschliches Werk“ (II 148, 1* u. 4-6*).

Wie im Zitat angeklungen ist, hat die Autopsie ihre Grenzen. Nicht alles kann selbst in Augenschein genommen werden.

³⁸ Clifford (1986: 11) etwa führt hierzu aus: „Ong (1967, 1977), among others, has studied ways in which the senses are hierarchically ordered in different cultures and epochs. He argues that the truth of vision in Western, literate cultures has predominated over the evidences of sound and interlocation, of touch, smell, and taste“.

³⁹ Clifford (vgl. 1986) distanziert sich von der im Zitat skizzierten Sichtweise und sieht das ethnographische Projekt, indem er es eher aus einem diskursiven als aus einem visuellen Paradigma heraus versteht, in der Erarbeitung eines polyphonen Textes. Mehr als zwanzig Jahre später ist der externe Beobachter von Kulturen, eine der Vorstellungen gegen die sich unter anderem Clifford richtete, längst schon als Illusion entlarvt.

⁴⁰ Die wohl berühmteste Beschreibung dessen, was erst Jahre später in der Ethnologie als Teilnehmende Beobachtung bezeichnet wurde (vgl. Hauser-Schäublin 2003: 35), lieferte Bronislaw Malinowski (vgl. [1922] 2001) in seinen *Argonauten des westlichen Pazifik*.

⁴¹ Herodot dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach nur Griechisch gesprochen haben (vgl. Hartog 1988: 238 f.).

Ihre Grenzen auf synchroner Ebene findet die Autopsie in den Historien vor allem hinsichtlich geographisch weit entfernter Regionen. In diesem Sinn merkt Herodot etwa über die Gegend nördlich des Landes der Skythen an:

„Von den Ländern nordwärts des Landes, über das ich zu berichten anfang, weiß niemand etwas Bestimmtes zu sagen. Ich habe niemanden gesehen, der sie aus eigener Anschauung zu kennen behauptet. Selbst Aristetas, von dem soeben die Rede war, selbst er gibt in seinem Epos an, daß er nur bis zu den Issedonen gekommen sei; das Weitere wisse er nur aus den Erzählungen der Issedonen. Doch will ich alles genau mitteilen, was ich durch Erkundigungen über diese nördlichen Länder habe feststellen können“ (IV 16).

Diese soeben angeführte Textstelle verdeutlicht, dass die Randregionen der Welt mit den Grenzen des gesicherten Wissens gleichzusetzen sind (vgl. auch III 115; V 9, 1*). Von gesichertem Wissen vermag Herodot in diesem Zusammenhang aus zwei Gründen nicht zu sprechen: zum einen, weil er besagte Gegenden keinem persönlichen Augenschein unterziehen konnte; zum anderen, weil er trotz aller Bemühungen keine zuverlässigen Augenzeugen für diese entfernten Regionen ausfindig machen konnte.

Darüber hinaus kann die Autopsie, wenngleich sie stets in der Gegenwart stattfindet, aber auch Hinweise auf vergangene Zustände liefern. In Bezug auf die Vergangenheit ist die Autopsie jedoch auf materielle Überreste, die indirekt von Verganem zeugen, beschränkt (vgl. z. B. II 127).

Hören

Dort, wo die Autopsie nicht möglich ist oder der Sinn des Gesehenen sich für Herodot nicht unmittelbar erschließt (vgl. z. B. II 125, 6), da greift er auf das Hören (*akoē*), auf die Befragung, auf im Zuge seiner Forschung eingeholte Berichte und Erzählungen zurück. Man kann bei *akoē* mehrere Ebenen unterscheiden (vgl. Hartog 1988: 269-273). Die erste Ebene bezieht sich auf Dinge, die Herodot nicht selbst gesehen hat, die er aber persönlich von Menschen gehört hat, die das, worüber sie sprechen, selbst gesehen haben. Ein Beispiel hierfür ist die vorhin zitierte Beschreibung der Besichtigung des Labyrinths (vgl. II 148), dessen oberen Teil er selbst sehen konnte, während ihm von dem unteren Teil nur von den Aufsehern berichtet wurde. *Akoē* muss sich aber nicht immer auf Informationen aus erster Hand beziehen, sondern es können mehrere Vermittlungsstufen zwischengeschoben sein (vgl. z. B. IV 16), wie der Bericht über die libysche Wüste besonders eindrucksvoll veranschaulicht:

„So ist denn der Nil südwärts von Ägypten noch über hundert Tagereisen weit zu Wasser und zu Lande bekannt. Diese Entfernung ergibt sich, wenn man die Wege von Elephantine bis hin zu jenen Abtrünnigen zusammenrechnet. Von dem weiteren Lauf aber weiß niemand etwas Bestimmtes. Das Land ist dort wüst infolge der großen Hitze. Jedoch habe ich noch folgendes erfahren. Leute aus Kyrene erzählten mir, sie

hätten das Orakel des Ammon besucht und hätten mit dem König der Ammonier, Etearchos, ein Gespräch gehabt. Unter anderem sei die Rede auch auf den Nil gekommen, daß niemand die Quellen des Nils kenne, und Etearchos habe gesagt, bei ihm seien einmal Leute aus dem Volksstamm der Nasamonen gewesen. Es ist das ein libyscher Stamm, der an der Syrte und ein wenig östlich der Syrte wohnt. Als diese Nasamonen ihn besuchten, hätte er gefragt ob sie ihm von den unbekanntenen Gegenden der libyschen Wüste erzählen könnten. Sie hätten erwidert, einige ihrer Häuptlinge hätten sehr wagemutige Söhne gehabt, die allerhand tolle Pläne ausgeführt und so auch fünf aus ihrer Zahl durchs Los bestimmt hätten, die libysche Wüste zu durchstreifen, ob sie weiter vordringen und mehr schauen könnten als alle, die vordem die Wüste besucht“ (II 31-32, 1-3).

Der folgende Bericht über diese Expedition muss uns hier nicht weiter interessieren. Für uns von Interesse ist, dass dieser Bericht über mehrere Vermittlungsinstanzen zu Herodot gekommen ist. Zwischen den Augenzeugen (fünf Söhne von den Oberhäuptern der Nasamonen) und denen, die Herodot die Geschichte erzählen (nicht näher bestimmte Leute aus Kyrene), liegen allein schon zwei Mediatoren (irgendwelche Nasamonen, Etearchos). Herodot spricht folgerichtig nicht mehr von gesichertem Wissen, sondern bloß von etwas, das er über den beschriebenen Weg erfahren hat.

Das niedrigste Level von *akoē* ist mit dem Wort *legetai*⁴² bezeichnet (vgl. Hartog ebd.: 271). Herodots folgende, in die Darstellung des Zuges des Kyros gegen die Massageten eingebettete Schilderung ist ein derartiges Beispiel für einen Bericht, dessen Ursprung nicht ausgewiesen wird und demnach ungewiss ist:

„Der Araxes ist nach einigen Berichten größer, nach anderen nicht so groß wie der Istros. Viele Inseln sollen in dem Fluß liegen, so groß wie die Inseln Lesbos, und Menschen sollen auf ihnen wohnen, die während des Sommers von allerhand Wurzeln leben, die sie graben, und im Winter von den Früchten, die sie an den Bäumen finden und aufbewahren, wenn sie reif geworden sind. Noch andere Bäume soll es bei ihnen geben, die Früchte von besonderer Art tragen. Wenn viel Volk beisammen ist, zünden sie Feuer an, setzen sich im Kreise herum und werfen die Früchte ins Feuer. An dem Geruch der verbrennenden Frucht berauschen sie sich dann wie wir Hellenen am Wein. Je mehr von den Früchten sie ins Feuer werfen, um so trunkener werden sie, bis sie aufspringen und zu tanzen und zu singen beginnen⁴³. So erzählt man von der Ernährungs- und Lebensweise dieses Stammes“ (I 202, 1-2).

Akoē bezieht sich nicht bloß auf Herodots Forschungen bezüglich des geographischen Raums und seiner Bewohner, sondern spielt selbstverständlich für die Erhellung historischer Fragestellungen eine außerordentliche Rolle⁴⁴. So beruft er sich etwa für die Geschichte

⁴² λέγεται (*legetai*), eine impersonale Passivform, meint soviel wie *man erzählt; man sagt; es wird erzählt, dass ...; es gibt eine(n) Erzählung/Darstellung/Bericht, die/der sagt ...*

⁴³ Haussig (1971: 692) erläutert hierzu: „Herodot beschreibt hier ein Berausungsmittel der Nomaden nördlich des Oxus (Amu darja). Es handelt sich wahrscheinlich um die Zweigspitzen der Hanfpflanze, die ein Harz enthalten, das auch zur Haschischgewinnung benutzt wird. Die von Herodot geschilderte Berausung fand in einer Jurte statt, bei der alle Öffnungen abgedeckt waren. In der Mitte der Jurte wurden die Zweigspitzen, die man immer nachlegte, auf einem Feuer verbrannt. Der sich hierbei entwickelnde Rauch übte die betäubende Wirkung aus. Das gleiche hier von Herodot angedeutete Verfahren wird noch heute bei den altaischen Nomaden geübt“.

⁴⁴ Den Versuch, Herodot als Oralhistoriker zu lesen, unternimmt beispielsweise Luraghi (vgl. 2006: 80-83).

Ägyptens insbesondere auf die dortigen Priester. Für die alte Geschichte Ägyptens⁴⁵ (vgl. II 99-146) hält er in diesem Sinn resümierend fest: „Soweit der Bericht der ägyptischen Priester über die alte ägyptische Zeit. Sie haben mir nachgewiesen, daß zwischen dem ersten König von Ägypten und jenem letztgenannten Priester des Hephaistos dreihunderteinundvierzig Menschenalter liegen“ (II 142, 1*). Indem Herodot die ägyptischen Priester als die primäre Quelle für seine Darstellung der alten Geschichte Ägyptens nennt, beruft er sich auf eine Autorität, wodurch die Glaubwürdigkeit der dargebotenen Informationen verstärkt wird. Auch in anderen Zusammenhängen beruft er sich auf religiöse Autoritäten als Informationsquellen, wie etwa auf die Orakelstätten in Delphi (vgl. z. B. I 20*) und Dodona (vgl. z. B. II 52). Aber nicht nur religiöse Instanzen gibt Herodot als Quellen an. Im Folgenden gilt es sich Herodots Quellenangaben und die Frage nach Herodots Informanten näher anzusehen.

Quellen- und Informantenfrage

Wie wir im Abschnitt über Herodots Vorläufer sehen konnten, übten ebendiese einen, wenn auch im Ausmaß nicht immer klar zu bestimmenden Einfluss auf Herodot aus. Ferner sind wir auf Herodots Verankerung in einem zeitgenössischen intellektuellen Milieu gestoßen. Herodots Blick auf die Welt ist in diesem Sinn hellenisch geprägt. Jedoch vereinnahmt diese Prägung Herodot nicht vollends, sondern er ist darum bemüht, die Welt auch mit anderen Augen zu sehen. Darum geht es in seinem ethnographischen, ethnologischen Projekt. Um die Vielfältigkeit der Welt in Erfahrung zu bringen, war er, wie bereits thematisiert, auch auf Informationen von anderen angewiesen. Wer aber sind diese anderen?

Herodot selbst gibt in seinen Historien zumeist Kollektive als Quellen an. Neben diesen zahlreichen, unbestimmten Quellenangaben in der Form von *die Ägypter sagen, die Skythen erzählen*, finden sich seltene Ausnahmen, in denen Herodot seine Informanten namentlich nennt. An einer Stelle weist er die Priesterinnen in Dodona durch die Nennung ihrer Namen als konkrete Informantinnen aus (vgl. II 55, 3*), in einer anderen Passage nennt er einen skythischen Beamten des Königs namens Tymnes als Gewährsmann⁴⁶ (vgl. IV 76, 6*). Herodots Informanten dürften demnach durchaus zu einem guten Teil aus der intellektuellen und sozialen Elite gekommen sein (vgl. Hornblower 2002: 376 f.). Wir haben vorhin festgehalten, dass Herodot nicht an allen Orten, über die er schrieb, gewesen sein konnte. Eine Vorstellung davon, wie er dennoch an nicht bloß der hellenischen Phantasie entsprungene

⁴⁵ Bezüglich der jüngeren Geschichte Ägyptens (vgl. II 147-182) nennt Herodot neben den Ägyptern vor allem ionische und karische Kolonisten als Informanten (vgl. II 147, 1; II 154).

⁴⁶ Zwei weitere konkrete Informantennennungen finden sich in den letzten beiden Büchern der Historien (vgl. VIII 65; IX 16).

Informationen über jene Regionen kam, vermittelt er im Skythen-Logos im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zu den Argippaiern: „Bis zu diesen Kahlköpfen hin kennt man die Länder und Völker sehr genau. Nicht nur Skythen besuchen sie, von denen man ohne Schwierigkeit Näheres erfahren kann, sondern auch Hellenen aus der Hafenstadt am Borysthenes und anderen pontischen Handelsplätzen“ (IV 24*). Händler, Kaufleute und Seefahrer dienten Herodot demnach auch als Informanten. Ferner darf auf die Sklaven als mögliche Informationsquelle nicht vergessen werden (vgl. West 2002: 446 f.).

Wenn Herodot in fremde Länder reiste, hieß das aber nicht, dass er bloß auf die sogenannte indigene Bevölkerung als Informationsquelle angewiesen war. In Ägypten konnte er etwa, wie bereits erwähnt, auch auf griechische Kolonisten als Informanten zurückgreifen. Für Persien dürfte ihm wohl das griechische Element in der persischen Bürokratie hilfreich gewesen sein⁴⁷ (vgl. Hornblower ebd.: 378). Wenn Herodot sich allerdings nicht mit Informationen der vor Ort ansässigen hellenischen Bevölkerung begnügen wollte, war er auf Dolmetscher als Vermittlungsinstanz angewiesen (vgl. z. B. II 125, 6). An einer interessanten Stelle führt er aus, wie Ägypten zu seinen Dolmetschern kam⁴⁸:

„Seinen Mitkämpfern, den Ionern und Karern, gab Psammetichos Land zum Bebauen, eine Strecke zu beiden Seiten des Nil, die den Namen Stratopeda (Heerlager) erhielt. Außer diesem Landbesitz gewährte er ihnen auch alles andere, was er ihnen versprochen hatte. Er überließ ihnen sogar junge Ägypter, damit sie die hellenische Sprache erlernten. Diese Ägypter sind die Vorfahren der jetzigen Dolmetscher in Ägypten“ (II 154, 1-2).

Die vorhin angesprochene, in der Fachliteratur stattfindende Diskussion über Herodots Reisen und Autopsiebehauptungen inkludiert auch eine kritische Besprechung der Angaben seiner oralen Quellen. Darüber, dass die herodoteischen Quellenangaben gewissen Regeln folgen, wie etwa dem Prinzip der nächstliegenden Quellenangabe oder der Wahrung der Parteistandpunkte, ist sich die Herodotforschung einig. Allein bezüglich der Schlüsse, die daraus zu ziehen sind, herrscht Uneinigkeit. Grundsätzlich spricht der Umstand, dass die Quellenangaben gewissen Prinzipien folgen, nicht gegen Herodots Glaubwürdigkeit⁴⁹, wie

⁴⁷ Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass Herodot über jene Gesellschaften, mit denen die Hellenen in Kontakt standen, bessere und genauere Informationen und Kenntnisse anzubieten hat als über solche, mit denen kein Austausch bestand (vgl. Pritchett [in Anlehnung an Rubinson] 1993: 210 f.).

⁴⁸ Nicht nur ist Herodot auf Dolmetscher angewiesen, auch fungiert er selbst in den Historien als Übersetzer. So übersetzt er etwa die Bedeutung von im Text angeführten, fremdsprachigen Worten ins Hellenische (vgl. z. B. II 30, 1*; IV 27*; IV 52, 3*; IX 110, 2*). Mit der Tätigkeit des Übersetzens geht zugleich das Vermitteln des Kulturell-Fremden einher. Jener Aufgabe der Kulturvermittlung widmet sich Herodot insbesondere in den ethnographischen Passagen.

⁴⁹ Im Gegenteil: die Wissenschaft neuerer Zeit fordert gerade, dass die Quellenangaben eine durchgehende Systematik aufweisen. In diesem Sinn könnte man sagen, dass Herodot einen frühen Schritt in Richtung Professionalität unternommen hat.

Hornblower (ebd.: 378) klarmacht: „Clearly, these principles might be followed by a writer of plausible fiction, but also by an honest writer who did interrogate his sources“.

Während ein überwiegender Teil der modernen Forschung von der Glaubwürdigkeit und Verwertbarkeit der herodoteischen Quellenangaben nach wie vor überzeugt ist (vgl. Rollinger 2000: 145), kritisiert das Lager der sogenannten *liar school* ebenjene positive Einschätzung. Allen voran Fehling (vgl. 1971) formulierte die These der fiktionalen Quellenreferenz. Nach dieser These seien Herodots Quellenangaben fingiert, würden demnach keine Authentizität besitzen. Es handle sich bei ihnen bloß um eine literarische Technik, um die Glaubwürdigkeit der dargebotenen Berichte zu verstärken⁵⁰. Schlögl (vgl. 1998: 124) wiederum sieht Herodots Quellenangaben und die damit einhergehende Berufung auf die Authentizität der Berichte am besten als Reaktion auf kritische Rückfragen seitens des Publikums erklärt. Pritchett (1993: 330) hingegen kritisiert die These der fiktionalen Quellenreferenz. Er gibt zu bedenken, dass sich zahlreiche Quellenangaben auf den näheren hellenischen Erfahrungshorizont beziehen, Herodots Publikum deren Authentizität also einschätzen konnte:

„We find a fatal inconsistency in the arguments of Fehling, West, and other members of the liar school. On the one hand, they allege that Herodotus is purposely lying about people to whom his history is addressed – people who know that he is lying. On the other hand, they allege that by using such devices as citing various sources as his authority, his intent is to deceive these same people into believing that what he narrates is the truth. Such claims would be gratuitous. It would be a sham if, after telling a pack of needless lies, obvious to all, he pretended that he was speaking the truth“.

In Bezug auf die Angabe von Quellen bei Berichten von in Raum und Zeit weiter entfernten Phänomenen und Geschehnissen stellt sich die Situation etwas anders dar, weil dem Publikum in diesem Fall die genaue Kenntnis und die Möglichkeit zur Überprüfung der Quellenangaben weitgehend gefehlt haben dürfte. Jedoch stellt sich bei der Einschätzung der Authentizität der Quellenangaben Herodots das allgemeine Problem, dass es heute zumeist nicht möglich ist, ein definitives Urteil zu fällen (vgl. Romm 1998: 7 f.). Ob nun die Angabe von kollektiven Informanten als Quelle für einen Bericht auf den Informationsbeschaffungsprozess zurückzuführen ist oder nicht, jedenfalls ergibt sich durch die Nennung diverser Quellen die Möglichkeit, verschiedene Varianten einer Erzählung, unterschiedliche Standpunkte zu bestimmten Fragen in den Historien zu präsentieren. Als ein Beispiel dafür sei die Frage nach dem Ursprung und der Herkunft der Skythen angeführt (vgl. IV 5-11), wobei Herodot der letzten von drei Versionen den meisten Glauben schenkt:

⁵⁰ Interessant ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass Zitate in modernen wissenschaftlichen Texten im Grunde dieselbe Funktion des Herstellens von Glaubwürdigkeit erfüllen. Das Zitieren ist eine Beglaubigungsstrategie. Zitate sind grundsätzlich nichts weiter als Bestätigungen dafür, dass man das, wovon und worüber man schreibt, so sagen, sehen, denken kann.

„Es gibt aber noch eine dritte Sage, und dieser stimme ich am meisten zu. Die Nomadenstämme der Skythen wohnten in Asien; als aber die Massageten sie durch Kriege bedrängten, wanderten sie aus, überschritten den Araxes und kamen ins Land der Kimmerier. Das Land, das jetzt die Skythen bewohnen, soll nämlich vor Zeiten den Kimmeriern gehört haben. Weil nun die Skythen mit einem großen Heere heranzogen, hielten die Kimmerier Rat, und zwei verschiedene Meinungen wurden laut, die beide mit Eifer vertreten wurden; [...] Ein Teil beschloß abzuziehen und den Angreifern das Land ohne Kampf zu überlassen. Aber die Könige wollten lieber auf heimischer Erde fallen als mit dem Volke fliehen [...]. Darüber kam es zum Streite; beide Teile waren gleich zahlreich und kämpften miteinander. Da begrub denn das Volk der Kimmerier alle, die im Bruderkampfe fielen, am Fluss Tyres – und das Grab kann man noch heute sehen – und wanderte aus seinem Lande davon. Die Skythen aber kamen und nahmen von dem leeren Lande Besitz“ (IV 11, 1-2* u. 3*-4).

Zwischenresümee 1

In den bisherigen Abschnitten haben wir uns intensiv mit Herodots Forschungsprozess auseinandergesetzt, wobei wir unser Augenmerk insbesondere auf die dafür zentralen Sinne des Sehens und Hörens gelegt haben. Fassen wir nochmals kurz zusammen. Herodot weist seine schriftlichen Quellen selten aus; mit seinen konkreten oralen Quellen verfährt er ähnlich. Zumeist gibt er Kollektive, wie zum Beispiel die Ägypter, die Skythen, die Libyer als Informanten an. Neben diesen beiden Quellen spielt die Autopsie eine wichtige Rolle für Herodots Forschungen. In der Erforschung historischer Zusammenhänge und der Welt in ihrer Gesamtheit vertraut Herodot vor allem auf seine Augen und seine Ohren. Auch wenn die Glaubwürdigkeit des Selbst-Gesehenen grundsätzlich höher als die des Gehörten eingeschätzt wird, so hat doch die Autopsie ihre engeren Grenzen, sowohl in räumlicher als auch in zeitlicher Hinsicht. In diesem Sinn lässt sich auch von keinem hierarchischen Verhältnis von Auge und Ohr sprechen, sondern diese beiden Sinnesorgane ergänzen einander. Nur sie zusammen ermöglichen das in den Historien dargelegte Forschungsprojekt.

Wenngleich die Authentizität der Quellenangaben in der Fachliteratur mitunter kritisch gesehen wird, so kommt Herodot jedenfalls das Verdienst zu, erstmals, soweit uns beurteilbar, eine Art Quellenbewusstsein geschaffen zu haben (vgl. Rollinger [in Anlehnung an Fowler] 2000: 165). Herodot gibt an, ob die dargebotenen Informationen auf der eigenen Inaugenscheinnahme oder dem eigenen Urteil oder auf Berichten von anderen beruhen⁵¹.

Erstaunlich ist, dass Herodot von dem Ideal der vor Ort durchgeführten Forschung ein ausgeprägtes Bewusstsein besitzt. Nach wie vor handelt es sich bei der vor Ort durchgeführten Feldforschung, womit die Vermittlungsstufen der Informationsgewinnung minimiert sind, um eine zentrale Methode der Ethnologie. Die ethnographische Feldforschung bildet das Fundament, auf dem weitere Bausteine des ethnologischen Projekts wie etwa der

⁵¹ Thomas (vgl. 2000: 272) erklärt Herodots explizites Thematisieren des eigenen Forschungsprozesses und das Ausweisen seiner Quellen aus den Ansprüchen seiner Zeit heraus.

ethnographische Vergleich oder die theoretische Reflexion aufbauen. Feldforschung bedeutet unter anderem Teilnahme an alltäglichen und außergewöhnlichen Aktivitäten, Beobachten, Fragen stellen. Freilich war es Herodot allein schon aus technischen Gründen nicht möglich, alle in seinen Historien behandelten Orte selbst zu bereisen. Diesen Anspruch erhebt er aber auch nicht. Er macht klar, wenn er auf Berichte anderer angewiesen ist. Auch wenn das Ausmaß der Realisierung des geschilderten Ideals fraglich bleibt, so kommt Herodot jedenfalls das Verdienst zu, ein noch heute im Grunde für jeden Ethnologen gültiges, empirisches Forschungsprogramm in einigen seiner wesentlichen Zügen formuliert zu haben: zu reisen, sich selbst ein Bild von den Verhältnissen vor Ort zu machen – wenn auch Herodot bezüglich der Länge des Aufenthalts keinerlei Angaben macht, man somit nicht von einer Forderung nach einem langen, stationären Feldaufenthalt sprechen kann –, Fragen zu stellen, Erkundigungen einzuholen. Allein von der Wichtigkeit die lokale Sprache zu lernen, weiß Herodot noch nichts zu berichten, da für ihn das Übersetzen mithilfe von Dolmetschern kein Problem darstellt. Wovon er aber ein Bewusstsein hat, ist die Notwendigkeit, Quellen zu nennen. Inwieweit Herodot gegenüber seinen Quellen und im Allgemeinen eine kritische Haltung einnimmt, gilt es sich im nächsten Abschnitt anzusehen.

III. 1. 3. Ein kritischer Geist?

„Doch ist meine Pflicht, alles, was ich höre, zu berichten, freilich nicht, alles Berichtete zu glauben“ (VII 152, 3*). Berichte können ausgeschmückt, politisch tendenziös, fabelhaft, unzuverlässig sein. Darüber ist sich der Autor der Historien bewusst.

Grenzen des gesicherten Wissens

In Bezug auf Herodots Forschungen im historischen Raum lässt sich folgendes Bild zeichnen. Liegen Herodot zu einem historischen Ereignis mehrere Überlieferungen vor, so gibt er ebendiese, seinem Grundsatz folgend, wieder. Herodot veranschaulicht dadurch, dass es *das* historische Ereignis nicht gibt, sondern dass es aus unterschiedlichen Perspektiven heraus verschieden interpretiert wird. In einigen Fällen überlässt er dem Publikum die Entscheidung, welche Version es für glaubwürdiger hält (vgl. z. B. V 45), in anderen Fällen spricht er sich selbst unter der Anführung von Gründen für eine Variante aus (vgl. z. B. VII 214). Auch was Geschehnisse in mythischer Zeit betrifft, führt er, sofern vorhanden, unterschiedliche Erzählungen an. Ein Beispiel hierfür liefert Herodots Wiedergabe einiger mythischer Geschichten von Frauenraub, die als Grund für die großen kriegerischen

Auseinandersetzungen vorgebracht werden (vgl. I 1-5). Herodot hält diesbezüglich, indem er sich von ebenjenen Mythen distanziert, resümierend fest:

„So ist nach Meinung der Perser der Verlauf gewesen, und die Eroberung Iliens ist ihrer Ansicht nach der Grund ihrer Feindschaft gegen die Hellenen. Den Raub der Io aber erzählen die Phoiniker anders als die Perser. Nicht mit Gewalt, sagen sie, hätten sie Io nach Ägypten entführt. [...] So erzählen die Perser und so die Phoiniker. Ich selber will nicht entscheiden, ob es so oder anders gewesen ist. Aber den Mann will ich nennen, von dem ich sicher weiß, daß er es war, der mit den Feindseligkeiten gegen die Hellenen den Anfang gemacht hat. Und dann will ich fortfahren und berichten, was weiter geschehen ist, und will die Geschichte der großen und der kleinen Städte erzählen“ (I 5, 1-2* u. 3).

Schlögl (1998: 34) meint, dass in Zusammenhang mit Herodots skeptischer Vorsicht gegenüber dem Mythos „eine durchaus kritische Trennung von Erfindung und Wissen“ vorläge, auch wenn in seinem Werk „mythische Reminiszenzen“ feststellbar seien. Die Welt des sogenannten Mythos findet etwa in Form des Göttlichen, dem mitunter ein Eingreifen in menschliche Angelegenheiten möglich ist, im Werk seinen Platz. Herodot äußert sich diesbezüglich an mehreren Stellen der Historien explizit (vgl. z. B. II 120, 5*). So schreibt er unter anderem:

„Aber für die um Euboia herum geschickten Schiffe wurde diese Nacht noch weit furchtbarer; denn das Unwetter überfiel sie auf offener See und bereitete ihnen ein klägliches Ende. Denn der Sturm und Regen überfiel sie bei den euboischen Klippen, und sie scheiterten, vom Winde umhergetrieben und des Weges unkundig, an den Felsen. Alles das war das Werk der Gottheit, damit die persische Flotte der hellenischen gleich würde und nicht mehr so viel größer wäre. Diese Schiffe gingen also bei den euboischen Klippen zugrunde“ (VIII 13).

Und auch für die gesamte erfolgreiche Verteidigung von Hellas gegenüber der persischen Invasion sieht Herodot in der Hilfe des Göttlichen einen Mitgrund (vgl. VII 139, 5). Zwar legt Herodot in seinen Schilderungen des Kriegsgeschehens den Fokus grundsätzlich auf die menschlichen Leistungen, das Metaphysische schleicht sich aber immer wieder in die Erzählung ein.

Das also ist die eine Seite von Herodot. Er interpretiert außergewöhnliche Naturphänomene als göttliche Vorzeichen (vgl. z. B. VI 98), vertraut auf Weissagungen (vgl. z. B. VIII 77) und ist von dem Eingriff des Göttlichen in historische Abläufe überzeugt. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass er zugleich aber auch Zurückhaltung übt, wenn es um religiöse Vorstellungen geht. An einer Stelle des Ägypten-Logos etwa schreibt er:

„Die religiösen Sitten der Ägypter sind auch in folgendem Punkt sehr genau geregelt. [...] Sämtliche Tiere gelten aber als heilig [...]. Wollte ich den Grund für diese Heilighaltung der Tiere angeben, so müßte ich auf die religiösen Vorstellungen eingehen, was ich nach Möglichkeit vermeide. Was ich darüber schon nebenher erwähnt habe, habe ich nur notgedrungen der Erzählung zuliebe gesagt“ (II 65, 1-2*).

Warum sich Herodot gegenüber den religiösen Vorstellungen in Zurückhaltung übt, erklärt Lloyd (2002: 431) im Zuge seiner Besprechung des Ägypten-Logos folgendermaßen: „The information is marked by a profound reticence in discussing what he had learned about the character and actions of the gods (i.e., myth and theology). This reticence is founded on the conviction that it was impossible to gain reliable knowledge on such topics“. In Herodots eigenen Worten äußert sich diese Skepsis auf folgende Weise: „Doch was man mir von den Göttern erzählt hat, bin ich nicht willens hier mitzuteilen, höchstens ihre Namen; denn von den Göttern wissen meiner Meinung nach alle Menschen gleich wenig“ (II 3, 2*). Diese kritische Skepsis ist die andere Seite Herodots.

Aber auch wenn Herodot Kritik am Mythos übt, seine Skepsis bezüglich des Wissens über die Götter anmerkt, so ist er nicht der von jeglichem metaphysischen Denken befreite, durchrationalisierte Mensch, ein Ideal, das sich erst später vollends entwickeln sollte⁵².

Quellenkritische Ansätze vs. Erzählfreude

Wie wir vorhin schon gesehen haben, thematisiert Herodot die Grenzen des gesicherten Wissens aber nicht nur in Bezug auf die Götter und auf die Vergangenheit, sondern auch bezüglich geographisch weit entfernter Regionen und ihrer Bewohner (vgl. z. B. IV 16). Herodot ist für diese Regionen auf Berichte anderer angewiesen, wobei er die Qualität ebenjener Berichte mitunter unterschiedlich bewertet. Auch wenn Herodot der Qualität der Auskünfte über die Randzonen der Welt teilweise skeptisch gegenübersteht, so üben jene Gegenden nichtsdestotrotz eine besondere Faszination aus. Diese Faszination macht den Autor der Historien auch für fabelhafte Schilderungen empfänglich, wie etwa der Bericht über die Goldbeschaffung in Indien veranschaulicht:

„Die Inder gewinnen jene großen Mengen Goldstaubes auf folgende Weise. Der nach Osten gelegene Teil des indischen Landes ist Sandwüste. Die Inder nämlich sind von Osten, vom Ausgang der Sonne her, das erste Volk Asiens, das wir kennen und von dem wir bestimmte Nachrichten haben, östlich von Indien ist Sand und Wüste. In Indien gibt es viele verschiedene Stämme, die auch verschiedene Sprachen sprechen, teils Nomaden sind, teils nicht“ (III 98, 1-3*).

Nach der Beschreibung einiger dieser indischen Ethnien kommt Herodot auf die Goldgewinnung zurück, im Zuge derer die in der Literatur vieldiskutierten, fabulösen Riesennameisen ins Spiel kommen (vgl. z. B. Pritchett 1993: 90 ff.; Thomas 2000: 140):

⁵² Bei Herodot handelt es sich auch nicht um einen radikalen Protagoras (vgl. Thomas 2000: 280), der eine agnostische Haltung einnimmt und den Menschen zum Maß aller Dinge ernannt (vgl. Protagoras *Fragmente* 4 u. 1), wenngleich in der vorhin zitierten Stelle (vgl. II 3, 2*) der Einfluss des Sophisten deutlich spürbar ist (vgl. Schlögl ebd.: 84 f.). Vor allem was die Einstellung bezüglich des Göttlichen betrifft, nimmt Herodot eine gemäßigttere Position ein. Der zweiten Stoßrichtung von Protagoras folgt Herodot stärker, indem er den Menschen in das Zentrum seiner Betrachtung rückt, wovon seine Historiographie und Ethnographie ein deutliches Zeugnis ablegen.

„Dagegen wohnen andere Stämme nicht weit von der Landschaft Paktyike und deren Hauptstadt Kaspatyros, nördlich von den anderen Indern. Sie nähern sich in ihrer Lebensweise den Baktriern. Sie sind die kriegerischsten indischen Stämme, und sie sind es auch, die zur Gewinnung des Goldes ausziehen. In ihrer Gegend ist nämlich eine Sandwüste, und in dieser Sandwüste leben große Ameisen, kleiner als Hunde, aber größer als Füchse. Einige solcher Ameisen, die dort gefangen sind, kann man beim König in Persien sehen. Diese Ameisen werfen beim Bau ihrer unterirdischen Wohnung den Sand auf, wie es auch die Ameisen in Hellas tun, denen sie auch im Aussehen sehr ähnlich sind. Der aufgeworfene Sand aber ist goldhaltig, und zur Gewinnung dieses Sandes ziehen die Inder in die Wüste. Drei Kamele werden zusammengebunden, zu beiden Seiten ein Kamelhengst wie ein Handpferd, in der Mitte eine Kamelstute. Auf dieser reiten sie, und zwar nehmen sie gern Stuten, die kürzlich erst geworfen haben, so daß man sie ihrem Füllen entreißen muß. Ihre Kamele sind nicht weniger schnell als Pferde und können überdies weit größere Lasten tragen“ (III 102).

Und Herodot führt weiter aus:

„Kommen nun die Inder an den Platz, so füllen sie die mitgebrachten Säcke möglichst schnell mit Sand und machen sich wieder davon. Die Ameisen nämlich riechen sie, wie die Perser behaupten, und verfolgen sie sofort. Sie sollen schneller sein als jedes andere Tier. Wenn die Inder nicht, während die Ameisen sich sammeln, einen Vorsprung gewannen, würde keiner von ihnen lebendig davonkommen. Die männlichen Kamele, die nicht so schnell laufen könnten wie die weiblichen, binde man während der Verfolgung los und überlasse sie den Ameisen, erst das eine, dann das andere. Die Stuten aber, im Gedanken an die Füllen daheim, blieben unermüdlich. Auf diese Weise wird, wie die Perser sagen, der größte Teil des indischen Goldes gewonnen. Ein kleinerer Teil wird gegraben“ (III 105).

Die soeben zitierte Stelle veranschaulicht eindrucksvoll Herodots Talent als Erzähler. Minuziös schildert er die abenteuerliche Goldbeschaffung, wobei er nebenbei auch zoologische Informationen einfließt. Von dem packenden Bericht distanziert sich Herodot auf subtile Weise, indem er die Perser, denen gegenüber die Inder steuerpflichtig waren (vgl. III 94, 2*), als dessen Urheber ausweist⁵³.

An den Rändern der *Oikumene* befinden sich also faszinierende Schätze, wie Herodot selbst thematisiert: „Die äußersten Länder der Erde besitzen die kostbarsten Dinge“ (III 106, 1*). Neben dem Gold und anderen Bodenschätzen faszinieren aber etwa auch exotische Naturprodukte und deren Gewinnung, wie z. B. Weihrauch, Myrrhe, Kasia, Zimtholz und Ledanon (vgl. III 107-112), und die Tierwelt (vgl. z. B. III 113 f.). Im Vergleich zu der gegenüber manchen fabulös anmutenden Erzählungen von der Gewinnung von Naturschätzen (vgl. auch IV 195) oder in Bezug auf fabelhafte Tiere (vgl. z. B. III 106, 2*; IV 191, 4) eingenommenen Haltung, die durch eine große Erzählfreude und eine nicht immer sehr konsequente Kritik geprägt ist, vertritt Herodot aber bezüglich der Berichte von monströsen Menschengestalten eine wesentlich skeptischere Position (vgl. Bichler 2000a: 24-29). Und so ist es ihm auch möglich andere Berichte von der Beschaffung von Naturschätzen zu kritisieren:

⁵³ Grundsätzlich macht das Wissen über Indien den Zusammenhang von Expansionismus und Erkenntniszuwachs deutlich. Die Verknüpfung von Imperialismus und Zuwachs an Wissen ist der sich im 19. und im frühen 20. Jhd. institutionell etablierenden Ethnologie auch kein unbekanntes Thema.

„Im Norden von Europa gibt es augenscheinlich sehr große Mengen Gold. Wie man es gewinnt, kann ich ebenfalls nicht bestimmt sagen. Der Sage nach rauben es die einäugigen Arimasper den Greifen. Ich glaube aber nicht, daß es überhaupt einäugige Menschen gibt, die im übrigen ebenso aussehen wie andere Menschen. Jedenfalls sieht man, daß die äußersten Länder, die die übrigen rings umschließen, Dinge besitzen, die bei uns im höchsten Werte stehen und sehr selten sind“ (III 116).

Hier bringt Herodot seine Kritik bestimmt vor, indem er die Vorstellung von einäugigen Menschen entschieden zurückweist. Auch regt sich sein kritischer Geist bei einer Erzählung, für die er die kahlköpfigen Argippaier als Quelle angibt:

„Also bis zu den Kahlköpfen ist das Land bekannt, aber über das Weitere kann keiner etwas Bestimmtes sagen. Hohe, unzugängliche Berge schieben sich davor, die niemand überschreitet. Die Kahlköpfe erzählen – was ich aber nicht glaube –, auf diesen Bergen wohne ein ziegenfüßiges Volk und jenseits der Berge ein anderes Volk, das sechs Monate lang schliefe. Das scheint mir nun vollends unglaublich“ (IV 25, 1).

Ebenso hat er für die Existenz der aus der griechischen Mythologie bekannten Hyperboreer nur Unglauben übrig, wenngleich seine finale Begründung dafür einer aus heutigen Sicht amüsanten Logik folgt: „Ich glaube überhaupt nicht an die Hyperboreer; denn wenn es ein solches Volk im höchsten Norden gäbe, müßte es auch eines im äußersten Süden geben“ (IV 36, 1*). In dieser Begründung kommt Herodots Vorliebe für Symmetrie zum Vorschein. Gewichtiger als dieses sich auf die Symmetrie berufende Argument scheint uns freilich Herodots Hinweis, dass abgesehen von den Issedonen, denen er aber keinen Glauben schenkt, nur die Dichter von den Hyperboreern zu berichten wissen (vgl. IV 32). Er wendet sich somit gegen seine Vorgänger.

Herodots kritischer Geist zeigt sich aber nicht bloß im Einschätzen der Glaubwürdigkeit von Berichten und im Thematisieren der Grenzen des gesicherten Wissens, sondern auch in seiner Haltung gegenüber der fremden und der hellenischen Welt.

Werturteile

Herodot vermag im Rahmen seiner ethnographischen Ausführungen über weite Strecken sachliche Beschreibungen zu liefern, wobei er nur in Ausnahmefällen explizite Werturteile über die beschriebenen soziokulturellen Praktiken fällt (vgl. Munson 2001: 134-172). Grundsätzlich plädiert Herodot für eine respektvolle, tolerante Einstellung dem Fremden gegenüber (vgl. z. B. I 140). Er ist darum bemüht, möglicherweise den Anstoß des Publikums erregende Praktiken durch ihre interne kulturelle Logik zu erklären, wovon etwa die folgende Textstelle über die Massageten zeugt: „Obwohl den Greisen kein bestimmtes Lebensalter gesetzt ist, wird doch der Hochbejahrte von seiner Verwandtschaft, die sich vollzählig versammelt, mit anderen Opfertieren zugleich geschlachtet, das Fleisch gekocht und

gegessen. Darin sehen sie ein hohes Glück⁵⁴“ (I 216, 2-3*). Die auf den ersten Blick negative Handlung des Tötens eines Menschen erhält hier in einem rituellen, sozial geregelten Kontext durch eine kulturspezifische Interpretation eine positive Wendung.

Nun ist aber jeder Mensch kulturell geprägt, wie Herodot selbst theoretisiert (vgl. III 38). Demnach ist auch jede Beschreibung stets aus einer gewissen Perspektive heraus verfasst, enthält somit zumindest implizite Werturteile. Eine vollkommen neutrale Beschreibung kann es nicht geben. Herodot selbst fällt in den ethnographischen Passagen nur in Ausnahmefällen explizite Urteile bezüglich der beschriebenen Sitten und Bräuche. Ebendiese können sowohl positiv als auch negativ ausfallen, wie die Beschreibung babylonischer Sitten zeigt⁵⁵.

Nach Herodot war die verständigste Sitte der Babylonier ein ehemals alljährlich stattfindender Heiratsmarkt⁵⁶ (vgl. I 196), bei dem die schönen Frauen um einen hohen Geldbetrag erstanden werden konnten. Dieser Geldbetrag wiederum wurde den weniger schönen Frauen als Art Mitgift mitgegeben und so „verheirateten gewissermaßen die schönen Mädchen die häßlichen und krüppelhaften“ (I 196, 3*). Bei dem Heiratsmarkt handelte es sich Herodot zufolge um ein gesamtgesellschaftliches Phänomen: „Es war nicht erlaubt, seine Tochter einem beliebigen Jüngling zur Frau zu geben“ (I 196, 3*). Überdies war das Ziel die Schaffung stabiler Ehen, welches man durch die Notwendigkeit einen Bürgen zu stellen und die Gepflogenheit, den Geldbetrag bei einer Auflösung der Ehe wieder zurückzugeben, zu gewährleisten versuchte. Neben diesem Brauch schätzt Herodot bei den Babyloniern auch den Umgang mit den Kranken:

⁵⁴ Während Herodot hier für die Tötung alter Menschen eine idealistische Erklärung liefert, bietet beispielsweise Harris (1968: 47) für dieselbe Praxis bei Jäger- und Sammlergesellschaften eine materialistische an: „[...] low-energy hunting societies frequently cannot support nonfood producers other than those destined to replace the adult generation“. In einem anderen Fall, der von der Tötung kranker Menschen innerhalb einer sozialen Gruppe handelt, liefern auch die Historien Herodots eine materialistische Erklärung: „Weiter östlich wohnen Nomadenstämme, die von rohem Fleisch leben. Sie heißen Padaier und sollen folgende Gebräuche haben. Wenn ein Mitglied des Stammes krank wird, eine Frau oder ein Mann, so wird es, wenn es ein Mann ist, von den nächsten männlichen Freunden getötet. Denn, sagen sie, die Krankheit zehrt sein Fleisch auf, so daß es uns verloren geht. [...] Ist es eine Frau, die krank wird, so tun die nächsten weiblichen Verwandten dasselbe mit ihr wie die Männer mit den Männern. Und wer alt wird, den opfert man feierlich und verzehrt ihn ebenfalls“ (III 99, 1*-2*). Die Frage, ob es sich bei der gegebenen Erklärung wirklich um eine emische oder doch um eine etische handelt, muss freilich dahingestellt bleiben. Ferner beachte man in dieser Stelle Herodots Aufmerksamkeit bezüglich Gender-Fragen. Zu den Themen Gender-Beziehungen und Aktivitäten von Frauen in den Historien finden sich unter anderem bei Blok (vgl. 2002) erhellende Ausführungen.

⁵⁵ Negativ äußert er sich an anderen Stellen der Historien unter anderem über die bei fast allen Ethnien, ausgenommen den Hellenen und Ägyptern, beobachtbare Sitte der Durchführung des Beischlafs auch im Tempel (vgl. II 64), über das intellektuelle Niveau der Ethnien, mit Ausnahme der Skythen, am Schwarzen Meer (vgl. IV 46, 1), über die Kriegssitten der Skythen (vgl. IV 64) und die gesetzeslosen Androphagen (vgl. IV 106). Ein positives Urteil fällt Herodot etwa über die Praxis des persischen Botendienstes (vgl. VIII 98).

⁵⁶ Ob es diesen Brauch tatsächlich gegeben hat, bleibt fraglich (vgl. z. B. Haussig 1971: 690; Kuhrt 2002: 481).

„Nächst der genannten ist folgende Sitte der Babylonier die verständigste. Kranke werden auf den Markt getragen; denn sie haben keine Ärzte⁵⁷. Vorübergehende geben dem Kranken gute Ratschläge, Leute, die an derselben Krankheit gelitten haben oder einen anderen an ihr haben leiden sehen. [...] Schweigend an dem Kranken vorüberzugehen, ist nicht erlaubt. Jeder muß fragen, was für eine Krankheit er hat“ (I 197*).

Herodot hat für die babylonischen Sitten aber nicht bloß Lob, sondern auch Tadel übrig, wie folgende Ausführung deutlich macht:

„Die häßlichste Sitte der Babylonier dagegen ist folgende. Jede Babylonierin muß sich einmal in ihrem Leben in den Tempel der Aphrodite begeben, dort niedersitzen und sich einem Manne aus der Fremde preisgeben. [...] Hat sich eine Frau hier einmal niedergelassen, so darf sie nicht eher nach Hause zurückkehren, als bis einer der Fremden ihr Geld in den Schoß geworfen und sich draußen außerhalb des Heiligtums mit ihr vereinigt hat. [...] Die Schönen und Wohlgewachsenen sind sehr schnell befreit; die Häßlichen müssen lange Zeit warten und gelangen nicht dazu, dem Brauch zu genügen. Drei, vier Jahre müssen manche im Tempel weilen. Auch auf Kypros herrscht hie und da eine ähnliche Sitte⁵⁸“ (I 199, 1* u. 3* u. 5).

In den vorangegangenen Textpassagen äußert Herodot explizit moralische Wertungen. Sind diese Urteile einfach als eine Äußerung des persönlichen Geschmacks, damit in gewissem Sinn als willkürlich anzusehen, oder können wir für sie eine andere Erklärung finden? Munson (vgl. 2001: 138-141) bietet eine solche für Herodots Besprechung der babylonischen Sitten an. Die ausdrücklich moralisch negative Wertung bezieht sich auf einen Brauch, der für die Menschen, die ihn befolgen, oppressiv ist⁵⁹. Aus diesem Grund verachtet ihn Herodot. Im Gegensatz dazu sind die positiv bewerteten Sitten für die Menschen grundsätzlich hilfreich⁶⁰. Worin sich aber die nach Herodot beste und schlechteste Sitte gleichen, und diesen Punkt spricht Munson nicht an, ist die Tatsache, dass in beiden Fällen die Frauen eine Ware in einem patriarchalen System sind.

Es haben sich also die auf den ersten Blick als bloße persönliche Meinungsäußerungen erscheinenden Werturteile bezüglich der babylonischen Sitten als durchaus nachvollziehbare Überlegungen herausgestellt, die zwischen solchen Sitten unterscheiden, die für die Menschen oppressiv sind, und solchen, die die Kohäsion und Solidarität der Gesellschaft stärken⁶¹.

⁵⁷ Entgegen der Angabe von Herodot hatten die Babylonier sehr wohl Ärzte (vgl. Haussig 1971: 690).

⁵⁸ Für die geschilderte Praxis finden sich im uns überlieferten babylonischen Material keine Hinweise (vgl. Kuhrt ebd.: 481).

⁵⁹ Dies zeigt sich vor allem an diesem Hinweis: „Ist es vorüber, so geht sie nach Hause und ist der Pflicht gegen die Göttin ledig. Wenn du ihr nachher noch so viel bietest, du kannst sie nicht noch einmal gewinnen“ (I 199, 4*).

⁶⁰ Im System der Krankenbehandlung ist ein Gesetz allgemeiner Solidarität ausgedrückt, dem alle Gesellschaftsmitglieder unterliegen. Der Heiratsmarkt fungiert als ein Regulativ zur Herstellung von Gleichheit.

⁶¹ Inwiefern man seine eigenen Wertvorstellungen in einem ethnographischen Text explizit kundtut, das ist letztendlich jedes Autors persönliche Entscheidung. Herodot hat sich eben dafür entschieden, seine eigenen Vorstellungen, seine Meinung an manchen Stellen der Historien explizit kundzutun.

Kritik an der hellenischen Welt

Insgesamt ist Herodot aber mit expliziten Bewertungen im ethnographischen Kontext zurückhaltend. Ferner ist festzuhalten, dass sich Herodots Kritik keineswegs nur auf das Andere bezieht, sondern er übt auch Kritik am Selbst, d. h. an den Hellenen. Auf Herodots Skepsis bezüglich seiner Vorläufer sind wir bereits gestoßen. Herodot kritisiert zudem an einigen Stellen der Historien ausdrücklich das Wissen der Hellenen über fremde Gesellschaften (vgl. z. B. II 134, 1-3). So schreibt er etwa:

„Auch sonst erzählt man in Hellas viele ungereimte Sagen. Töricht ist z. B. die Sage, daß Herakles nach Ägypten gekommen sei und die Ägypter ihn im Festzuge, bekränzt, dahergeführt hätten, um ihn dem Zeus zu opfern. Er habe sich anfangs nicht gewehrt, aber als sie am Altar mit den Vorbereitungen zum Opfer begonnen, habe er dreingeschlagen und allesamt getötet. Wenn die Hellenen dergleichen erzählen, so scheint mir, wissen sie vom ägyptischen Wesen und den ägyptischen Bräuchen rein gar nichts. Die Ägypter opfern nicht einmal Vieh, außer Schweinen, Stieren und Kälbern – soweit sie rein sind – und Gänsen; da sollten sie einen Menschen opfern? Ferner: Herakles war allein und war ein Mensch, wie man behauptet; da soll er stark genug gewesen sein, viele Tausende von Menschen zu töten? Soviel sei hierüber bemerkt, und Götter und Heroen mögen uns gnädig sein!“ (II 45).

Auch bezüglich des Wissens der Hellenen über die Skythen und Massageten greift Herodot korrigierend ein:

„Über ihre Sitten [jene der Massageten, Anm. d. Autors] ist folgendes zu sagen. Zwar führt jeder ein Weib heim, doch herrscht trotzdem Weibergemeinschaft. Was die Hellenen von den Skythen erzählen, das ist nicht Sitte der Skythen, sondern vielmehr der Massageten. Wenn es einen Massageten nach einem Weibe gelüftet, hängt er seinen Bogen an ihren Wagen und schläft ohne weiteres mit ihr⁶²“ (I 216, 1).

Herodot übt aber nicht nur Kritik am Wissen der Hellenen über fremde Gesellschaften, sondern er lässt zudem an einigen Stellen der Historien ein kritisches Licht auf die eigene Gesellschaft fallen, indem er die Sichtweisen unterschiedlicher Fremder auf die Hellenen wiedergibt (vgl. Munson 2001: 144-148). So haben die Skythen etwa für Teile des rituellen

⁶² Nach Herodots Beschreibung praktizieren die Massageten Polykoitie. Dies kommt in der folgenden Übersetzung noch klarer zum Ausdruck: „Sie haben folgende Sitten: Jeder heiratet eine Frau, diese gehört jedoch allen. Was – wie die Griechen behaupten – die Skythen tun, das tun nicht die Skythen, sondern die Massageten: Wenn nämlich ein Massagete eine Frau begehrt, hängt er seinen Köcher vorn an den Wagen und verkehrt mit ihr ohne Scheu“ (I 216, 1 in der Übersetzung von Ley-Hutton (2007a)). Jeder Mann heiratet also nur eine – im griechischen Text steht ausdrücklich der Singular – Frau, erlaubt aber den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft, mit ebendieser sexuelle Beziehungen zu unterhalten. Damit handelt es sich um Polykoitie, die das von Lukas, Schindler und Stockinger erstellte *Interaktive Online-Glossar: Ehe, Heirat und Familie* folgendermaßen definiert: „Eine mit einer Ehe verbundene plurale Paarungsgemeinschaft, in der ein Ehemann anderen Männern das Recht einräumt, mit seiner Frau sexuellen Verkehr auszuüben. Mit Hilfe dieses von ihm geprägten Begriffs versuchte der niederländische Ethnologe H. Th. Fischer echte polyandrische Verbindungen, in welchen die Frau mit allen Gatten durch aufeinanderfolgende Heiratsriten ehelich verbunden ist, von den geduldeten nebenehelichen Beziehungen zu unterscheiden. Der entscheidende Unterschied zur Polyandrie besteht darin, daß nur einer der Männer als rechtmäßiger Ehemann und Vater (pater) der Nachkommen fungiert“ (<http://www.univie.ac.at/ksa/cometh/glossar/heirat/hec.htm> [Stand 09.01.2009]). Der Androzentrismus ist sowohl in der Definition als auch in Herodots Beschreibung offensichtlich. Eine Alternativversion gegen ein patriarchales (Beschreibungs-)System müsste lauten: jede Frau heiratet nur einen Mann, unterhält aber auch mit anderen Männern sexuelle Beziehungen.

Lebens der Hellenen bloß Verachtung über: „Nun verspotten die Skythen den Bakchosdienst der Hellenen. Sie sagen, einen Gott, der die Menschen rasend mache, könne es überhaupt nicht geben“ (IV 79, 3). In einem politischen Kontext äußert sich der skythische Ethnozentrismus radikaler. Da die Ioner den Persern bei deren Rückzug aus dem Land der Skythen hilfreich waren, indem sie die Brücke über den Istros entgegen der skythischen Bitte nicht abgebrochen hatten und somit die Perser wieder heimziehen konnten, stehen sie bei den Skythen in Ungnade:

„So kamen denn die Perser davon, und die Skythen hatten zum zweitenmal das persische Heer verfehlt. Seitdem sagen die Skythen, die Ioner seien, als freie Männer betrachtet, das allerfeigste und unmännlichste Volk, aber als Sklaven betrachtet, seien sie die treuesten Diener ihres Herren, dem sie um keinen Preis entliefen. So höhnten die Skythen über die Ioner“ (IV 142).

Auch die Ägypter vermögen an einem Aspekt der hellenischen Gesellschaft Kritik zu üben, indem sie den Gesandten aus Elis einen Ratschlag bezüglich der Verbesserung der Gerechtigkeit bei den olympischen Spielen geben (vgl. II 160).

Neben den Skythen und den Ägyptern äußern sich auch die Perser kritisch bezüglich gewisser Aspekte der hellenischen Gesellschaft. Der Perserkönig Kyros hat für die Institution der sogenannten ἀγοραί (*agorai*), der Markt- und Versammlungsplätze in Hellas nur verächtliche Worte übrig: „Ich fürchte kein Volk, das inmitten seiner Städte Plätze hat, wo das Volk sich versammelt, schwört und einander betrügt“ (I 153, 1*). Ferner kommt aus dem Mund eines persischen Feldführers namens Mardonios eine Kritik am Umgang der Hellenen mit internen Streitigkeiten (vgl. VII 9, β1-2).

Herodot kann also über die Stimmen der Anderen Kritik an den Verhältnissen der eigenen Gesellschaft üben⁶³. Eine weitere Möglichkeit, Kritik, zumindest auf implizite Weise, an den eigenen soziokulturellen Zuständen anzubringen, tut sich durch den ethnographischen Vergleich auf, dem wir uns in einem nächsten Schritt widmen.

Zwischenresümee 2

Bevor wir uns jedoch diesem methodischen Aspekt zuwenden, lassen wir die bisherigen Ausführungen zum methodischen Vorgehen Herodots Revue passieren. Müller (1972: 105) bescheinigt Herodot „den ersten wesentlichen Schritt auf dem Wege zu einer systematisch-ethnologischen Quellen- und Stoffanalyse“ getan zu haben, wofür er als Begründung „die umfassende Gründlichkeit und Akribie bei der Materialaufnahme wie die kritische Bedachtsamkeit, mit der er dabei zu Werke ging“ ins Treffen führt. Dieser Aussage ist,

⁶³ In einer weiterführenden Untersuchung müsste man prüfen, inwieweit diese Kritik an den Hellenen mit Herodots Autorität versehen ist.

wenngleich wir anmerken müssen, dass die Herodotforschung in Bezug auf den Materialbeschaffungsprozess ein paar Fragezeichen festhält, ihrer Tendenz nach durchaus zuzustimmen. Wie wir im Verlauf der Arbeit gesehen haben, besitzt Herodot ein ausgeprägtes Bewusstsein von der Notwendigkeit, Quellen zu nennen und mitunter deren Glaubwürdigkeit einzuschätzen. Ferner differenziert Herodot zwischen seiner eigenen Anschauung, Vorläufern und Informanten als Quellen für sein Projekt der Historien. In dem vorherigen Abschnitt haben wir die Frage nach dem kritischen Potenzial Herodots gestellt, auf die wir ambivalente Antworten erhalten haben. Eine große Leistung Herodots besteht sicherlich im Thematisieren der Grenzen des gesicherten Wissens. Die Grenzen des gesicherten Wissens finden sich sowohl auf einer synchronen als auch einer diachronen Ebene. In diesem Sinn übt er Kritik am Mythos, wenngleich er darin teilweise selbst verhaftet bleibt. Ferner merkt er seine Skepsis bezüglich des Wissens über die Götter an und ist zugleich von ihrem Wirken überzeugt. In Bezug auf geographisch weit entfernte Regionen und deren Bewohner ist Herodot auf indirekte Informationen angewiesen, wobei er in manchen Passagen seinen Unglauben über das Berichtete äußert, in anderen drängt die Erzählfreude seinen kritischen Geist in den Hintergrund. Kritisch verhält sich Herodot aber nicht bloß gegenüber manchen Berichten, sondern auch gegenüber seinen Vorläufern (vgl. Thomas 2000: 214 f.).

Was die ethnographischen Passagen im Speziellen betrifft, so finden sich in diesen in seltenen Fällen explizite Wertungen der Bräuche und Sitten, wobei diese sowohl positiv als auch negativ ausfallen können. Grundsätzlich plädiert Herodot aber für eine umsichtige Toleranz gegenüber dem Fremden, indem er mitunter die internen kulturellen Logiken aufzeigt. Die wenigen Fälle, in denen Herodot negative Werturteile bezüglich fremder Sitten und Bräuche fällt, werden durch jene Passagen sozusagen ausgeglichen, in denen er Kritik am Wissen der Hellenen über fremde Gesellschaften und an den eigenen soziokulturellen Verhältnissen übt.

Nachdem wir uns nun mit dem Sehen, dem Hören, dem Urteilen bzw. Einschätzen, drei der wesentlichen Bestandteile der Methode Herodots, intensiv auseinandergesetzt haben, gehen wir nun zu der Beschäftigung mit einer weiteren zentralen Methode des Großprojektes der Historien über, nämlich dem Kulturvergleich.

III. 2. Skizzen eines ethnographischen Vergleichs

Ethnographische Feldforschung und Vergleich können als die zwei zentralen Methoden der Ethnologie angesehen werden (vgl. z. B. Barnard 2003: 6 f.). Nun ist der Vergleich keineswegs eine Eigenheit der Ethnologie, wie schon Fritz Graebner (1911: 1) vor etwa 100

Jahren feststellte: „Davon ist die vergleichende Tätigkeit selbstverständlich in keiner Weise eine Eigentümlichkeit der Ethnologie, sondern allen Wissenschaften gemeinsam“. Das Vergleichen ist eine elementare Tätigkeit, die nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch im sonstigen Leben stets stattfindet⁶⁴. Diese nicht neue und durch etwas Selbstbeobachtung leicht machbare Einsicht in das menschliche Denken und Wahrnehmen meint nun auch die Kognitionswissenschaft bestätigen zu können (vgl. Fox/Gingrich 2002: 6). Wir Menschen vergleichen also immer, ob intentional oder nicht, differenzieren, stellen Ähnlichkeiten, Gemeinsamkeiten, Unterschiede fest. Wenn Vergleichen grundlegend menschlich, allen Wissenschaften mehr oder weniger gemein ist, dann unterscheidet sich die Ethnologie, indem sie den Vergleich zu einer ihrer zentralen Methoden erkoren hat, noch nicht von den anderen Wissenschaften. Wenn die Methode des Vergleichs nicht die Eigenheit der Ethnologie ausmachen kann, dann liegt der Verdacht nahe, dass wohl die Art sowie insbesondere der Gegenstand des Vergleichs die besonderen Charakteristika der Ethnologie darstellen. Mit diesem Gegenstand ist auch die zweite zentrale Methode verbunden, nämlich die vor Ort durchgeführte Feldforschung, die der Ethnologie erst den Anspruch auf Eigenständigkeit ermöglicht. Und dieser Gegenstand der Ethnologie ist die gesamte Menschheit in ihrer diversifizierten Homogenität. Aufgabe und Ziel der Ethnologie ist es, Lebensweisen und Denkmodelle weltweit zu untersuchen, zu verstehen und zu erklären, sie zu vergleichen, Ähnlichkeiten, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu konstatieren, Theorien zu formulieren, somit an der nie zu beantwortenden Frage *was ist der Mensch?* zu arbeiten⁶⁵.

Auch wenn sich die Ethnologie auf den Vergleich als eine zentrale Methode ihrer Disziplin beruft, so heißt das nicht, dass es *die* vergleichende Methode in der Ethnologie gibt (vgl. Fox/Gingrich 2002). Stattdessen haben wir es mit einer Pluralität an komparativen Methoden und Methodologien zu tun, die etwa eher quantitativ oder qualitativ ausgerichtet, kontrolliert, zum Beispiel auf eine Region beschränkt, oder global konzipiert sein können. Der Vergleich operiert somit auf verschiedenen Ebenen.

⁶⁴ Man denke beispielsweise an das Vergleichen von Preisen im Supermarkt.

⁶⁵ Eine schöne Definition von Ethnologie liefert Ingold (2000: XVII), indem er schreibt: „But to this connecting enterprise it brings something more, namely the attempt to engage our abstract ideas about what human beings might be like with an empirically grounded knowledge of (certain) human beings as they really are, and of what for them everyday life is all about. This engagement not only provides the primary motivation – apart from that of sheer curiosity – for ethnographic inquiry, but also carries anthropology beyond the closeted realms of speculative philosophy. Anthropology, if you will, is philosophy with the people in“.

III. 2. 1. Typen des Vergleichs in den Historien

In den Historien finden sich verschiedene Typen des Vergleichs, die wir im Folgenden herausarbeiten werden. Dabei beschäftigen wir uns vor allem mit der synchronen Form des Vergleichs.

Vergleich der Hellenen mit den Anderen

Der Vergleich ist zentraler Bestandteil der ethnographischen Passagen, wobei er implizit operieren oder explizit gemacht werden kann (vgl. Munson 2001: 73). Wir widmen uns zunächst der impliziten Dimension des komparativen Unterfangens, ehe wir uns mit den expliziten Vergleichen von Ethnien näher auseinandersetzen. Ein Beispiel für einen impliziten Vergleich ist Herodots Beschreibung des persischen Ritualkomplexes: „Über die Sitten der Perser kann ich folgendes mitteilen. Es ist nicht Sitte bei ihnen, Götterbilder, Tempel und Altäre zu errichten. Wer das tue, sei töricht, sagen sie“ (I 131, 1*). Und etwas später führt er weiter aus:

„Die Opfer für die genannten Götter finden bei den Persern unter folgenden Gebräuchen statt. Weder Altäre werden gebaut, noch Feuer angezündet. Weder Weingüsse, noch Flötenspiel, noch Binden, noch Gerstenkörner sind üblich. Wenn jemand opfern will, führt er sein Opfertier an eine reine Stätte und ruft den Gott an. Meist hat er dabei seine Tiara mit Myrten bekränzt. Der Opfernde darf sein Gebet um Heil nicht auf sich allein beschränken; er betet für alle Perser und den König. In dies Gebet ist er ja selber mit einbegriffen. Hat er dann das Opfertier zerteilt und das Fleisch gekocht, so legt er alles Fleisch auf sehr zartes Gras; meist ist es Klee, den man als Unterlage wählt“ (I 132, 1-2).

Diese Beschreibung des persischen Ritualkomplexes operiert mit einer Reihe von Negationen. Als impliziter Vergleichsmaßstab dient die hellenische Welt, der deswegen nicht explizit gemacht werden muss, da dem Publikum ohnehin klar war, von wem und worin sich die persischen Rituale unterscheiden. Auch wenn die hellenische Praxis als Vergleichsfolie dient, steht Herodot ihr keineswegs unkritisch gegenüber, wie Bichler (2000a: 219) herausarbeitet:

„Die Opfer für die Gottheiten sind in allen möglichen Aspekten dem griechischen Ritual entgegengesetzt: Da finden sich keine Brandopfer an Altären, keine Opfergerste und kein Weihfuß, keine Opferbinden und kein Flötenspiel (I 132, 1). Dafür beten die Opfernden für das Heil aller Perser und sie breiten alles gekochte Fleisch auf dem Boden aus (I 132, 2), was sich als verstecktes Lob persischer Eintracht und als indirekte Kritik am griechischen ‚Opferbetrug‘ verstehen läßt“.

Herodot vergleicht in den Historien aber nicht bloß implizit, sondern auch explizit. Sein komparatives Unterfangen operiert sowohl auf einer Mikroebene, auf der er einzelne soziokulturelle Merkmale miteinander vergleicht, als auch auf einer Makroebene, auf der gesamte Ethnien Gegenstand des Vergleichs sind. Dabei versteift sich Herodot nicht darauf, die Differenzen zwischen den Ethnien zu betonen, sondern er ist auch darum bemüht, Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten aufzuzeigen. Im expliziten Vergleich der Hellenen mit

den Fremden arbeitet er an mehreren Stellen die Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten heraus. Die Lyder etwa vollziehen das Entsühnungsritual ähnlich wie die Hellenen (vgl. I 35, 1-2*) und auch ansonsten ähneln sich ihre Sitten großteils (vgl. I 74, 4* u. 94, 1*). Mit den Ägyptern haben die Hellenen zum Beispiel das nach Herodot sonst auf der Welt fast nirgendwo anzutreffende Tabu der Durchführung des Geschlechtsverkehrs im Tempel (vgl. II 64) oder die Institution der Monogamie (vgl. II 92, 1*) gemeinsam. Auch bei den Issedonen findet sich eine Übereinstimmung mit einer hellenischen Praktik, die sich auf die Opfer für einen toten Vater bezieht: „Jährlich werden ihm große Opfer gebracht, und zwar von dem Sohne, ähnlich wie an dem Totenfest der Hellenen“ (IV 26, 2*). Da die hellenische Welt keineswegs homogen ist, vergleicht Herodot in manchen Passagen die fremden Sitten nur mit denen, die sich in einer spezifischen Region von Hellas finden lassen. Beispielsweise weist er auf Gemeinsamkeiten zwischen den Ägyptern und den Lakedaimoniern hin (vgl. auch VI 60*):

„Die Ägypter haben noch etwas mit den Hellenen gemein, freilich nur mit den Lakedaimoniern. Wenn ein jüngerer Mann einem älteren begegnet, macht er ihm Platz und läßt ihn vorübergehen; er steht auch vor ihm auf. Dagegen haben sie folgendes mit keinem hellenischen Stamm gemeinsam. Sie grüßen einander sehr unterwürfig und senken die Hand bis hinab zu den Knien“ (II 80).

Herodot erweist sich in dieser Beschreibung als scharfsinniger Beobachter, indem er zu verstehen gibt, dass sich das Senioritätsprinzip in die Bewegungen der Körper einschreibt.

Der explizite Vergleich kann auch als eine Tätigkeit des Übersetzens beschrieben werden, im Zuge derer ein fremdes Phänomen durch ein vertrautes erklärt wird (vgl. Hartog 1988: 225-230; Munson ebd.: 88-91). Die babylonischen Schuhe etwa „haben eine eigentümliche Form und sind den groben boiotischen Schuhen ähnlich“ (I 195, 1*). Ferner sind die skythischen Kessel den lesbischen Mischkrügen am ähnlichsten, nur weitaus größer (vgl. IV 61, 1*). Auch für die Erklärung einer Kulturtechnik wie des persischen Nachrichtendienstes wird der Vergleich mit einer hellenischen Praxis herangezogen:

„Währenddessen schickte Xerxes auch eine Nachricht über die Niederlage nach Persien. Es gibt nichts Schnelleres unter den sterblichen Wesen als diese persischen Boten, so klug haben die Perser ihren Botendienst eingerichtet. Es heißt, es stehen für jeden Tag des ganzen Weges besondere Pferde und Leute bereit. Von Tagereise zu Tagereise findet sich ein neues Pferd und ein neuer Bote; sie lassen sich weder durch Schnee, noch durch Regen, weder durch Tagehitze, noch durch die Nacht abhalten, die vorgeschriebene Wegstrecke aufs schnellste zurückzulegen⁶⁶. Der erste Eilbote übergibt die Nachricht dem zweiten, der zweite dem dritten. So geht sie von Hand zu Hand, ähnlich wie die Fackeln bei dem Feste, das die Hellenen dem Hephaistos feiern. Diese reitende Post heißt bei den Persern Angareion“ (VIII 98).

⁶⁶ Jenes Motto zierte auch das James A. Farley Building in New York, auch bekannt als U.S. General Post Office. Die Inschrift an der Fassade des Gebäudes lautet: *Neither snow nor rain nor heat nor gloom of night stays these couriers from the swift completion of their appointed rounds.*

Obschon die Möglichkeit Unvertrautes durch Vertrautes zu erklären oftmals gegeben ist und auch genutzt wird, ist sie aber nicht unbegrenzt, wie folgender kurzer Textausschnitt verdeutlicht: „Die Assyrer trugen auf dem Kopf eherne Helme, die auf eine fremdländische Art geflochten sind, die sich nicht gut beschreiben läßt“ (VII 63*). Nicht alles ist also genau beschreibbar, durch Bekanntes erklärbar.

Vergleich der Anderen mit den Anderen

Herodot vergleicht aber nicht bloß die Hellenen mit den Anderen, sondern auch die Anderen untereinander. Ins Zentrum dieser Art des Vergleichs rücken also die Anderen, womit Hellas in den Historien nicht als absoluter Vergleichsmaßstab fungiert. Beispielsweise unterscheiden sich die Mager insbesondere von den ägyptischen Priestern in Folgendem:

„Die letzteren töten, um sich nicht zu verunreinigen, kein Tier außer den Opfertieren. Die Mager aber töten mit eigener Hand alles außer dem Hund und dem Menschen und vertilgen Ameisen, Schlangen und alle anderen kriechenden und fliegenden Tiere mit Absicht und um die Wette. Doch möge diese Sitte, wie sie von jeher bestanden hat, auch weiter bestehen!“ (I 140, 3*).

Bezüglich der Babylonier hebt Herodot Gemeinsamkeiten in der rituellen Sphäre mit den Arabern und den Ägyptern hervor:

„Die Toten werden in Honig gelegt, und die Trauergebräuche sind ähnlich wie die der Ägypter. Wenn ein Babylonier mit seinem Weibe Gemeinschaft gepflogen hat, opfert er Räucherwerk und setzt sich davor, ebenso sein Weib. Ist dann der Tag angebrochen, so nehmen beide ein Bad. Vor diesem Bad dürfen sie kein Gefäß anrühren. Denselben Brauch haben die Araber⁶⁷“ (I 198).

Herodot vergleicht aber nicht nur spezielle Aspekte an unterschiedlichen Orten der Welt miteinander, sondern seine Vergleiche sind mitunter auch allgemeiner Natur. So haben die Massageten etwa eine ähnliche Kleidung wie die Skythen und insgesamt eine ähnliche, d. h. nomadische Lebensweise⁶⁸ (vgl. I 215). Skythen und Massageten unterscheiden sich aber insofern, als letztere die sogenannte Polykoitie pflegen (vgl. I 216, 1).

Ferner untersucht Herodot in komparativer Weise sogar ähnliche Umweltbedingungen und den Umgang der Menschen mit ihnen: „Ganz Babylonien ist wie Ägypten von Gräben durchzogen“ (I 193, 2*). Die Babylonier aber haben im Vergleich zu den Ägyptern den entscheidenden Nachteil, dass der Euphrat und der Tigris nicht dem Nil vergleichbar fluten. Deshalb haben sie folgendes Irrigationssystem ersonnen:

„Im Lande der Assyrer regnet es wenig; auf folgende Art bringt man das Korn zum Wachsen. Man bewässert es vom Fluß her, so daß es reift und gedeiht, doch nicht wie in Ägypten, wo man den Fluß über die

⁶⁷ Haussig (1971: 690) erläutert hierzu: „Die Babylonier beachtetten also ähnliche Reinigungszeremonien, wie sie bei den Israeliten üblich waren. Mit den hier von Herodot erwähnten Arabern scheinen die Israeliten gemeint zu sein“.

⁶⁸ Dass nicht alle Skythen Nomaden sind, wird sich im Verlauf der Arbeit noch zeigen.

Felder treten läßt, sondern indem man das Wasser mit der Hand und durch Schöpfwerke über die Felder hingießt“ (I 193, 1).

Zudem macht Herodot durch die Methode des Vergleichs darauf aufmerksam, dass unterschiedliche natürliche Materialien denselben Zweck erfüllen können. So führt er in einer Passage etwa aus: „Von Abydos zu diesem Küstenvorsprung hinüber wurden die Brücken von den damit beauftragten Leuten geschlagen. Die Phoiniker bauten die eine Brücke mit Hilfe einer Hanfart, die Ägypter die andere mit Hilfe von Papyrosbast“ (VII 34*).

Regionale Formen des Vergleichs

Das komparative Unterfangen führt nicht nur geographisch weit entfernte Orte zusammen, sondern inkludiert auch den Vergleich innerhalb einer Region, wobei wir auch hier auf Ähnlichkeiten und Unterschiede stoßen. Greifen wir die weiter oben bereits angeschnittene Differenzierung der Inder kurz auf. Herodot leitet ebendiese mit folgenden Worten ein: „In Indien gibt es viele verschiedene Stämme, die auch verschiedene Sprachen sprechen, teils Nomaden sind, teils nicht. Einige wohnen in Flußniederungen und leben von rohen Fischen, die sie von Booten aus Bambus fangen. [...] Diese Stämme tragen Kleider aus Binsen“ (III 98, 3*-4*). Hierauf fährt er fort: „Weiter östlich wohnen Nomadenstämme, die von rohem Fleisch leben. Sie heißen Padaier und sollen folgende Gebräuche haben“ (III 99, 1*). An die Schilderung der Bräuche der Padaier knüpft er folgendermaßen an: „Ein anderer indischer Stamm hat wieder eine andere Lebensweise. Da wird überhaupt kein lebendes Wesen getötet. Man bebaut auch nicht den Acker, hat keine Häuser, sondern lebt von Gras“ (III 100*). Nachdem er diese internen Differenzen der Inder geschildert hat, geht Herodot zu deren Gemeinsamkeiten über:

„Bei all den genannten indischen Stämmen geschieht die Begattung öffentlich wie bei dem Vieh. Sie haben auch alle die gleiche Farbe, nämlich dieselbe wie die Aithioper. [...] Diese indischen Stämme wohnen weiter von den Persern entfernt und südlicher als die anderen. Sie waren dem König Dareios niemals unterworfen“ (III 101, 1-2*).

An diese Ausführungen schließt sich die schon besprochene Erzählung von der Beschaffung des Goldes an, wobei ihre Einleitung einen interessanten Hinweis darauf gibt, dass sich in Nachbarschaft befindliche Gesellschaftssysteme durchaus einander annähern können: „Dagegen wohnen andere Stämme nicht weit von der Landschaft Paktyike und deren Hauptstadt Kaspatyros, nördlich von den anderen Indern. Sie nähern sich in ihrer Lebensweise den Baktriern“ (III 102, 1*). Ein weiteres Beispiel für soziokulturelle Ähnlichkeiten benachbarter Ethnien findet sich in Herodots Schilderung Libyens, wobei er im Grenzbereich den ägyptischen Einfluss stark betont:

„Von Ägypten aus sind die Adyrmachiden das erste libysche Volk. Ihre Sitten sind zum größten Teil ägyptisch, ihre Kleidung ist wie der anderen libyschen Völker. Die Frauen tragen an jeder Wade einen Ring aus Erz und lange Haare; wenn sie Läuse fangen, beißen sie aus Rache hinein und werfen sie dann fort. Kein anderes Volk in Libyen tut das“ (IV 168, 1*-2*).

Auch die Trauser führen ihr Leben ähnlich wie ihre soziokulturelle Umwelt, jedoch unterscheiden sie sich in Folgendem:

„Das Leben der Trauser ist im allgemeinen dem der anderen thrakischen Stämme ähnlich, nur bei der Geburt und beim Tode haben sie eigentümliche Gebräuche. Um das neugeborene Kind setzen sich die Verwandten herum und klagen, weil es so viele Leiden in seinem Leben werde erdulden müssen; dabei zählen sie alle menschlichen Leiden und Kümernisse auf. Die Toten dagegen begraben sie unter Lachen und Scherzen, weil sie allen Übeln entronnen seien und jetzt in Freude und Seligkeit lebten⁶⁹“ (V 4, 1*-2).

Das Einzigartige

Durch die zahlreichen ethnographischen Vergleiche setzt Herodot die verschiedenen Ethnien miteinander in Beziehung. Neben der Erwähnung von Gemeinsamkeiten vergisst er aber nicht darauf, auch das Einzigartige eines Ethnos herauszustellen. Für letzteres findet sich in der Einleitung zur ägyptischen Ethnographie ein bekanntes Beispiel: „Wie der Himmel in Ägypten anders ist als anderswo, wie der Strom anders ist als andere Ströme, so sind auch die Sitten und Gebräuche der Ägypter fast in allen Stücken denen der übrigen Völker entgegengesetzt“ (II 35, 2*). Hierauf listet Herodot über zwanzig, den Ägyptern eigene Bräuche und Verhaltensweisen auf (vgl. II 35, 2 – II 36, 4). Munson (2001: 76) weist auf das subversive Element dieser Textstelle hin:

„This declaration of utter Egyptian difference gives the audience a jolt by establishing a new subdivision of the world, in which the Greeks become marginalized. The opposition between the Egyptians and everybody else – rather than, in the usual way, between the Greeks and the non-Greek world, Egyptians included – is a part of Herodotus’ polemic against both the Greeks’ sense of being a special nation (even special in the sense of their being the exclusive representatives of normalcy) and the dismissive attitude they affect toward Egypt in particular”.

Mit dieser neuen Unterteilung der Welt, in der die Hellenen auf einmal auch zu den sogenannten Anderen gehören, womit die Legitimität ihres Anspruchs, die exklusiven Repräsentanten der Normalität zu sein, unterminiert bzw. ebendieser als unbegründet entlarvt wird, wendet sich Herodot also geschickt gegen einen Hellenozentrismus.

⁶⁹ Diese Passage zeigt zudem deutlich die Relativität der Werte, deutet somit zugleich Herodots Perspektivismus an, mit dem wir uns im Theoriekapitel noch näher beschäftigen werden.

III. 2. 2. Rekapitulation des Abschnitts

Wie wir in diesem Unterkapitel gesehen haben, operiert Herodots komparatives Unternehmen auf verschiedenen Ebenen. Auf der horizontalen, ethnographischen Ebene haben wir es sowohl mit impliziten als auch expliziten Vergleichen zu tun. Letztere inkludieren neben dem regionalen Vergleich etwa auch Vergleiche von in weiter räumlicher Distanz zueinander befindlichen Ethnien. Ferner finden sich in dieser Kategorie auf weltweitem Vergleich beruhende Aussagen mit universalistischer Tendenz (vgl. z. B. II 64). Herodot vergleicht in den Historien sowohl einzelne Kulturelemente als auch ganze Ethnien und deren Lebensweisen miteinander. Dabei geht er eher qualitativ als quantitativ vor. Freilich hat die Art und Weise der Herodotschen Kulturvergleiche aus heutiger Perspektive auch ihre Defizite. Es fehlt ihr an einer durchgehenden Systematik und an einer gewissen Detailgenauigkeit. Teilweise erklärt Herodot nicht genau, worin sich die Vergleichsgegenstände unterscheiden bzw. ähneln, sondern er konstatiert nur knapp, dass es sich mit ihnen so verhält. Während Hartog in Anmerkungen vom Typ „Die Sitten der Giligamer sind ähnlich wie die der anderen Völker“ (IV 169, 2*) bloße Lückenfüller sieht, die es ermöglichen, „to extend knowledge by moving from one group to its closest neighbors“ (Hartog 1988: 226), wehrt sich Munson (ebd.: 81 f.) gegen eine solche Sichtweise, indem sie derartigen Aussagen eine andere Wendung gibt: „Rather, the ethnographer intervenes to say that neighbors share the same customs because he does not allow his audience simply to assume that this is the case“.

Zu Herodots Stärken kann man gewiss sein Bewusstsein von der Wichtigkeit des Kulturvergleichs für das Großprojekt der Historien, die Menschheit in ihrer Gesamtheit zu fassen, zählen. Herodot arbeitet in den ethnographischen Passagen soziokulturelle Unterschiede und Gemeinsamkeiten heraus. Die Historien zeigen, dass das Vergleichen auch eine Übersetzungsarbeit ist. Herodot macht im Zuge des komparativen Unterfangens unbekannte Phänomene vertraut. Eine weitere Stärke Herodots besteht darin, dass die Hellenen nicht als der absolute Vergleichsmaßstab fungieren. In den Historien vergleicht Herodot nicht nur die Hellenen mit dem Rest der Welt, sondern auch die sogenannten Anderen untereinander. Es gibt nur eine Welt, die aber heterogen ist. Die sogenannten Anderen sind bei Herodot auch keine homogene Masse, sondern intern differenziert. Durch die Kulturvergleiche distanziert sich Herodot von einem Hellenozentrismus, wobei er die problematische Unterteilung der Welt zwischen Hellenen und den Anderen angreift, indem er in der Einleitung zur ägyptischen Ethnographie eine neue Weltordnung vornimmt, in der die Hellenen selbst in die Kategorie der Anderen fallen und die Ägypter den Vergleichsmaßstab

bilden (vgl. II 35, 2*). Vergleichen heißt Beziehungen herstellen. Herodot setzt durch die Methode des Vergleichs die unterschiedlichen Ethnien oder gewisse Kulturmerkmale zueinander in Beziehung. Die Welt erscheint als ein Geflecht von Relationen. Anzurechnen ist Herodot zudem sein Bemühen, nicht bei den Differenzen stehenzubleiben, sondern auch die Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten von Ethnien zu betonen. Auf diesen Punkt weist Munson (ebd.: 98) besonders hin: „Particularly in the sphere of custom, therefore, Herodotus is generally more intent on showing the mutual equivalency of foreign practices and their functional character and normalcy than on letting his audience gape at their strangeness“.

III. 3. Zusammenfassung des Kapitels

Wir sind nun am Ende des Kapitels zu Herodots methodischem Vorgehen gelangt. Somit ist es an der Zeit, noch einen kurzen Blick auf diesen Wegabschnitt zurückzuwerfen. Herodot formuliert in seinen Historien ein methodisches Programm, das in seinen wesentlichen Zügen auch noch für die heutige Ethnologie Gültigkeit besitzt. Zwei Eckpfeiler dieses Programms sind das Reisen, um vor Ort zu forschen, beziehungsweise das forschende In-der-Welt-Sein, und der Kulturvergleich. Im Zusammenhang mit der Datenerhebung haben wir uns speziell für das Verhältnis von Autopsie und oralen Informationen interessiert, die nur gemeinsam das in den Historien dargelegte Forschungsprojekt ermöglichen. Hierauf sind wir der Frage nach Herodots kritischem Potenzial nachgegangen, ehe wir uns Herodots Ansätzen zu einem ethnographischen Vergleich widmeten. Herodot verknüpft in seinen Historien bisweilen die empirische Datenerhebung mit dem analytischen Schritt des Vergleichs. Auch wenn nicht immer vollends ausgeschöpft, bei Herodot zeichnet sich bereits das Potenzial dieser beiden Methoden ab. Die Ethnologie der neueren Zeit hat auch auf diese Stärken vertraut und tut gut daran, auch in Zukunft an ihnen festzuhalten. Wie wir gesehen haben, gibt es also grundlegende Übereinstimmungen zwischen Herodot und der neueren Ethnologie in methodischer Hinsicht⁷⁰. Auch bezüglich des Gegenstandes der Forschung lässt sich eine Gemeinsamkeit konstatieren. Gegenstand der Herodotschen Forschungen ist die gesamte, damals bekannte Menschheit. Ebenso sieht die heutige Ethnologie die gesamte, heute bekannte Menschheit als ihren Untersuchungsgegenstand. Die Menschen stehen demnach bei beiden im Zentrum des Interesses. Wie die Menschen als soziale und kulturelle Wesen in den Historien beschrieben werden, sehen wir uns im nächsten Kapitel an.

⁷⁰ Jene Aussage ist in einem basalen Sinn zu verstehen. Freilich ist die heutige Ethnologie in vielerlei Hinsicht elaborierter und differenzierter.

IV. Vom Schreiben über die Fremden – Herodots Ethnographie

Herodots ethnographische Ausführungen stellen einen Prototyp späterer Ethnographien dar. Überdies übten einige Passagen der Historien einen konkreten Einfluss auf die Theorienbildung der neueren Ethnologie aus. In den folgenden Abschnitten vertiefen wir diese Punkte.

Für einen Ethnologen gilt es die während des Forschungsprozesses gemachten Beobachtungen, gesammelten Informationen und Daten niederzuschreiben, sie in schriftlicher Form zu präsentieren. Neben dem die Erinnerung stützenden Notizenmachen im Zuge der Feldforschung, ist die schriftstellerische Tätigkeit des Ethnologen vor allem auf das Verfassen von Ethnographien, von Beschreibungen eines Ethnos bzw. mehrerer Ethnien, konzentriert, die durch ihre Publikation einem breiteren Publikum zugänglich gemacht werden. Der Ethnologe ist also ein Textproduzent. Demnach ist es nur folgerichtig, die Ethnographie als ein konstitutives Element der Ethnologie zu erachten: „No longer a marginal, or occulted, dimension, writing has emerged as central to what anthropologists do both in the field and thereafter“ (Clifford 1986: 2).

Ethnien und Themen

Herodot zeigt in den Historien, indem er seine Ethnographie nicht auf ein Ethnos beschränkt, sondern auf die gesamte *Oikumene* ausdehnt, eine breite Vielfalt an möglichen Existenzweisen⁷¹. Im Zuge seiner ethnographischen Abhandlungen behandelt er manche Ethnien ausführlich, andere wiederum erwähnt er bloß kurz:

„Es sind nur knapp zwanzig barbarische Völkerschaften, von denen Herodot ausführlicher zu erzählen weiß. [...] Es geht im Wesentlichen um folgende Völkerschaften: Ägypter, Araber, Aithiopen, Babylonier (und Assysrier), Inder, Karer, Kolcher, Libyer, Lyder, Lykier, Massageten, Meder, Perser, Paionen, Phoiniker, Skythen (und Nachbarn, besonders Issedonen und Sauromaten), Syrier, Thraker (samt Geten)“ (Bichler 2000a: 73).

Auch die Beschreibungen dieser soeben genannten Ethnien variieren in ihrem Umfang. Auffällig ist ferner, dass sich Herodot in den ethnographischen Abschnitten drei Regionen besonders eingehend widmet. Thomas (2000: 76) führt hierzu aus: „What is striking about Herodotus' ethnography is that he concentrates on three large areas of non-Greeks peoples, Egypt, where he says he is extending his description because it has more wonders than elsewhere (II 35.1), Scythia, and within the same book (IV), Libya, in third place“.

⁷¹ Die in der neueren Ethnologie so beliebte Form der ethnographischen Monographie ist demnach bei Herodot nicht (in Reinform) zu finden, wemgleich die ausführlichen Beschreibungen der Ägypter (vgl. II) und der Skythen (vgl. IV 1-82) in diese Richtung gehen.

Fokussierung auf diese drei Gebiete sei nach Thomas (vgl. ebd.: 76 f.) aber keineswegs willkürlich, sondern spiegle das Interesse des intellektuellen, vor allem naturwissenschaftlichen Milieus der damaligen Zeit wider. Wenngleich Herodot somit regionale Schwerpunkte in Bezug auf seine Ethnographie setzt, so darf man nicht vergessen, dass er sich nicht auf diese drei Gebiete und deren Bewohner allein beschränkt, sondern, wie bereits gesehen, auch viele andere Regionen und Ethnien bespricht.

Herodot behandelt in den ethnographischen Passagen eine Vielzahl an Themen. Petermann (2004: 27 f.) teilt ebendiese in Anlehnung an Müller (vgl. 1972: 114 f.) folgenden Kategorien zu:

„Die Erfassungskriterien, die sich aus Herodots Text ergeben, muten wie die Inhaltsangabe einer modernen ethnologischen Monografie an. [...] Eine in seinem Sinne optimale Völkerkunde (der eine Landeskunde notwendig vorausgeht) würde folgende Bereiche abdecken: ethnische Einordnung (Name, Wohnsitze, Zahl, Sprache, physisches Erscheinungsbild, Urgeschichte) und allgemeine Charakterisierung; Wirtschaft und Ernährung; Siedlungsweise; Ergologie und materielle Kultur; Sozialorganisation (politische Ordnung, Verwandtschaft, Ehesystem und Formen der Sexualität); Handel und Kriegsführung; vermischtes Brauchtum; Religion (Götterlehre, Glaubensformen, Heiligtümer, Feste, Ritual- und Opferpraktiken, Orakel, sonstiges religiöses Brauchtum); Historisches; und Mirabilia“.

Diese Aufzählung veranschaulicht die Bandbreite der im Rahmen der Herodotschen Ethnographie behandelten Themenbereiche, die sich Teilgebieten der heutigen Ethnologie, wie etwa der Ethnosoziologie, der Ökonomischen Anthropologie, der Ergologie und Technologie, der Genderforschung zuordnen lassen. Herodot hat somit in seiner Ethnographie schon viele Themen besprochen, für die sich auch die heutige Ethnologie weiterhin interessiert.

In den Historien lässt sich also ein früher Kanon an Themen zur Beschreibung von Ethnien ausmachen. Bevor wir uns diesen Beschreibungen näher zuwenden, müssen wir zunächst folgende, noch offene Frage klären: was macht ein Ethnos überhaupt aus? Diesbezüglich äußert sich Herodot fast nie explizit. Wie wir gerade gesehen haben, decken seine Ethnographien eine Reihe an Themenbereichen ab, jedoch werden nicht alle Ethnien anhand aller Kategorien beschrieben. Auf diesem Wege kommen wir also nicht zum Ziel. Um auf die gestellte Frage zu antworten, bietet sich eine Stelle in den Historien besonders an, in der Herodot den Athenern eine Art Definition eines Ethnos in den Mund legt (vgl. VIII 144). Demnach lässt sich ein Ethnos durch die Blutsverwandtschaft, d. h. durch die wahrgenommene gemeinsame Ahnenreihe (vgl. auch V 22), die gemeinsame Sprache, die geteilten religiösen Einrichtungen und Praktiken, die Gleichheit der Lebensweise definieren.

Im Abschnitt zum Barbarenbegriff wird sich allerdings noch zeigen, dass Herodots Konzeption des Ethnos keineswegs eine starre ist.

IV. 1. Allgemeine Charakteristik

Herodots Stil in den ethnographischen Passagen ist bis auf wenige Ausnahmen durchaus als sachlich zu bezeichnen (vgl. Munson 2001: 13; Nippel 1990: 14). Die Beschreibungen der jeweiligen Ethnien sind im ethnographischen Präsens verfasst (vgl. Harrison 2006: 351).

IV. 1. 1. Das Besondere vs. das Alltägliche

Mitunter ist Herodot in Teilen seiner Ethnographie darauf bedacht, das besonders Erzählenswerte zu präsentieren (vgl. z. B. Lloyd 2002: 418; Nippel ebd.: 20; Rood 2006: 302). Das besonders Erzählenswerte ist das aus hellenischer Perspektive Ungewöhnliche, das Wunderliche und Wunderbare. Herodot selbst thematisiert, dass das *θῶμα* (*thoma*), das Wunder bzw. Wunderbare, erzählgenerierend ist: „Ich will nun ausführlich von Ägypten erzählen, weil es mehr wunderbare Dinge und erstaunliche Werke enthält, als alle anderen Länder. Darum müssen wir es genauer beschreiben“ (II 35, 1). Gegenstand des Wunderns können etwa Naturphänomene (vgl. z. B. I 93, 1) oder aber kulturelle Produkte und Errungenschaften sein (vgl. I 194). Nun war das Berichten über *thomata* zu Herodots Zeit eine durchaus gängige Praxis; der Autor der Historien gibt dieser aber zugleich eine neue Wendung, indem er als Berichterstatter persönlich für die Authentizität der *thomata* bürgt (vgl. Munson 2001: 234-242). Munson (ebd.: 242) bringt dies folgendermaßen auf den Punkt: „The object of wonder is first and foremost something he sees, hears, crosses, learns, and tells. It is a wonder to him [...], and he is the one who experiences wonder“.

Herodot bespricht in seinen Historien aber keineswegs bloß *thomata*, sondern er entpuppt sich über weite Strecken als präziser Beobachter mit analytischem Tiefgang. Im Rahmen der Ethnographie über die Perser (vgl. I 131-140) merkt er etwa über ein alltägliches Phänomen an:

„Wenn sie einander auf der Straße begegnen, kann man an ihrem Gruß erkennen, ob beide gleichen Ranges sind. Ist es der Fall, so küssen sie einander auf den Mund. Ist einer von etwas geringerem Stande, so küssen sie sich auf die Wangen, ist der Standesunterschied groß, so wirft sich der Geringere vor dem Höherstehenden zur Erde“ (I 134, 1).

Herodot weist hier darauf hin, dass man von dem Verhalten bzw. den Körperbewegungen Rückschlüsse auf die Sozialstruktur ziehen kann. Die soziokulturellen Strukturen schreiben

sich in die Körper und deren Bewegungen ein (vgl. auch II 80). Hierin erweist sich Herodot eindeutig als Ethnologe bzw. sozialwissenschaftlich denkender Geist.

IV. 1. 2. Katalogartige Aufzählungen

Wir haben vorhin festgehalten, dass das Ausmaß der dargebotenen Informationen über die jeweiligen Ethnien variiert. Da es Herodots erklärtes Ziel ist, einen Überblick über die gesamte *Oikumene* zu geben, seine Informationen über einige Ethnien aber eher dürftig waren, greift er an manchen Stellen der Historien auf die katalogartige Auflistung von Ethnien zurück, ohne ebendiese ausführlich zu charakterisieren. Hierin zeigt sich Herodot „von der geographisch-ethnographischen Katalogtradition der Griechen“ (Bichler 2000a: 286) inspiriert. Beispiele für diese katalogartige Darstellungsweise sind die bündige Schilderung der zwanzig Satrapien (Steuerbezirke) des persischen Großreichs (vgl. III 89-96), Herodots Auflistung der Nachbarn der Skythen (vgl. IV 102-117) und der Ethnien Libyens (vgl. IV 168-199) sowie die berühmte Beschreibung der Heeresschau des Xerxes (vgl. VII 59-100). In der Heeresschau etwa nennt Herodot all jene Ethnien, die als Unterworfenen mit den Persern gegen Hellas zogen, wobei er ihre Rüstung beschreibt. Indem die Heeresschau die Unterschiede und Ähnlichkeiten diverser Ethnien in Hinblick auf die materielle Kultur zeigt, zumindest was die Kleidung und die Bewaffnung betrifft, liefert sie einen kurzen, aber gleichwohl systematischen ethnographischen Überblick.

Darüber hinaus aber modifiziert Herodot die griechische Katalogtradition erheblich. Dies zeigt sich vor allem an den Beispielen der skythischen Nachbarn und der Ethnien Lybiens. Die Knappheit der meisten Schilderungen wird hier immer wieder durchbrochen und Herodot liefert zu gewissen Ethnien ausführliche und detaillierte Informationen. So folgt etwa auf die äußerst kurz gehaltene Skizzierung der Melanchlainer (vgl. IV 107) eine ziemlich genaue Beschreibung der Budiner, in der wir unter anderem etwas über das Aussehen, die Sprache, die Subsistenzweise und die Heilmittel⁷² dieses Ethnos erfahren (vgl. IV 108-109). Noch interessanter sind in diesem Zusammenhang die Passagen zu den lybischen Ethnien. Denn zum einen kommt die katalogartige Erzähltechnik hier besonders deutlich zum Vorschein: „Die Völker Libyens sind der Reihe nach aufgezählt folgende“ (IV 168, 1*). Zum anderen aber bricht Herodot offensichtlich mit der bloßen, oberflächlich anmutenden Auflistung von kaum näher charakterisierten Ethnien. Beispielsweise vermerkt er über die nomadischen Nasamonen:

⁷² Herodots ethnomedizinisches Interesse arbeitet Thomas (vgl. 2000: 28-74) näher heraus.

„Westlich von den Auschisen folgen die Nasamonen, ein großes Volk, das während des Sommers die Herden an der Meeresküste läßt und landeinwärts nach Augila zieht, um die Datteln zu ernten. Es wachsen dort viele mächtige Palmen, die alle auch Früchte tragen. Sie fangen auch Heuschrecken, dörren sie an der Sonne, zermahlen sie, schütten sie in Milch und trinken diese dann. Jeder pflegt viele Frauen zu haben, die gemeinsamer Besitz sind. Wenn einer eine Frau besucht, macht er es ähnlich wie die Massageten. Er stellt einen Stab vor der Hütte auf. Wenn ein Nasamone zum erstenmal heiratet, ist es Sitte, daß die Braut in der ersten Nacht mit sämtlichen Hochzeitsgästen der Reihe nach sich begatten muß. Jeder gibt ihr dafür ein Geschenk, das er von Hause mitgebracht hat⁷³. Ihre Sitten beim Schwören und Wahrsagen sind folgende. Sie nennen beim Schwur die rechtlichsten und tapfersten Männer ihrer Vorzeit und berühren deren Grabhügel. Auch zum Wahrsagen gehen sie zu den Gräbern ihrer Ahnen, beten und schlafen auf dem Grabe ein. Nach dem Traum, den sie haben, richten sie sich. Ein Freundschaftsbund wird in der Weise geschlossen, daß einer aus der Hand des anderen trinkt. Ist keine Flüssigkeit zur Stelle, so nehmen sie etwas Staub vom Boden und lecken ihn auf“ (IV 172).

In dieser Textstelle wird eine Reihe von klassisch-ethnographischen Themenbereichen abgehandelt. Sie beinhaltet Informationen über den Jahreszyklus, genauer gesagt über die Sommerwanderung, über die Ernährung, die Behausung, das Ehe- und Sexualleben. Ferner gibt sie über den rituellen Bereich, sprich das Vorgehen beim Schwören, Wahrsagen und beim Schließen eines Bündnisses, Auskunft.

Herodots Ethnographie arbeitet also in einigen Fällen katalogartig. Vielleicht sollte man darin aber nicht unbedingt ein Defizit sehen, wenn man sich Herodots Anspruch vor Augen führt, die gesamte *Oikumene* zu beschreiben. Es gilt zudem festzuhalten, dass Herodot damit immer wieder bricht und in die vornehmlich katalogartig verfassten Stellen Passagen von größerer analytischer Tiefe einwebt. Überdies begegnen wir an zahlreichen Stellen der Historien keiner katalogartigen, gedrungenen Darstellung, sondern ausführlichen ethnographischen Schilderungen, wobei die Ethnographien über die Skythen (vgl. IV 1-82) und die Ägypter (vgl. II) am umfassendsten und elaboriertesten sind⁷⁴.

IV. 2. Muster und Prinzipien der Darstellung

Bei Herodots ethnographischen Ausführungen handelt es sich nicht um eine wahllose Zusammenstellung, sondern um eine systematische Aufbereitung diverser Informationen, die es im Folgenden in ihren wesentlichen Zügen zu beschreiben gilt. Herodot operiert in den

⁷³ Eine detaillierte Besprechung von Herodots Beschreibung der Sexual- und Heiratspraktiken der Nasamonen nimmt Pembroke (vgl. [1967] 1992: 106 f.) vor. Die Praxis, einen Gegenstand vor dem Eingang der Behausung als Zeichen der Anwesenheit eines Mannes zu platzieren, findet sich beispielsweise auch bei den Nayar im Süden Indiens (vgl. Pembroke ebd.: 110 f.). Bei den Nayar handelt es sich um eine matrilineare Gesellschaft, in der Frauen sich in der Pubertät einem Hochzeitsritual unterziehen und daraufhin mit unterschiedlichen Männern sexuelle Beziehungen unterhalten, aus denen Kinder hervorgehen (vgl. Pine 2004: 225).

⁷⁴ Die ethnographischen Ausführungen zu den Skythen nehmen in der Ausgabe von Haussig 33 Seiten ein. Den Ägyptern ist das gesamte zweite Buch (86 Seiten) gewidmet. Es teilt sich in die Abschnitte Geographie Ägyptens (vgl. II 4-34; 14 Seiten), Ethnographie (vgl. II 35-99; 28 Seiten) und Geschichte bzw. Ethnohistorie (vgl. II 99-182; 42 Seiten).

ethnographischen Passagen mit gewissen Modellen, Konzepten, Ordnungsmustern⁷⁵ (vgl. Nippel 1990: 18). Nippel (ebd.) macht besonders auf „das Konzept der ‚verkehrten Welt‘“ aufmerksam. Denn, wie er schreibt: „Der auffälligste Anwendungsfall liegt bei Herodot in seiner Einleitung zur Beschreibung Ägyptens vor: Sitten und Bräuche der Ägypter stehen größtenteils im Gegensatz zu denen der übrigen Völker“. In diesem Sinn sollten wir uns der Frage widmen, inwiefern Ägypten als *mundus inversus* zu sehen ist.

IV. 2. 1. Verkehrte Welt? Die Ethnographie über die Ägypter

Zur Beantwortung dieser Frage wenden wir uns zuerst dem berühmten Einleitungsteil zur Ethnographie über die Ägypter⁷⁶ (vgl. v. a. II 35-99) zu, der in seiner gesamten Länge wiedergegeben wird:

„Ich will nun ausführlich von Ägypten erzählen, weil es mehr wunderbare Dinge und erstaunliche Werke enthält, als alle anderen Länder. Darum müssen wir es genauer beschreiben. Wie der Himmel in Ägypten anders ist als anderswo, wie der Strom anders ist als andere Ströme, so sind auch die Sitten und Gebräuche der Ägypter fast in allen Stücken denen der übrigen Völker entgegengesetzt. So gehen in Ägypten die Frauen auf den Markt und treiben Handel, und die Männer sitzen zu Hause und weben. Und die anderen Völker schlagen beim Weben den Einschlag von unten nach oben fest, die Ägypter von oben nach unten. Die Männer tragen die Lasten auf dem Kopf, die Frauen auf den Schultern. Die Frauen lassen ihr Wasser im Stehen, die Männer im Sitzen. Die Entleerung macht man im Hause ab, essen tut man auf der Straße. Sie geben als Grund dafür an, daß man natürliche Bedürfnisse, soweit sie häßlich sind, im geheimen [sic!], soweit sie nicht häßlich sind, öffentlich befriedigen müsse. Priesterämter, sowohl bei männlichen wie bei weiblichen Gottheiten, versehen nur die Männer, nie die Frauen. Für den Unterhalt der Eltern zu sorgen, werden nur die Töchter gezwungen; die Söhne brauchen es, wenn sie nicht wollen, nicht zu tun. Anderswo tragen die Priester der Götter langes Haar; in Ägypten scheren sie es ab. Bei Trauerfällen haben die anderen Völker die Sitte, daß die nächsten Angehörigen sich das Haar abschneiden; in Ägypten läßt man, wenn jemand stirbt, Haupthaar und Bart wachsen, während man sich sonst schert. Andere Völker leben getrennt von den Tieren, die Ägypter leben mit den Tieren zusammen. Die anderen leben von Weizen und Gerste; in Ägypten gilt es als Schande, davon zu leben, vielmehr backt man das Brot aus einer anderen Getreideart, die manche Leute Zeia nennen. Der Teig wird mit den Füßen geknetet, Lehm mit den Händen; man sammelt auch den Mist. Die Geschlechtsteile lassen die anderen Völker, wie sie sind; nur die Ägypter und die es von ihnen angenommen haben, beschneiden sie. Die Männer tragen zwei Kleidungsstücke, die Frauen nur eines. Beim Segeln binden andere Völker den Ring und das Tau außen an die Schiffswand, die Ägypter innen. Die Hellenen schreiben ihre Buchstaben und Zahlen von links nach rechts, die Ägypter von rechts nach links. Dabei behaupten sie, sie schrieben nach rechts und die Hellenen nach links. Sie haben übrigens zwei Arten von Buchstaben, die einen heißen die heiligen, die anderen die gewöhnlichen“ (II 35-36)⁷⁷.

Diese Textstelle liest sich zunächst wirklich wie die Beschreibung einer ausnahmslos verkehrten Welt⁷⁸, in der die ägyptischen Gewohnheiten, Sitten, Bräuche und soziokulturellen

⁷⁵ Einen komprimierten Überblick über die in der Herodotforschung herausgefilterten Schemata, die den ethnographischen Passagen zugrunde liegen, liefert etwa Munson (vgl. 2001: 77 f.).

⁷⁶ Eine komprimierte Darstellung und Besprechung des gesamten Ägypten-Logos liefert z. B. Lloyd (vgl. 2002).

⁷⁷ Auch die Werbung unserer Tage greift dieses Motto auf, wenn sie verspricht *nothing compares to Egypt*.

⁷⁸ Weitere Beispiele für eine zumindest teilweise verkehrte Welt in den Historien sind etwa die langlebigen Aithioper (vgl. III 17-25) oder die klimatischen Verhältnisse in der Gegend der Skythen und ihrer Nachbarn (vgl. IV 28).

Verhältnisse als das Gegenteil zu denen der restlichen Welt, insbesondere natürlich zu denen der Hellenen (vgl. Hartog 1988: 213), dargestellt werden⁷⁹. Doch bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass die Ägypter in dieser Beschreibung nicht als das Absolut-Andere gefasst sind. Erstens macht Herodot zu Beginn der Passage eine wichtige Einschränkung, indem er schreibt: „[...] so sind auch die Sitten und Gebräuche der Ägypter **fast in allen Stücken** [Hervorhebung durch den Autor] denen der übrigen Völker entgegengesetzt“ (II 35, 2*). Zweitens bricht er mit dem Umkehrschema, das die ägyptischen Gewohnheiten, Sitten und Bräuche diametral zu denen der übrigen Menschheit stellt, wenn er anmerkt: „Die Geschlechtsteile lassen die anderen Völker, wie sie sind; nur die Ägypter und die es von ihnen angenommen haben, beschneiden sie“ (II 36, 3*). Herodot räumt hier ein, dass es auf der Welt noch andere Ethnien gibt, die die Zirkumzision pflegen⁸⁰, Ägypten demnach, zumindest in diesem Punkt, nicht das Gegenteil der übrigen Welt darstellt. Wir können somit festhalten, dass das Konzept der verkehrten Welt bzw. das Umkehrschema in der besprochenen Einleitung nur weitgehend, nicht aber ausnahmslos angewandt wird. Im weiteren Verlauf der Beschreibung der Ägypter (vgl. II 37-99) wird dieser soeben angedeutete Bruch weitergeführt, wodurch das Konzept des *mundus inversus* zusehends an Bedeutung verliert⁸¹.

Das Inversionsprinzip erfüllt nach Hartog (vgl. 1988: 214) eine Doppelfunktion. Einerseits ist es eine Figur der Rhetorik der *otherness*, andererseits aber auch ein heuristisches Prinzip, um das Fremde zu verstehen und zu erklären. Dass das Prinzip der Umkehrung aber keineswegs die gesamte Herodotsche Ethnographie erklären kann, betont auch Hartog (ebd.: 215), indem er schreibt:

„However, it should not be assumed that the use of the rhetorical figure of inversion is enough to generate the whole of Herodotus’s ethnography [...]. In the first place, although there are certain ‘others’ who are given a privileged position (Egyptians, Scythians, Persians⁸²), the *Histories* introduce many more besides. Now, if all their respective *nomoi* were the reverse of those of the Greeks, in the last analysis they would all have the same *nomoi* – which is not at all the case”.

⁷⁹ Herodot selbst reflektiert in einem anderen Kontext das in diesem Fall etwas anders angewandte Umkehrprinzip in Bezug auf Ägypten, indem er dem jungen Kambyses folgende Worte in den Mund legt: „Mutter, wenn ich ein Mann geworden bin, will ich in Ägypten das Oberste zuunterst und das Unterste zuoberst kehren“ (III 3, 2*).

⁸⁰ Herodot führt für das Vorhandensein dieser Praxis bei anderen Ethnien eine diffusionistische Erklärung an, die in der Entlehnung die Ursache für die Gemeinsamkeit sieht.

⁸¹ In den auf die Einleitung folgenden Abschnitten betont Herodot gleich an mehreren Stellen (vgl. z. B. II 48; II 64) die Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten der Ägypter mit anderen Ethnien, insbesondere mit den Hellenen, wobei er als Erklärung dafür oftmals (vgl. z. B. II 49-50; II 58; II 82) auf seine diffusionistische Theorie, nach der die Hellenen vieles von den Ägyptern entlehnt hätten, zurückkommt. Herodots Theorie über die Diffusion soziokultureller Elemente wird uns im Theoriekapitel näher beschäftigen.

⁸² Man erinnere sich hier an Thomas (vgl. 2000: 76 f.), die ein ähnliches, aber doch etwas anderes Bild zeichnet, indem sie in Bezug auf die ethnographischen Ausführungen die Regionen Ägypten, Skythien, Libyen und deren Bewohner im Zentrum der Aufmerksamkeit sieht. Hartog bezieht sich möglicherweise auf die gesamten Historien, womit die Nennung der Perser als Andere mit einer privilegierten Position mehr als einleuchtet.

Herodot zeigt in den Historien eine Welt, in der es viele Andere und viele verschiedene *nomoi*⁸³, Sitten, Bräuche, soziokulturelle Regeln gibt, zu deren Erklärung das Prinzip der Umkehrung versagt. Das Prinzip der Umkehrung ist also für viele Beschreibungen zu eng, einfach nicht gültig. Wenn es Herodot anwendet, bricht er zugleich damit, wie anhand der Ägyptenethnographie deutlich wird.

Weitere Aspekte der Ethnographie über die Ägypter

Herodots Ethnographie über die Ägypter umfasst zahlreiche interessante Themen, die den verschiedensten Teilgebieten der neueren Ethnologie zugeordnet werden können: Ökonomische Anthropologie (vgl. z. B. II 14, 2), Ethnomedizin (vgl. z. B. II 77; 84), Materielle-Kultur-Forschung (vgl. z. B. II 81; 96), Ethnosozio­logie (vgl. z. B. II 47), Anthropologie der Religion und Rituale (vgl. z. B. II 45; 64), Ethnohistorie (vgl. II 99-182), Gender-Forschung (vgl. z. B. II 35, 2* u. 4).

Sehen wir uns Herodots Ausführungen zum religiös-rituellen Bereich, zur Sozialstruktur und zur materiellen Kultur im Folgenden kurz näher an. In der Beschreibung des religiös-rituellen Kontextes legt Herodot generell den Fokus auf die praktische Seite der Religion⁸⁴. Dies zeigt sich etwa bei der Schilderung der Trauer­rituale und der Bestattungspraktiken (vgl. II 85-90). Auch die Opferpraktiken (vgl. II 38-40) werden mit sorgsamer Akribie geschildert. Jene Opferpraktiken sind in Ägypten aber nicht durchgehend homogen, sondern durchaus regional unterschiedlich, wie Herodot zu verdeutlichen weiß:

„Alle, die zum Tempelbezirk des Zeus Thebaieus gehören oder überhaupt im Gau der Stadt Theben wohnen, genießen kein Hammelfleisch, sondern opfern Ziegen. Die Ägypter verehren nämlich nicht überall dieselben Gottheiten; [...] Die Angehörigen des Tempelbezirks von Mendes, überhaupt die Bewohner des Gau­es von Mendes, genießen wiederum kein Ziegenfleisch, sondern opfern Schafe“ (42, 1-2*).

Interessant ist dabei, dass das Tabu, bestimmte Tiere zu töten und zu essen, eine idealistische Erklärung⁸⁵ erfährt:

„Der Grund, weswegen die genannten ägyptischen Gaue keine Ziegen und Böcke opfern, ist folgender. Die Bewohner von Mendes rechnen zu dem Kreis der acht Götter auch den Pan und behaupten, dieser Acht-Götter-Kreis sei älter als der Zwölf-Götter-Kreis. Nun malen die Maler und meißeln die Bildhauer den Pan aber ähnlich wie die Hellenen, nämlich mit Ziegenkopf und Bocksfüßen, glauben freilich nicht, daß diese Darstellung richtig ist, sondern glauben, daß er ebenso aussieht wie die anderen Götter. Warum sie ihn

⁸³ νόμοι (nomoi) ist die Pluralform von νόμος (nomos) und meint so viel wie Sitten, Bräuche, Gesetze, kulturelle Codes.

⁸⁴ Dies ist auch nur folgerichtig, wenn man auf Herodots Aussage, nach der er es möglichst vermeidet, auf die religiösen Vorstellungen selbst einzugehen (vgl. II 65, 2*), bedacht nimmt.

⁸⁵ Diesen idealistischen Mythos der Nahrungstabus hat Harris (vgl. 1987) zu zerstören versucht, indem er materialistische Erklärungen für eine Reihe von Nahrungstabus anbietet.

trotzdem so darstellen, wüßte ich aber nicht leicht zu sagen. Jedenfalls aber werden in Mendes alle Ziegen heilig gehalten“ (II 46, 1-3*; vgl. auch II 41, 1-3).

Neben dem rituell-religiösen Bereich widmet sich Herodots Ethnographie über die Ägypter unter anderem Fragen der Ethnosoziologie (vgl. auch II 64; 92, 1*). Die Stratifizierung der Gesellschaft nimmt nach Herodot folgende Gestalt an:

„Die Ägypter haben sieben verschiedene Kasten. Die eine heißt die Priesterkaste, die zweite die Kriegerkaste; dann folgen die Rinderhirten, die Schweinehirten, die Krämer, die Dolmetscher, die Schiffer. Soviel Klassen gibt es in Ägypten, und ihre Namen haben sie nach ihren Berufen. Die Kriegerkaste teilt sich in die sogenannten Kalasirier und Hermotybir, die in folgenden Gauen ansässig sind – ganz Ägypten zerfällt nämlich in einzelne Gaue“ (II 164).

Von diesen Berufskasten werden die Priester- und Kriegerkaste (vgl. II 37, 3-5; 165-168) ausführlicher beschrieben. Auch die Schweinehirten erfahren eine nähere Charakterisierung, wobei Herodot auf das Thema der Reinheit⁸⁶ zu sprechen kommt und ferner die Isogamie dieser Gesellschaftsschicht hervorhebt:

„Das Schwein gilt bei den Ägyptern für ein unreines Tier. Wenn jemand im Vorübergehen ein Schwein berührt, geht er sofort an den Strom und taucht in Kleidern unter. Ebenso sind die Sauhirten die einzigen unter allen Ägyptern, die trotz ihrer ägyptischen Abkunft keinen Tempel betreten dürfen. Auch pflegt ihnen niemand seine Tochter zu geben oder die Tochter eines Sauhirten zu heiraten. Sie heiraten nur untereinander⁸⁷“ (II 47,1).

Beschließen wir diesen kurzen Einblick in die ethnographischen Ausführungen bezüglich der Ägypter mit einer Textpassage über den Schiffbau und die Schifffahrt, die Herodots Interesse an Fragen der materiellen Kultur und der Technologie exemplarisch verdeutlicht:

„Ihre Lastschiffe sind aus dem Holz eines Dornstrauchs gebaut. Dieses hat die größte Ähnlichkeit mit dem Lotosstrauch in Kyrene. Sein Saft ist Gummi. Aus diesem Strauch hauen sie Planken von zwei Ellen Länge und legen sie wie Ziegeln aneinander, so daß das Schiff auf folgende Weise zustande kommt. Man reiht die zwei Ellen langen Bretter um fest eingetriebene, lange Pflöcke herum. Auf das so hergestellte Fahrzeug legt man Querholzer, braucht also keine Rippen. Innen werden die Fugen mit Papyros gedichtet. Nur ein Steuerruder ist vorhanden, das durch den Schiffsboden hindurchgeführt wird. Der Mast ist ebenfalls aus dem Dornstrauch gemacht, die Segel aus Papyros. Diese Fahrzeuge können nicht gegen den Strom fahren, falls nicht ein lebhafter Wind weht, sondern werden vom Lande aus stromaufwärts gezogen. Stromabwärts fährt man folgendermaßen. Man hat eine Art Tür aus Tamariskenholz, mit einer Rohrmatte überflochten, und einen durchbohrten Stein von etwa zwei Talenten Gewicht. Diese Tür wird an einen Strick gebunden und dann vor dem Schiff ins Wasser gelassen, der Stein an einem anderen Strick hinter dem Schiff. Gegen die Tür drängt nun die Strömung und zieht dadurch in Eile die Baris – so ist der Name dieser Fahrzeuge – hinter sich her, während der Stein in der Tiefe nachgezogen wird und die gerade Richtung des Fahrzeugs wahr. Es gibt sehr viele solcher Fahrzeuge, und manche tragen viele Tausend Talente“ (II 96).

⁸⁶ Das Thema der (rituellen) Reinheit durchzieht die ethnographischen Passagen des Ägypten-Logos (vgl. z. B. II 45; 47; 64).

⁸⁷ Die hier verwendete Terminologie des Gebens und Nehmens von Frauen gibt einen Hinweis darauf, dass Herodot Heiraten als Tausch verstanden haben könnte: „[...] auch möchte niemand ihnen eine Tochter zur Frau geben noch eine der ihren heiraten, vielmehr geben und nehmen die Schweinehirten ihre Frauen untereinander“ (II 47, 1* in der Übersetzung von Brodersen (2005)). Eine weiterführende Untersuchung in diese Richtung könnte möglicherweise fruchtbringend sein.

Herodots detaillierte Ausführungen zu den unterschiedlichsten Aspekten der ägyptischen Gesellschaft erlauben uns, seinen Ägypten-Logos als Prototyp einer ethnographischen Monographie anzusehen. Die hier behandelten Themenbereiche sollten im Verlauf der Geschichte der Ethnologie zu klassischen Topoi der Ethnographie werden.

IV. 2. 2. Rhetorik der otherness

Durch die Auseinandersetzung mit dem Anderen, dem Fremden wird auch das Selbst definiert. Herodots Ethnographie stellt somit, indem sie von fremden Welten handelt, einen Beitrag zur Selbstdefinition der Hellenen dar (vgl. Bichler 2000a: 12; Lloyd 2002: 417; West 2002: 448). Während die Ethnographie in dieser Sichtweise die Funktion erfüllt, ein tieferes Verständnis von der eigenen und der fremden Welt zu erlangen, so gehen andere Autoren weiter, indem sie behaupten, Herodots Darstellung des Fremden folge einer Rhetorik der *otherness* und verrate somit mehr über die Hellenen und deren Vorstellungen von den Anderen als über die Anderen selbst (vgl. z. B. Harrison 2006: 351; Layton 1997: 203; Redfield 1985: 102).

Beziehen wir hierzu Stellung. Selbstverständlich finden sich in den Historien zahlreiche hellenische Ideen (vgl. z. B. Kuhrt 2002: 481), jedoch gelingt es Herodot zu einem beträchtlichen Ausmaß, sich von den typischen Vorannahmen und Vorurteilen der Hellenen bezüglich der Fremden zu distanzieren (vgl. Thomas 2000: 74). Ferner ist Herodot nicht bloß daran interessiert Differenzen herzustellen. Wir haben im Verlauf der Arbeit feststellen können, dass er diese Differenzen durch die Betonung von Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten zwischen den Hellenen und den Anderen auszugleichen versteht. Freilich verrät uns der Text etwas über die Hellenen, er beschränkt sich aber keineswegs darauf. Die Problematik einer Sichtweise, die die Historien dahingehend liest, dass sie primär bzw. ausschließlich Aufschlüsse über die Hellenen und deren Wahrnehmung des Fremden, nichts oder nur wenig aber über die Anderen selbst liefern, lässt sich folgendermaßen skizzieren. Folgt man diesem Gedanken, so würde uns jede Ethnographie, ob nun heute oder vor nicht ganz 2500 Jahren geschrieben, vor allem bzw. ausschließlich etwas über die Wahrnehmungsweisen und Denkmuster des Autors und seines sozialen Kontextes erzählen, nichts oder bloß sehr wenig über das, worüber geschrieben wird. Jede Ethnographie wäre dann einzig selbstreferenziell, eine Autobiographie, in der wir dem Autor und seinen mentalen Konstrukten begegnen. Wir haben es dann nicht mehr mit den Anderen zu tun,

sondern nur mehr mit unseren Vorstellungen von ebendiesen⁸⁸. Spinnen wir diesen Faden weiter, so kommen wir folgerichtig zu der Einsicht, dass uns das, was wir aus Herodot oder einem anderen Autor herauslesen, letztendlich auch nur etwas über uns⁸⁹ selbst, nicht aber über Herodot und die Hellenen oder über besagten Autor und sein soziales Umfeld erzählt und erzählen kann. Diese Argumentation nährt die Paranoia und macht uns schlussendlich zu Gefangenen unserer eigenen Hirngespinnste⁹⁰.

Über die Skythen: eine außergewöhnliche Nomadismustheorie

Die vorangegangenen Ausführungen haben uns gelehrt, in zweierlei Richtung wachsam zu sein. Herodots Ethnographie ist selbstverständlich hellenisch geprägt, andererseits bricht sie aber auch mit traditionellen Vorannahmen und Vorurteilen (vgl. z. B. Munson 2001: 8). Jene angesprochene Ambivalenz zeigt sich auch in der Beschreibung der Skythen. In der Tradition der Hellenen waren die Skythen Nomaden und Nomaden waren Skythen (vgl. Hartog 1988: 193). Ferner wurden die nördlichen Ethnien der eurasischen Steppe pauschal als Skythen bezeichnet (vgl. West 2002: 439).

Für Herodot ist dies nicht so einfach, er ist hier präziser. Erstens handelt es sich bei den Skythen nicht um die einzigen Nomaden in den Historien. Es gibt derlei viele (vgl. z. B. I 215-216; II 29; III 98-99; IV 23; IV 106; IV 109; IV 168-181; IV 186). Ihnen gemein ist, dass sie weder pflügen noch säen, also das Land nicht bebauen, und zudem nicht in festen Häusern wohnen. Ansonsten unterscheiden sie sich etwa in der Ernährung, in den Sitten und Bräuchen. Zweitens weiß Herodot von anderen, nicht-skythischen Bewohnern der eurasischen Steppe zu berichten (vgl. z. B. IV 22; West ebd.: 439 f.). Nach Herodot sind die Skythen in der nordpontischen Steppe zu finden (vgl. IV 16-21; IV 47-58; IV 99-101). Drittens werden die Skythen in der ihnen gewidmeten Ethnographie (vgl. IV I-82) nicht ausschließlich als Nomaden bzw. mobile Pastoralisten präsentiert. Herodot nimmt in Bezug auf die Skythen eine interne Differenzierung aufgrund ihrer unterschiedlichen Wirtschaftsformen vor (vgl. IV

⁸⁸ Zurückgeworfen auf unsere mentalen Konstrukte, was bedeutet dies für eine ethnographische, politische Praxis?

⁸⁹ Man kann auch fragen: wer ist dieses *wir*? Dieses *wir* ist freilich heterogen, wobei die Kategorie selbst den Anschein von Homogenität vermittelt. Das *wir* des Textes erklärt sich hingegen leicht: es sind immer mehrere, die einen Text schreiben: Freunde, mit denen man diskutiert, Autoren, die man liest, Musik, die man hört, die Angestellten des Supermarktes, die einen mit Lebensmitteln versorgen, die Motorengeräusche, die sanft an den Schreibtisch dringen, der herbstliche Sonnenschein, der einem die Nase kitzelt, ... Das *wir* des Textes meint freilich auch die Leserin, den Leser dieser Zeilen.

⁹⁰ Auch Lincoln ([1987] zit. nach Pritchett 1993: 193) hat die Schwächen des Arguments, die Historien würden primär etwas über die hellenischen Vorstellungen von dem Fremden, aber nicht so sehr etwas über die Fremden selbst aussagen, deutlich aufgezeigt: „Yet there is a danger in carrying the basic principle of [Hartog's] article too far. For if texts are best read for what they tell us about their author and primary audience – not for what they say about their purported subject matter – then Hartog's article itself tells us less about Greeks of the fifth century (les grecs imaginaires), than it does about modern French scholars and readers of the *Annales*”.

17-20). Er unterscheidet die königlichen Skythen⁹¹, welche die Hegemonie innehaben, die Nomadenskythen, die Landwirtschaft betreibenden Skythen, welche sich in zwei Gruppen aufspalten und die hellenischen Skythen. Demnach sind die Skythen nicht bloß Nomaden bzw. mobile Pastoralisten⁹².

Was Herodot über den Nomadismus zu sagen hat, soll uns nun kurz näher beschäftigen. An einer Stelle des Skythen-Logos merkt er hierzu an:

„Die Skythen übertreffen in einer Kunst alle anderen Völker, die wir kennen, während ich sie im übrigen nicht sehr bewundere. Diese große Kunst besteht darin, daß keiner, den sie verfolgen, ihnen entkommt und keiner sie einholen kann, wenn sie sich nicht einholen lassen wollen. Muß nicht ein Volk unüberwindlich und unnahbar⁹³ sein, das weder Städte noch Burgen baut, seine Häuser mit sich führt, Pfeile vom Pferde herab schießt, nicht vom Ackerbau, sondern von der Viehzucht lebt und auf Wagen wohnt?“ (IV 46, 2-3).

Für Herodot ist der Nomadismus also eine Lebensweise und eine Strategie, die insbesondere im Krieg einen Vorteil darstellt. In dieser positiven Erklärung des Nomadismus als Strategie liegt auch Herodots großes Verdienst, wie Hartog (1988: 202) herausarbeitet: „He is quite alone in suggesting this theory; it was not really taken up by later writers, who continued to define nomadism in a purely negative fashion“. Ferner bringt Herodot jene nomadische Lebensweise mit den Bedingungen der natürlichen Umwelt, die als ein ermöglichender Faktor operieren, in Verbindung: „Dabei kommen ihnen freilich ihr Land und ihre Flüsse zustatten. Das Land ist eben, grasreich, wohl bewässert, und Flüsse strömen hindurch, fast ebenso zahlreich wie die Kanäle in Ägypten“ (IV 47, 1). Herodots Nomadismustheorie kann somit durchaus das Prädikat ethnologisch verliehen werden.

In Herodots Beschreibung des Nomadismus zeichnet sich allerdings ab, dass er die vorhin vorgenommene Differenzierung der Skythen im Verlauf seiner Ausführungen vergisst. Nur gelegentlich kommt er auf sein differenziertes Skythenbild zurück (vgl. IV 53-57). Vom gesamten Skythen-Logos her gesehen, und hierin folgt er der traditionellen Vorstellung der Hellenen, konzentriert sich Herodot auf die Skythen als Nomaden (vgl. Bichler 2000a: 70 f.; Hartog ebd.: 197 f.). Gleich zu Beginn des vierten Buches etwa merkt er pauschal an: „[Die

⁹¹ Über ihre Wirtschaftsform erfahren wir nichts. West (vgl. 2002: 440) vermeint in ihnen Krieger-Pastoralisten zu sehen.

⁹² West (ebd.: 449) weist richtigerweise auf folgenden Punkt hin: „Contemporary observation demonstrates that there are varieties of mobile pastoralism. Many households may combine it with agriculture or hunting or fishing, and those who spend the summer in tents may return to solid houses in winter“. Herodot selbst weiß in den Historien von solch einer Kombination zu berichten. Bezüglich der in Wagen, d. h. nomadisch lebenden Massageten merkt er an: „Das Land wird nicht bebaut, sondern man lebt von Herdenvieh und von Fischen – der Araxes ist äußerst fischreich –, und man trinkt Milch“ (I 216, 3*-4*). Einen guten ethnologischen Überblick über das Thema Nomadismus bzw. mobiler Pastoralismus liefern beispielsweise Khazanov (vgl. 1994) oder Barfield (vgl. 1993).

⁹³ Die Skythen können auf ihren Wunsch hin ἄποροι (*aporoí*), unmöglich zu erreichen, unzugänglich sein, da Skythien durch eine ἀπορία (*aporia*), einen Mangel an (festgelegten) Wegen charakterisiert ist.

Skythen] treiben keinen Ackerbau, sondern sind Nomaden“ (IV 2, 2*). Ebendieses Bild findet sich auch in den historiographischen Passagen des Skythen-Logos, in denen Herodot den Dareiosfeldzug gegen die Skythen beschreibt, wobei sich letztere stets einem direkten persischen Angriff entziehen (vgl. z. B. IV 125-127). Auch hier sind die Skythen einzig Nomaden, wobei Herodot, wie gesehen, in seinem Skythen-Logos mit den negativen Vorurteilen bezüglich der nomadischen Lebensweise bricht.

Weitere Themen der Skythenethnographie sind unter anderem die bereits erwähnte Frage der Entstehung und Herkunft des Ethnos (vgl. IV 5-11), die homogene Opferpraxis (vgl. IV 60-63), die Sitten im Krieg (vgl. IV 64-66), wobei auch ein jährliches Fest zur Stärkung der sozialen Kohäsion seine Darstellung findet (vgl. IV 66), das Schließen von Freundschaftsbünden (vgl. IV 70), die Bestattung der Könige mitsamt ihrer Gefolgschaft (vgl. IV 71-72) und die Bestattung der Gemeinen (IV 73).

IV. 2. 3. Randbereiche

Wir haben vorhin das Prinzip der Umkehrung als ein Muster identifiziert, das sich durch Teile der Historien zieht. Ein weiteres Muster lässt sich in Herodots ethnographischer und geographischer Einteilung der Welt ausmachen, die sich aus Zentren, beispielsweise zählen hierzu die Ägypter und Hellenen, aus Zwischenregionen, in diese Kategorien fallen z. B. die Skythen oder Araber, und aus Randbereichen, dazu gehören unter anderem die langlebigen Äthioper, zusammensetzt (vgl. z. B. Bichler 2000a; Karttunen 2002: 460-466; Müller 1972: 120-123). Interessant ist, dass mit zunehmender Distanz von den Zentren vermehrt extreme natürliche und soziokulturelle Formen auftauchen (vgl. Redfield 1985: 110), die Ausführungen tendenziell aber weniger differenziert und detailliert ausfallen (vgl. Sassi [1988] 2001: 29). In den folgenden Zeilen widmen wir uns diesen Randzonen und deren Bewohnern etwas näher.

Die Randbereiche stellen aufgrund der bisweilen unzuverlässigen Informationen über sie zum Teil eine Projektionsfläche dar, wobei die dortigen Verhältnisse ambivalent beschrieben werden. Einerseits kehrt Herodot bei ihren Bewohnern Züge hervor, die einen negativen Eindruck hinterlassen. Dabei erscheinen ihm manche der Verhaltensweisen animalisch, wie folgende Textpassagen zeigen: „Viele verschiedenartige Volksstämme wohnen auf dem Kaukasos, die fast ganz von wilden Früchten leben. [...] Diese Stämme sollen sich auch öffentlich begatten wie das Vieh“ (I 203, 1* u. 2*). Distanziert sich Herodot in diesem Fall ein wenig von der gegebenen Information, indem er darauf hinweist, dass es sich mit dem Sexualleben angeblich derart verhalten soll, so ist davon in anderen Fällen (vgl. III 101, 1*)

nichts zu spüren: „[Die Machlyer und Auser] leben in Weibergemeinschaft, kennen kein eheliches Zusammenleben, sondern begatten sich wie das Vieh. Ist das Kind einer Frau erwachsen, so versammeln sich innerhalb dreier Monate die Männer und sprechen das Kind dem zu, dem es ähnlich sieht⁹⁴“ (IV 180, 5*-6).

Aber nicht nur im Zusammenhang mit dem Sexualleben stellt Herodot Vergleiche mit den Tieren her. Auch die Sprache kann animalisch klingen (vgl. auch II 57, 1-2):

„Diese Garamanten machen auf vierspännigen Rennwagen Jagd auf die höhlenbewohnenden Aithioper. Diese höhlenbewohnenden Aithioper sind nämlich das schnellfüßigste Volk, von dem uns je etwas zu Ohren gekommen ist. Sie leben von Schlangen, Eidechsen und ähnlichen Kriechtieren. Eine Sprache haben sie, die ganz anders ist als alle anderen; sie klingt wie das Schwirren der Fledermäuse“ (IV 183, 4).

Dass Herodot aber keineswegs der letzte Ethnograph war, der diese Analogie herstellte, darauf weist Munson (vgl. 2005: 25) hin. Sie nennt als Beispiel dafür den Ethnologen Nigel Barley ([1983] 2004: 68), der über die Sprache der Dowayos etwa anmerkt: „Die Dowayos haben eine geringe Meinung von ihrer Sprache. Weigern sich nicht sogar ihre eigenen Häuptlinge, Gebrauch von diesem groben, plumpen Instrument zu machen, das kaum besser ist als Tiergebrüll?“.

Von dem Fremden kann also ein animalisches Bild gezeichnet werden. Andererseits weisen die Beschreibungen der Bewohner der Randbereiche aber auch idealisierende Züge auf. Positiv werden etwa die Argippaier gezeichnet, die als heilig gelten, keine Kriegswaffen haben, als Vermittler zwischen zerstrittenen Ethnien fungieren und Flüchtlingen Schutz bieten (vgl. IV 23, 5). Auch die in Libyen beheimateten Garamanten, die das Gegenstück zu den anderen Garamanten, welche die Menschenjagd betreiben (vgl. IV 183), bilden, gelten als friedfertig (vgl. IV 174). Ferner wird von den langlebigen Aithiopern (vgl. III 17-25) unter anderem berichtet, dass sie die schönsten und höchstgewachsenen Menschen der Welt sein sollen (vgl. III 20, 1*) und ihre lange Lebensdauer, die meisten würden hundertzwanzig Jahre alt, manche sogar noch älter (vgl. III 23, 1), einer bestimmten Quelle zu verdanken hätten (vgl. III 23, 3).

Charakteristisch für Teile der Randbereiche ist der Überfluss der Natur, der Reichtum an natürlichen Ressourcen und Schätzen (vgl. z. B. III 106). Von diesem Überfluss profitieren freilich ihre Bewohner, wie folgender Bericht über eine polygyne Gesellschaft am Prasiasssee verdeutlicht:

⁹⁴ Interessant an dieser Passage ist ferner, dass es sich bei dem Vater im Grunde um einen *pater* (den sozial anerkannten Vater) handelt, wobei der Versuch unternommen wird, den *genitor* (den [vermutlichen] biologischen Erzeuger) aufgrund des Phänotyps ausfindig und ihn somit zum *pater* zu machen. Die soziale Anerkennung als Vater basiert somit letztendlich auf einem biologistischen Modell.

„Die Wohnungen dieser Seebewohner sind folgendermaßen gebaut. Mitten im See steht eine hölzerne Bühne, die auf hohen Pfählen ruht und vom Lande aus nur durch einen schmalen Steg zugänglich ist. Vor Zeiten wurden die stützenden Pfähle von dem ganzen Stamm gemeinsam eingerammt; später wurde folgendes Gesetz eingeführt. Aus dem Gebirge, dessen Namen Orbelos ist, muß jeder, wenn er eine Frau nimmt, drei Pfähle holen und sie einrammen. Jeder hat aber eine Menge Frauen. Sie wohnen nun in der Weise, daß jeder eine Hütte auf dieser Bühne besitzt, in der er lebt. Eine Falltür führt durch die Bühne hinunter in den See. Die kleinen Kinder werden mit einem Seil am Fuße festgebunden, damit sie nicht hineinfallen. Pferde und Zugtiere werden mit Fischen gefüttert. Fische gibt es in großer Menge. Wenn sie die Falltür öffnen und an einem Strick einen leeren Korb in den See hinunterlassen, ist er, wenn sie ihn nach kurzer Zeit wieder heraufziehen, voller Fische. Es gibt zwei Arten von Fischen, sie nennen sie Papraken und Tilonen“ (V 16, 1*-4).

Diese dichte Textstelle entkräftet die in der Literatur immer wieder auftauchende Behauptung, nach der die Bewohner der Randbereiche als statisch, keinen Wandel erfahrend beschrieben werden (vgl. z. B. Redfield 1985: 110), da Herodot in ihr deutlich von einem Wandel der Praxis des Hüttenbauens spricht, wobei dieser ehemals gemeinschaftliche Akt zunehmend individualisiert worden ist.

Zwischenresümee

Wir haben auf den vorangegangenen Seiten einige Muster und Prinzipien identifiziert, die den ethnographischen Passagen der Historien zugrunde liegen. Wichtig ist aber festzuhalten, dass Herodot mit diesen Mustern immer wieder bricht und sie keineswegs strikt und durchgehend befolgt. Munson (2001: 78) fasst die Problematik dieser herausgearbeiteten Schemata treffend zusammen: „The different schemes that have been proposed, moreover, cohere with one another only up to a point. They sometimes break down altogether and fail to account for numerous narrative details and metanarrative interventions, because Herodotus both is subject to cultural ways of thinking and rebels against them“. Die herausgefilterten Muster, Schemen, Prinzipien stellen nicht zuletzt Behelfe für uns dar, Herodots ethnographische Ausführungen zu ordnen. Wollen wir der Diversität und Komplexität des von Herodot präsentierten Materials aber gerecht werden, können wir uns nicht auf sie beschränken.

IV. 3. Textstellen mit Einfluss auf die spätere ethnologische Theorienbildung

Neben dem allgemeinen Vorbildcharakter der ethnographischen Passagen in den Historien für spätere Ethnographien finden sich auch spezielle Textstellen, die einen konkreten Einfluss auf die ethnologische Theorienbildung der Neuzeit ausgeübt haben. Drei von ihnen wollen wir uns in diesem Abschnitt widmen. Beginnen wir mit Herodots Schilderung der Lykier. Nach

der Erzählung, wie sie nach Kleinasien gekommen sind und wie sie ihren Namen erhalten haben (vgl. I 173, 1-3), fährt Herodot fort:

„Ihre Sitten sind teils kretisch, teils karisch. Einen merkwürdigen Brauch haben sie jedoch, der sich sonst nirgends auf der Welt findet. Sie erhalten ihren Familiennamen nach ihrer Mutter, nicht nach ihrem Vater. Wenn man einen Lykier nach seiner Herkunft fragt, so nennt er den Namen seiner Mutter und zählt deren weibliche Vorfahren auf. Und wenn eine Frau aus dem Bürgerstande mit einem Sklaven Kinder hat, gelten sie als Freigeborene. Umgekehrt wenn ein Bürger, und sei er noch so hochstehend, ein Weib aus der Fremde oder ein Keksweib hat, sind seine Kinder unfrei“ (I 173, 4-5).

Herodot schildert in dieser Textstelle im Grunde nicht nur einen Brauch, sondern mehrere (vgl. Pembroke [1967] 1992: 114 f.⁹⁵), die die Lykier als eine matrilineare Gesellschaft ausweisen⁹⁶. Erstens weist Herodot auf die metronymische Namensgebung, zweitens auf die matrilineare Deszendenz, drittens auf die Zugehörigkeit und den Status der Kinder von Eltern mit unterschiedlichem Status hin. Es ist nicht verwunderlich, dass Herodots Schilderung der Lykier viele Jahrhunderte später als Ausgangspunkt von J. J. Bachofens *Das Mutterrecht* (vgl. [1861] 1993) fungieren sollte⁹⁷. So führt Bachofen (ebd.: 2) etwa aus: „Von allen Berichten, welche über das Dasein und die innern Anlagen des Mutterrechts Zeugnis ablegen, sind die auf das lykische Volk bezüglichen die klarsten und wertvollsten. Die Lykier, berichtet Herodot [...]“. Wenngleich Bachofen für die Untersuchung der lykischen Verhältnisse noch spätere Autoren, wie etwa Nicolaus von Damascus, und einige Mythen heranzieht, so zeigen seine Ausführungen eindeutig, dass einerseits Herodot ihr Ausgangspunkt ist und andererseits die Lykier und die über sie verfassten Berichte zentral, wenn nicht gar essentiell, für das Bachofensche Unterfangen sind (vgl. Bachofen ebd.: 61). An dem „völlig historischen Zeugnisse Herodots“ (Bachofen ebd.: 4) vermag er dann (ebd.: 2) auch nur einen einzigen Kritikpunkt zu finden:

„Alle diese Gebräuche sind Äußerungen einer und derselben Grundanschauung. Erblickt Herodot in ihnen nichts weiter als eine sonderbare Abweichung von den hellenischen Sitten, so muß dagegen die Beobachtung ihres inner[e]n Zusammenhangs zu einer tiefer[e]n Auffassung hinführen. Nicht Regellosigkeit, sondern System, nicht Willkür, sondern Notwendigkeit tritt uns entgegen, und da jeder Einfluß einer positiven Gesetzgebung ausdrücklich in Abrede gestellt wird, so verliert die Annahme einer bedeutungslosen Anomalie den letzten Schein von Berechtigung“.

⁹⁵ Während Pembroke deren zwei (Metronymika und Zurechnung der Kinder) identifiziert, scheinen mir deren drei geschildert zu sein (Metronymika, matrilineare Deszendenz, Zugehörigkeit und Status der Kinder). Dass Herodot mit der Aussage, dieses matrilineare System gebe es nur bei einem Ethnos auf der Welt, nicht recht behalten sollte, hat sich im Lauf der Geschichte der Ethnologie freilich herausgestellt.

⁹⁶ Bereits Lewis Henry Morgan (vgl. [1877] 1987: 293) hat Herodots Ausführungen zu den Lykiern als eine Beschreibung einer matrilinearen, in Gentes organisierten Gesellschaft interpretiert.

⁹⁷ Schon im 18. Jahrhundert zog der Jesuitenpater Joseph François Lafitau (vgl. [1724] 1987: 33-49) die Schilderung Herodots von den Lykiern heran, um eine, wenn auch in eine andere Richtung als Bachofen gehende Theorie zu formulieren (vgl. Petermann 2004: 183).

Der Vorwurf Bachofens an Herodot zielt in gewissem Sinn ins Leere. Denn Herodot, indem er explizit darauf hinweist, dass es sich bei dem Geschilderten um einen *nomos* handelt, erkennt die lykische Praxis ja gerade als geregeltes System⁹⁸. Bachofen will dieses Verdienst einzig für sich beanspruchen. In der Systematisierung geht er aber weiter als Herodot. Er will schließlich eine dem Paternitätssystem vorangehende Kulturstufe des Mutterrechts⁹⁹ herausarbeiten¹⁰⁰ (vgl. Bachofen [1861] 1993).

Neben Herodots Bericht über die Lykier hat die spätere Ethnologie auch den über die Agathyrsen, ein Nachbarethnos der Skythen, aufgegriffen. Über sie merkt Herodot knapp an: „Die Agathyrsen sind ein sehr weichliches Volk und tragen meist goldenen Schmuck. Sie leben in Weibergemeinschaft, damit alle miteinander verwandt und verschwistert seien und kein Neid und keine Zwietracht aufkommen könnten. Ihre übrigen Gebräuche sind ähnlich wie die der Thraker“ (IV 104). Nach Herodot werden bei den Agathyrsen also die Frauen und die Männer gemeinschaftlich geteilt, wodurch alle miteinander verwandt und verschwistert sind. Dass es sich hierbei um die Beschreibung eines klassifikatorischen Verwandtschaftssystems handeln könnte, arbeitet Pembroke (ebd.: 103 f.) heraus:

„Man könnte ohne weiteres sagen, daß diese Beschreibung auf einem klassifikatorischen Verwandtschaftssystem beruht, von dem Lewis Morgan schon vor gut hundert Jahren festgestellt hatte, daß es in sehr vielen Gesellschaften in den verschiedensten Teilen der Welt vorherrschte und in dem solche Begriffe wie Mutter, Vater, Bruder, Schwester [...] auf solche Personengruppen angewendet werden, zwischen denen keine physische Verwandtschaftsbeziehung besteht. Heute nimmt man allgemein an, daß diese Begriffe soziale und nicht physische Beziehungen ausdrücken [...]. Morgan jedoch glaubte, daß diese Begriffe noch aus einer Zeit stammen, als die menschlichen Gesellschaften noch Promiskuität als System

⁹⁸ Zum Aspekt des Gesetzmäßigen des νόμος (*nomos*) führt Redfield (1985: 98 f.) näher aus: „Very often a *nomos* is a written law (and that may be the original meaning of the word); when used for a custom it means something which can be put into words and stated as a rule“. Der Macht des *nomos* widmen wir uns ausführlich im Theorieteil.

⁹⁹ Bachofen selbst verwendete in seinem Buch ausschließlich die Begriffe Mutterrecht und Gynaikokratie. Erst in den 1880er Jahren wurde der Terminus Matriarchat eingeführt, der in der Folge den Begriff Gynaikokratie ersetzt hat (vgl. Petermann ebd.: 454 f.). Dass es sich bei der für mehrere Generationen faszinierenden Vorstellung eines antiken Matriarchats um einen Mythos handelt, macht etwa die Althistorikerin Wagner-Hasel (vgl. 1992) unmissverständlich klar.

¹⁰⁰ Auffallend an Bachofens Ausführungen ist ihr extremer Psychologismus und Sexismus, die sich in Formulierungen wie diesen zeigen: „Das Links gehört der weiblichen leidenden, das Rechts der männlichen tätigen Naturpotenz“ (Bachofen ebd.: 10). Bachofens *Mutterrecht* liest sich eher wie eine Männerphantasie als eine ernstzunehmende Untersuchung. Um es auf den Punkt zu bringen, das *Mutterrecht* ist heute schlichtweg unzeitgemäß. Der Bachofensche Sexismus zeigt sich auch in seinem evolutionistischen Entwicklungsschema, das Petermann (ebd.: 458) mit folgenden Worten knapp zusammenfasst: „Die Entwicklung selbst führt dabei vom Weiblich-Stofflich-Sinnlichen zum Männlich-Geistigen, zum Logos, von der Natur des Weibes zur Zivilisation des Mannes“. Neben all der Kritik, die Bachofen im Verlauf der letzten beinahe 150 Jahren erfahren musste, gibt es auch Verdienste, die man ihm aus ethnologischer Perspektive anrechnen kann. Eines davon liest sich wie folgt: „Der Begriff des Mutterrechts (nicht des Matriarchats!) wird als soziale Kategorie fassbar, was ihn fortan insbesondere für die Ethnologie interessant macht, die ihn in Differenzierungen wie Matrilinearität (in Abstammung und Erbfolge) und Matrifokalität (d. h. Dominanz der Mutterrolle) überführt“ (Petermann ebd.: 459 f.). Dieses Verdienst kommt allerdings streng genommen nicht allein Bachofen zu. Denn fast gleichzeitig, ohne aber von Bachofen zu wissen, sprachen sich auch John F. McLennan und John Lubbock für eine mutterrechtliche Entwicklungsphase aus (vgl. Petermann ebd.: 461).

praktizierten – ein Sachverhalt, für den es keine unmittelbaren Belege gibt [...]. Es ist daher durchaus möglich, daß die Begegnung mit einem regelrechten klassifikatorischen System irgendwie Herodots Berichten zugrunde liegt; aber daß seine Erklärung des Phänomens die von Morgan vorwegnehmen sollte, ist kein Zufall, da letzterer ganz sicherlich direkt oder möglicherweise wesentlich von Herodots Beschreibung der Agathyrsen beeinflusst war“.

Pembroke zitiert, um den Einfluss von Herodot auf Morgan zu belegen, in einer Fußnote aus einem Briefwechsel zwischen J. H. McIlvaine und Morgan, in dem ersterer letzteren auf die Ausführungen Herodots unter anderem über die Agathyrsen aufmerksam macht (vgl. Pembroke ebd.: 104; 140). Doch ist der Einfluss Herodots auf Morgan keineswegs ein Briefgeheimnis. Morgan selbst macht ihn in seinem Buch *Ancient Society* explizit. Er sieht in der Textstelle über die Agathyrsen eine Schilderung der Punaluagruppenehe:

„Herodot bemerkt ferner von den Agathyrsen, die wahrscheinlich auf derselben Stufe [wie die Massageten, Anm. des Autors] sich befanden, daß unter ihnen Weibergemeinschaft herrschte, auf daß sie alle Brüder wären und als Mitglieder einer einzigen Familie weder Neid noch Feindschaft gegeneinander übten. Die Punaluagruppenehe liefert eine rationellere und befriedigendere Erklärung dieser und ähnlicher Sitten bei anderen von Herodot erwähnten Stämmen, als Polygamie oder unterschiedsloser Geschlechtsverkehr¹⁰¹“ (Morgan [1877] 1987: 362).

Auch Herodots Schilderung einer bestimmten Tauschform (vgl. IV 196), die in geographisch weiter Distanz anzutreffen sei¹⁰², hat Einfluss auf die ethnologische Theorienbildung gehabt (vgl. Nippel 1990: 128). Herodot beschreibt in ihr den Mechanismus des *stummen Handels*, aus dem sich laut Polanyi (vgl. 1968: : 238 f. u. 243) der sogenannte *port of trade* entwickelt habe. Der von Herodot gegebene Bericht liest sich wie folgt:

„Nach den Erzählungen der Karchedonier setzt sich das bewohnte Libyen noch über die Säulen des Herakles hinaus fort. Wenn die Karchedonier dorthin fahren, laden sie ihre Waren aus und legen sie nebeneinander an den Strand. Dann steigen sie wieder in die Schiffe und zünden ein Feuer an. Sobald die Eingeborenen den Rauch sehen, kommen sie ans Meer, legen als Preis für die Waren Gold hin und ziehen sich wieder weit zurück. Nun steigen die Karchedonier aus, um nachzuschauen, und wenn das Gold dem Werte der Waren gleichkommt, nehmen sie es und fahren ab. Wenn es aber nicht genug ist, steigen sie wieder in die Schiffe und warten. Die Eingeborenen kommen dann wieder und legen Gold dazu, bis jene zufriedengestellt sind. Keiner schädigt den anderen: die Karchedonier rühren das Gold nicht eher an, als bis es den Waren

¹⁰¹ In diesem Sinn würde Morgan wohl auch, wenngleich er sich dazu nicht explizit äußert, für die Verhältnisse bei den Nasamonen (vgl. IV 172, 2) die Punaluagruppenehe als Erklärung anführen. Ausdrücklich bespricht Morgan (ebd.: 362) allerdings die Massageten (vgl. I 216, 1), die sich ihm zufolge in einem Übergangsstadium befinden: „Herodot, indem er von den auf der Mittelstufe der Barbarei befindlichen Massagten spricht, bemerkt, daß jeder Mann eine Frau ehelicht, alle aber sie gebrauchen dürfen. Aus dieser Angabe läßt sich der Schluß ziehen, daß die syndyasmische Familie begonnen hatte, die Punaluafamilie zu verdrängen“. Wir hingegen sind weiter oben zu dem Schluss gekommen, dass es sich im Fall der Massageten um die Beschreibung von Polykoitie handeln könnte. Letztendlich ist aber ein definitives Urteil, was Herodot hier genau beschreibt, schwer zu fällen, da die dargebotenen Informationen einfach nicht ausreichend sind, um sich festlegen zu können. Dies unterstreicht auch Morgan (ebd.: 362), indem er schreibt: „Seine Berichte sind zu dürftig, um den Gesellschaftszustand, wie er tatsächlich unter ihnen herrschte, zu zeigen“.

¹⁰² Während Fehling (vgl. 1971: 108), ohne dies näher auszuführen, skeptisch anmerkt, dass die Lokalisierung des Phänomens willkürlich sein könnte, ist Pritchett (vgl. 1993: 100 ff.) unter Heranziehung anderer Autoren von der Richtigkeit der Angaben überzeugt. Nippel (vgl. 1990: 128 bzw. 176) hingegen weist in einer Fußnote darauf hin, dass diese Beschreibung zu einem ethnologischen Wandermotiv geworden ist.

gleichwertig ist, und jene rühren die Waren nicht eher an, als bis die Karchedonier das Geld genommen haben“ (IV 196).

Interessant an dieser Textpassage ist, dass eine nonverbale Kommunikation – daher rührt natürlich der Terminus *stummer Handel* – mithilfe anderer Zeichen einen Austausch zwischen Vertretern zweier Gesellschaften ermöglicht. Ferner formuliert diese Textstelle das Ideal der Reziprozität und des fairen Handels.

IV. 4. Wer sind hier die Barbaren?

Wie die bisherigen Ausführungen dieser Arbeit gezeigt haben, beschreibt Herodot in den Historien eine Reihe von Ethnien, von Fremden. Ob sich in dem Herodotschen Werk so etwas wie ein allgemeiner Begriff des Fremden finden lässt, gilt es im Folgenden zu untersuchen.

Ein Terminus scheint diese Funktion zu erfüllen. Es handelt sich hierbei um die Kategorie des Barbaren. Das Wort *barbaros*¹⁰³ „besagt zunächst nur, daß der so Bezeichnete eine unverständliche, also nichtgriechische Sprache spricht, ohne ihn sonst irgendwie zu qualifizieren oder gar zu disqualifizieren“ (Dihle 1994: 15). Bei der Definition des Barbaren, des Fremden fungiert also die Sprache als Kriterium¹⁰⁴ (vgl. auch II 57, 1-2; IV 183, 4), wobei der Begriff Barbar in seiner ursprünglichen Bedeutung weitgehend frei von den negativen Konnotationen späterer Zeit ist. Herodot spricht zumeist im Plural von den Barbaren, den Nichtgriechisch-Sprechenden, den Fremden.

In den ethnographischen Ausführungen präsentiert Herodot eine Fülle an fremden Ethnien, wobei er, wie wir herausgearbeitet haben, um eine sachliche Darstellung und das Aufzeigen der internen kulturellen Logiken bemüht ist. Vor allem im Kontext der historiographischen Passagen der Historien stoßen wir aber auf einen ambivalenten Barbarenbegriff, der einerseits weitgehend wertfreie Konnotationen aufweist (vgl. z. B. Nippel 1990: 15; Rollinger 2000: 155), andererseits aber auch negative Züge gewinnt. Im Proömium ist das erste Mal die Rede von den Barbaren: „[...] auch soll das Andenken an große und wunderbare Taten nicht erlöschen, die die Hellenen und die Barbaren getan haben, besonders aber soll man die Ursachen wissen, weshalb sie gegeneinander Kriege führten“ (Proömium*). Hier finden sich die Hellenen und Barbaren auf einer Ebene, wenngleich sie als Gegner im Krieg charakterisiert werden. Als Barbaren werden im vorwiegend historiographischen Teil vor

¹⁰³ Der Terminus βάρβαρος (Pl. βάρβαροι; *barbaros bzw. barbaroi*) kann sowohl substantivisch als auch adjektivisch gebraucht werden.

¹⁰⁴ Auch in anderen Sprachen kann das Fremde anhand der Sprache festgemacht werden: „Similarly, in Russian, Germans are to this day called *nemtsy* (the mute ones): those who speak, but say nothing“ (Eriksen/Nielsen 2001: 3).

allem die feindlichen Gegner der Hellenen bezeichnet, speziell die Perser. Bei den Persern und Hellenen handelt es sich um grundsätzlich gleichwertige Größen, die „in gleicher Weise als Repräsentanten allgemeiner historischer Prozesse auftreten“ (Bichler [1988] 2007: 58).

Stehen die Kriegsparteien grundsätzlich auf einer Ebene, so setzen sich letztendlich doch die Hellenen durch und der Barbarenbegriff erhält im Zuge der Schilderungen der direkten Konfrontationen auch zunehmend negative Konnotationen. Herodot weiß etwa von einer Jagd auf Menschen, die die Barbaren betreiben (vgl. VI 31), oder aber vom Schänden eines Leichnams (vgl. IX 79) zu berichten. Auch das Verhalten des Perserkönigs Xerxes dem Hellespont gegenüber bezeichnet Herodot als *barbarisch*. Xerxes ließ nämlich bei seinem Zug nach Hellas Brücken über den Hellespont schlagen, um somit Europa mit Asien zu verbinden, wobei die Brücken nach ihrer Fertigstellung durch einen heftigen Sturm zerstört wurden. Hierauf zürnte er den Naturgewalten und ließ den Hellespont geißeln (vgl. VII 33-35).

In manchen Punkten wird der Kriegsgegner also negativ gezeichnet. Jedoch handelt es sich dabei um kein durchgängiges Muster. Herodot betont durchaus auch die Tapferkeit und Stärke der Perser. Im geordneten Kampf, in der Geschicklichkeit und Klugheit erweisen sich die Hellenen ihnen letztendlich aber als überlegen¹⁰⁵ (vgl. z. B. VIII 86 u. 89; IX 62, 3).

Wir können an dieser Stelle ein kurzes Zwischenresümee ziehen. Im hauptsächlich historiographischen Teil haben wir es mit einem ambivalenten Barbarenbegriff zu tun, bei dem der Mangel – sei es an Geschicklichkeit, Ordnung, Rüstung, griechischer Sprache – ein wesentliches Definitionscharakteristikum darstellt, in den primär ethnographischen Abschnitten dominiert vor allem die Offenheit gegenüber dem Soziokulturell-Fremden.

Es ist wichtig festzuhalten, dass Herodots Konzeptionen des Barbaren und des Ethnos allgemein keineswegs starr sind. Sogenannte Barbaren können zu Hellenen werden, wie Herodot im Zusammenhang der Ausführungen zur Geschichte Hellas darlegt: „[...] wenn man nach diesen heutigen Pelasgern urteilen darf, haben die Pelasger eine Barbarensprache gesprochen. War dies bei allen Pelasgern der Fall, so hat die Bevölkerung in Attika, die ja pelasgischen Stammes ist, bei ihrer Umwandlung in Hellenen auch ihre Sprache gewechselt“ (I 57, 2*-3*). Eine Umwandlung in Hellenen ist möglich, da

„blood ancestry was not *the* criterion for Greek ethnicity, barbarians could become Greeks, but at the same time, because ancestry *was* important, the notion of these barbarians becoming Greek to some extent helped blur the notion of what it is to be Greek. More specifically, it helped deconstruct the dichotomy ‘barbarian versus Greek’; it did not invalidate it, but it destabilized it somewhat” (Sourvinou-Inwood 2003: 144).

¹⁰⁵ Freilich darf auch nicht vergessen werden, dass nach Herodots Ansicht die Hellenen zudem auf die konkrete Hilfe ihrer Götter bauen konnten (vgl. z. B. VIII 13).

Ein Ethnos ist für Herodot also keine strikt homogene, abgeschlossene Einheit¹⁰⁶. Er betont im Zusammenhang mit der Ethnogenese der Hellenen sogar explizit deren Zusammensetzung aus verschiedenen Ethnien (vgl. I 58).

Zudem gilt es zu beachten, dass es sich auch bei den sogenannten Barbaren in den Historien um keine homogene Kategorie handelt. Zwar bezeichnet der Begriff Barbar in den historiographischen Passagen primär den persischen Feind, jedoch ist seine Bedeutung keineswegs darauf begrenzt¹⁰⁷. In den ethnographischen Ausführungen begegnen wir einer Fülle an Fremden, die sich einerseits in gewissen Hinsichten voneinander unterscheiden, andererseits in manchen Punkten Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten aufweisen. Die Fremden in den Historien sind divers, heterogen. Herodot operiert nicht mit einem allgemeinen Konzept von Fremdheit (vgl. Pritchett 1993: 332 f.), sondern er zeigt die soziokulturelle Vielfaltigkeit der Welt. Auch stellen die Fremden und die Hellenen keinen diametralen Gegensatz dar, da erstere zu zweiten werden können und weil sie durchaus Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten aufweisen, wie Herodot durch sein komparatives Unterfangen herausarbeitet. In diesem Sinn unterminiert Herodot die Hellenen-Barbaren-Antithese¹⁰⁸.

Diese Antithese verliert weiters ihre Berechtigung, wenn man sich einer berühmten Passage der Historien zuwendet, aus der hervorgeht, dass der Barbarenbegriff, der Begriff des Fremden kein absoluter, sondern nur ein relativer ist: „Bei dem Bau des Kanals unter dem König Nekos gingen einhundertzwanzigtausend Ägypter zugrunde. Mitten in der Arbeit ließ Nekos aufhören, weil ein Orakelspruch ihm abriet: was er baue, sei zum Vorteil der Barbaren. Unter Barbaren verstehen die Ägypter alle Völker, die nicht ihre Sprache sprechen¹⁰⁹“ (II 158, 5*). Aus ägyptischer Perspektive sind also all jene Barbaren, die sich linguistisch von ihnen unterscheiden. Somit fallen auch die Hellenen in diese Kategorie, werden zu Barbaren¹¹⁰. Die sogenannten Barbaren haben ihre eigenen Barbaren. Herodot macht hiermit klar, dass es eine Frage der Perspektive ist, wer ein Barbar ist: „[...] the ‘barbarian’ is a creation, an invention in

¹⁰⁶ Wir erinnern uns beispielsweise auch an die Inder, die sich aus verschiedenen Ethnien zusammensetzen (vgl. III 98, 3*).

¹⁰⁷ Auch der Lyderkönig Kroisos wird, um nur ein Beispiel zu nennen, als Barbar bezeichnet (vgl. I 6, 2).

¹⁰⁸ Rollinger (2000: 155) merkt hierzu an: „Erst allmählich gelang es der Forschung [...] aufzuzeigen, daß das Fremde im Werke Herodots nicht ohne weiteres in die Hellenen-Barbaren-Antithese einzubetten und auch in den Historien mit einer weitgehend wertfreien Konnotation des Terminus ‚Barbar‘ zu rechnen war. Dabei wurde unterstrichen, daß die Antithese erst nach Herodot ihre bis heute wirksame Ideologisierung erfahren hat“.

¹⁰⁹ In einer anderen Übersetzung liest sich der letzte Teil der Passage folgendermaßen: „[...] *barbaroi* nennen die Ägypter alle, die nicht die gleiche Sprache wie sie sprechen“ (II 158, 5* in der Übersetzung von Brodersen (2005)).

¹¹⁰ Bichler (vgl. [1988] 2007: 57) weist darauf hin, dass die Anwendung des Barbarenbegriffs in diesem Zusammenhang nur möglich sei, da er sich auf den persischen Feind, der die Bedrohung darstellt, beziehe. Dem ist allerdings zu entgegnen, dass sich der erste Teil des Zitats zwar sehr wohl auf die persische Bedrohung bezieht, der zweite Teil aber allgemein vom Begriff des Barbaren bei den Ägyptern spricht.

the eye of the beholder“ (Thomas 2000: 133). Indem die Ägypter die Hellenen unter die Kategorie der Barbaren subsumieren, zeigen sie die hellenische Subjektivität auf (vgl. Munson 2005: 65 f.).

Man kann demnach zusammenfassend anmerken, dass der Terminus Barbaren nicht unbedingt mit den Nicht-Griechen gleichzusetzen ist, sondern allgemein die Fremden meint (vgl. Romm 1998: 97), wobei zu ihnen aus nicht-hellenischer Perspektive die Hellenen selbst gezählt werden. Je nach Standpunkt bezieht sich der Barbarenbegriff also auf unterschiedliche Referenten, womit es sich bei ihm um einen relativen, nicht um einen absoluten Begriff handelt. Fremdheit ist relativ, perspektivisch. Ferner können wir rekapitulierend festhalten, dass die Begriffe Ethnos und Barbar keine starren Entitäten, sondern wandelbare Größen bezeichnen.

IV. 5. Die Frage des Ethnozentrismus in den Historien

Herodot ist ein hellenischer Autor. Da das soziokulturelle Umfeld Einfluss auf die Person, den Autor übt, stellt sich die Frage, wie es mit möglichen hellenozentrischen Tendenzen im Werk Herodots aussieht. Daran schließt sich die allgemeinere Frage an, welche Rolle der Ethnozentrismus in den Historien spielt¹¹¹.

Der Terminus Ethnozentrismus meint die „durch Sozialisierung und Enkulturation angeeignete“ (Petermann 2004: 29), universale Tendenz, das eigene Ethnos zum Zentrum zu machen und die Welt aus dieser kulturellen Perspektive heraus zu sehen, zu verstehen¹¹². Damit geht zumeist ein gewisses Überlegenheitsgefühl der Wir-Gruppe einher, wobei dieses nicht notwendigerweise eine Diffamierung der Anderen nach sich ziehen muss.

Im Abschnitt zum Kulturvergleich haben wir herausgearbeitet, dass die Verhältnisse in Hellas mitunter als implizite Vergleichsfolie für die Beschreibung der Welt und ihrer Bewohner fungieren. Aber auch der explizite Vergleich mit den hellenischen Gepflogenheiten findet statt. Unbekanntes wird durch Vertrautes erklärt, die *interpretatio Graeca*¹¹³ ist am Werk.

¹¹¹ Herodot beschreibt in den Historien verschiedene Phänomene, die wir heute als (Vor-)Formen des Ethnozentrismus ausmachen können. Jene Ethnozentrismen können subtil agieren oder explizit kundgetan werden.

¹¹² Ein Problem des analytisch oftmals hilfreichen Konzepts des Ethnozentrismus ist die damit einhergehende Vorstellung, dass das Ethnos und deren Mitglieder homogen wären. Damit wird die interne Heterogenität, die sich etwa in unterschiedlichen Meinungen, Sichtweisen, Interessen der Gruppenmitglieder zeigt, ausgeklammert.

¹¹³ Ein Beispiel für die *interpretatio Graeca* ist unter anderem das In-Beziehung-Setzen hellenischer und ägyptischer Gottheiten (vgl. II 41-65). Dass dieses formalistische Vorgehen aber auch in der Wissenschaft neuerer Zeit anzutreffen ist, führt Nippel (vgl. 1990: 15 f.) aus. Man denke beispielsweise an die vergleichende Religionswissenschaft.

Freilich bedarf es der Thematisierung der Wahrnehmungs-, Erklärungs- und Beschreibungsmuster Herodots, jedoch hat es keinen Sinn, irgendjemandem einen Vorwurf aus seiner soziokulturellen Prägung zu machen¹¹⁴.

Herodot erklärt aber nicht bloß aus einer Perspektive heraus, sondern er ist auch um die Herausarbeitung der internen kulturellen Logiken bemüht (vgl. z. B. I 216, 2-3*; IV 26). Ferner unterminiert er in seinen ethnographischen Ausführungen die gängige hellenische Vorstellung, der zufolge es sich bei den Hellenen um die exklusiven Repräsentanten der Normalität handeln würde¹¹⁵ (vgl. Munson 2001: 76). Die Herodotsche Ethnographie zeigt vielfältige Möglichkeiten menschliches Leben zu gestalten, womit das Normale nicht auf eine einzige Lebensordnung festgelegt ist. Denn das, was als normal erachtet wird, ist unterschiedlich, verschieden.

Neben diesem grundlegenden Tenor der Historien gibt es aber auch Stellen, in denen ein hellenisches Überlegenheitsgefühl explizit zur Sprache kommt. Vorhin haben wir gesehen, dass die sogenannten Barbaren, die als tapfer beschrieben werden, den Hellenen im Krieg im Beibehalten der Ordnung und in der Klugheit und Geschicklichkeit nachstehen (vgl. VIII 86 u. 89; IX 62,3). Auf die größere Klugheit der Hellenen kommt Herodot auch an anderer Stelle des Textes zu sprechen:

„Peisistratos erklärte sich damit einverstanden, und nun ersannen sie, um seine Rückkehr zu bewerkstelligen, eine List, die, wie ich wenigstens finde, äußerst einfältig war. Von jeher hat sich doch der hellenische Volksstamm von den Barbaren durch größeren Verstand und größere Freiheit von einfältigem Aberglauben unterschieden, und trotzdem konnte man den Athenern, die gar noch die klügsten unter den Hellenen sein sollen, folgenden Streich spielen¹¹⁶“ (I 60, 3).

Herodot hebt hier eindeutig die überlegene hellenische Klugheit hervor, jedoch darf man nicht aus den Augen verlieren, dass er in demselben Atemzug ein Beispiel der Überlistung dieser Klugheit anführt. Nicht nur die intellektuellen Fähigkeiten der Hellenen werden als besonders erachtet, sondern auch das in Hellas, speziell in Ionien anzutreffende Klima, das als das herrlichste, da ausgeglichene Klima der Welt beschrieben wird (vgl. I 142, 1-2; III 106, 1). Im Ausgleich dafür besitzen aber die äußersten Ränder der Welt die, insbesondere für die Hellenen, kostbarsten Schätze (vgl. III 106, 1; III 116, 3). Lassen sich in den Historien

¹¹⁴ In diesem Sinn merkt Karttunen (2002: 459) an: „Like most authors, Herodotus wrote what he thought was interesting for his audience and, like everybody else, he interpreted what he learned in the light of what was familiar to him. [...] In the case of Herodotus this meant *interpretatio graeca*, but when, for instance, a Scythian was explaining Greeks to his compatriots, the Scythian was certainly using *interpretatio scythia*“.

¹¹⁵ Dies macht etwa auch seine weiter oben bereits besprochene Einleitung zu der Ethnographie über die Ägypter klar, in der die Welt in Ägypter und den Rest eingeteilt wird und somit ein neues Zentrum erhält (vgl. II 35-36).

¹¹⁶ Die List, eine geschmückte Frau für die Göttin Athena auszugeben, die den Tyrannen Peisistratos zurück nach Athen führe, ging nämlich auf (vgl. I 60, 2-5).

mitunter ethnozentrische, hellenozentrische Annahmen und Auffassungen ausmachen, so ist es dennoch ein zentrales Ziel Herodots ebendiesen entgegenzuwirken (vgl. Munson ebd.: 12). Beispielsweise kritisiert er, wie im Verlauf der Arbeit deutlich geworden ist, auch implizit die hellenischen Verhältnisse (vgl. z. B. I 132, 1-2) oder aber explizit die Vorstellungen der Hellenen von den Anderen (vgl. z. B. II 45).

Ferner arbeitet Herodot gegen einen radikalen hellenischen Ethnozentrismus, indem er den Anderen Lob, Anerkennung und Respekt entgegenbringt (vgl. z. B. Proömium*). Im Verlauf der Historien lobt Herodot unter anderem gewisse persische Sitten (vgl. I 137), die langlebigen Aithioper als die angeblich höchstgewachsenen und schönsten Menschen der Welt (vgl. III 20, 1*), die Strategie der Skythen (vgl. IV 46, 2-3), die Klugheit der Phoiniker (vgl. VII 23), die Institution des persischen Botendienstes (vgl. VIII 98), die Tapferkeit und besonderen Leistungen gewisser Teile des persischen Heeres in den kriegerischen Auseinandersetzungen (vgl. z. B. VIII 17; VIII 86; IX 71, 1*). Besondere Anerkennung und Wertschätzung erfahren in den Historien die Ägypter. Herodot attestiert ihnen allgemein unter anderem eine im Vergleich mit den Hellenen klügere Berechnung des Jahres (vgl. II 4, 1) und speziell den im bebauten Teil Ägyptens ansässigen Ägyptern die geschichtskundigsten Menschen, auf die er im Zuge seiner Reisen traf, zu sein (vgl. II 77, 1). Besagte ägyptische Klugheit und Weisheit (vgl. auch II 160) lässt sich auf das hohe Alter der ägyptischen Kultur zurückführen (vgl. II 2; II 77, 1), Herodots Wertschätzung folgt also einem Senioritätsprinzip.

In den Historien ist aber nicht nur der hellenische Ethnozentrismus ein Thema, sondern Herodot weiß auch von anderen Ethnozentrismen zu berichten. Die Ägypter etwa nehmen keine fremden Lieder auf (vgl. II 79, 1*), sie vermeiden sogar allgemein, außer in der Stadt Chemnis, die Annahme von fremden Sitten und Bräuchen (vgl. II 91). Ihr Überlegenheitsgefühl kommt ferner in einer einem ihrer Könige namens Rhampsinitos zugeschriebenen Auffassung zur Geltung, nach der das ägyptische Ethnos das klügste und vorzüglichste auf Erden sei¹¹⁷ (vgl. II 121, ζ 2*). Auch einen skythischen Ethnozentrismus macht Herodot aus: „Fremde Sitten anzunehmen vermeiden auch sie hartnäckig“ (IV 76, 1*). Im Speziellen wehren sich die Skythen gegen die Übernahme hellenischer Sitten und Bräuche¹¹⁸ (vgl. IV 76, 1*). Neben dem ägyptischen und dem skythischen Ethnozentrismus

¹¹⁷ Man beachte, dass es sich bei der ägyptischen Klugheit nicht bloß um eine (angebliche) Selbsteinschätzung, sondern auch um eine Fremdeinschätzung handelt. Man denke diesbezüglich etwa an die vorhin gemachten Ausführungen (vgl. II 4, 1; II 160).

¹¹⁸ Dies wird anhand zweier Geschichten exemplifiziert, in denen die jeweiligen skythischen Protagonisten namens Anacharsis und Skyles ihr Transzendieren, ihr Missachten der kulturellen Grenzen der Skythen und die Annahme hellenischer Sitten und Bräuche mit dem Tod büßen müssen (vgl. IV 76-80).

identifiziert Herodot auch einen persischen. Dieser persische Ethnozentrismus zeigt sich etwa auf subtile Weise in der Erzählung, in der der Perserkönig Dareios während seines Zuges gegen die Skythen den Sinn der von den Skythen an ihn herangetragenen Geschenke, bei denen es sich um einen Vogel, eine Maus, einen Frosch und fünf Pfeile handelt, zu deuten versucht (vgl. IV 131-132). Dareios meint in ihnen Äquivalente für Erde und Wasser als Ausdruck des Sich-Ergebens zu sehen. Sein ethnozentrischer Formalismus, unterstützt durch sein imperialistisches Begehren, bestimmt seine Wahrnehmung und Interpretation: „Die Meinung des Dareios war, die Skythen ergäben sich und brächten sinnbildlich Erde und Wasser; denn die Maus wohne in der Erde und nähre sich von Getreide wie der Mensch, der Frosch lebe im Wasser, der Vogel gleiche dem Roß und mit den Pfeilen übergäben sie ihre Kriegsmacht“ (IV 132, 1). Ebenjene Lesart der Geschenke erweist sich aber als nicht mit der skythischen übereinstimmend, da die Gegenstände nicht Zeichen der skythischen Kapitulation, sondern eine Warnung sind, die sogar einem Perser namens Gobryas, da er sich von der ethnozentrisch-imperialistischen Deutung des Dareios distanziert, zugänglich ist: „Wenn ihr euch nicht als Vögel zum Himmel erhebt, ihr Perser, oder wenn ihr euch nicht als Mäuse in die Erde verkriecht, oder wenn ihr nicht als Frösche in die Sümpfe springt, so treffen euch diese Pfeile, und ihr seht die Heimat nicht wieder“ (IV 132, 3).

Herodot weist in dieser Passage somit darauf hin, dass Mitglieder eines Ethnos durchaus unterschiedliche Deutungen, Lesarten, Standpunkte vertreten können, dass die ethnozentrische Beschränktheit auch durchbrochen werden kann. Kommt der Ethnozentrismus in dieser Textstelle in der Interpretation des Dareios zu Tage, so führt Herodot an anderer Stelle den persischen Ethnozentrismus allgemein aus. Der Ethnozentrismus der Perser spiegelt sich in ihrer Wahrnehmung der Welt explizit wider:

„Bei den Persern genießen die nächsten Nachbarn die höchste Achtung nach ihnen selber, dann kommen die entfernteren, und so geht es schrittweise abwärts. Am wenigsten gelten ihnen die Völker, die ihnen am fernsten wohnen. Sich selber halten sie nämlich für die allervorzüglichsten Menschen auf Erden, die Tüchtigkeit der Umwohnenden richtet sich, meinen sie, nach der Entfernung von ihnen, und die Fernsten sind die allergeringsten“ (I 134, 2).

Die Perser empfinden sich also als das Zentrum der Welt und verteilen ihre Wertschätzung gegenüber Ethnien je nach Distanz zu ihnen. Im Vergleich zu den Skythen und den Ägyptern übernehmen die Perser aber viel soziokulturell-Fremdes (vgl. I 135*).

Haben wir es hier etwa – der explizite Ethnozentrismus auf der einen, die bereitwillige Übernahme fremder soziokultureller Elemente auf der anderen Seite – mit einem Paradoxon zu tun? Eine nähere Analyse verrät uns, dass hierin nicht notwendigerweise ein Paradoxon zu sehen ist. Denn erstens erfahren die näheren Nachbarn, von denen in erster Linie übernommen

wird, durchaus noch Wertschätzung, die durch die Feststellung des vermeintlichen Einflusses des Zentrums auf ebendiese begründet wird. Der ethnozentrische Gedanke ist hier offensichtlich. Zweitens übernimmt das Zentrum nur Elemente, die es als gut und nützlich erachtet. Somit erhebt sich der Nehmer über den Geber, indem ersterer bestimmt, was aufgenommen wird und was nicht. Hier operiert der Ethnozentrismus auf subtile Weise. Wir können demnach festhalten, dass sich Ethnozentrismus und die Bereitschaft zur Übernahme fremder soziokultureller Elemente nicht ausschließen.

Folgendes vermögen wir nun resümierend festzuhalten. In den Historien gibt es nicht den Ethnozentrismus. Herodot weiß von vielen Ethnozentrismen. Folgerichtig kommt er auch zu der Einsicht, dass der Ethnozentrismus ein universales Phänomen ist: „Denn wenn man an alle Völker der Erde die Aufforderung ergehen ließe, sich unter all den verschiedenen Sitten die vorzüglichsten auszuwählen, so würde jedes, nachdem es alle geprüft, die seinigen allen anderen vorziehen. So sehr ist jedes Volk überzeugt, daß seine Lebensformen die besten sind“ (III 38, 1*). Eine große Leistung Herodots besteht darin, die Universalität des Phänomens Ethnozentrismus zu thematisieren: „Ethnocentrism is universal because, to paraphrase Herodotus with the words of Geertz, we ‘cannot escape preferring our own preferences’” (Munson 2001: 172). Wie wir gesehen haben, kann sich Herodot, wie jeder andere Autor auch, nicht vollends von ethnozentrischen Tendenzen, die sich qua Sozialisation in die Körper eingeschrieben haben, lösen. Wogegen sich Herodot aber ausdrücklich wendet, ist ein stark ausgeprägter Ethnozentrismus, der das Eigene zum Absoluten erklärt. Denn solch eine Haltung steht notwendigerweise auf allzu wackeligen Beinen. Er macht dies am hellenischen Ethnozentrismus klar, indem er darauf hinweist, dass die Hellenen mit den Anderen durchaus Gemeinsamkeiten haben und sich manche ihrer Vorstellungen von den Anderen als falsch erweisen. Der Ethnozentrismus eines Ethnos wird ferner immer durch die Ethnozentrismen anderer Ethnien relativiert. Daraus folgert Herodot die Notwendigkeit einer respektvollen Haltung gegenüber den Anderen (vgl. III 38¹¹⁹). Denn welche Sitten und Bräuche die besten und somit zu bevorzugen sind, ist eine Frage der Perspektive. Eine definitive, allgemein gültige und verbindliche Antwort auf diese Frage ist einfach nicht möglich. Dies ist eine Lektion der Ethnographie Herodots.

¹¹⁹ Im Theorieteil werden wir auf diese zentrale Passage näher eingehen.

IV. 6. Zusammenfassung des Kapitels

Herodot beschreibt in seiner Ethnographie die Vielfalt menschlicher Lebensformen, die auf der gesamten damals bekannten Welt anzutreffen war. Wie jeder andere Ethnograph, jeder andere Autor auch, schreibt er aus einer gewissen Perspektive heraus: „True, one must eschew one’s own prejudices and avoid moral judgements, but it is impossible to attain a position of perfect axiological neutrality and to extricate oneself completely from the schemes of objectification through which one has learned to decipher reality“ (Descola 2005: 68). Herodot schreibt aus einer hellenischen Perspektive heraus, wobei er die Beschränkungen eines starken Ethnozentrismus durchbricht und sich weitgehend gegen klassische Ordnungsmuster wendet. Die ethnographischen Passagen, die nur in Ausnahmefällen moralische Urteile beinhalten, zeugen von einer grundsätzlichen Offenheit gegenüber fremden Lebensweisen. Herodot zeichnet ein komplexes Bild von der Welt, in dem die Begriffe des Fremden und des Eigenen konfundiert werden und das Konzept der Hellenen-Barbaren-Antithese nur mehr eingeschränkte Gültigkeit besitzt. Vielmehr zeigt die Herodotsche Ethnographie eine Fülle an unterschiedlichen Gestaltungsmöglichkeiten menschlichen Lebens, wobei die Feststellung der Differenz durch die Hinweise auf Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten zwischen Gesellschaften aufgewogen wird. Ferner macht Herodot klar, dass der Begriff des Fremden immer relativ ist. Zudem beweist er einen scharfen analytischen Verstand, indem er den Ethnozentrismus als ein universales Phänomen erkennt. Da die Welt voll von Ethnozentrismen ist, lässt sich mit Herodot folgern, dass sich ebendiese gegenseitig relativieren, d. h. ein Hegemonialanspruch eines Ethnos letztendlich keine Legitimität besitzt, und daher für ein Zusammenleben auf dieser einen Welt nur wechselseitiger Respekt in Frage kommen kann.

Darüber hinaus konnten wir in den vorangegangenen Zeilen feststellen, dass Herodots Ethnographie eine Reihe an Themen behandelt, die in der Ethnologie der Gegenwart weiterhin von Relevanz sind. So beschreibt er Aspekte der Sozialorganisation, der materiellen Kultur, des rituellen und religiösen Lebens sowie unterschiedliche Subsistenzweisen und anderes mehr. Diese Themenbereiche sollten für spätere Ethnographien kanonisch werden. Auch sind wir auf Herodots konkreten Einfluss auf die späteren Entwicklungen der Ethnologie aufmerksam geworden, der sich explizit etwa bei Morgan, Bachofen oder Polanyi zeigt. Herodot ist fundamentaler Bestandteil der ethnographischen Tradition des Faches: „Ethnography’s tradition is that of Herodotus and of Montesquieu’s Persian. It looks obliquely at all collective arrangements, distant or nearby. It makes the familiar strange, the

exotic quotidian” (Clifford 1986: 2). Mit Herodot beginnt diese Tradition, soweit wir dies beurteilen können¹²⁰. Der Einfluss der Antike, die freilich durchaus auch als eine Projektionsfläche der sogenannten westlichen Gelehrtenwelt fungiert, auf die Entwicklung der westlichen Wissenschaften ist nicht zu knapp zu bemessen, wie sich auch am Beispiel der Ethnologie zeigt¹²¹: „[...] the Greeks worked out, for the use of the whole of subsequent European history, both the models of an analysis of foreign cultures tending towards objectivity, and the *topoi* (commonplaces) with which to characterise those cultures (usable at will for very many types of society)“ (Nippel 2002: 278 f.). Herodot lieferte hierzu einen frühen, zentralen Beitrag.

¹²⁰ Inwieweit schon Hekataios von Milet Teil dieser Tradition ist, bleibt, wie wir im Verlauf der Arbeit bereits besprochen haben, aufgrund der dürftigen Fragmente fraglich. Die Historien Herodots erlauben uns hingegen aufgrund ihrer (vollständigen) Überlieferung ein derartiges Urteil zu fällen.

¹²¹ In dieser Arbeit deutet sich ebenjener Einfluss im Fall der Ethnologie bloß an. Eine weiterführende Untersuchung müsste freilich noch tiefer gehen.

V. Vom Ethnographen zum Ethnologen – Herodots theoretisches Potenzial

Wir erinnern uns an eine Auffassung bezüglich der Anfänge der Geschichte der Ethnologie, die von einer Ethnologie in der Antike nicht sprechen will, da sie meint, in ihr gäbe es keine Verknüpfung von Empirie und Theorie, wobei Herodot einzig der empirischen Seite zugeordnet und ihm ein Mangel an Theorie attestiert wird (vgl. Eriksen/Nielsen 2001: 1-9). Wir haben uns im Zusammenhang mit der Besprechung dieser Auffassung vorgenommen, ihre Richtigkeit im Verlauf der Arbeit zu überprüfen. Dieses Kapitel widmet sich ebenjener Aufgabe.

Die Unterscheidung zwischen Empirie und Theorie entspricht im Grunde der zwischen Ethnographie und Ethnologie. Ethnographie meint dabei den aufzeichnenden und beschreibenden Teil des Faches, der den Fokus vorwiegend auf das Partikuläre richtet. Unter Ethnologie versteht man die mithilfe des Vergleichs stattfindende theoretische Reflexion, die im Unterschied zur Ethnographie ein höheres Abstraktionsniveau aufweist. Eine strikte Trennung zwischen Ethnographie und Ethnologie ist allerdings problematisch, genau genommen nicht haltbar (vgl. z. B. Ingold 2000: XVI; Kohl 2000: 100), da jeder Datenerhebungsprozess, jede Beschreibung mehr oder minder theoriegeleitet ist (vgl. Layton 1997: 214 f. u.a.m.). Zudem bauen die vergleichende Analyse, die theoretische Reflexion auf dem, seinerseits auch schon mit Theorie beladenen, ethnographischen Material auf, womit die ethnographische Tätigkeit als ein konstitutives Element in dem gesamten Forschungsprozess angesehen werden kann. Die vorwiegend empirischen und die hauptsächlich theoretischen Komponenten sind somit komplementär bzw. verschmelzen ineinander:

„However, theory and ethnography inevitably merge into one. [...] Ideally, ethnography serves to enhance our understanding of culture in the abstract and define the essence of human nature¹²² (which is in fact predicated on the existence of culture). On the other side of the coin, theory without ethnography is pretty meaningless, since the understanding of cultural difference is at least one of the most important goals of anthropological enquiry” (Barnard 2003: 4 f.).

Auch unsere bisherige Auseinandersetzung mit Herodot hat gezeigt, dass die Prozesse der Datenerhebung und der beschreibenden Darstellung ihren Fokus auf bestimmte Themen richten und von gewissen allgemeinen, theoretischen Vorstellungen und Deutungsmustern beeinflusst sind. Ferner sind wir bereits auf explizite theoretische Reflexionen von Herodot gestoßen. Herodots theoretisches Potenzial hat sich etwa in seiner außergewöhnlichen Nomadismustheorie, die im Nomadismus eine Strategie sieht, oder in seinem

¹²² Barnards essentialistische Konzeption des ethnologischen Projekts kann man (im Sinn eines prozessualen Verständnisses) durchaus kritisch sehen.

perspektivistischen, relativistischen Fremdheitsbegriff, nach dem Fremdheit eine Frage des Standpunktes ist, gezeigt. Jene Abstraktionsarbeit findet sich auch in Herodots komparativem Unternehmen wieder. Durch den Vergleich geht Herodot über den Einzelfall hinaus und gelangt somit mitunter zu allgemeineren Aussagen. Beispielsweise entlarvt er auf diese Weise den Ethnozentrismus als ein universales Phänomen.

Wir können also festhalten, dass Herodot in den Historien nicht nur beschreibt, sondern er vergleicht, erklärt, abstrahiert auch, formuliert Theorien. In den folgenden Zeilen widmen wir uns Herodots theoretischen Überlegungen näher, wobei wir uns auf drei große Bereiche konzentrieren. Zunächst einmal untersuchen wir Herodots Ausführungen zur Diffusion soziokultureller Elemente, woran sich eine kurze Besprechung der Frage des gesellschaftlichen Wandels anschließt (Kap. V.1. u. V.2.). Hierauf behandeln wir Herodots Reflexionen zu Perspektivismus bzw. Relativismus und Universalismus (Kap. V.3). Abschließend konzentrieren wir uns auf das in den Historien besprochene Verhältnis von νόμος (*nomos*) und Umwelt, Natur, φύσις (*physis*) (Kap. V.4.).

V. 1. Ansätze zu einem Diffusionismus

Steigen wir in die Auseinandersetzung mit Herodots diffusionistischen Überlegungen zunächst mit einer allgemeinen, knappen Definition des Terminus Diffusionismus im Verständnis der Ethnologie ein: „Diffusionism stresses the transmission of things (material or otherwise) from one culture to another, one people to another, or one place to another. [...] This can be effected either by direct transmission between stable populations or through migrations by culture-rich peoples” (Barnard 2003: 47).

Das diffusionistische Paradigma¹²³ führt demnach sogenannte Kulturparallelen, ähnliche soziokulturelle Phänomene an unterschiedlichen, mitunter weit voneinander entfernten Orten der Welt, auf Migration, Übertragung und Entlehnung, kurz auf einen historischen Kontakt zurück. Wenn man in der Ethnologie von Diffusionismus spricht, meint man zumeist bestimmte Ausformungen des diffusionistischen Paradigmas bzw. gewisse Schulen¹²⁴, die in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ihre Erklärungsansätze für Fragen der

¹²³ Der Begriff Paradigma wird hier im Sinne von Kuhn (vgl. 1962) als eine Art wissenschaftliche Weltanschauung verwendet.

¹²⁴ Wir verzichten darauf auf diese einzelnen Strömungen, wie den in Großbritannien vertretenen Heliozentrismus (vgl. z. B. Perry [1923] 1927), die in Deutschland und Österreich herausgearbeitete Kulturkreislehre (vgl. z. B. Graebner 1911), das Konzept der Kulturareale in Nordamerika, näher einzugehen. Unsere Aufmerksamkeit gilt vor allem Herodots diffusionistischen Überlegungen.

soziokulturellen Entwicklung gegen den Evolutionismus richteten¹²⁵. Inwiefern sich bereits bei Herodot Ansätze zu einem frühen systematischen Diffusionismus ausmachen lassen, gilt es im Folgenden zu untersuchen.

V. 1. 1. Erfindungen und Wanderungen

Herodots Interesse für Diffusionsprozesse zeigt sich an vielen Stellen der Historien (vgl. z. B. I 131, 3; I 135*; II 109, 3). Stellt Herodot die Entlehnungen in manchen Fällen ohne nähere Erläuterungen einfach fest, so schildert er sie in anderen Passagen ausführlicher:

„Die Kleidung und die Aigis der hellenischen Athenabilder haben die Hellenen den Libyerinnen entlehnt. Nur ist das Gewand der Libyerinnen aus Leder, und die Gehänge an der Aigis sind nicht Schlangen, sondern Riemen; sonst ist die Kleidung ganz dieselbe. Sogar der Name deutet darauf hin, daß die Tracht der Pallasbilder aus Libyen stammt. Die Libyerinnen nämlich werfen über ihr Kleid ein kahles, rot gefärbtes, mit Troddeln behängtes Ziegenfell. Aus diesem Wort Aiges (Ziegenfell) haben die Hellenen Aigis gemacht“ (IV 189, 1-2).

Nach Herodot kann die festgestellte Ähnlichkeit also kein Zufall sein, sondern sie ist auf Entlehnung, nicht auf unabhängige Entwicklung, zurückzuführen, wobei er die Form der Kleidung und die Begriffsähnlichkeit als Beweise vorbringt.

Herodots Diffusionismus spiegelt sich auch deutlich in seinem Interesse an ersten Erfindungen und deren Diffusion wider. Erfindungen werden zumeist gesamten Ethnien zugeschrieben¹²⁶ (vgl. z. B. I 94, 1-2; I 171, 4). Bei der anschließenden Verbreitung der Erfindungen spielen die Wanderungen von Bevölkerungsgruppen eine wichtige Rolle¹²⁷:

„Die Karer sind von den Inseln her auf das Festland gekommen. [...] Drei Erfindungen stammen von ihnen, die die Hellenen übernommen haben. Die Karer haben zuerst Federbüsche auf die Helme gesetzt und Wappen auf die Schilde gemalt und Handgriffe an den Schilden befestigt. Bis dahin trugen alle Völker, bei denen Schilde in Gebrauch sind, den Schild ohne Handgriffe. Mit Hilfe eines Riemens handhabte man die Schilde und hatte sie um den Hals und die linke Schulter hängen“ (I 171, 2* u. 4).

Im Rahmen neu entstandener Nachbarschaften kann es also zu Übertragungs- und Entlehnungsprozessen kommen (vgl. auch I 73, 3), wie auch Herodots Ausführungen zu den

¹²⁵ Eine eingehende Analyse des Paradigmenstreits zwischen dem evolutionistischen und dem diffusionistischen Ansatz in der frühen deutschsprachigen Ethnologie nimmt Chevron (vgl. 2004) vor.

¹²⁶ Hiervon ausgenommen ist die Erfindung des Eisenlötens, die einem gewissen Glaukos aus Chios allein zugestanden wird (vgl. I 25, 2).

¹²⁷ Dass Wanderungen keinesfalls immer freiwillig sind, macht Herodot dadurch klar, dass er auf Formen des externen – etwa durch Bedrohung von anderen Ethnien (vgl. z. B. I 171, 5*; IV 11) – und internen Drucks – etwa aufgrund einer zu hohen Bevölkerungsdichte bei zu wenigen Ressourcen (vgl. z. B. I 94, 5) – aufmerksam macht. Herodots analytisch scharfe Überlegungen sind hier weitaus differenzierter als die des britischen Hyperdiffusionisten W. J. Perry (vgl. [1923] 1927: 3 f.), der ausschließlich die menschliche Neugierde, Sehnsucht, Suche nach Ressourcen und den menschlichen Willen als Gründe für Bewegungen im Raum ansieht. Die soziale und natürliche Umwelt sieht Perry (ebd.: 3) als völlig bedeutungslos an: „Men in the past have imposed their will on their surroundings, and have not been forced by them into any line of action“.

Machlyern und Auseern verdeutlichen. Diese beiden libyschen Ethnien haben gewisse materielle Kulturgüter von den hellenischen Kolonien übernommen:

„Die Jungfrau, die am tapfersten gekämpft hat, wird mit einem korinthischen Helm und einer hellenischen Kriegsausrüstung geschmückt und auf einem Wagen um den See herumgefahren. Womit sie die Jungfrauen vor Gründung der hellenischen Ansiedlungen geschmückt haben, kann ich nicht sagen, doch vermute ich, daß es mit ägyptischen Waffen geschehen ist. Denn meiner Meinung nach sind auch Schild und Helm aus Ägypten nach Hellas gekommen“ (IV 180, 3*-4).

Die Erklärung der Diffusion soziokultureller Elemente rekurriert aber nicht ausschließlich auf den Kontakt zwischen stabilen Ethnien oder die Wanderung von Gruppen, sondern sie rechnet auch mit Einzelpersonen als Übermittlern. Beispielsweise habe Solon das ägyptische Gesetz, nach dem jeder jährlich genaue Angaben über die Höhe der Ernteerträge an die Regierung zur Festsetzung der Steuern mitzuteilen habe, übernommen und in Athen eingeführt (vgl. II 177, 2). Von einem gewissen Pheidon erfahren wir, dass er Maß und Gewicht auf der Peloponnes eingeführt haben soll (vgl. VI 127, 3*; Haussig 1971: 787).

V. 1. 2. Aufnahmebereitschaft und Umformung

Herodots Konzeption von Diffusion inkludiert auch die Frage nach der Aufnahmebereitschaft eines Ethnos. Anfang des 20. Jahrhunderts sollte dieser Gedanke etwa bei Goldenweiser, einem Schüler von Boas, wieder auftauchen (vgl. Petermann 2004: 680 f.). Mit der Aufnahmebereitschaft gewisser Ethnien von soziokulturell fremden Elementen haben wir uns bereits im Rahmen unserer Auseinandersetzung mit dem Thema Ethnozentrismus beschäftigt. Wir sind unter anderem auf die bei den Persern ausgeprägte Bereitschaft zur Entlehnung gestoßen (vgl. I 135*), haben aber auch gegen Übernahmen resistente Ethnien, wie die Ägypter und die Skythen, kennengelernt (vgl. II 91; IV 76-80). Gerade im Fall der Skythen zeigt sich, wie drastisch die Abwehr gegen Entlehnung ausfallen kann. Die potenziellen skythischen Übermittler Anacharsis und Skyles werden getötet und eine Übernahme fremder Elemente wird auf diese Weise unterbunden (vgl. IV 76-80).

Übernimmt ein Ethnos Soziokulturell-Fremdes, so rechnet Herodot durchaus mit der Möglichkeit der Umformung des übernommenen Materials. Somit löst er sich von der Vorstellung einer mechanischen Diffusion, nach der der Übertragungsprozess einer Transplantation gleichkommt¹²⁸. Herodot macht dies insbesondere in der folgenden Textstelle klar:

¹²⁸ Selbst der britische Hyperdiffusionismus leugnete dieses kreative Potenzial nicht, wie Elkin (1974: 142) herausarbeitet: „Having expounded this hypothesis, Elliot Smith sounded a note from which he never wavered. Diffusion of culture was *not transplantation* of culture traits. Ideas, customs and practices spread, but were worked over or ‘conventionalized’ (to use W. H. R. Rivers’ term) by every recipient people, before being passed

„Jene mit Kadmos in Hellas eingewanderten Phoiniker, unter denen auch die Gephyraier waren, haben durch ihre Ansiedlung in Boiotien viele Wissenschaften und Künste nach Hellas gebracht, so z. B. die Schriftzeichen, die die Hellenen, wie ich glaube, bis dahin nicht gekannt hatten. Anfangs benutzten die Kadmeier dieselben Buchstaben wie alle anderen Phoiniker. Später aber veränderte sich allmählich mit ihrer Sprache auch die Form ihrer Buchstaben. Der hellenische Stamm, der damals ihr hauptsächlichster Nachbar war, waren die Ioner. Sie übernahmen die Buchstaben von den Phoinikern, bildeten sie auch ihrerseits ein wenig um und nannten sie Phoinikeia, was recht und billig war, denn die Phoiniker hatten sie ja in Hellas eingeführt¹²⁹“ (V 58, 1-2).

In dieser Textpassage wird deutlich, dass Diffusion, die in diesem Fall aufgrund einer durch Wanderung hergestellten Nachbarschaft möglich ist, für Herodot kein mechanischer Prozess sein muss. Das Material kann im Zuge der Übernahme durchaus verändert, überarbeitet, umgeformt werden.

V. 1. 3. Ägypten als die Geberkultur

In den Ausführungen zu den Ägyptern zeigt sich Herodots Diffusionismus am deutlichsten. Wie wir uns soeben in Erinnerung gerufen haben, entlehnen die Ägypter, ausgenommen die Bewohner der Stadt Chemnis, keine fremden Elemente (vgl. II 91), dafür können sie als *die Geberkultur*¹³⁰ in den Historien angesehen werden. Herodot konzentriert sich hierbei vor allem auf den Einfluss Ägyptens auf Hellas. Nach Herodot haben die Hellenen allgemein unter anderem astrologische Überlegungen (vgl. II 82, 1), die Geometrie (vgl. II 109, 1-3*), die Pythagoreer speziell die Seelenwanderungslehre (vgl. II 81; II 123, 2-3) übernommen. Deutlich macht sich das diffusionistische Denken bei Herodot auch in der Behauptung, dass Übereinstimmungen im rituellen Bereich zwischen Ägypten und Hellas nicht zufällig, d. h. nicht unabhängig voneinander entstanden sein können, sondern auf Diffusionsprozesse zurückzuführen sind. Bezüglich des rituellen Komplexes um Dionysos hält er etwa fest:

„Nun ist meine Meinung, daß dieses Opferfest dem Melampus, Sohn des Amytheon, nicht unbekannt gewesen ist, sondern daß er davon Kunde erhalten hat. Denn Melampus war es doch, der die Hellenen mit Dionysos bekannt gemacht und das Dionysosfest samt dem Phallosumzug eingeführt hat. Freilich hat er noch nicht alle Einzelheiten des Kultes gelehrt; erst die Weisen, die nach ihm kamen, haben ihn vervollständigt. Daß aber der Phallos im festlichen Aufzuge dahergetragen wird, das hat schon Melampus eingeführt, und von ihm stammt dieser Brauch, den die Hellenen haben. Ich bin aber der Meinung, daß Melampus, dieser

on further“. Boas ([1920] 2001: 126) aber unterstellte Elliot Smith gerade eine Vorstellung von Diffusion als Transplantation: „It is exceedingly improbable that any customs of primitive people should be preserved unchanged for thousands of years. Furthermore, the phenomena of acculturation prove that a transfer of customs from one region into another without concomitant changes due to acculturation, are very rare. It is, therefore, very unlikely that ancient Mediterranean customs could be found at the present time practically unchanged in different parts of the globe, as Elliot Smith's theory demands“.

¹²⁹ Haussig (1971: 766) führt hierzu aus: „Von den Phoinikern übernahmen die Griechen nur die Lautschrift. Das geschah vermutlich auf Zypern. Hier gab es phoinikische und griechische Städte. Einige Zeichen des phoinikischen Konsonantenalphabetes, die für die Aussprache des Griechischen nicht gebraucht wurden, dienten als Vokalzeichen“.

¹³⁰ Auch im britischen Heliozentrismus (vgl. z. B. Perry [1923] 1927) sollte Ägypten zu der Geberkultur schlechthin werden.

seltsame Mann, seine Sehergabe nicht von den Göttern, sondern bloß aus sich selber hatte, daß er von dem ägyptischen Brauch gehört und nun mit vielen anderen Dingen auch den Dionysosdienst mit geringen Änderungen bei den Hellenen eingeführt hat. Daß die Übereinstimmung dieses Gottesdienstes in Ägypten und bei den Hellenen zufällig ist, kann ich nicht glauben. Er müßte dann dem hellenischen Wesen gemäß und nicht erst so spät aufgekommen sein. Ebenso wenig kann ich glauben, daß die Ägypter diesen oder irgend einen anderen Brauch von den Hellenen entlehnt haben. Für das Wahrscheinlichste halte ich vielmehr, daß Melampus mit dem ägyptischen Dionysosdienst bekannt geworden ist, und zwar durch Kadmos aus Tyros und seinen Anhang, der aus Phoinikien nach dem Lande, das heute Boiotien heißt, auswanderte“ (II 49).

Diese dichte Textstelle hält mehrere interessante Punkte für uns bereit. Erstens erwähnt Herodot, dass es zu geringfügigen Änderungen im Zuge der Übernahme kam und dass mit dem Ausgangsmaterial in Hellas weiter gearbeitet wurde. Zweitens schreibt Herodot die Übernahme einer Person namens Melampus zu, wobei die Phoiniker als Vermittler zwischen den Ägyptern und den Hellenen fungieren. Durch Melampus wurden die Hellenen mit dem rituellen Komplex um Dionysos vertraut. Drittens ist die beobachtete Ähnlichkeit Herodot zufolge nur durch Diffusion zu erklären. Die Tatsache, dass dieser rituelle Komplex bei den Hellenen erst vor relativ kurzer Zeit aufgekommen ist, spricht nach Herodot eben für die Theorie der Entlehnung. Weil ihn die Ägypter schon länger kennen, müssen ihn, so Herodots Argumentation, die Hellenen, bei denen er ein relativ neues Phänomen ist, von ihnen übernommen haben. Hiermit begeht Herodots Argumentation den logischen Fehlschluss des *post hoc ergo propter hoc* (vgl. Thomas 2000: 171). Allein aufgrund einer zeitlichen Abfolge von Ereignissen wird behauptet, dass das frühere die Ursache für das spätere sein muss. Das frühere Ereignis, der ägyptische Ritualkomplex um Dionysos, könnte sehr wohl die Ursache des späteren, des hellenischen Ritualkomplexes sein, allein muss er dies nicht notwendigerweise sein. Kurz gesagt, die zeitliche Abfolge allein reicht nicht aus, um eine Kausalverbindung zu begründen. Herodot schließt somit in dieser Argumentation die Möglichkeit der unabhängigen Erfindung bzw. Entwicklung als Erklärung für die wahrgenommene Ähnlichkeit aus. Um wirklich argumentativ zu überzeugen, müsste er weitere Beweise erbringen, d. h. die Übereinstimmungen noch näher herausarbeiten und vor allem den vermuteten Transferprozess konkret nachzeichnen, wobei sich dann das Problem der historischen Tiefe und der Möglichkeit, darüber zuverlässiges Wissen zu erlangen, ergeben würde. Die festgestellten Ähnlichkeiten und das zeitliche Auseinanderfallen der Phänomene sind im Grunde nur ein Anfangsverdacht, dem es näher nachzuspüren gälte.

Kann man Herodot bei der soeben besprochenen Textpassage zugute halten, dass er seine Theorie nicht einzig auf den logischen Fehlschluss des *post hoc ergo propter hoc* stützt, sondern zumindest in Ansätzen darlegt, wie es zu diesen Ähnlichkeiten gekommen sein könnte, so tappt er an anderer Stelle mit beiden Beinen in diese Falle, wenn er pauschal

behauptet: „Ferner waren die Ägypter die ersten, die heilige Feste, Umzüge und Opferfeiern veranstaltet haben. Von ihnen erst haben es die Hellenen gelernt. Beweis dafür ist, daß diese Feste in Ägypten seit langen Zeiten üblich sind, während sie in Hellas erst neuerdings eingeführt worden sind“ (II 58). Wie Lloyd (vgl. 2002: 421) klarmacht, sind das hohe Alter der ägyptischen Kultur (vgl. II 2) und die außergewöhnliche Zeitspanne der bekannten ägyptischen Geschichte (vgl. II 99-182) eine verlockende Einladung für einen derartigen logischen Fehlschluss.

Wie sich bereits angedeutet hat, legen Herodots diffusionistische Überlegungen in Bezug auf Ägypten ihren Fokus auf den religiösen Bereich. Auch wenn teilweise logisch nicht ganz einwandfrei argumentiert, allein die Vorstellung und Behauptung der Übernahme zahlreicher¹³¹ religiöser Praktiken und Riten sowie eines „polytheistischen Weltbilds“ (Bichler 2000b: 56) von den Ägyptern durch die Hellenen sind ein heftiger Schlag gegen einen stark ausgeprägten Hellenozentrismus. Hierzu führt Herodot Folgendes aus:

„Auch daß ein Kreis von zwölf Göttern besonders benannt wird, geht, wie sie behaupten, auf die Ägypter zurück, von denen es die Hellenen übernommen hätten. Ebenso seien die Ägypter die ersten gewesen, die den Göttern Altäre, Bilder und Tempel errichtet und Figuren in Stein gemeißelt hätten. Daß es wirklich so ist, davon haben sie mich in vielen Fällen durch tatsächliche Beweise überzeugt“ (II 4, 2*).

Wie dieser Diffusionsprozess seiner Meinung nach vonstatten gegangen ist, lässt sich folgendermaßen knapp zusammenfassen. Herodot gesteht den Ägyptern die primäre Erkenntnis der meisten Gottheiten zu (vgl. auch II 50). Von den Ägyptern übernahmen ebendiese die Pelasger, welche sie in weiterer Folge an die Hellenen weitergaben (vgl. II 52). Gotteserkenntnis ist demnach für Herodot ein Phänomen des kulturhistorischen Prozesses (vgl. Bichler 2000a: 172).

Das Problem der historischen Tiefe

Auch die Kulturtechnik der Zirkumzision hat sich nach Herodot durch Diffusion ausgebreitet. Wir erinnern uns, dass er in der Einleitung zu der Ethnographie über die Ägypter von dieser Praxis spricht, wobei er einen Hinweis auf die Übernahme durch andere Ethnien gibt (vgl. II 36, 3*). Daraus könnte man den Ursprung dieser Praxis in Ägypten ableiten. Doch Herodot vermag den Ursprung der Zirkumzision nicht eindeutig festzulegen, wie folgende Passage, in der sich mehr zum Prozess der Ausbreitung findet, zeigt:

„Die Bewohner von Kolchis sind sicher Ägypter; ich habe das bemerkt, noch bevor man mir darüber Auskunft gab. Um näheres zu erfahren, fragte ich sowohl in Kolchis wie in Ägypten nach der Verwandtschaft. Die Kolcher erinnerten sich lebhafter an die Ägypter als die Ägypter an die Kolcher. Doch

¹³¹ Für die Kulturkreislehre sollte das Quantitätskriterium neben dem Formkriterium zu einer zentralen Stütze im (vermeintlichen) Nachweis kulturhistorischer Beziehungen werden.

sagten mir die Ägypter, sie glaubten, die Kolcher stammten von den Soldaten des Sesostris ab. Ich selber vermutete das auch. Die Kolcher sind nämlich dunkelfarbig und wollhaarig. Das ist freilich noch kein Beweis; denn andere Völker sind es auch. Aber folgende Gründe kommen hinzu. Nur drei Völker auf Erden haben ursprünglich die Beschneidung: die Kolcher, die Ägypter und die Aithioper. Die Phoiniker und die in Palästina wohnenden Syrier geben selber zu, daß sie diese Sitte von den Ägyptern übernommen hätten, und die Syrier, die an den Flüssen Thermadon und Parthenios wohnen, und ihre Nachbarn, die Makronen, sagen, daß sie den Brauch erst neuerdings von den Kolchern entlehnt hätten. Das sind nämlich die einzigen Völker, die sich beschneiden, und sie alle tun es offenbar den Ägyptern nach. Ob nun die Ägypter von den Aithiopern die Sitte übernommen haben oder umgekehrt, das kann ich nicht sagen; denn sie ist dort uralt. Daß die anderen sie aber infolge des Verkehrs mit Ägypten angenommen haben, dafür ist mir auch das ein Beweis, daß die mit Hellas im Verkehr lebenden Phoiniker sich nicht nach den Ägyptern richten und ihre Kinder nicht beschneiden. Ich will noch etwas anderes nennen, was die Kolcher mit den Ägyptern gemein haben. Sie allein machen die Leinwand ebenso wie die Ägypter. Auch ihre ganze Lebensweise und Sprache ist ähnlich“ (II 104-105*).

Zunächst einmal gilt unsere Aufmerksamkeit der behaupteten Kulturverwandtschaft zwischen den Ägyptern und den am Schwarzen Meer lebenden Kolchern. Für die Abstammung der Kolcher von den Ägyptern führt Herodot unter anderem die noch auf beiden Seiten vorhandene, wenngleich bei den Kolchern stärker ausgeprägte Erinnerung aneinander, die Ähnlichkeiten in der Herstellung der Leinwände, in der Lebensweise, der Sprache und die bei beiden Ethnien vorhandene Institution der Zirkumzision an. Den Ähnlichkeiten im Phänotyp gesteht Herodot keine Beweiskraft zu. Aber nicht nur der Versuch des Nachweises der Kulturverwandtschaft zwischen Ägyptern und Kolchern ist an dieser Textstelle für uns von Interesse, sondern insbesondere der Umstand, dass Herodot in ihr die Grenzen der diffusionistischen Erklärung explizit thematisiert. Da ein Eintauchen in die Tiefen der Zeit nur beschränkt möglich ist¹³², kann Herodot nicht entscheiden, ob die Institution der Zirkumzision bei den Ägyptern oder bei den Aithiopern, bei beiden nämlich ist sie uralt, ursprünglich ist, bzw. wer sie von wem übernommen hat. Jedenfalls bleibt er dem diffusionistischen Paradigma aber verhaftet, wenn er davon ausgeht, dass die Praxis durch eine der beiden Ethnien von der anderen übernommen worden ist, wenngleich Geber und Nehmer nicht identifiziert werden können. Mit der Möglichkeit unabhängiger Erfindung rechnet Herodot auch hier nicht. Stößt das diffusionistische Paradigma bei der Klärung von Sachverhalten in historischer Tiefe an seine Grenzen, so tritt es bei Fragen bezüglich jener Phänomene, die historisch näher liegen, bestimmter auf. Von den rezenten Übernahmen der Praxis der Zirkumzision durch die Phoiniker, die Syrier, die Makronen von den Ägyptern bzw. den Kolchern, die allerdings, wie soeben gesehen, wohl ursprünglich ägyptischer Abstammung sind, weiß Herodot mit Bestimmtheit zu berichten.

¹³² Etwa auch im Zusammenhang mit den jenseits des Istros wohnenden Sigynner, die ausgewanderte Meder sein wollen, thematisiert Herodot die Problematik der Klärung von zeitlich weit zurückliegenden Sachverhalten: „Sie wollen ausgewanderte Meder sein. Wie das möglich sein soll, kann ich mir nicht erklären; doch in den langen vergangenen Zeiten kann sich ja alles Denkbare ereignet haben“ (V 9, 3*).

V. 1. 4. Grenzen des Diffusionismus: die Möglichkeit unabhängiger Entwicklung

Wir haben in den vorangegangenen Zeilen die oftmalige Anwendung der diffusionistischen Theorie als Erklärungsmodell für soziokulturelle Ähnlichkeiten an verschiedenen Orten der Welt vorgefunden. Das diffusionistische Paradigma durchdringt die Historien weitgehend, sodass Munson (2001: 92) folgende Regel formulieren konnte: „As a rule, similarities between different ethnic groups are taken as a sign of mutual contact, common origin, or borrowing“. Wir haben allerdings im Abschnitt zum ethnographischen Vergleich durchaus gesehen, dass Herodot die Ähnlichkeiten zwischen Ethnien mitunter einfach bloß feststellt, ohne ihr Zustandekommen näher zu erläutern. In diesem Sinn erhebt Herodot nicht den Anspruch, alle Gemeinsamkeiten zwischen Ethnien auf Diffusionsprozesse zurückzuführen (vgl. auch Munson ebd.: 96). Überdies sind wir bereits auf gewisse Grenzen des diffusionistischen Erklärungsmodells gestoßen. In diese Kategorie fällt beispielsweise die Institution der Monogamie (vgl. II 92, 1*), die Herodot allem Anschein nach, zumindest gibt er hier – entgegen seiner Gewohnheit – keine expliziten Hinweise auf eine vorliegende Diffusion, für eine unabhängige Entwicklung der Ägypter und Hellenen hält. Auch für den an vielen Orten der Welt ähnlichen Charakter des Klagehymns, das die Hellenen mit dem Terminus *Linon* bezeichnen, führt Herodot keine diffusionistische Erklärung an (vgl. II 79). Ein weiteres Phänomen, für dessen Erklärung der Diffusionismus an seine Grenzen stößt, ist die weitverbreitete Geringschätzung der Berufsschicht der Handwerker:

„Ob die Hellenen auch dies von den Ägyptern übernommen haben, kann ich nicht entscheiden. Ich sehe, daß auch bei den Thakern, den Skythen, den Persern, den Lydern und fast allen anderen Barbarenvölkern die Handwerker und ihre Abkömmlinge in geringerer Achtung stehen als die übrigen Bürger. Wer von körperlicher Arbeit befreit ist, gilt für edler, namentlich wer sich der Kriegskunst widmet. Das haben sämtliche Hellenenstämme übernommen, am meisten die Lakedaimonier. Am wenigsten verachtet sind die Handwerker in Korinth“ (II 167).

Zwar erklärt Herodot den gesellschaftlichen Status der Handwerker in Hellas aufgrund einer von außen übernommenen Vorstellung, wobei die Geberethnie nicht ausmachbar ist, aber er unternimmt nicht einmal den Versuch die Tatsache, dass ebendiese Vorstellung auch bei fast allen nicht-hellenischen Ethnien vorhanden ist, aufgrund von Diffusion zu erklären. Vielmehr hat es den Anschein, dass es sich bei dem an vielen Orten zu beobachtenden niedrigen Status der Handwerker um unabhängige Entwicklungen handeln würde, beziehungsweise, dass sich ebendieser aufgrund einer bestimmten Stratifizierung der Gesellschaft erklären würde.

Die vorangegangenen Ausführungen haben uns gezeigt, dass Herodot die Möglichkeit unabhängiger Entwicklungen nicht ausschließt. Damit erweisen sich die verallgemeinernden Behauptungen etwa von Müller (1972: 120), der pauschal ausschließt, dass nach Herodot

„gleichartige oder ähnliche Erscheinungen auch unabhängig voneinander entstanden sein könnten“, oder von Nippel (1990: 24), der knapp konstatiert: „Mit der Möglichkeit unabhängiger Entwicklungen rechnet Herodot nicht“, als unzutreffend. Die Möglichkeit unabhängiger Entwicklungen zur Erklärung von sogenannten Kulturparallelen ist zugleich ein wichtiger Einwand gegen einen exzessiven Diffusionismus, der auch in der Geschichte der Ethnologie vorgebracht wurde (vgl. Eriksen 2004: 12 u.a.m.). Wenngleich Herodot sein Hauptaugenmerk auf Diffusionsprozesse legt, so findet sich in seinen Ausführungen auch eine Sensibilität dafür, dass ähnliche Phänomene an unterschiedlichen Orten der Welt auch unabhängig voneinander entstanden sein könnten.

Hiermit vereint er zwei Positionen, die zwar oftmals als einander ausschließend betrachtet werden, im Grunde aber miteinander vereinbar sind:

„Während die Vertreter des Diffusionismus [...] die These verteidigten, dass ähnliche Phänomene in verschiedenen Erdteilen in den meisten Fällen durch Migrationen und Kulturübertragung zu erklären sind, wurde im Evolutionismus die Ansicht vertreten, dass diese Ähnlichkeiten auf parallel, unabhängig voneinander stattfindende Erfindungen und Entwicklungen zurückzuführen sind. Sind die Ansätze in manchen Punkten aufgrund einer ausschließenden Betrachtungsweise der Wissenschaftler, welche die eine oder die andere These vertraten, streng voneinander abgesetzt, so zeigt sich doch, dass sie sich zur Lösung einer wissenschaftlichen Fragestellung nicht unbedingt einander ausschließen müssen, sondern ebensogut ergänzende Betrachtungsweisen darstellen können“ (Chevron 2004: 69 f.).

Während aber gerade die Evolutionisten, wie etwa Tylor oder Morgan, Diffusionsprozessen durchaus ihre Aufmerksamkeit schenken¹³³ (vgl. Harris 1968: 173-179), erwiesen sich „Ratzel und seine Anhänger und Schüler als entschlossene Propagandisten der Diffusionslehre“ (Petermann 2004: 538) und erbitterte Gegner des Evolutionismus. Herodot hingegen schließt im Gegensatz zu Ratzel und anderen Diffusionisten, trotz seiner festen Verankerung im Diffusionismus, die Möglichkeit unabhängiger Entwicklung nicht kategorisch aus.

Herodot und der Evolutionismus

Auch wenn unabhängige Entwicklungen für Herodot vorstellbar sind, so wäre es doch verfehlt, in ihm einen Vorläufer des Evolutionismus zu sehen. Aus seinen ethnographischen Ausführungen ein Kulturstufenschema der Entwicklung der Menschheit herauszulesen, wie es

¹³³ Dies ist auch ein Grund, weshalb Harris (1968: 174) die in der Geschichte der Ethnologie oftmals behauptete Dichotomie zwischen unabhängiger Erfindung bzw. Entwicklung und Diffusion als falsch ansieht: „This dichotomy is false in two senses. First, it does not accurately reflect the position of the evolutionists, none of whom proposed, as a matter of principle, that similarities had developed more frequently from independent invention than from diffusion. And the dichotomy is also logically and empirically false, because it rests on the unsupportable notion that independent invention and diffusion are fundamentally different *processes*“.

Müller (ebd.: 120-123) macht, ist völlig inadäquat. Müller (ebd.: 122) merkt für Herodot mit Bestimmtheit an:

„Es war also die Auffassung HERODOTS, auch wenn er sich nicht unmittelbar und ausdrücklich dazu äußert, daß der Entwicklungsverlauf der Kulturgeschichte sich in den folgenden, uns im wesentlichen bereits vertrauten Etappen vollzog: 1. Wildbeutertum [...]; 2. Viehzüchertum [...]; 3. Bauerntum [...]; 4. Hochkultur“.

Müller vermeint also ein Kulturstufenschema bei Herodot ausmachen zu können, räumt zugleich aber ein, dass sich dieser nicht explizit dazu äußern würde. Streng genommen lassen sich bei Herodot überhaupt keine Hinweise in diese Richtung finden. Denn auch wenn die genannten Gesellschafts- und Wirtschaftsformen, wie etwa Jäger (vgl. z. B. IV 22) und Sammler¹³⁴ (vgl. z. B. III 100), Nomaden (vgl. z. B. I 215-216) usw., in den Historien vorkommen, deutet sich an keiner Stelle an, dass Herodot in ihnen Kulturstufen sieht¹³⁵. Müllers evolutionistische Lesart der Historien entbehrt jeglicher Basis. Herodot ist nicht an Anfangsstadien und an einer Entwicklungsgeschichte der Menschheit interessiert. Er unternimmt nicht den Versuch einer Rekonstruktion der Frühzeit. Nippel (1990: 24) führt hierzu aus:

„Eine deutliche Distanz trennt jedoch Herodot von zeitgenössischen und späteren Theorien über die Entwicklung der Gesellschaft, sei es in Form der allgemeinen Zivilisationstheorie, sei es in Form ihrer Applikation auf die Frühgeschichte eines Volkes. Herodot zeigt [...] bei allen Differenzierungen hinsichtlich des Kulturniveaus diverser Völkerschaften kein Bewußtsein davon, daß diese für unterschiedliche Stufen eines allgemeinen Entwicklungsprozesses stehen könnten bzw. daß das ethnographische Material Aufschluß über die Ursprünge und Gesetze der Zivilisationsentwicklung geben könnte“.

Herodot ist eben nicht Thukydides, der in seinem Geschichtswerk Ende des 5. Jhdts. v. Chr. einen hellenozentrischen Evolutionismus vertritt, nach dem die rezenten Verhältnisse bei den sogenannten Barbaren Aufschluss über die frühen Zustände bei den Hellenen geben würden¹³⁶. In diesem Sinn schreibt Thukydides beispielsweise: „Man könnte noch viele andere Beweise anführen, dass die alten Hellenen in ihren Lebensgewohnheiten mit den heute lebenden Barbaren übereinstimmten“ (Thukydides I 6, 6). Herodot geht hier einen anderen

¹³⁴ Interessant ist hierbei, dass Herodot (indirekt) zwischen Gesellschaften, deren Subsistenz primär auf der Jagd beruht, und solchen, die als Subsistenzweise Sammelwirtschaft aufweisen, unterscheidet. Somit fasst er entgegen der Ethnologie der neueren Zeit Sammler- und Järgergesellschaften nicht explizit als eine einheitliche Kategorie auf.

¹³⁵ Auch Nippel (1990: 21) wendet sich gegen das Müllersche Modell für Herodot, wobei er auf einen wichtigen Punkt aufmerksam macht: „Problematisch ist jedoch, ihm ein Schema der Abfolge von Kulturstufen im Sinne der Folge Jäger und Sammler, Viehzüchternomaden, primitive Ackerbauern bis zur Hochkultur zu unterstellen; und zwar schon deshalb, weil die von Herodot immer wieder nachdrücklich betonte Grenzlinie die zwischen Nomaden und seßhaften Ackerbauern ist“. Besagte Grenzlinie wird an mehreren Stellen der Historien hervorgehoben (vgl. z. B. IV 109; IV 191). Neben Nippel verweist auch Bichler (vgl. 2000a: 60) auf die Inadäquatheit eines Kulturstufenschemas für Herodots Ethnologie.

¹³⁶ Den *Survivals*-Begriff bei Thukydides arbeiten Kluckhohn (vgl. 1961: 34) oder Nippel (vgl. ebd.: 25 f.) näher heraus.

Weg: „[...] unlike Thucydides, Herodotus does not believe that the barbarians of his day live as the Greeks of bygone days did“ (Hartog 1988: 369). An evolutionistischen Spekulationen ist er einfach nicht interessiert. Ihm ein Kulturstufenschema zu unterstellen, ist demnach ein Schuss ins Leere.

V. 1. 5. Rekapitulation des Abschnitts

In diesem Abschnitt der Arbeit haben wir uns mit Herodots Diffusionismus auseinandergesetzt. Wir haben gesehen, dass Herodot an zahlreichen Stellen der Historien auf eine diffusionistische Argumentation zur Erklärung ähnlicher Phänomene an unterschiedlichen Orten der Welt zurückgreift. Nicht nur materielle Gegenstände, sondern auch Kulturtechniken, wie etwa die Kunst des Bogenschießens, oder geistige Phänomene, wie etwa Wissenschaften und Glaubensvorstellungen, breiten sich nach Herodot aufgrund von Entlehnung, Übertragung, Migration aus. Insbesondere richtet Herodot den Fokus darauf, was die Hellenen von anderen übernommen haben, allerdings schenkt er auch anderen Ethnien und deren Entlehnungen seine Aufmerksamkeit. Diese Übertragungsprozesse stellt sich Herodot nicht unbedingt wie Transplantationen vor, sondern er weist auf Transformationen des betreffenden Materials im Zuge dieser Übernahmen hin. Wenngleich Herodot weitgehend im diffusionistischen Paradigma verankert ist, so thematisiert er dennoch die Grenzen des Diffusionismus vor allem hinsichtlich der Erklärung von Phänomenen in weiter zeitlicher Tiefe. Ferner löst er sich in einigen Textpassagen aus dem diffusionistischen Erklärungsmodell, indem er einerseits Ähnlichkeiten zwischen Ethnien einfach konstatiert, ohne ebendiese näher zu erläutern, andererseits die Möglichkeit von unabhängiger Erfindung und Entwicklung offen lässt. Herodots Ausführungen können demnach durchaus als eine frühe Form eines kritischen und gemäßigten Diffusionismus, der um seine Grenzen Bescheid weiß, gelten.

In der weiteren Geschichte der Ethnologie sollte der Diffusionismus seinen Höhepunkt im ausgehenden 19. Jhdt. und vor allem in den ersten Jahrzehnten des 20. Jhdts. in der maßvollen Variante der Kulturareale und in den extremen Ausformungen der Kulturkreislehre und des Heliozentrismus erreichen. Während das maßvolle Konzept der Kulturareale weiterhin Anwendung findet (vgl. Barnard 2003: 54), kommt den extremen Formen des Diffusionismus heute nur mehr wissenschaftshistorischer Wert zu. Dass Diffusion stattfindet, bestreitet allerdings kein Ethnologe (vgl. z. B. Eriksen 2004: 12). Gerade aktuelle Globalisierungstheorien richten ihre Aufmerksamkeit wieder verstärkt auf Diffusionsprozesse, womit die Idee der Diffusion eine neuerliche Aufwertung erfährt (vgl.

Barnard ebd.: 54; Gingrich/Zips 2003: 277). Der Diffusionismus lebt somit in einer neuen Gestalt als ein Erklärungsmodell der Gegenwart.

V. 2. Theorie des soziokulturellen Wandels. Bedeutung der Macht

Mit dem Interesse an Diffusionsprozessen geht eine Beschäftigung mit Fragen des soziokulturellen Wandels Hand in Hand, auf die wir in der Folge kompakt eingehen werden. Herodot verknüpft in den Historien die synchrone mit der diachronen Dimension. Sein Bewusstsein von historischem Wandel äußert sich beispielsweise in der folgenden allgemeinen Anmerkung: „Denn viele Städte, die einst mächtig waren, sind klein geworden, und die zu meiner Zeit mächtig waren, sind früher klein gewesen. Ich weiß, daß menschliche Größe und Herrlichkeit nicht von Bestand ist, und darum will ich der Schicksale beider in gleicher Weise gedenken“ (I 5, 4). Spricht der erste Teil des Zitates vor allem die realpolitischen, sozioökonomischen Machtverschiebungen im Verlauf der Geschichte an, so formuliert der zweite Abschnitt ein abstraktes, philosophisches Prinzip der Unbeständigkeit des Glücks, das an anderer Stelle des Textes auf diese Weise formuliert wird: „[...] das Menschenschicksal bewegt sich im Kreise; es dreht sich und macht den Glücklichen zum Unglücklichen¹³⁷“ (I 207, 2*).

Wir lassen in den folgenden Zeilen das philosophische und geschichtsphilosophische Potenzial der Historien beiseite und widmen uns stattdessen insbesondere der Frage der Macht im Rahmen des soziokulturellen Wandels, da es „Macht- und Herrschaftsmechanismen waren [...], die das Gesicht der heutigen Welt geformt haben und fast immer und überall mit im Spiel sind, wenn es um kulturellen oder sozialen Wandel, um Akkulturation und ähnliches geht“ (Szalay 1983: 64). Wandel muss aber nicht immer extern verursacht sein. In den Ausführungen zum Diffusionismus sind wir auf zahlreiche, aus den jeweiligen Ethnien selbst heraus entstandene Veränderungen in Form von Erfindungen gestoßen. Ferner weiß Herodot an einigen Stellen der Historien vom intern herbeigeführten Wandel in den Gepflogenheiten eines Ethnos zu berichten, wie seine Ausführungen zu der bereits besprochenen Praxis des Hüttenbauens bei den Bewohnern am Prasiasssee (vgl. V 16, 1*-4) oder zu den Argeiern und den Spartiaten (vgl. I 82, 7-8) zeigen. Nach der Schlacht zwischen den Argeiern und Spartiaten um den Landstrich Thyrea artikulieren beide Parteien neue Verordnungen bezüglich der Haartracht.

¹³⁷ Da jene Stelle gerne und oft in den unterschiedlichsten Kontexten zitiert wird, sei hier noch eine weitere Übersetzungen angeführt: „Alles Menschliche vollzieht sich im Kreislauf. Es wandert herum und duldet nicht, daß immer die gleichen glücklich leben“ (I 207, 2* in der Übersetzung von Feix (2004)).

Während im erwähnten Fall die Gesetze von den jeweiligen Ethnien selbst erlassen werden, so thematisiert Herodot an anderen Stellen der Historien von externen Mächten oktroyierte soziokulturelle Veränderungen eines Ethnos, womit er sich explizit der Frage nach den Macht- und Herrschaftsmechanismen zuwendet. Einen unfreiwilligen Wandel müssen etwa die Lyder erfahren: „So haben denn auf Kyros' Befehl hin die Lyder ihre ganze Tracht und Lebensweise geändert“ (I 157, 2*). Der zur besseren Kontrolle der aufständischen Lyder von dem Perserkönig Kyros ausgesprochene Befehl geht auf einen Rat des Kroisos zurück:

„Den Lydern vergib, und damit sie nicht wieder abfallen und dir zu schaffen machen, tu folgendes: schicke hin und verbiete ihnen, Kriegswaffen zu besitzen. Befiehl ihnen dagegen, Leibröcke unter dem Kleide zu tragen und hohe Schuhe an den Füßen. Und Kitharaspield, Gesang und Handeltreiben sollen sie ihre Kinder lehren. Du wirst sehen, o König, wie bald sie aus Männern zu Weibern werden, so daß du nie mehr ihren Abfall zu befürchten hast“ (I 155, 4).

Interessant an dieser Textpassage ist die eindeutige Benennung eines extern initiierten und oktroyierten soziokulturellen Wandels eines Ethnos, der es – im Fall der Lyder durch Betonung der sogenannten „weiblichen“ Züge in der Gesellschaft – besser beherrschbar macht. Mit einem unfreiwilligen Wandel infolge einer Fremdherrschaft sind etwa auch die Chorasmier, die Hyrkanier, die Parther, die Saranger und Thamanaier konfrontiert (vgl. III 117). Besagte Ethnien sind durch die persische Expansion in neue Abhängigkeitsverhältnisse geraten, wobei sich das entscheidende Produktionsmittel, in diesem Fall das Wasser, unter der Kontrolle der neuen Machthaber befindet. Diesen müssen sie hohe Zahlungen leisten, um ihre Ernte nicht vollkommen zu verlieren.

Bleiben die soeben besprochenen Ethnien in ihren bisher bewohnten Regionen, veranlasst der externe Druck manche Ethnien aber dazu, ihr Land zu verlassen. Der Druck zur Wanderung kann von der natürlichen (vgl. I 94, 2-6) oder, wie in den meisten Fällen, von der sozialen Umwelt ausgehen¹³⁸. In den Historien finden sich zahlreiche Stellen, die davon berichten, dass ein Ethnos ein anderes verdrängt und zur Auswanderung zwingt (vgl. z. B. I 15; I 171, 5*; IV 11-12; V 14-15), wobei mit der Wanderung manchmal eine Namensänderung des Ethnos einhergeht (vgl. VII 75, 1-2*).

Ferner weiß Herodot vom Wandel des Status bzw. der Bedeutung eines Ethnos im weltpolitischen Geschehen zu berichten (vgl. z. B. I 143; I 171, 3). Besonders deutlich wird dies in den folgenden Ausführungen: „Wenn man durchaus einen anderen an seiner Stelle hätte auf den Thron setzen wollen, so hätte man gerechterweise doch eher einem Meder als einem Perser diese Ehre gönnen müssen. Jetzt seien die unschuldigen Meder Knechte

¹³⁸ Freilich können diese beiden Faktoren auch zusammenspielen.

geworden und die Perser, die bisherigen Knechte der Meder, ihre Herren“ (I 129, 4). Das Verhältnis von Herr und Knecht kann sich also umkehren, Machtverhältnisse werden immer wieder neu ausgehandelt, d. h. auch verändert. Herodots Historien können insgesamt als eine große Geschichte der Machtverschiebungen gelesen werden¹³⁹.

V. 3. Perspektivismus als Programm

Wir haben im Verlauf der Arbeit bereits gesehen, dass Herodot in seiner Ethnographie neben den Gemeinsamkeiten auch die Unterschiede zwischen Ethnien herausarbeitet. Diese Differenzen betreffen unter anderem die soziale Organisation, die Wirtschaftsweise, die Ernährung, die *nomoi*, d. h. die Sitten und Bräuche, die kulturellen Codes. Durch den interkulturellen Vergleich gelingt es Herodot die Relativität der Praktiken, der Sitten und Bräuche aufzuzeigen. Mit diesem Unternehmen relativiert er zugleich auch die Sitten und Bräuche der eigenen, hellenischen Welt, stellt somit ihre Selbstverständlichkeit in Frage. Was für ein Ethnos ein anormales Verhalten darstellt, kann für ein anderes die normale Praxis sein (vgl. z. B. I 216, 2-3*; II 35-36). Überdies ist Fremdheit ein relativer Begriff, wie uns der ägyptische Barbarenbegriff zu verstehen gibt (vgl. II 158, 5*).

Herodots Perspektivismus¹⁴⁰ erlaubt ihm die Welt aus verschiedenen Blickwinkeln zu betrachten, wobei prinzipiell keiner eine privilegierte Position beanspruchen kann. Vielmehr führt die Feststellung der Unterschiedlichkeit der Lebensgestaltungen dazu, ihnen gegenüber eine tolerante und respektvolle Haltung einzunehmen. Dies zeigt sich beispielsweise in der Schilderung der Opferpraxis der Skythen (vgl. IV 60-61), die die Knochen des geopfertem Tieres nicht wie die Hellenen den Göttern opfern, sondern als Brennmaterial für das Kochen des Opfertieres verwenden. Jenes skythische Verhalten, das aus hellenischer Sicht ein Skandalon darstellt, macht Herodot aber verstehbar, indem er auf die allgemeine Holzknappheit im Land der Skythen hinweist (vgl. IV 61, 1*), womit er in der skythischen Praxis eine zulässige Problemlösungsstrategie sieht (vgl. Hartog 1988: 183).

Kann man die Unterschiede zwischen Ethnien bisweilen aufgrund offensichtlicher Phänomene feststellen – das Verwenden von Knochen anstelle von Holz zum Kochen des Opfertieres ist ein solches –, so lässt Herodots Perspektivismus ihn auch gewahr werden, dass

¹³⁹ In der Beschreibung dieser Machtverschiebungen konzentriert sich Herodot insbesondere auf den persischen Expansionismus, der in den kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Hellenen an seine Grenzen stößt.

¹⁴⁰ Der Terminus Perspektivismus hat gegenüber dem Begriff Relativismus den Vorteil, dass er die Frage der Positionierung explizit macht. Soziale und kulturelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede etwa sind nicht festgeschrieben, sondern ergeben sich aus der Positionierung und Perspektive des Betrachters. Je nachdem welche Perspektiven man heranzieht, verschieben sich auch die Bedeutungen eines Phänomens, einer Praxis.

ein äußerlich ähnliches Phänomen an unterschiedlichen Orten Verschiedenes bedeuten kann. Die Thraker etwa weisen dem Tätowieren folgende Bedeutung zu: „Brandmale in der Haut zu haben, gilt für vornehm; wer sie nicht hat, gehört nicht zu den Edlen“ (V 6, 2*). Die thrakische Deutung und Bedeutung der Zeichen deckt sich keineswegs mit der hellenischen:

„[...] we know that the Thracians, like other ancient peoples (such as the Egyptians), did in fact consider tattooing a form of ornament, and sometimes even endowed it with religious meaning, while the Greeks (as later the Romans) used it as a way of punishing runaway slaves, criminals, and prisoners of war“ (Sassi [1988] 2001: 23).

Anhand dieses Beispiels zeigt sich, dass ein äußeres Merkmal durchaus unterschiedlich gedeutet werden kann. Während die Tätowierung in einem Fall als Zeichen der Ehre betrachtet wird, fungiert sie im anderen Fall als Zeichen der Bestrafung und der Verachtung. Beiden Fällen ist allerdings gemein, dass die Tätowierung als ein äußeres Zeichen der sozialen Differenzierung operiert. Durch den ethnographischen Diskurs werden somit die vertrauten, eigenen Praktiken und Werte relativiert und ihre Selbstverständlichkeit in Frage gestellt. In ebenjener Aufgabe liegt eine der basalen und in ihrer Bedeutung nicht zu gering zu bemessenden Funktionen der Ethnologie, die überdies ihre gesellschaftliche Relevanz zu jeder Zeit verdeutlicht.

V. 3. 1. Die langlebigen Aithioper als Exemplifizierung von Herodots Perspektivismus

Herodots Erforschung der Welt und ihrer Bewohner führt ihn zu der perspektivistischen Einsicht, dass Gegenstände und Zeichen unterschiedlich gebraucht, gedeutet und bewertet werden können, dass die Gestaltung des Lebens auf verschiedene Art und Weise möglich ist. Besonders eindrucksvoll veranschaulicht dies der Bericht über die sogenannten langlebigen Aithioper, die am Südmeer wohnen (vgl. III 17-25). Wir erfahren von ihnen im Zusammenhang der Eroberungspläne des Perserkönigs Kambyses. Die langlebigen Aithioper sind Randbewohner, sie sollen die schönsten und höchstgewachsenen Menschen der Welt sein (vgl. III 20, 1*) und ihr überdurchschnittlich hohes Alter und dessen Begründung (vgl. III 23, 1-3) muten mythisch an. Eine Eigenheit ihres Ethnos besteht beispielsweise darin, dass der Größte und Stärkste in der Bevölkerung zum Oberhaupt erkoren wird (vgl. III 20, 2), das Amt des *Königs*¹⁴¹ somit nicht, wie sonst auf der Welt üblich, erblich ist (vgl. VII 2, 3). Betonen die soeben genannten Charakteristika bereits die Besonderheit der langlebigen Aithioper, so kommt ebendiese in der Schilderung der direkten Konfrontation mit den vom Perserkönig geschickten Kundschaftern noch deutlicher zur Geltung. Ausgestattet mit Geschenken, einem

¹⁴¹ Hier geht Herodot formalistisch vor, indem er zur Bezeichnung des Oberhauptes eines Ethnos stets den griechischen Begriff βασιλεύς (*basileus*), Herrscher, speziell König verwendet.

purpurfarbenen Gewand, einer goldenen Halskette, Armbändern, einem Alabastergefäß mit Myrrhe und einem Krug Wein aus Phoinikien (vgl. III 20, 1), treten die Kundschafter im Auftrag des Kambyses an die Aithioper heran und suchen dem Schein nach um deren Freundschaft an (vgl. III 21, 1). Die Aithioper durchschauen aber die Pläne des Perserkönigs und tadeln seine Expansionsabsichten (vgl. III 21, 2-3). Hiermit fungieren sie als ein Gegenentwurf zum persischen expansiven Imperialismus. Ihre, mitunter auch moralische, Missbilligung der persischen Gewohnheiten und Geschenke wird noch weiter ausgeführt (vgl. III 22). Allein den Wein schätzen die langlebigen Aithioper am persischen Lebensstil. Alles andere erregt ihr Missfallen.

Dieses Aufeinandertreffen zweier Perspektiven und Lebensentwürfe zeigt zum einen die Unterschiedlichkeit von Gewohnheiten, Sitten und Bräuchen, zum anderen unterschiedliche Lesarten ein und desselben Phänomens. Sehen die Perser im Brot ein wichtiges Nahrungsmittel, erachten die Aithioper, deren Nahrung aus gekochtem Fleisch und Milch besteht (vgl. III 23, 1), es als Schmutz. Auch für Purpur und Myrrhe finden sie keine wohlwollenden Worte. Besonders interessant ist ferner, dass die goldene Halskette und die Armbänder nicht für Schmuck, sondern für Fesseln gehalten werden. Bei den langlebigen Aithiopern finden goldene Ketten demnach eine andere Verwendung als bei den Persern und anderen Ethnien: „Von der Quelle führte er [der König der Äthioper, Anm. d. Autors] sie weiter zu dem Gefängnis. Alle Gefangenen, die darin waren, trugen Ketten aus Gold¹⁴². Erz ist nämlich bei den Aithiopern das seltenste und geschätzteste Metall“ (III 23, 4*). Das Gold erfüllt bei den Aithiopern eine praktische Funktion, stellt aber für sie keinen Wertgegenstand dar. Als Randbewohner trifft für sie die von Herodot allgemein formulierte Regel zu: „Jedenfalls sieht man, daß die äußersten Länder, die die übrigen rings umschließen, Dinge besitzen, die bei uns im höchsten Werte stehen und sehr selten sind“ (III 116, 3). Der Wert des Goldes ist nicht immanent, sondern ergibt sich aus der Bedeutung, die man ihm zumisst. Da bei den Aithiopern Gold keine knappe Ressource ist, erlangt es nicht den hohen Wert wie an anderen Orten, an denen es ob seiner Seltenheit als besonders wertvoll gilt. Für die Aithioper, und darin folgen sie dem Gesetz, dass seltene Produkte und Ressourcen eine besondere Wertschätzung erfahren, ist nicht das Gold, sondern das Kupfer aufgrund seiner Seltenheit ein hochgeschätztes Material.

¹⁴² Dieses Motiv sollte beispielsweise Thomas Morus (vgl. [1516] 1979: 84-90) wieder aufgreifen, indem er in seinem Buch *Utopia* die Utopier ihre Sklaven mit goldenen Ketten fesseln und Gold allgemein geringschätzen ließ (vgl. Bichler 2000b: 46). Auch Züge der Geschichte einer Gesandtschaft der Anemolier zu den Utopiern erinnern stark an Herodot (vgl. Morus ebd.: 87-89), was nicht weiter verwundert, da an anderer Stelle die Vertrautheit des Autors mit dem Herodotschen Werke erwähnt wird (vgl. Morus ebd.: 108).

Indem der Bericht über die langlebigen Aithioper die Unterschiedlichkeit der Lebensführung, der Sitten und Bräuche zeigt, dabei auch klar macht, dass Bedeutungen, die an einen Gegenstand, ein Material, eine Praktik herangetragen werden, je nach Perspektive, je nach Positionierung und Standpunkt differieren können, exemplifiziert er den Herodotschen Perspektivismus.

V. 3. 2. *Diversität der nomoi*

Diesen Perspektivismus formuliert Herodot an einer berühmten Stelle der Historien auch in allgemeiner, abstrakter Form:

„Mir ist es ganz klar, daß Kambyses wahnsinnig war. Er hätte sonst die fremden Gottheiten und Gebräuche nicht verhöhnt. Denn wenn man an alle Völker der Erde die Aufforderung ergehen ließe, sich unter all den verschiedenen Sitten [*nomoi*, Anm. d. Autors] die vorzüglichsten auszuwählen, so würde jedes, nachdem es alle geprüft, die seinigen allen anderen vorziehen. So sehr ist jedes Volk überzeugt, daß seine Lebensformen [*nomoi*, Anm. d. Autors] die besten sind. Wie kann daher ein Mensch mit gesunden Sinnen über solche Dinge spotten! Daß alle Völker wirklich ihre Lebensart [*nomoi*, Anm. d. Autors] für die beste halten, dafür gibt es viele Beweise. Als z. B. Dareios König war, ließ er die Hellenen an seinem Hofe rufen und fragte, um welchen Preis sie sich bereit erklären würden, ihre toten Väter zu verspeisen. Sie erwiderten, um keinen Preis. Darauf ließ er Kallatier rufen, einen indischen Volksstamm, bei dem die Leichen der Eltern gegessen werden, und fragte in Gegenwart der Hellenen mit Hilfe eines Dolmetschers, um welchen Preis sie zugeben würden, daß man die Leichen ihrer Väter verbrenne. Sie schriegen laut und sagten, er solle solche gottlosen Worte lassen. So steht es mit den Sitten der Völker, und Pindaros hat meiner Meinung nach ganz recht, wenn er sagt, die Sitte [*nomos*, Anm. d. Autors] sei aller Wesen König¹⁴³“ (III 38).

In dieser dichten Textstelle findet sich eine Kombination von empirischem Material und abstrakten, theoretischen Reflexionen. Angesichts dieser soeben wiedergegebenen Ausführungen über die auf der Welt anzutreffende Diversität der *nomoi* ist es durchaus berechtigt Herodot als Kulturrelativisten zu betrachten (vgl. z. B. Feest/Kohl 2001: XI; Kluckhohn 1961: 35; Munson 2001: 167-172), wobei Herodots Perspektivismus bzw. Relativismus in enger Verbindung mit der Sophistik steht. Gerade im von Herodot

¹⁴³ Eine andere Übersetzung dieser außerordentlich wichtigen Textstelle liest sich wie folgt: „Es ist für mich vollkommen deutlich, dass Kambyses in hohem Maße wahnsinnig war. Sonst hätte er sich nicht daran gewagt, Heiligtümer und fromme Bräuche zu verhöhnen. Wenn jemand aber allen Menschen die Aufforderung antrüge, die besten Bräuche unter allen auszuwählen, so dürften sich wohl nach sorgfältiger Prüfung alle für ihre eigenen entscheiden. So sehr glauben nämlich alle, dass ihre eigenen Bräuche bei weitem die besten sind. Es ist also nicht wahrscheinlich, dass irgendein anderer als ein Wahnsinniger solche Dinge verhöhnt. Dass aber alle Menschen bei Bräuchen so denken, kann man unter vielen anderen Beweisen auch an Folgendem sehen: Dareios ließ einmal während seiner Herrschaft diejenigen von den Griechen, die an seinem Hof waren, herbeirufen und fragte sie, für welchen Preis sie bereit wären, ihre verstorbenen Väter zu verspeisen. Sie aber sagten, sie würden dies für keinen Preis tun. Daraufhin ließ Dareios von den Indern die so genannten Kallatier rufen, die ihre Eltern verspeisen, und fragte sie, während die Griechen dabeistanden und mit Hilfe eines Dolmetschers verstehen konnten, was gesprochen wurde, für welchen Preis sie bereit wären, ihre verstorbenen Väter im Feuer zu verbrennen. Diese schrien laut auf und sagten, er solle gottlose Äußerungen vermeiden. So verhält es sich also mit den Bräuchen, und Pindar scheint mir recht zu haben, wenn er sagt, der Brauch sei König über alle“ (III 38 in der Übersetzung von Ley-Hutton (2007b)).

geschilderten Experiment des Dareios¹⁴⁴ findet man eine der besten Illustrationen des sophistischen Relativismus, die uns erhalten und somit zugänglich ist (vgl. Thomas 2000: 126).

Sehen wir uns das Experiment des Dareios (vgl. III 38, 3-4*), das als ein Beweis für die Behauptung fungiert, dass alle Menschen, alle Ethnien die eigenen *nomoi*, Sitten, Bräuche und Gesetze, für die besten halten (vgl. III 38, 1*-2*), in der Folge näher an. Zunächst einmal unterrichtet uns das Experiment über das Vorhandensein von kulturellen Differenzen auf der Welt, konkret über die Möglichkeit des unterschiedlichen Umgangs mit den Toten¹⁴⁵. Was aus der hellenischen Perspektive der normale Umgang mit den Toten ist, ist vom Standpunkt der Kallatier anormal. Mit der Praxis der Anthropophagie bei den Kallatiern können sich aber wiederum die Hellenen, die die Kremation des Leichnams praktizieren¹⁴⁶, keineswegs anfreunden. Beide Parteien halten somit an ihren kulturellen Vorstellungen und Überzeugungen fest. Durch den Vergleich von Gesellschaften wird aber zugleich die Relativierung der eigenen *nomoi*, Sitten und Bräuche, Praktiken und Vorstellungen ermöglicht. Somit wird Normalität eben zu einem perspektivischen Begriff. Solche Gedanken findet man in der Ethnologie neuerer Zeit wieder. So weist Redfield (vgl. 1985: 105 f.) auf die frappierende Parallele zwischen Herodots Text und Lévi-Strauss hin. Bei Lévi-Strauss ([1955] 2008: 382 f.) heißt es etwa:

„Nehmen wir den Fall der Anthropophagie, die von allen wilden Praktiken zweifellos diejenige ist, die uns am meisten Entsetzen und Abscheu einflößt. [...] **Vor allem aber sollten wir einsehen, daß manche unserer eigenen Sitten dem Beobachter aus einer fremden Gesellschaft als ebenso unvereinbar mit dem Begriff der Kultur erscheinen wie uns die Anthropophagie.** Ich denke dabei an unsere rechtlichen Praktiken und an unseren Strafvollzug. [...] **Den meisten Gesellschaften, die wir primitiv nennen, würde diese Sitte tiefen Abscheu einflößen; sie würde uns in ihren Augen mit derselben Barbarei behaften, die wir ihnen aufgrund ihrer symmetrischen Sitten anzulasten versucht sind** [Hervorhebungen durch den Autor]“.

Die Hauptaussage der Textpassagen von Lévi-Strauss und Herodot ist ident, da sie darauf abzielt zu zeigen, dass es eine Frage der kulturellen Perspektive ist, was als normal,

¹⁴⁴ Ob dieses Experiment nun in dieser geschilderten Form tatsächlich stattgefunden hat oder nicht, ist nicht definitiv zu beantworten. Jene Frage braucht uns aber auch nicht weiter zu beschäftigen, da es um die Inhalte der Geschichte und der daraus zu ziehenden Schlüsse geht. Bezüglich jener Thematik führt Thomas (2000: 127) ferner aus: „Nor can we pinpoint an exact origin for the story. What is clear is that it is too coloured by Greek ideas to have come in unadulterated form from a Persian account; and it so perfectly bears the mark of a particular sophistic *logos*, that we must at least affirm that, rather than inserting it as ‘raw material’, Herodotus was ready to emphasize its message in a manner suspiciously consistent with contemporary experiments with subjectivism and relativity“.

¹⁴⁵ In den Historien finden sich zahlreiche weitere Umgangsformen mit den Toten beschrieben (vgl. z. B. I 198*; II 85-90; III 24; III 100).

¹⁴⁶ Die Kremation war allerdings, wie Redfield (1985: 105) anmerkt, bloß der Idealtypus der Bestattung: „Cremation, the heroic funeral, was never the universal Greek custom, but the epics wrote it into Greek consciousness as the ideal type“.

abscheulich, gut usw. gilt. Zudem deuten beide Autoren das kritische Potenzial eines Vergleichs von Gesellschaften an, wodurch die Praktiken und Vorstellungen der eigenen Gesellschaft ihrer Selbstverständlichkeit verlustig gehen. Ethnologie wird hier in beiden Fällen als kritische Disziplin gedacht. Ferner impliziert die Feststellung der unterschiedlichen Vorstellungen vom Normalen, Abscheulichen, Guten usw., dass grundsätzlich alle Gestaltungen des Lebens gleichberechtigt und gleichwertig sind, keine einer anderen überlegen ist. Dies ergibt sich – wie es im Folgenden ausführlicher zu zeigen gilt – gerade daraus, dass alle Menschen, alle Ethnien ihre eigenen *nomoi* für die besten halten (vgl. III 38, 1*-2*). Darin sieht Herodot eine Universalie.

V. 3. 3. Respekt vor den Anderen durch Einsicht in die kulturellen Subjektivitäten

Diese universale ethnozentrische Überzeugung, die eigenen *nomoi* für die besten zu halten¹⁴⁷, lässt sich an vielen Stellen der Historien nachweisen (vgl. z. B. VII 136, 1). Beispielweise lässt der Makedone Alexander persische Gesandte, die sich auf ihren *nomos* berufen und für ihr Vergnügen die Teilnahme von Frauen am Gastmahl fordern, umbringen, weil in Makedonien eine gleichzeitige Anwesenheit von Frauen und Männern am Mahl nicht dem *nomos* entspricht (vgl. V 18-21). Überdies sei an die Geschichten von den Skythen Skyles und Anacharsis erinnert, die die Übernahme fremder *nomoi* mit dem Tod büßen müssen (vgl. IV 76-80). Betrachtet man diese beiden Erzählungen auf einer Mikroebene, so widersprechen Skyles und Anacharsis dem allgemeinen Gesetz, nach dem alle Menschen die *nomoi* der eigenen Gesellschaft für die besten halten, da sie fremde *nomoi* kennen und hochschätzen lernen, in weiterer Folge auch übernehmen, sie somit den skythischen vorziehen. Auf einer Makroebene bewahrt die universale Regel aber ihre Gültigkeit, indem das skythische Ethnos diese Übernahme fremder *nomoi* durch die Ermordung der potenziellen Übermittler nicht zulässt.

Aber gerade Herodots Feststellung der universalen ethnozentrischen Überzeugung und sein Pendant, der Perspektivismus, führt zur Forderung nach Toleranz gegenüber dem Fremden, da es eine Frage der Perspektive ist, welche die besten *nomoi* sind: „Wenn jedes Volk seinem Nomos verpflichtet ist, dann läßt sich ein allgemeines Gebot fordern, den fremden Nomos zu respektieren“ (Bichler [2000] 2007: 109). Dementsprechend verurteilt Herodot auch diejenigen Personen, die keine einsichtige Toleranz gegenüber dem Fremden aufweisen.

¹⁴⁷ In den eigenen *nomoi* die besten zu sehen, bedeutet aber nicht notwendigerweise, dass man nicht fremde *nomoi* in das eigene System inkorporieren kann, wie uns Herodots Überlegungen zum Diffusionismus gezeigt haben. Ferner sind die *nomoi* einer Gesellschaft durchaus auch von innen heraus wandelbar und veränderlich (vgl. z. B. I 82, 7-8).

Allen voran führt er hier den Perserkönig Kambyses an, den er für wahnsinnig erklärt, da er fremde *nomoi* verhöhnte (vgl. III 38, 1-2*). Herodot geht bei der Attestierung des Wahnsinns für Kambyses davon aus, dass die Forderung, gegenüber dem Fremden tolerant und respektvoll zu sein, die sich aus der Einsicht in die Diversität der kulturellen Subjektivitäten ergibt, für alle Menschen mit gesundem Verstand nachvollziehbar sein sollte¹⁴⁸. Verhöhnung der fremden *nomoi* ist also ein Zeichen des Wahnsinns. Die Botschaft der Historien hingegen lautet, die fremden *nomoi* zu respektieren, die eigenen nur als eine von vielen Möglichkeiten zu sehen und in einem weiteren Schritt das durch den Vergleich von diversen Ethnien gewonnene kritische Potenzial anzuwenden, um die *nomoi* der eigenen Gesellschaft neu zu überdenken.

Besagte tolerante Einstellung bezüglich des Soziokulturell-Fremden versucht Herodot in den Historien bestmöglich zu verwirklichen. Wie wir gesehen haben, stößt er dabei manchmal aber auch an seine eigenen ethnozentrischen Grenzen und Beschränkungen, wenn er sich etwa zu manchen fremden *nomoi* negativ äußert (vgl. z. B. II 64). Hier hat Herodot mit den Schwierigkeiten eines radikalen ethischen Perspektivismus bzw. Relativismus zu kämpfen:

„Cultural relativism is an indispensable and unquestionable theoretical premiss and methodological rule-of-thumb in our attempts to understand alien societies in as unprejudiced a way as possible. As an ethical principle, however, it is probably impossible in practice, since it seems to indicate that everything is as good as everything else, provided it makes sense in a particular society” (Eriksen 2001: 7).

Wir sind auf besagte Problematik im Zuge der Besprechung der Babylonier (vgl. I 196-200) näher eingegangen, bei denen Herodot jenen *nomos* (vgl. I 199) verurteilt, der für diejenigen, die ihn befolgen müssen, oppressiv ist. Es zeigt sich, dass Herodot in moralischer Hinsicht keineswegs einen Nihilismus vertritt. Sein Perspektivismus lässt allerdings den Schluss zu, dass es *den besten nomos* nicht gibt, sondern dass er je nach Standpunkt variiert: „[...] the lack

¹⁴⁸ Als weitere Beispiele für den Wahnsinn des Kambyses nennt Herodot an früheren Stellen unter anderem den Inzest mit zwei seiner Schwestern, die Ermordung seines Bruders und einer seiner Schwestern (vgl. III 30-32), die grundlose Tötung von zwölf der vornehmsten Perser (vgl. III 35, 5), oder aber Kambyses' Handlung sowohl gegen den eigenen persischen als auch gegen den fremden ägyptischen *nomos*, die Toten nicht zu verbrennen (vgl. III 16). Herodots definitives Urteil bezüglich des Kambyses schließt sich aber nicht an diese Berichte über die Zuwiderhandlung gegen eigene und fremde *nomoi* an. Wenn Herodot diese naheliegende Gelegenheit, sein Urteil über Kambyses' Wahnsinn definitiv zu fällen, verstreichen lässt, kommt der Tatsache, dass er gerade die Verachtung fremder *nomoi* als das entscheidende Zeichen des Wahnsinns interpretiert (vgl. III 38, 1-2*), eine umso größere Bedeutung zu. Hierin zeigt sich, wie wichtig Herodot der Respekt vor dem Fremden ist. Dass Herodots Urteil bezüglich Kambyses aber einen Sprung in der Argumentation aufweist, arbeitet Rood (2006: 299) heraus: „At any rate, when he discusses Cambyses' madness, Herodotus' commitment to tolerance for other customs emerges from a glaring leap in his argument. Cambyses' mocking of Egyptian cult could have been taken not as a proof of his madness, but simply as a sign that people regard their own customs as best. Herodotus presumes that people will first be aware that they perceive their own customs as best; then be aware that everyone shares this perception; and finally understand that their own perception of superiority is culturally conditioned”.

of objective validity in people's perception that their own *nomoi* are καλοί [schön, gut Anm. d. Autors] only goes to show that all *nomoi* are equally καλοί“ (Munson 2001: 170).

V. 3. 4. Ethnozentrismus als Universalie und nomos als Herrscher über alle

Wir haben in unserer Besprechung jener zentralen Passage (vgl. III 38) der Herodotschen Historien bisher feststellen können, dass sie Perspektivismus mit Universalismus verknüpft. Ebenjenes Universalismus unterziehen wir nun noch einer näheren Untersuchung. Herodot formuliert in besagter Textstelle zwei allgemeine Aussagen mit universalem Gültigkeitsanspruch. Erstens behauptet er, dass alle Menschen, alle Ethnien in ethnozentrischer Überzeugung die eigenen *nomoi* für die besten und schönsten halten und sich dementsprechend bei einer hypothetischen Wahl aus einem Pool aller *nomoi* der Welt letztendlich für die eigenen entscheiden würden (vgl. III 38, 1*-2*). Zweitens konstatiert er in Anlehnung an Pindar, dass der *nomos* aller Menschen König sei¹⁴⁹ (vgl. III 38, 4*). Jene zweite Aussage stellt im Grunde eine Schlussfolgerung aus der ersten Feststellung, die durch das Experiment des Dareios veranschaulicht wurde (vgl. III 38, 3-4*), dar. Sie postuliert ein allgemein gültiges Gesetz und bezieht sich somit auf die gesamte Menschheit: „In this definitive maxim, *nomos* comes to mean custom/law/culture as something abstracted from this or that *nomos* or set of *nomoi*. [...] It represents the universal fact of having *nomoi*, whatever these may be, and of behaving according to them, in culturally determined ways“ (Munson 2001: 170 f.). In dieser allgemeinen Regel meint *nomos* also etwas von den unterschiedlichen *nomoi* Abstrahiertes. Die unterschiedlichen *nomoi* können somit als verschiedene Manifestationen *des nomos* angesehen werden. So sind etwa das Verbrennen und das Verspeisen der Toten zwei prinzipiell gleichwertige Möglichkeiten des Umgangs mit den Toten (vgl. Munson 2005: 78). In dem Sinn, den Herodot der Formulierung von Pindar gibt, transzendiert *der nomos* seine individuellen Verkörperungen, d. h. die *nomoi* der verschiedenen Ethnien (vgl. Munson ebd.: 79). Und dieses abstrakte Prinzip vereint die Menschen, da es über alle Menschen, alle Ethnien König ist (vgl. Munson ebd.: 77).

Betrachtet man zusammenfassend die gesamte Textpassage (vgl. III 38), so können wir zunächst festhalten, dass Herodot in ihr unter anderem die Unterschiedlichkeit von *nomoi* aufzeigt und somit Normalität als einen perspektivischen Begriff entlarvt. Herodot zufolge halten alle Menschen, alle Ethnien die eigenen *nomoi* für die schönsten und besten. An diese

¹⁴⁹ Es möge hier noch eine weitere Übersetzung jener spezifischen Textstelle wiedergegeben werden: „Gegen die Sitte ist eben nicht anzukommen, und ich glaube, Pindaros hat recht, wenn er die Sitte den allmächtigen König nennt“ (III 38, 4* in der Übersetzung von Braun ([1956] 2001)).

Feststellung der universalen ethnozentrischen Überzeugung schließt sich die Forderung nach einer toleranten und respektvollen Haltung gegenüber dem Fremden an. Ferner lässt sich festhalten, dass es für Herodot eine universale Tatsache darstellt, *nomoi* zu haben und sich ihnen entsprechend zu verhalten¹⁵⁰. Aus diesem Grund kann er auch mit Pindar den *nomos* als den König aller bzw. über alle Menschen bezeichnen. Unsere Analyse besagter Textstelle hat uns gezeigt, wie Herodot in ihr Universalismus mit Perspektivismus bzw. Relativismus verknüpft. Diese Verbindung bestimmt bis heute das Großprojekt der Ethnologie, das darin besteht, soziokulturelle Unterschiede zu erforschen und dabei gleichzeitig die Einheit der Menschheit aufzuzeigen.

V. 3. 5. Universalität von Phänomenen

Spüren wir in der Folge den soeben angesprochenen universalistischen Tendenzen Herodots noch ein wenig nach. Wir erinnern uns, dass der ethnographische Vergleich Herodot Aussagen über weit verbreitete, in manchen Fällen sogar weltweite Gemeinsamkeiten ermöglicht. Ein Beispiel für ein weit verbreitetes, uns bereits vertrautes Phänomen stellt die bei fast allen Ethnien zu beobachtende Geringschätzung der Handwerker bei gleichzeitiger Hochschätzung der von manueller Arbeit befreiten, insbesondere sich der Kriegskunst widmenden Bürger dar (vgl. II 167). Auch hinsichtlich der Regelung des Sexuallebens in Bezug auf die rituell-religiöse Sphäre weiß Herodot von einer an vielen Orten anzutreffenden Praxis zu berichten: „Außer den Ägyptern und Hellenen nämlich begatten sich fast alle Völker innerhalb der Heiligtümer und gehen, wenn sie bei einem Weibe gelegen haben, ohne zu baden, ins Heiligtum“ (II 64, 1*). In der Vererbung der Königswürde auf den ältesten Sohn sieht Herodot gar eine universale Praxis (vgl. VII 2, 3). Doch schon an früherer Stelle der Historien findet sich ein Gegenbeispiel. Die langlebigen Aithioper wählen den Größten und Stärksten zu ihrem Oberhaupt, ihrem *König* (vgl. III 20, 2). Kann in diesem Fall besagte Regel aufgrund eines empirischen Gegenbeispiels letztendlich doch nicht Universalität beanspruchen, so unterrichtet uns ein anderer Fall von der Universalität eines Gesetzes. Es handelt sich hierbei um das universale Gesetz, Herolde nicht zu töten (vgl. VII 136, 2*).

¹⁵⁰ Auf den ersten Blick stellen die Androphagen eine Ausnahme dieser universalen Tatsache dar, da über sie behauptet wird, dass sie keine *nomoi* hätten: „Das roheste Leben von allen Völkern führen die Androphagen. Sie haben keine Rechtspflege und keine Gesetze. Sie sind Nomaden, kleiden sich ähnlich wie die Skythen, haben eine eigne Sprache und sind das einzige Volk jener Gegend, das das Menschenfleisch verzehrt“ (IV 106). Das Problem löst sich aber, wenn man, wie in dieser deutschsprachigen Übersetzung, unter *nomoi* in diesem Kontext formale oder semi-formale Gesetze im strengeren Sinn (vgl. Thomas 2000: 129) und nicht Sitten, Bräuche, Gesetze im weiteren Sinn einer soziokulturellen Logik versteht. Denn letztere weisen jene Androphagen ebenso wie alle anderen Ethnien auf. Herodot betont in der von uns ausführlich besprochenen Passage explizit (vgl. III 38), dass alle Menschen die eigenen *nomoi* für die besten halten, *nomos* aller Wesen König sei, demnach alle Ethnien *nomoi* zumindest in einem weiteren Sinn aufweisen.

Haben die Athener und Spartiaten zwar gegen dieses Völkerrecht verstoßen, indem sie persische Gesandte getötet haben (vgl. VII 133), so bleibt das Gesetz an sich aber dennoch weiter bestehen. Gerade in der Verletzung dieses allgemein gültigen Rechts und dem Hinweis auf diesen Verstoß wird die Universalität des Gesetzes bezüglich des Umgangs mit Gesandten unterstrichen. Ferner weist diese Passage auf die Möglichkeit der Diskrepanz zwischen abstrakter Regel und praktischem Handeln hin.

Während Herodot in diesem letzten Fall das Vorhandensein eines weltweiten Phänomens einfach festhält, tätigt er an anderen Stellen der Historien nach einer eingehenden Analyse Aussagen, die allgemeine Gültigkeit beanspruchen und somit selbst ein Gesetz über die Menschheit formulieren. Wir erinnern uns an Herodots Ausführungen, aus denen hervorgeht, dass es sich bei Ethnozentrismus und kultureller Subjektivität um universale Phänomene handelt und der *nomos* aller Menschen König sei (vgl. III 38). Jene Textpassage stellt eine von drei besonders auffälligen Stellen dar, in denen explizit eine Aussage über alle Menschen gemacht wird. Eine frappierende Ähnlichkeit mit dieser bereits besprochenen Stelle über die Bevorzugung der eigenen *nomoi* weist eine spätere Textpassage auf, die von einer hypothetischen Wahl der Übel (κακά, *kaka*) handelt:

„Eines aber weiß ich: wenn alle Menschen ihre Leiden und Sünden einmal auf einen Fleck zusammenbrächten und jeder wollte andere für die seinigen eintauschen, so würde jeder, nachdem er seiner Nachbarn Sünden geprüft, mit Freuden die seinigen, die er mitgebracht, wieder nach Hause tragen“ (VII 152, 2*).

Auch bei einer Wahl der Übel würden sich die Menschen aufgrund einer subjektiven Einschätzung, nach der die eigenen Übel weniger schlimm und schlecht als die der anderen sind, schlussendlich für die eigenen entscheiden. Wie in der Textstelle über die Wahl der *nomoi* verknüpft Herodot hier wiederum Perspektivismus und Universalismus miteinander. Die dritte besonders ins Auge stechende, uns bereits vertraute Passage über die Menschheit in ihrer Gesamtheit bespricht keine hypothetische Wahl, sondern postuliert, dass alle Menschen über das Göttliche gleichermaßen Bescheid wissen (vgl. II 3, 2). Jene Aussage ist freilich weder verifizierbar noch falsifizierbar, jedoch liegt ihre Tragweite in der Formulierung einer Prämisse, der zufolge unterschiedliche religiöse Vorstellungen und Praktiken gleichwertig sind (vgl. Munson 2001: 164). Indem Herodot postuliert, dass alle Menschen, somit auch alle Ethnien über das Göttliche gleich viel oder gleich wenig wissen, hinterfragt er zugleich das jeweilige Überlegenheitsgefühl unterschiedlicher religiöser Gruppierungen.

In den drei soeben besprochenen Textstellen, die sich explizit auf alle Menschen beziehen, finden sich also Aussagen mit universalem Gültigkeitsanspruch (vgl. Munson ebd: 230). Herodot geht es um die Menschheit in ihrer Gesamtheit. Davon handeln die Historien. Da für

Herodot die Welt eine ist (vgl. IV 45), bilden auch die Bewohner dieser Welt eine Einheit. Diese Einheit ist aber durch Diversität gekennzeichnet. Herodot beschreibt diese soziokulturellen Unterschiede ausführlich. Darüber hinaus gelingt es ihm aber, weitreichende, ja sogar weltweite Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten. Hiermit ist es ihm letztendlich möglich die Menschheit in ihrer Diversität als eine Einheit zu sehen.

V. 3. 6. Rekapitulation des Abschnitts

Wir haben in diesem Unterkapitel Herodots theoretische Reflexionen über die Diversität der Welt kennengelernt, wobei wir zu der Einsicht gelangt sind, dass weite Strecken der Ethnographie Herodots als Exemplifizierung seines Perspektivismus gelesen werden können. Gerade dieser Perspektivismus ermöglicht ihm aber auch Universalien herauszuarbeiten, wovon beispielsweise die Entlarvung des Ethnozentrismus, der kulturellen Subjektivität als universales Phänomen zeugt. Überdies formuliert er – in Anlehnung an Pindar – diese Erkenntnis in einem allgemeinen Gesetz, dem zufolge der *nomos* aller Menschen König sei:

„So when Herodotus says outright [...] that all people adhere to their own customs, *nomos* is indeed king, he implies some alternative view – *nomos* as opposed to what? To emphasize *nomos* in this period in this way presupposes some controversy, some debate, some alternative. It may be that his insistence was directed at men who thought human culture was determined by environment” (Thomas 2000: 125).

Und exakt um jene im Zitat angesprochene Beziehung zwischen Kultur und Natur bzw. Umwelt, zwischen *nomos* und *physis*, geht es im nächsten Abschnitt.

V. 4. Nomos und Umwelt

Im vorangegangenen Abschnitt haben wir uns eingehend mit Herodots Ausführungen zum *nomos* und dessen zentraler Bedeutung für das ethnologische Projekt beschäftigt. In der Folge wollen wir zunächst den *nomos* kurz beiseite lassen und uns ganz und gar Herodots Anmerkungen zur Bedeutung bzw. zum Einfluss der natürlichen Umwelt für bzw. auf das menschliche Leben widmen, ehe wir im Anschluss daran diese beiden Komponenten zusammenführen und ihre Beziehung zueinander beleuchten.

V. 4. 1. Umwelt als begrenzender und ermöglichender Faktor: Herodots Possibilismus

Für Herodot ist die natürliche Umwelt sowohl ein begrenzender als auch ein ermöglichender Faktor. Er vertritt somit einen Possibilismus¹⁵¹. Der natürlichen Umwelt als limitierender Größe begegnet man bei Herodot beispielsweise im Zuge der materialistischen Erklärung der Auswanderung eines Teils der Lyder, wobei eine langandauernde Hungersnot auf zu wenige Ressourcen für zu viele Menschen, sprich auf einen zu hohen Bevölkerungsdruck zurückgeführt wird (vgl. I 94, 2-6). Herodots Einsicht, dass die natürliche Umwelt deutlich spürbaren Druck auf den Menschen ausüben kann, macht ihn auch für mögliche zukünftige Entwicklungen sensibel, wie seine Ausführungen zu den ägyptischen Verhältnissen zeigen:

„Noch einen Beweis für diese Entstehung des Landes haben mir die Priester mitgeteilt. Zur Zeit des Königs Moiris brauchte der Fluß nur acht Ellen hoch zu steigen, um das Land unterhalb von Memphis unter Wasser zu setzen. Und als ich dies von den Priestern erfuhr, waren seit Moiris' Tode noch nicht neunhundert Jahre vergangen. Heute aber überschwemmt der Fluß das Land erst, wenn er mindestens fünfzehn oder sechzehn Ellen hoch steigt. Daher glaube ich, wenn das Land in demselben Verhältnis weiter wächst, wird das Gebiet unterhalb des Moirissees und namentlich das Delta einst nicht mehr vom Nil überschwemmt werden; und dann wird es den Ägyptern in alle Zukunft ebenso ergehen, wie es ihrer Meinung nach jetzt den Hellenen ergeht. Als sie nämlich hörten, daß das ganze Land in Hellas nur durch Regen, nicht wie das ihrige durch Übertreten der Flüsse bewässert wird, meinten sie, wenn der Himmel die Hellenen einmal im Stich ließe, müßten sie schmachlich Hunger leiden. Damit wollten sie sagen, wenn die Gottheit einmal keinen Regen, sondern dauernde Trockenheit schicke, würden die Hellenen verhungern; denn Zeus allein sei es, dem sie Wasser verdankten. Was die Ägypter hier über die Hellenen sagen, ist richtig. Wie steht es nun aber mit den Ägyptern selber? Wenn wie ich vorher sagte, das Land unterhalb von Memphis, d. h. also das im Wachsen begriffene Land, in dem bisherigen Verhältnis weiter wächst, werden dann nicht seine Bewohner einst Hunger leiden müssen? Es regnet dort im Lande nicht, und der Fluß ist dann nicht mehr imstande, die Äcker zu überschwemmen“ (II 13-14, 1).

Die unter der Voraussetzung, dass sich die natürlichen Bedingungen ähnlich wie in der Vergangenheit weiterentwickeln, formulierte Prognose einer möglichen Knappheit an Ressourcen und eines möglichen zukünftigen Bevölkerungsdrucks weist auf eine grundsätzliche, wenngleich im Ausmaß je nach geographischer Lage unterschiedliche Abhängigkeit des Menschen von der Natur hin. Mitunter kann die Natur derart extreme Formen annehmen, dass dadurch ein menschliches Leben nicht erlaubt bzw. zugrunde gerichtet wird. In diesem Sinn ist etwa der höchste Norden aufgrund der Kälte unbewohnt (vgl. V 10). Und anhand des Schicksals der Psyller, eines libyschen Ethnos, verdeutlicht Herodot die Macht der Naturgewalten, in diesem speziellen Fall der Winde, die die Brunnen der Psyller austrocknen ließen und das gesamte Ethnos bei seiner Suche nach einer neuen Umgebung in einem Sandsturm zugrunde richteten (vgl. IV 173).

¹⁵¹ Unter Possibilismus versteht man in der Ethnologie eine „Position, die den Umweltfaktoren keine aktive, gestaltende Rolle zuschreibt, sondern nur eine *begrenzende*. Die Umwelt *ermöglicht* eine Reihe von sich entfaltenden Sozialformen und Strategien der Subsistenzökonomie, sie *determiniert* nicht“ (Bargatzky 1986: 25).

Herodot differenziert zwischen Regionen und Ländern, die reich an Ressourcen und überaus fruchtbar sind, wie beispielsweise Babylonien (vgl. I 192-193), und solchen, die durch einen diesbezüglichen Mangel charakterisiert sind, wie etwa Libyen, in dem Nomaden und Ackerbauern unterschiedliche Nischen bewohnen (vgl. IV 191) und das sich, abgesehen von ein paar Landschaftszügen, in puncto Fruchtbarkeit keineswegs mit Europa oder Asien vergleichen kann (vgl. IV 198-199). Als ein insgesamt reiches Land wird uns in den Historien auch Skythien präsentiert (vgl. IV 59, 1*), wenngleich es dortzulande einen strengen und langandauernden Winter gibt (vgl. IV 28). Skythien zeichnet sich vor allem durch seine grasreichen und fruchtbaren Ebenen (vgl. IV 23, 1*; IV 47, 1), die sich insbesondere den zahlreichen Flüssen verdanken (vgl. IV 48-58), aus. Östlich von Skythien nimmt diese Fruchtbarkeit ab, wovon Herodots Ausführungen zu den Argippaiern zeugen, die nur wenig Vieh halten können, „weil die Weidetriften dort nicht gut sind“ (IV 23, 4*). In Skythien hingegen ist von einer derartigen, aufgrund der natürlichen Gegebenheiten notwendigen Beschränkung der Herdengrößen nichts zu merken. Wie wir in dieser Arbeit schon gesehen haben, ermöglicht die natürliche Umwelt den Skythen den mobilen Pastoralismus als eine erfolgreiche Strategie, als Subsistenzweise und als Taktik im Krieg: „Dabei kommen ihnen freilich ihr Land und ihre Flüsse zustatten. Das Land ist eben, grasreich, wohl bewässert, und Flüsse strömen hindurch, fast ebenso zahlreich wie die Kanäle in Ägypten“ (IV 47, 1).

Herodot zufolge wirkt die natürliche Umwelt auf die Lebensweise der Menschen aber nicht determinierend, sondern es handelt sich bei ihr bloß um einen ermöglichenden Faktor. Dies zeigt sich schon allein darin, dass in Skythien auch andere Subsistenzformen, wie etwa der Ackerbau, möglich sind. Es existieren somit unterschiedliche Möglichkeiten des Umgangs mit denselben natürlichen Gegebenheiten. Kulturökologisch gesprochen, lässt das gleiche Biom unterschiedliche Interaktionsweisen mit der natürlichen Umwelt zu¹⁵², worüber uns die Ausführungen zum Fluss Borysthenes beispielhaft unterrichten. Denn an seinen Ufern scheint sich sowohl Ackerbau als auch (mobiler) Pastoralismus zu finden:

„Der vierte Fluß ist der Borysthenes, nach dem Istros der größte in Skythien. Er hat meiner Meinung nach die fruchtbarsten Umgebungen [...] mit Ausnahme des Nil in Ägypten [...]. [...] Das Vieh findet die schönsten, gesündesten Weideplätze an seiner Ufern, er hat bei weitem die besten und zahlreichsten Fische, hat das süßeste Wasser, ist klar, hat die besten Saaten an seiner Ufern, und wo keine Saatefelder sind, das höchste Gras. [...] Jedenfalls geht er, bevor er zu den Ackerbauskythen kommt, durch unbewohnt Strecken. Diese Ackerbauskythen bewohnen zehn Tagereisen weit sein Ufer“ (IV 53, 1*-3* u. 4*).

¹⁵² Diese Tatsache kann als ein Argument gegen den Umweltdeterminismus vorgebracht werden (vgl. Bargatzky 1986: 25).

Wie im Zitat schon angedeutet, kommt auch im Fall von Ägypten einem Fluss eine besondere Wichtigkeit zu. Die außerordentliche Bedeutung des Nils zeigt sich etwa darin, dass Herodot Teile Ägyptens als Geschenk des Stroms bezeichnet¹⁵³ (vgl. II 5, 1). Dem Nil verdankt Ägypten seine außerordentliche Fruchtbarkeit, von der wiederum die Menschen profitieren (vgl. II 177, 1*). Herodot beschreibt die zur Gewinnung der Feldfrüchte im Deltagebiet benötigte Arbeit als minimal:

„Heute freilich gibt es kein Volk auf der Erde, auch keinen Landstrich in Ägypten, wo die Früchte des Bodens so mühelos gewonnen werden wie hier. Sie haben nicht nötig, mit dem Pfluge Furchen in den Boden zu ziehen, ihn umzugraben und die anderen Feldarbeiten zu machen, mit denen die übrigen Menschen sich abmühen. Sie warten einfach, bis der Fluß kommt, die Äcker bewässert und wieder abfließt. Dann besät jeder sein Feld und treibt die Schweine darauf, um die Saat einzustampfen, wartet ruhig die Erntezeit ab, drischt das Korn mit Hilfe der Schweine aus und speichert es auf“ (II 14, 2).

Eine weitere Besonderheit Ägyptens stellt das Klima dar, in dem Herodot einen gewichtigen Grund für die Gesundheit der Ägypter sieht:

„Die Lebensweise der Ägypter ist folgende. Jeden Monat nehmen sie drei Tage nacheinander Abführmittel ein und erhalten sich durch Brechmittel und Klysterie ihre Gesundheit; denn sie meinen, alle Krankheiten rühren von den eingenommenen Speisen her. Im allgemeinen ist nämlich, abgesehen von den Libyern, kein Volk so gesund wie das ägyptische. Das liegt wohl an dem Klima, daß nämlich der Jahreszeitenwechsel fehlt. Veränderungen bringen ja dem Menschen die meisten Krankheiten, zumal die Veränderungen der Jahreszeiten“ (II 77, 2-3).

Herodot thematisiert hier explizit den Einfluss des Klimas auf die Gesundheit des Menschen, wobei er allgemein festhält, dass Veränderungen, insbesondere solche des Klimas, für die meisten Krankheiten beim Menschen verantwortlich sind¹⁵⁴.

V. 4. 2. Umweltdeterminismus?

Wie wir im Verlauf der Arbeit bereits feststellen konnten, sieht Herodot nicht bloß im Nil und dem Klima Ägyptens, sondern auch in den Sitten und Bräuchen der Ägypter (vgl. II 35-36) eine Besonderheit: „Wie der Himmel in Ägypten anders ist als anderswo, wie der Strom anders ist als andere Ströme, so sind auch die Sitten und Gebräuche der Ägypter fast in allen Stücken denen der übrigen Völker entgegengesetzt“ (II 35, 2*). Von einigen Autoren wurde diese Textstelle als ein Beispiel für den kausalen Zusammenhang zwischen den geographischen Gegebenheiten und den Sitten und Bräuchen, d. h. der Kultur der Ägypter, gesehen, womit sie Herodot einen Umweltdeterminismus unterstellen (vgl. z. B. Bichler

¹⁵³ Hier lehnt sich Herodot wohl an eine Formulierung des Hekataios von Milet (vgl. *Fragmenta* 314 [301]) an.

¹⁵⁴ Hier erinnert Herodots Argumentation an die der pseudohippokratischen, wohl in der Zeit nach Herodots Tod verfassten Schrift *Über Lüfte, Gewässer und Örtlichkeiten*, manchmal auch nur knapp mit dem Titel *Die Umwelt* wiedergegeben, die in ihrem ersten Teil den Einfluss von Umweltfaktoren auf die Gesundheit explizit untersucht (vgl. *Corpus Hippocraticum* II 12-52).

2000a: 152; Grassl 1904: 14-16; Lloyd 2002: 418, 433; Müller 1972: 118). Im Umweltdeterminismus¹⁵⁵ fungieren geographische Faktoren als Haupterklärung für soziokulturelle, physische und psychische Unterschiede.

Die von uns zitierte Übersetzung gibt zugleich die Richtung vor, in die wir uns im Folgenden bewegen werden. Entgegen der vorhin genannten Autoren, die jener Textstelle unterstellen, dass sie die geographischen, klimatischen Faktoren als Ursache für die Sitten und Bräuche der Ägypter benennt, folgen wir Munson (vgl. 2001: 87 f.) und Thomas (vgl. 2000: 112, 130), die festhalten, dass Herodot die unterschiedlichen Komponenten – das Klima, den Fluss, die Sitten und Bräuche – bloß nebeneinander stellt, sie aber nicht in einen Kausalzusammenhang bringt. Herodot etabliere hier keine Kausalbeziehung, sondern formuliere nur eine lose Analogie¹⁵⁶, wie die rhetorische Struktur des Textes zeigen würde. Denn das Wort ἄμα bedeute *together with*, lege aber keineswegs eine Kausalbeziehung nahe. Dies wird auch in der Übersetzung von Brodersen (2005) deutlich: „Die Ägypter haben *zugleich mit* [ἄμα, Hervorhebung u. Anm. d. Autors] dem Himmel, der bei ihnen besonders ist, und dem Fluss, der eine andere Natur aufweist als die übrigen Flüsse, sich auch in fast allen Dingen Gewohnheiten und Sitten zugelegt, die denen anderer Menschen entgegengesetzt sind“. Aus dieser zentralen Stelle lässt sich also keine umweltdeterministische Position Herodots ableiten.

Wenn überhaupt, dann findet sich in den Historien eine einzige Stelle (vgl. IX 122), die bei Herodot einen Umweltdeterminismus nahe legt. Im Schlusskapitel des Werkes kommt Herodot im Zuge eines Rückblicks auf die persische Vergangenheit nochmals auf den Perserkönig Kyros zu sprechen, dem die Perser ein Anliegen vorbringen:

„>[...] o Kyros, – wohlan, so laß uns unser kleines und so rauhes Land verlassen und auswandern in ein schöneres. Viele Länder liegen vor unseren Augen, viele andere in der Ferne; wenn wir deren eines erobern, wird unser Ruhm und Ansehen noch wachsen. [...]< Kyros fand diesen Rat nicht rühmend und meinte, sie sollten ihren Plan nur ausführen, sich aber darauf gefaßt machen, daß sie aus Herren zu Knechten werden würden. Weichliche Länder pflegten weichliche Menschen zu erzeugen. Denn nie würde ein Land zugleich herrliche Früchte und kriegstüchtige Männer hervorbringen. Das erkannten die Perser als richtig an und gingen davon [...]“ (IX 122, 2*-4*).

Der kausale Zusammenhang zwischen der natürlichen Umwelt und der physischen und psychischen Konstitution ihrer Bewohner wird in dieser Textpassage explizit formuliert.

¹⁵⁵ Unter Umweltdeterminismus versteht man die Lehre, welche besagt, „daß menschliches Sozialverhalten, die menschliche psychische Konstitution und auch die körperliche Erscheinung des Menschen auf geographische, insbesondere klimatische Unterschiede zurückgeführt werden können“ (Bargatzky 1986: 24).

¹⁵⁶ In den Worten von Immerwahr (zit. nach Thomas 2000: 112) klingt dies folgendermaßen: „Egyptian customs differ from those of the rest of mankind *not because* Egypt’s geographical situation differs from the rest of the world, but *just as* it is different“.

Allerdings müssen wir das argumentative Gewicht dieser Stelle dahingehend reduzieren, dass die Formulierung des Kausalitätszusammenhangs nicht mit der Autorität des Erzählers ausgestattet ist (vgl. Munson 2001: 88), nicht als die Überzeugung Herodots präsentiert wird, sondern als die Meinung des Perserkönig Kyros wiedergegeben wird. Für Herodot aufgrund jener Textstelle einen Umweltdeterminismus zu konstatieren, ist schon allein aus diesem Grund problematisch. Überdies scheint es angesichts des außergewöhnlichen Umfangs der Historien illegitim, von einer einzelnen Textpassage auf eine paradigmatische Verankerung zu schließen. Zieht man zudem die bereits besprochenen Passagen in Betracht, in denen Herodots possibilistische Position deutlich wird, so verliert die Einschätzung, die in Herodot einen Vertreter des Umweltdeterminismus sieht, ihre Berechtigung.

Herodots deutliche Distanz zur Umweltschrift

Erst die wohl nach Herodots Tod verfasste pseudohippokratische Schrift *Über Lüfte, Gewässer und Örtlichkeiten* legt weitgehend einen Umweltdeterminismus dar, indem sie im ersten Teil (vgl. Corpus Hippocraticum II 12-52) vom Einfluss der natürlichen Umwelt auf die Gesundheit des Menschen und im zweiten Abschnitt (vgl. ebd. II 53-92) von der Einwirkung von Umweltfaktoren, insbesondere dem Klima auf die physische und psychische Konstitution von Bewohnern gesamter Kontinente handelt. Dabei geht die pseudohippokratische Umweltschrift von einer fundamentalen und absoluten Differenz zwischen Asien und Europa aus¹⁵⁷: „Nun will ich über Asien und Europa darlegen, wie sehr sie in allem voneinander verschieden sind; besonders will ich an der Gestalt der Völker zeigen, inwiefern sie sich unterscheiden und einander in keiner Weise gleichen“ (Corpus Hippocraticum II 53*). In Asien sind schöne, gleichmäßige, aber zugleich feige, träge und unterwürfige Menschen (vgl. ebd. II 55*; 63-64), in Europa hingegen in ihrer Gestalt sehr verschiedene, unausgeglichene, dafür aber aktive, freiheitsliebende und tapfere Menschen anzutreffen (vgl. ebd.: II 83-85). Da die Erklärung dafür vor allem auf die Unterschiedlichkeit des Klimas Rekurs nimmt¹⁵⁸ (vgl. z. B. ebd. II 53*; 63-64; 83-85), kann im Fall der Umweltschrift dezidiert von einem Umweltdeterminismus gesprochen werden.

Anders verhält es sich mit Herodot, dem sowohl eine umwelt-deterministische Denkweise als auch ein derartig ausgeprägter Schematismus (vgl. Thomas 2000: 88) im Grunde fremd sind.

¹⁵⁷ Auch wenn die Umweltschrift mit lokalen Variationen aufgrund unterschiedlicher natürlicher Umweltfaktoren innerhalb der beiden Kontinente rechnet (vgl. z. B. ebd. II 54*; 57-58; 87*), so kommt dieser Tatsache nur sekundäre Bedeutung in der verallgemeinernden Darstellung zu.

¹⁵⁸ In Asien ist ein gleichmäßiges, ausgeglichenes, in Europa ein ungleichmäßiges, unausgeglichenes Klima anzutreffen. Bloß als sekundärer Grund für die Erklärung der Differenzen in der psychischen Konstitution werden die unterschiedlichen politischen Systeme der beiden Kontinente, weitgehend Monarchie bzw. Despotie in Asien (vgl. ebd. II 64*-65), hingegen Demokratie in Europa (vgl. ebd. II 85-86), genannt.

Erstens zeigt Herodot insgesamt wenig Interesse an den äußeren, physischen Merkmalen der Menschen. Zweitens lassen sich in den Historien keine Ausführungen finden, die von der natürlichen Umwelt auf die psychische Konstitution der Bewohner schließen¹⁵⁹. Drittens veranschaulicht das Herodotsche Werk die Inadäquatheit einer Repräsentation der Welt, wie sie die Schrift über die Umwelt vornimmt. Herodot versteht sich darauf, ein wesentlich differenzierteres Bild von der Welt zu zeichnen, das der soziokulturellen Pluralität bestmöglich gerecht zu werden versucht. Auch wenn Herodot teilweise mit einem Dualismus zwischen Hellenen und Barbaren bzw. Persern operiert, so wird ebendieser zumindest auf der ethnographischen Ebene durch einen Pluralismus konterkariert. Zudem weiß Herodot nicht nur von soziokulturellen Unterschieden, sondern auch von Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten zu berichten. Die Historien präsentieren uns eine Welt oder, besser gesagt, viele Welten, die gemeinsam eine Welt bilden, nicht aber, wie die Umweltschrift, zwei fundamental getrennte Welten.

Zwischenresümee

Entgegen einer immer wieder vertretenen Ansicht, die Herodot eine umwelt-deterministische Position unterstellt, nach der die natürliche Umwelt die Sitten und Bräuche ihrer Bewohner prägt bzw. bestimmt, haben uns die vorangegangenen Ausführungen gezeigt, dass Herodot vielmehr eine Art Possibilismus (vgl. z. B. IV 46, 2-3 u. IV 47, 1) vertritt. Die natürliche Umwelt und der soziokulturelle Bereich stehen bei Herodot in keinem eindeutigen Ursache-Wirkungs-, sondern vielmehr in einem dialektischen Wechselwirkungs-Verhältnis, wie wir in der Folge näher darzulegen haben. Damit geht Herodot einen Schritt in Richtung der modernen Kulturökologie, die sich von einem simplen Umwelt-determinismus verabschiedet hat¹⁶⁰ (vgl. Bargatzky 1986: 24).

V. 4. 3. Umwelt und Mensch

Zwischen der natürlichen Umwelt und dem Menschen ist eine Interaktion zu beobachten, im Zuge derer der Mensch die natürliche Umwelt auch verändert¹⁶¹. Herodot weiß in seinen

¹⁵⁹ Die einzige Ausnahme hiervon (vgl. IX 122) haben wir vorhin besprochen, wobei wir feststellen konnten, dass die Formulierung des Kausalzusammenhangs nicht mit der Autorität Herodots ausgestattet ist.

¹⁶⁰ Wie bringt es etwa Harris (1968: 375) so treffend auf den Punkt: „[...] it is the techno-environmental interaction which is decisive, not merely the environment“.

¹⁶¹ Bei der sogenannten natürlichen Umwelt handelt es sich somit oftmals (eigentlich) um bearbeitete Umwelt. Dies hat auch Implikationen für eine umwelt-deterministische Position: „Es hat sich beispielsweise gezeigt, daß die ‚natürlichen‘ Regionen, die eine so große Rolle im umwelt-deterministischen Denken spielen, oft erst durch menschliche Eingriffe gestaltet, bzw. umgestaltet wurden. Die angeblichen Korrelationen zwischen Sozialordnung und Umwelt erweisen sich somit als Korrelationen zwischen menschlichem Verhalten und den Produkten dieses Verhaltens“ (Bargatzky ebd.: 24 f.).

Historien von einer Vielzahl von Transformationen der Natur durch den Menschen zu berichten. Dämme werden errichtet, künstliche Seen geschaffen, die Verläufe von Flüssen verändert¹⁶² (vgl. z. B. I 185). Indem der Mensch mit der natürlichen Umwelt interagiert, bekommt er etwas zurück. Dank der Kultivierung der Natur werden Güter und Lebensmittel gewonnen. Beispielhaft exemplifiziert dies Herodot anhand von Babylonien, dessen enorme Fruchtbarkeit – vor allem was das Getreide betrifft – mitunter auf ein künstliches Irrigationssystem zurückzuführen ist (vgl. I 193, 1-4*). Das Land ermöglicht also dem Kultivator den Gewinn gewisser Ressourcen, andere versagt sie ihm wiederum. In diesem Sinn merkt Herodot über Babylonien ferner an: „Fruchtbäume wachsen dagegen gar nicht im Lande, nicht die Feige, nicht der Wein, nicht die Olive“ (I 193, 3*). Somit ermöglicht und begrenzt die Umwelt zugleich gewisse Umgangsformen mit ihr.

Die Bearbeitung der Natur durch den Menschen kann zudem mit soziopolitischen Veränderungen einhergehen, wie folgende Textstelle verdeutlicht:

„Als die Pelasger von den Athenern aus Attika vertrieben waren – ich weiß nicht, ob die Athener es mit Recht oder mit Unrecht getan haben, und kann nur nacherzählen, was man darüber berichtet: Hekataios, der Sohn des Hegesandros, sagt in seinem Geschichtswerk, daß es ohne gerechten Grund geschehen sei, denn die Athener hätten sie bloß aus Neid vertrieben und aus Begierde nach dem Land zu Füßen des Hymettos, das sie den Pelasgern als Lohn für die Mauer, die diese einst um die Akropolis gebaut hatten, überlassen hätten. Dies Land, das früher schlecht und wertlos gewesen, hätten die Athener jetzt wohlbestellt und fruchtbar gesehen und darum, ohne auch nur etwas anderes als Vorwand zu gebrauchen, die Pelasger vertrieben“ (VI 137, 1*-2).

An dieser Textstelle sind einige Aspekte von Interesse. Zunächst berichtet sie von der Veränderung eines ehemals schlechten und wertlosen, da scheinbar unfruchtbaren Landstrichs in eine durch nicht näher dargelegte Techniken fruchtbar gemachte Gegend. Eine erfolgreiche Bestellung des Landes war den Athenern im Gegensatz zu den Pelasgern, die demnach über ein elaborierteres Anbausystem verfügt haben dürften, nicht möglich (vgl. Haussig 1971: 789). Menschen können, wie bereits festgestellt, mit der gleichen natürlichen Umwelt unterschiedlich interagieren. In weiterer Folge legt die Passage dar, wie die Transformation des unfruchtbaren in einen fruchtbaren Landstrich für die Athener einen Anreiz darstellt, die Pelasger zu vertreiben und selbst von dem Land erneut Besitz zu nehmen, womit die Wanderung der Pelasger nicht aus einem internen Antrieb heraus, sondern aufgrund eines extern herbeigeführten sozialen Drucks geschieht. Sie unterrichtet uns somit über einen Grund für die Veränderung soziopolitischer Verhältnisse. Die Fruchtbarkeit von Ländern als Anreiz für imperialistische Unternehmungen findet sich wiederholt als Thema in den Historien.

¹⁶² Diese Bearbeitungen der Natur können durchaus zum Schutz des Menschen vor externen, insbesondere sozialen Kräften reichen (vgl. I 186, 1*).

Beispielsweise wird als Grund für den Zug des Xerxes gegen Hellas neben der Vergeltung vorangegangener Taten der Reichtum der natürlichen Ressourcen angeführt (vgl. VII 5, 3*). Landschaften, so kann man festhalten, sind immer politisch.

Natürliche Ressourcen müssen aber nicht notwendigerweise als Lebensmittel ihre Verwendung finden oder einen Anreiz für Eroberungen darstellen, sondern können unter anderem auch für medizinische Zwecke genutzt werden. Dies hält Herodot etwa für die libyschen Nomaden fest:

„Diese libyschen Nomadenvölker nämlich – ob alle, kann ich nicht mit Sicherheit sagen, jedenfalls viele – tun folgendes mit ihren Kindern. Wenn dieselben vier Jahre alt sind, brennen sie ihnen mit Schafmist die Adern auf dem Scheitel aus, einige auch die an den Schläfen. Das Phlegma soll nicht aus dem Kopfe in den Körper strömen und also während des ganzen Lebens keinen Schaden anrichten können. Darum seien sie so sehr gesund, behaupten sie. In der Tat sind die Libyer die gesündesten Menschen, von denen wir wissen, ob infolge dieses Brauches, vermag ich nicht zu entscheiden. Wenn die Kinder bei dem Brennen Krämpfe bekommen, so wissen sie sie durch Besprengen mit Ziegenurin zu heilen. Ich erzähle, was die Libyer erzählen“ (IV 187, 2-3).

Die libyschen Nomaden verwenden also gewisse natürliche Substanzen für medizinische Zwecke, um auf diese Weise ihre Gesundheit zu gewährleisten. Interessant an dieser Textstelle ist ferner die explizite Unterscheidung zwischen dem emischen und dem etischen Standpunkt, wobei die emische Erklärung für die Gesundheit der Libyer von Herodot weder be- noch entkräftet wird. Herodot lässt die Gründe für die außerordentliche Gesundheit der Libyer offen, womit ebendiese aus etischer Perspektive letztendlich ein Rätsel bleibt. Anders verhält es sich hiermit bei einer anderen Textstelle, in der die emische mit der etischen Erklärung für das zu beobachtende Phänomen übereinstimmt¹⁶³:

„Von den Bewohnern jener Gegend habe ich etwas höchst Wunderbares erfahren. Denn die Gebeine der in dieser Schlacht Gefallenen sind gesondert aufgeschichtet; auf der einen Seite liegen die Gebeine der Perser, wie sie begraben worden sind, und auf der anderen Seite die der Ägypter. Nun sind aber die Perserschädel so zart, daß man mit einem einzigen Steinchen ein Loch in sie werfen kann, während die der Ägypter so fest sind, daß man sie kaum mit einem großen Stein zerschmettern kann. Als Grund dafür gaben sie an – was mir auch sehr wohl einleuchtete –, daß die Ägypter gleich von Kindheit an ihren Kopf scheren, so daß der Schädel in der Sonne hart wird. Das ist auch der Grund, weshalb sie nicht kahlköpfig werden. Nirgends findet man so wenig Kahlköpfe wie in Ägypten. So also erklärt sich die Festigkeit der ägyptischen Schädel und dementsprechend auch die Zerbrechlichkeit der persischen. Die Perser tragen von Jugend auf eine Tiara aus Filz und verweichlichen dadurch ihren Kopf“ (III 12, 1-4*).

In dieser Passage wird die Kombination von natürlichem und kulturellem Einfluss auf den Menschen besonders deutlich. Denn nicht allein die natürliche Umwelt ist für die Stärke der Schädel verantwortlich, sondern auch die kulturelle Praxis. Entscheidend für die behauptete

¹⁶³ Für beide Textstellen muss festgehalten werden, dass die Frage, ob es sich bei den präsentierten Erklärungen tatsächlich um emische Standpunkte oder bloß um eine Figur der Rhetorik handelt, streng genommen nicht beantwortbar ist.

unterschiedliche Schädelstärke von den Persern und Ägyptern sind bei genauer Analyse tatsächlich die unterschiedlichen kulturellen Praktiken, die den grundsätzlich scheinbar gleichen Einfluss der Umwelt in unterschiedlichem Ausmaß zulassen. Die Kultur reguliert somit den Einfluss der Natur und wirkt zugleich auf den Menschen, indem sie ihm eine Handlungsanleitung – in diesem Fall Haare scheren oder Tiara tragen – anbietet. Sie schreibt sich in die menschlichen Körper ein.

V. 4. 4. Von der Macht der Sitten und Bräuche: „König *nomos*“

Nomos und physis

Wie uns die vorangegangenen Ausführungen gezeigt haben, rechnet Herodot mit einer gewissen Wechselwirkung zwischen Natur und Kultur. Die natürliche Umwelt übt einen variablen Einfluss auf den Menschen aus, der Mensch wiederum nützt und verändert diese natürliche Umwelt. In letzter Hinsicht führt Herodot aber nicht die natürliche Umwelt, sondern den *nomos* als entscheidenden Faktor für die Erklärung menschlichen Verhaltens an (vgl. z. B. Thomas 2000: 102). Es ist der *nomos*, nicht die *physis*, den Herodot aller Menschen König nennt (vgl. III 38, 4*). Der *nomos* regiert die Welt, die Menschheit. Ein ethnologisches Projekt muss der Macht des *nomos* dementsprechend gebührend Beachtung schenken. Dies verwirklicht Herodot in seinen Historien, indem er den verschiedensten *nomoi* seine besondere Aufmerksamkeit schenkt. Allein die außerordentliche Macht, die Herodot dem *nomos* attestiert, zeigt, warum Herodot kein Umweltdeterminist sein kann. Die *nomoi* können nicht auf die Beschaffenheit der natürlichen Umwelt zurückgeführt werden. Herodot unternimmt diesbezüglich auch keine Versuche. Für Herodot ist der *nomos* eine gesellschaftliche Kraft. Er übt Einfluss auf die Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft aus: „[...] *nomos* is a force which works on the whole society, it is a societal force¹⁶⁴“ (Thomas ebd.: 111). Der *nomos* schreibt sich, wie wir mehrmals gesehen haben, in die Körper der Mitglieder der Gesellschaft ein. Er stellt eine Handlungsanleitung dar¹⁶⁵ (vgl. Blok 2002: 227), indem er festlegt, was angebrachte Verhaltensweisen und Vorstellungen sind. Ebendiese können freilich von Gesellschaft zu Gesellschaft, von Ethnos zu Ethnos variieren, aber auch in manchen Punkten übereinstimmen.

¹⁶⁴ Thomas (vgl. ebd.: 111) führt diesbezüglich unter Heranziehung von Dihle ferner aus, dass es sich hierbei um einen sophistischen Blick auf die menschliche Gesellschaft handelt.

¹⁶⁵ Dies wird auch durch die dem Demaratos, einem hellenischen Berater des Xerxes, in den Mund gelegten Worte klar, die den Perserkönig von der Stärke der Lakedaimonier im Kampf unterrichten: „Und so steht es mit den Lakedaimoniern: im Einzelkampf halten sie sich so wacker wie jedes andere Volk, aber im Massenkampf sind sie allen Völkern überlegen. Wenn sie auch frei sind, sind sie doch nicht ganz frei. Ihr Herr ist das Gesetz [*nomos*, Anm. d. Autors], das fürchten sie weit mehr als dein Volk dich. Sie gehorchen seinem Befehl, und sein Befehl ist immer derselbe: keiner Heeresmacht je zu weichen, sondern fest in der Schlachtreihe zu stehen und zu siegen oder zu sterben.“ (VII 104, 4-5*).

Nomos: kollektive Handlungsanleitung, individuelle Verletzungen, Wandel

Im Verlauf der Arbeit sind wir der Macht des *nomos* an zahlreichen Stellen begegnet. Beispielsweise weigern sich die Spartiaten aufgrund ihres *nomos* vor dem Perserkönig niederzufallen (vgl. VII 136, 1). In Makedonien verteidigt Alexander den hiesigen *nomos*, beim Gastmahl die Geschlechtertrennung einzuhalten, gegen den persischen *nomos* (vgl. V 18-21). Der *nomos* setzt also einen Vorstellungs- und Handlungsrahmen fest, es gibt aber durchaus Momente, in denen der *nomos* auf individueller Ebene außer Kraft gesetzt ist, d. h., dass Individuen nicht immer entsprechend dem *nomos* handeln. Einen derartigen Fall hält beispielsweise die soeben angesprochene Szene des Gastmahls zwischen Persern und Makedoniern bereit, in der Amyntas, der König Makedoniens und Vater Alexanders, eigentlich dem Willen der neuen, persischen Herren gehorcht, ihnen die Frauen zur freien Verfügung stellt und sich selbst zu Bett begibt (vgl. V 18-19), somit im Grunde gegen den makedonischen *nomos* handelt. Jene Geschichte vom Gastmahl ist auch insofern interessant, als sie einen Konflikt um die Definitionsmacht über das, was als *nomos* gilt und auch in Zukunft gelten soll, beschreibt. Auch im Kontext des Krieges tauchen immer wieder Verletzungen des *nomos* auf, wie etwa die Behandlung des gefallenen Leonidas, König und Feldherr der Lakedaimonier, durch Xerxes (vgl. VII 238). Kambyses freilich waltet exzessiv sowohl gegen die eigenen als auch die fremden *nomoi*, wobei vor allem zweiterer Umstand Herodot dazu bringt, ihm den Wahnsinn zu attestieren (vgl. III 38, 1-2*). Kambyses bleibt, wie wir herausgearbeitet haben, die Einsicht verwehrt, dass aus der Tatsache, dass alle Menschen, alle Ethnien ihre eigenen *nomoi* für die besten halten (vgl. III 38, 1*-2*), der Schluss zu ziehen ist, die fremden *nomoi* zu respektieren. Herodot beschließt jene zum Teil abstrakte Reflexion über den *nomos* mit der Formulierung des universalen Gesetzes, dem zufolge der *nomos* über alle Menschen König sei (vgl. III 38, 4*).

Dieses allgemeine Prinzip von *nomos* kann als „the embodiment of human impulse toward self-regulation and culture that generates all the different *nomoi*“ (Munson 2001: 100) angesehen werden. Auch wenn eine gewisse Beharrlichkeit und Trägheit die diversen *nomoi* charakterisiert, so sind diese dennoch nicht starr und unveränderlich. Von der Wandelbarkeit des *nomos* haben wir beispielsweise im Zusammenhang mit den veränderten Verordnungen bezüglich der zu tragenden Haarlänge bei den Argeiern und den Spartiaten gehört (vgl. I 82, 7-8). Auch der Bericht über die Bewohner des Prasiasses zeugt von einer Änderung der *nomoi*: „Vor Zeiten wurden die stützenden Pfähle von dem ganzen Stamm gemeinsam eingerammt; später wurde folgendes Gesetz [*nomos*, Anm. d. Autors] eingeführt. Aus dem Gebirge, dessen Namen Orbelos ist, muß jeder, wenn er eine Frau nimmt, drei Pfähle holen

und sie einrammen“ (V 16, 2-3*). Selbst der persische *nomos*, eine imperialistische Politik zu verfolgen, ist erst im Verlauf der Geschichte entstanden, wie uns unter anderem der Beginn einer Rede des Xerxes mitteilt: „Perser! [...] Wie uns die Alten erzählen, haben wir Perser nie Friede gehalten, seitdem die Oberhoheit von den Medern auf uns übergegangen ist und Kyros dem Astyages die Herrschaft entrissen hat“ (VII 8, α 1*). *Nomoi* können sich also ändern, wandeln.

V. 4. 5. Rekapitulation des Abschnitts

Im vorangegangenen Abschnitt haben wir uns intensiv mit dem Verhältnis von Natur und Kultur in den Historien auseinandergesetzt. Wir haben gesehen, dass der Mensch mit der natürlichen Umwelt auf unterschiedliche Weisen interagiert, wobei die Umwelt für den Menschen einen Handlungsrahmen absteckt und so einen in seinem Ausmaß variierenden Einfluss auf die Gestaltung des soziokulturellen Lebens nimmt. Herodot weiß also von gewissen Wechselwirkungen zu berichten. Ein umweltdeterministisches Modell trifft für Herodot nicht zu. Herodot vertritt einen Possibilismus. Die natürliche Umwelt begrenzt und ermöglicht gewisse soziale Organisationsformen und Subsistenzweisen. Auch wenn die Macht der natürlichen Umwelt nicht zu unterschätzen ist, so erachtet Herodot letztendlich die Macht des *nomos* als zentral. Der *nomos* herrscht über alle Menschen. Dies machen sowohl die ethnographischen als auch die historiographischen Passagen in den Historien eindrucksvoll klar.

V. 5. Zusammenfassung des Kapitels

Anliegen dieses Kapitels zum theoretischen Potenzial Herodots war es mit einem Missverständnis aufzuräumen, demzufolge in Herodot ein bloßer Empiriker zu sehen sei. Herodot beschreibt nicht nur, sondern er erklärt auch. Herodot formuliert Theorien zur Erklärung von Phänomenen, wendet abstrakte Überlegungen und Konzepte auf das empirische Material an. Ferner stellt er mitunter rein abstrakte Reflexionen an. Dies haben uns die vorangegangenen Ausführungen gezeigt. Fassen wir die einzelnen Punkte nochmals kompakt zusammen. Im Zuge unserer Auseinandersetzung mit dem theoretischen Potenzial Herodots sind wir auf seine Ansätze zu einer Form von Diffusionismus gestoßen. Dabei sind wir auf die grundsätzlich feste Verankerung Herodots im diffusionistischen Paradigma aufmerksam geworden. Zugleich zeigen sich bei Herodot aber auch die Grenzen des diffusionistischen Erklärungsmodells hinsichtlich der zeitlichen Tiefe. Auch die Möglichkeit

unabhängiger Entwicklung ist nicht dezidiert ausgeschlossen. Mit dem Interesse an Diffusionsprozessen ist die Frage des soziokulturellen Wandels verknüpft, wobei Herodot ebendiesen als dynamisches Zwischenspiel zwischen internen und externen Dynamiken konzipiert. Interne und externe Dynamiken sind uns auch in der Beschäftigung mit dem Verhältnis von Natur und Kultur begegnet. Herodot widmet sich dieser Beziehung zwischen dem Menschen und seiner natürlichen Umwelt eingehend. In diesem Zusammenhang bespricht er dialektische Prozesse. Herodot einen Umweltdeterminismus zu unterstellen, haben wir dabei als inadäquat entlarvt. Vielmehr zeugt Herodots Denken von einer Art Possibilismus. Dabei erkennt er die Macht der natürlichen Umwelt, sieht aber in letzter Konsequenz den *nomos*, der eine soziokulturelle Kraft darstellt, als entscheidend für die Erklärung menschlicher Handlungen und Vorstellungen an. Der weltweiten Vielfalt an *nomoi* versucht Herodot durch seine perspektivistische Betrachtungsweise gerecht zu werden. Wie wir gesehen haben, können weite Teile der Ethnographie Herodots als Exemplifizierung seines Perspektivismus gelesen werden. Analytische Schärfe beweist Herodot auch insofern, als er das Prinzip des Kulturrelativismus bzw. -perspektivismus erfasst und zugleich formuliert (vgl. insbes. III 38). Herodot klammert deswegen aber soziokulturelle Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten zwischen Ethnien nicht aus. Vielmehr weist er explizit auf sie hin und zeigt sich damit auch an der Herausarbeitung von Universalien interessiert. Herodot vereint auf diese Weise Perspektivismus und Universalismus. Ihm geht es darum, die Menschheit in ihrer Diversität als eine Einheit zu zeigen.

Dieses Kapitel hat uns also die Erkenntnis geliefert, dass Herodot in seinen Historien durchaus Empirie mit Theorie verbindet. Somit erweist sich die beispielsweise von Eriksen und Nielsen (vgl. 2001: 1-9) im Zuge ihrer Skizzierung der Geschichte der Ethnologie aufgestellte Behauptung, es gebe in der Antike noch keine Verknüpfung von Empirie und Theorie und somit auch keine Ethnologie, als unzutreffend. Eine präzise Herodotlektüre zeigt dies deutlich. Umso erstaunlicher ist, dass Eriksen und Nielsen (vgl. ebd.: 2 f.) gerade Herodot und die sophistische Philosophie besprechen, ersteren aber bloß als Beispiel für einen ausschließlich empirischen Ansatz, letztere für eine exklusiv theoretische Ausrichtung anführen, somit in den beiden beziehungslose Entitäten sehen (vgl. auch Eriksen 2001: 9 f.). Herodot einen Mangel an Theorie vorzuwerfen, erweist sich angesichts unserer Untersuchung als unhaltbar. Überdies handelt es sich bei der Erwähnung von Herodot als Beispiel für das ausschließlich empirische und von der Sophistik als Beispiel für das exklusiv theoretische Potenzial der Antike um eine denkbar unglückliche Wahl. Denn exakt eine zentrale Passage der Herodotschen Historien (vgl. III 38) verknüpft gekonnt ethnographische Empirie mit

sophistischem Relativismus. Auch sonst finden sich bei Herodot sophistische Züge (vgl. Humphreys 1978: 228; Thomas 2000: 127).

Welches Bild können wir nun anhand all dieser Erkenntnisse zeichnen? Insofern die Historien durch eine Verknüpfung von empirischer und theoretischer Dimension charakterisiert sind, können wir sie als ein (proto-)ethnologisches Werk, und deren Autor als einen (frühen) Ethnologen ansehen.

VI. Lang gestorben, aber noch nicht tot

Indem wir eine Antwort auf die Frage *Herodot – Vater der Ethnologie?* zu geben versuchen, rekapitulieren wir zugleich den zurückgelegten Weg. Eine Auseinandersetzung mit der Frage nach den Anfängen einer wissenschaftlichen Disziplin führt zu der Einsicht, dass die Wahl eines Anfangspunktes immer arbiträr ist (vgl. z. B. Lowie 1938: 10). Es gibt nicht die Geschichte einer wissenschaftlichen Disziplin, es sind stets derlei viele. Dies gilt auch für die Ethnologie (vgl. z. B. Erickson/Murphy 2001: XI). Dementsprechend existiert auch eine Vielzahl an möglichen Anfangspunkten. Ob Herodot als ein solcher gelten kann, hat die vorliegende Arbeit zu prüfen versucht. Wir haben uns auf Geisterjagd begeben, dem Gespenst Herodot, das in der Ethnologie herumspukt, nachgespürt. Da wir Herodot mehr als nur ein paar wenige Sätze gewidmet haben, kann diese Arbeit im Rahmen der Ethnologie durchaus als heterodox angesehen werden¹⁶⁶. Dieser heterodoxe Zugang hat es uns ermöglicht, ein facettenreiches Bild von Herodot zu zeichnen, das Gespenst mit Leben zu füllen. In diesem Sinn liegt der vorliegenden Arbeit ein quasi-missionarischer Anspruch zu Grunde, der die Ethnologie wieder mit Herodot vertraut machen will. Denn ebenjene Vertrautheit hat es in der Vergangenheit des Faches immer wieder gegeben, wie uns beispielsweise die Verweise von Lafitau, Morgan, Bachofen auf Herodot gezeigt haben¹⁶⁷. Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich aber keineswegs um eine Missionsschrift, die irgendjemanden bekehren will. Sie stellt bloß ein Angebot dar, in erster Linie an Ethnologen gerichtet, sich mit Herodot auseinanderzusetzen. Dabei entspringt das Angebot nicht unbedingt einer offensichtlichen Nachfrage. Die Vorgangsweise ist hier eine andere. Da Herodot vielen Ethnologen neuerer Zeit kaum ein Begriff ist, schafft das Angebot erst die Möglichkeit der Nachfrage. Ob ebenjenes Angebot auf Nachfrage stoßen wird, muss sich erst weisen.

Um ein Urteil bezüglich der Frage einer möglichen Vaterschaft Herodots für die Ethnologie fällen zu können, mussten wir zunächst nach einem entsprechenden Kriterium zur Bestimmung der Vaterschaft suchen. Wir haben dieses in der Verknüpfung von Empirie und Theorie (vgl. Eriksen/Nielsen 2001: 1-9), von Datensammlung und analytischer, theoretischer Reflexion ausfindig gemacht. Hierauf konnten wir Herodots ethnologisches Potenzial

¹⁶⁶ Einzig in Klaus E. Müllers *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung* hat sich meines Wissens bisher eine ausführlichere ethnologische Beschäftigung mit Herodot gefunden (vgl. 1972: 101-131). Einige der Defizite der Darstellung Müllers sind im Rahmen dieser Arbeit besprochen worden.

¹⁶⁷ Auch wenn in diesem Sinn gewisse Anknüpfungspunkte der sich institutionell etablierenden Ethnologie an Herodot gegeben sind, lässt sich keine direkte Traditionslinie im Sinn eines Lehrer-Schüler-Kontinuums zeichnen. Die historische Zäsur ist einfach zu groß. Allerdings kann man aus der Gegenwart heraus eine geistige Ahnenreihe der Geschichte der Ethnologie rekonstruieren. Diese Arbeit war um Herodots Verortung in jener geistigen Ahnenreihe bemüht.

eingehend untersuchen. Dabei haben wir das Hauptaugenmerk weniger auf einen strengen Vergleich mit der heutigen Ethnologie gelegt als auf das prototypische, erstmalige Auftauchen gewisser ethnologischer Standards in der Schrifttradition des Abendlandes¹⁶⁸. Nach einem knappen biographischen Abriss und einer allgemeinen Einführung in die Historien haben wir uns kurz mit Vorläufern Herodots beschäftigt. In diesem Zusammenhang konnten wir festhalten, dass die überlieferten Quellen aus der Zeit vor Herodot sehr dürftig sind, es somit weitgehend im Dunkeln bleibt, in welchen Punkten Herodot auf bereits Vertrautem aufbauen konnte. Klar ist jedenfalls, dass Herodot darum bemüht ist, sich von seinen Vorgängern kritisch zu distanzieren. Da uns Herodots Werk in einem derart gewaltigen Ausmaß erhalten geblieben ist, konnten wir die Frage nach seinem ethnologischen Potenzial ausführlich behandeln. Ebenjener Aufgabe haben sich insbesondere die nächsten drei großen Blöcke dieser Arbeit gewidmet. In einem ersten Schritt haben wir Herodots Methode unter die Lupe genommen. Dabei sind wir auf ein empirisches Forschungsprogramm gestoßen, das auch für die heutige Ethnologie in seinen Eckpfeilern von Relevanz ist. Dem Einholen von Informationen durch Befragung und Beobachtung kommt im Herodotschen Projekt eine zentrale Bedeutung zu. Insbesondere die von Herodot der Autopsie zugewiesene Wichtigkeit im Rahmen des Datenerhebungsprozesses ist aus heutiger Sicht bemerkenswert, wenngleich das verwirklichte Ausmaß der persönlichen Inaugenscheinnahme letztendlich eine offene Frage bleiben muss. Der Ethnologe ist ein Reisender, ob nun physisch oder in Gedanken. Zudem konnten wir ein ausgeprägtes Quellenbewusstsein – Notwendigkeit Quellen zu nennen und Ansätze zur Quellenkritik – bei dem Autor der Historien ausmachen. Eine weitere zentrale Methode der Ethnologie wendet Herodot an, indem er komparativ vorgeht. Durch die komparative Methode arbeitet er soziokulturelle Differenzen und Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedensten Ethnien heraus. In einem nächsten Schritt haben wir uns mit Herodots Ethnographie näher beschäftigt. Herodot liefert mit seinen Historien einen ethnographischen Überblick über die gesamte damals bekannte Welt, wobei er eine Bandbreite an ethnologisch interessanten Themen behandelt. So bespricht er unter anderem verschiedene Subsistenzweisen, soziale Organisationsformen, Rituale, religiöse Vorstellungen, die materielle Kultur, Gender-Beziehungen, Sitten und Bräuche. Kurz gesagt, deckt er damit weitgehend die Themenvielfalt späterer klassischer Ethnographien ab. Indem er aber nicht nur ein Ethnos bespricht, sondern viele, sprengt er die Grenzen einer klassischen

¹⁶⁸ Die Gefahr, Herodots ethnologisches Potenzial zu gering einzuschätzen, ist durch einen zu strengen Vergleich mit heute gültigen akademischen, ethnologischen Ansprüchen gegeben. Freilich ist die heutige Ethnologie in vielerlei Hinsicht differenzierter. Jedoch sollte uns dies nicht dazu verleiten, Herodots Leistungen vorschnell abzutun. Wenn es z. B. um Herodots kritisches Potential geht, so ist die Frage danach ganz klar im Kontext seiner Zeit zu sehen.

ethnographischen Monographie. Seine Beschreibungen zeugen von Herodots respektvoller Haltung gegenüber dem Fremden. Da die Antike einen wesentlichen Einfluss auf die Repräsentation des Fremden in der abendländischen Geschichte geübt hat (vgl. z. B. Nippel 2002: 278 f.), kommt Herodot als dem Verfasser eines der zentralen Werke dieser Epoche auch in dieser Hinsicht eine gewichtige Rolle zu. In einem dritten Schritt haben wir uns noch ausführlich Herodots theoretischem Potenzial gewidmet. Herodot einen Mangel an Theorie vorzuwerfen (vgl. z. B. Eriksen 2001: 9 f.), erweist sich angesichts unserer Untersuchung als unhaltbar. Wir haben Herodots Ansätze zu einem Diffusionismus kennengelernt, wobei der Autor der Historien die Möglichkeit unabhängiger Entwicklung keineswegs ausschließt. Ferner sind wir der kulturökologischen Fragestellung nach der Beziehung zwischen Natur und Mensch nachgegangen, die trotz gewisser Wechselwirkungen letztendlich durch die Macht des *nomos* charakterisiert ist. Überdies sind wir auf Herodots Perspektivismus¹⁶⁹ gestoßen, der beispielsweise den Begriff des Fremden als einen relativen bzw. perspektivischen entlarvt. Durch den Vergleich arbeitet Herodot aber zugleich Universalien heraus. So identifiziert er etwa den Ethnozentrismus als universales Phänomen. Ebendiese Verknüpfung von Relativismus und Universalismus ist für die Ethnologie bis heute essentiell, die dadurch dem Anspruch, die soziokulturellen Unterschiede zu untersuchen und zugleich die Einheit der Menschheit aufzuzeigen, genügen kann.

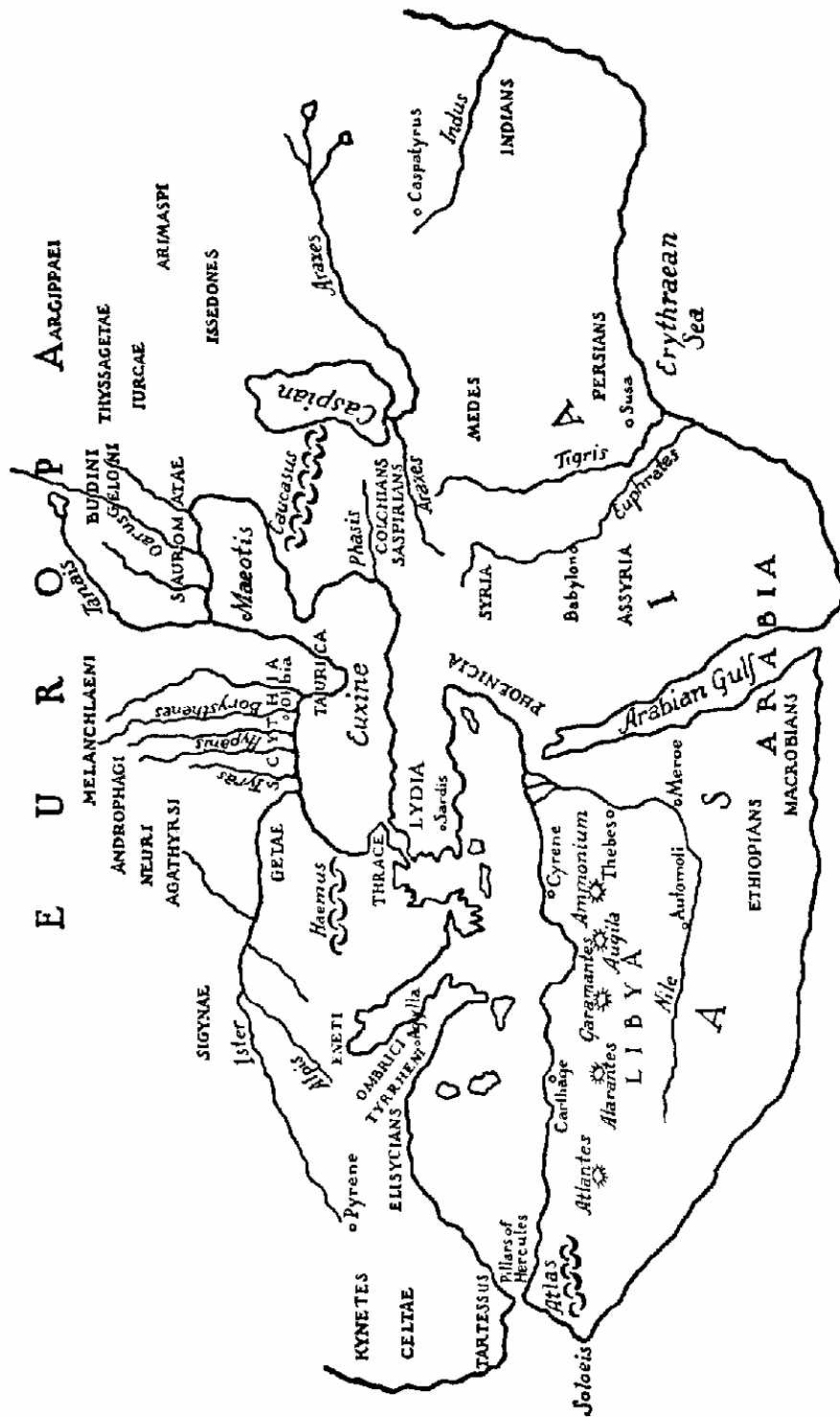
In den Historien verknüpft Herodot die empirische mit der theoretischen Dimension. Insofern kann er als Ethnologe bezeichnet werden. Wenn es aber nicht den Anfangspunkt der Ethnologie geben kann, dann bedeutet das für unsere Fragestellung und deren Beantwortung, dass Herodot nicht der Vater, sondern ein Vater der Ethnologie ist. Wenn wir Herodot als einen möglichen Anfangspunkt für die Ethnologie annehmen, heißt das nicht, dass wir andere, ob nun frühere oder spätere, Anfangspunkte dadurch ausschließen. Herodot als ein Vater der Ethnologie ist im Gegensatz zu anderen Vätern und Müttern, man denke etwa an Boas, Durkheim und Mauss, Malinowski, Mead usw., nicht an eine spezifische nationale Tradition gebunden. In diesem Sinn ist er auch für die Zukunft einer globalen Ethnologie, die die Beschränktheit der nationalen Traditionen abzuwerfen versucht, als eine Vaterfigur reizvoll. Herodot als einen Vater der Ethnologie zu bezeichnen, soll nun nicht mehr einfach eine Redewendung ohne Substanz darstellen. Die vorliegende Arbeit hat diese Redewendung auf ein festes Fundament gestellt. Wie uns die vorangegangenen Ausführungen gezeigt haben, hat sich Herodot seinen Platz im Pantheon der Ethnologie mehr als verdient.

¹⁶⁹ In einer zentralen Stelle (vgl. III 38) der Historien findet sich bereits das Prinzip des Kulturrelativismus formuliert.

Herodot ist nicht die naive Person, deren ethnographische, ethnologische Ausführungen uns heute überhaupt nichts mehr zu sagen haben. Wir haben vielmehr das Gegenteil festgestellt. Ein genauer Blick in die Historien offenbart uns einen reichen Schatz, der vielen Ethnologen heute nicht mehr bekannt ist. Wir haben mit der vorliegenden Arbeit diesen Schatz erneut zu bergen versucht. Herodot präsentiert sich in den Historien als ein weltoffener Autor, der uns zu verstehen gibt, dass ein ethnologisches Projekt nur auf der Prämisse des zwischenmenschlichen Respekts aufbauen und gelingen kann. Dies ist eine Grundlektion des Herodotschen Denkens. Herodot hat Ethnologie zu einer Zeit betrieben, in der sie institutionell noch gar nicht existiert hat. Wie tief seine ethnologischen Einsichten, auch angesichts dieser eingeschränkten Möglichkeiten, dabei trotzdem gegangen sind, ist somit noch bewundernswerter. Herodots außerordentliches Verdienst für die Ethnologie besteht in der frühen Formulierung eines ethnologischen Forschungsprogramms, an dessen bestmöglicher Realisierung wir heute noch immer arbeiten. In diesem Sinn ist Herodot immer noch am Leben. Dies ist zumindest (m)eine Lesart der Historien Herodots, jenem zukunftsweisenden, möglichen Anfang der Geschichte der Ethnologie.

Abbildung

“World Map according to Herodotus (ca. 450 B.C.). Slide #109A”, in: <http://www.henry-davis.com/MAPS/AncientWebPages/109A.html> (Stand 14.01.2009)



Literaturverzeichnis

1. Primärtext:

Herodot (1987) [ca. zw. 430-426 v. Chr.]: *Historiae*. Vol. I. Libros I-IV (herausgegeben von Haiim B. Rosén). Leipzig: Teubner.

Herodot (1997) [ca. zw. 430-426 v. Chr.]: *Historiae*. Vol. II. Libros V-IX (herausgegeben von Haiim B. Rosén). Stuttgart und Leipzig: Teubner.

Deutschsprachige Übersetzungen:

Herodot (1971) [1955]: *Historien*. Deutsche Gesamtausgabe (übertragen von August Horneffer, neu herausgegeben und erläutert von Hans-Wilhelm Haussig; 4. Auflage). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Herodot (2001) [1956]: *Das Geschichtswerk des Herodot von Halikarnassos* (übertragen von Theodor Braun). Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag.

Herodot (2004): *Historien* (übertragen von Josef Feix). Düsseldorf und Zürich: Artemis & Winkler.

Herodot (2007a) [2002]: *Historien*. Erstes Buch. Griechisch/Deutsch (übertragen von Christine Ley-Hutton, herausgegeben von Kai Brodersen). Stuttgart: Reclam.

Herodot (2005): *Historien*. Zweites Buch. Griechisch/Deutsch (übertragen und herausgegeben von Kai Brodersen). Stuttgart: Reclam.

Herodot (2007b): *Historien*. Drittes Buch. Griechisch/Deutsch (übertragen von Christine Ley-Hutton, herausgegeben von Kai Brodersen). Stuttgart: Reclam.

2. Sekundärliteratur:

Alonso-Núñez, José Miguel (2003): "Herodotus' Conception of Historical Space and the Beginnings of Universal History", in: Peter Derow/Robert Parker (Eds.): *Herodotus and his World. Essays from a Conference in Memory of George Forrest*. Oxford et al.: Oxford University Press, 145-152.

Amit, Vered (Ed.) (2000): *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London and New York: Routledge.

Aristoteles (1991) [1926; 4. Jh. v. Chr.]: *Rhetoric*. Greek/English (translated by John Henry Freese, edited by G. P. Goold). Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

- Aristoteles (2000) [1942; 4. Jh. v. Chr.]: *Generation of Animals*. Greek/English (translated by A. L. Peck, edited by Jeffrey Henderson). Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Armayor, O. Kimball (2004): "Herodotus, Hecataeus and the Persian Wars", in: Vassos Karageorghis/Ioannis Taifacos (Eds.): *The World of Herodotus*. Proceedings of an International Conference held at the Foundation Anastasios G. Leventis, Nicosia, September 18 - 21, 2003. Nicosia: Foundation Anastasios G. Leventis, 321-335.
- Bachofen, Johann Jakob (1993) [1861]: *Das Mutterrecht*. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur (Eine Auswahl herausgegeben von Hans-Jürgen Heinrichs; 8. Auflage). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bakker, Egbert J./de Jong, Irene J. F./van Wees, Hans (Eds.) (2002): *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden et al.: Brill.
- Barfield, Thomas J. (1993): *The Nomadic Alternative*. Englewood Cliffs, NJ et al.: Prentice-Hall.
- Bargatzky, Thomas (1986): *Einführung in die Kulturökologie*. Umwelt, Kultur und Gesellschaft. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Barley, Nigel (2004) [1983]: *Traumatische Tropen*. Notizen aus meiner Lehmhütte (übertragen von Ulrich Enderwitz; 7. Auflage). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Barnard, Alan (2003) [2000]: *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, Fredrik/Gingrich, Andre/Parkin, Robert/Silverman, Sydel (2005): *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Bichler, Reinhold (2000a): *Herodots Welt*. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte. Berlin: Akademie Verlag.
- Bichler, Reinhold/Rollinger, Robert (2000b): *Herodot*. Hildesheim u. a.: Georg Olms Verlag.
- Bichler, Reinhold (2007) [1988]: „Der Barbarenbegriff des Herodot und die Instrumentalisierung der Barbaren-Topik in politisch-ideologischer Absicht“, in: Reinhold Bichler: *Historiographie – Ethnographie – Utopie*. Gesammelte Schriften, Teil 1. Studien zu Herodots Kunst der Historie (herausgegeben von Robert Rollinger). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 55-64.

- Bichler, Reinhold (2007) [2000]: „Herodots Frauenbild und seine Vorstellung über die Sexuelsitten der Völker“, in: Reinhold Bichler: *Historiographie – Ethnographie – Utopie. Gesammelte Schriften, Teil 1. Studien zu Herodots Kunst der Historie* (herausgegeben von Robert Rollinger). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 107-142.
- Blok, Josine (2002): “Women in Herodotus’ *Histories*”, in: Egbert J. Bakker et al. (Eds.): *Brill’s Companion to Herodotus*. Leiden et al.: Brill, 225-242.
- Boas, Franz (2001) [1920]: “The Methods of Ethnology”, in: Paul A. Erickson/Liam D. Murphy (Eds.): *Readings for a History of Anthropological Theory*. Peterborough, Ontario et al.: Broadview Press, 121-129.
- Bubel, Frank (1991): *Herodot-Bibliographie 1980-1988*. Hildesheim u.a.: Olms-Weidmann.
- Büter, Andreas (2004): *Ethnographische Beschreibungen in der antiken griechischen Literatur. Betrachtung der Werke von Hekataios und Herodot*. München und Ravensburg: GRIN Verlag.
- Chevron, Marie-France (2004): *Anpassung und Entwicklung in Evolution und Kulturwandel. Erkenntnisse aus der Wissenschaftsgeschichte für die Forschung der Gegenwart und eine Erinnerung an das Werk A. Bastians*. Wien: LIT Verlag.
- Cicero, Marcus Tullius (2002) [52/51 v. Chr.]: *De legibus*. Lateinisch/Deutsch (übertragen von Rainer Nickel). Düsseldorf und Zürich: Artemis & Winkler.
- Clifford, James (1986): “Introduction: Partial Truths”, in: James Clifford/George E. Marcus (Eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley et al.: University of California Press, 1-26.
- Corpus Hippocraticum (1994) [ca. Ende des 5. Jhdts. v. Chr.]: „Die Umwelt. II 12-92 (übertragen von Hans Diller)“, in: Hans Diller (Hg.): *Hippokrates. Ausgewählte Schriften*. Stuttgart: Reclam, 123-160.
- Derow, Peter/Parker, Robert (Eds.) (2003): *Herodotus and his World. Essays from a Conference in Memory of George Forrest*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- Descola, Philippe (2005): “On anthropological knowledge”, in: *Social Anthropology* 13, 1. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 65-73.
- Dewald, Carolyn/Marincola, John (Eds.) (2006): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Dihle, Albrecht (1994): *Die Griechen und die Fremden*. München: Verlag C. H. Beck.
- Dostal, Walter/Gingrich, Andre (2004) [1996]: “German and Austrian anthropology”, in: Alan Barnard/Jonathan Spencer (Eds.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London and New York: Routledge, 263-265.

- Elkin, Adolphus Peter (1974): "Elliot Smith and the Diffusion of Culture", in: A. P. Elkin/N. W. G. Macintosh (Eds.): Grafton Elliot Smith. The Man and His Work. Sydney: Sydney University Press, 139-159.
- Erbse, Hartmut (1992): Studien zum Verständnis Herodots. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Erickson, Paul A./Murphy, Liam D. (Eds.) (2001): Readings for a History of Anthropological Theory. Peterborough, Ontario et al.: Broadview Press.
- Erickson, Paul A./Murphy, Liam D. (2003) [1998]: A History of Anthropological Theory (2nd edition). Peterborough, Ontario et al.: Broadview Press.
- Eriksen, Thomas Hylland (2001) [1995]: Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology (2nd edition). London and Sterling, Virginia: Pluto Press.
- Eriksen, Thomas Hylland (2004): What is Anthropology? London and Ann Arbor, MI: Pluto Press.
- Eriksen, Thomas Hylland/Nielsen, Finn Sivert (2001): A History of Anthropology. London and Sterling, Virginia: Pluto Press.
- Evans-Pritchard, Edward Evan (1981): A History of Anthropological Thought (edited by André Singer). London and Boston: Faber and Faber.
- Feest, Christian F./Kohl, Karl-Heinz (2001): „Vorwort“, in Christian F. Feest/Karl-Heinz Kohl (Hg.): Hauptwerke der Ethnologie. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, XI-XIV.
- Fehling, Detlev (1971): Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Fox, Richard G./Gingrich, Andre (2002): "Introduction", in: Andre Gingrich/Richard G. Fox (Eds.): Anthropology, by Comparison. London and New York: Routledge, 1-24.
- Gingrich, Andre/Zips, Werner (2003): „Ethnohistorie und Historische Anthropologie“, in: Bettina Beer/Hans Fischer (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick (Neufassung). Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 273-294.
- Gould, John (2000) [1989]: Herodotus. London: Bristol Classical Press.
- Graebner, Fritz (1911): Methode der Ethnologie. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Grassl, Anton (1904): Herodot als Ethnologe. Ein Beitrag zur Geschichte der Völkerkunde. Sulzbach: Seidel.
- Haddon, Alfred C. (1934): History of Anthropology. London: Watts & Co.
- Haller, Dieter (2005): dtv-Atlas Ethnologie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

- Harris, Marvin (1968): *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. New York: Thomas Y. Crowell Company.
- Harris, Marvin (1987) [1985]: *The Sacred Cow and the Abominable Pig. Riddles of Food and Culture*. New York: Touchstone Books.
- Harrison, Thomas (2002): "Introduction to Part I", in: Thomas Harrison (Ed.): *Greeks and Barbarians*. New York: Routledge, 17-23.
- Harrison, Thomas (2006): "Herodotus", in: Nigel Wilson (Ed.): *Encyclopedia of Ancient Greece*. London and New York: Routledge, 351-352.
- Hartog, François (1988) [1980]: *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History* (translated by Janet Lloyd). Berkeley et al.: University of California Press.
- Hauser-Schäublin, Brigitta (2003): „Teilnehmende Beobachtung“, in Bettina Beer (Hg.): *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 33-54.
- Hekataios von Milet (1954) [6./5. Jhdt. v. Chr.]: *Fragmenta* (herausgegeben von Giuseppe Nenci). Florenz: La Nuova Italia.
- Hornblower, Simon (2002): "Herodotus and his Sources of Information", in: Egbert J. Bakker et al. (Eds.): *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden et al.: Brill, 373-386.
- Humphreys, Sarah C. (1978): *Anthropology and the Greeks*. London et al.: Routledge & Kegan Paul.
- Ingold, Tim (2000) [1994]: "General Introduction", in: Tim Ingold (Ed.): *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*. London and New York: Routledge, XIII-XXII.
- Karageorghis, Vassos/Taifacos, Ioannis (Eds.) (2004): *The World of Herodotus. Proceedings of an International Conference held at the Foundation Anastasios G. Leventis, Nicosia, September 18 - 21, 2003*. Nicosia: Foundation Anastasios G. Leventis.
- Karttunen, Klaus (2002): "The Ethnography of the Fringes", in: Egbert J. Bakker et al. (Eds.): *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden et al.: Brill, 457-474.
- Khazanov, Anatoly M. (1994) [1983]: *Nomads and the Outside World* (translated by Julia Crookenden, 2nd edition). Madison, Wisconsin et al.: The University of Wisconsin Press.
- Kluckhohn, Clyde (1961): *Anthropology and the Classics. The Colver Lectures in Brown University*. Providence, Rhode Island: Brown University Press.
- Kohl, Karl-Heinz (2000): *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung* (2., erweiterte Auflage). München: C. H. Beck.

- Kuhn, Thomas S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Kuhrt, Amélie (2002): "Babylon", in: Egbert J. Bakker et al. (Eds.): *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden et al.: Brill, 475-496.
- Kuper, Adam (1997) [1996]: *Anthropology and Anthropologists. The modern British School* (3rd revised and enlarged edition). London and New York: Routledge.
- Kuper, Adam (1999) [1997]: "Darwin and the Anthropologists", in: *Among the Anthropologists. History and Context in Anthropology*. London et al.: Athlone Press, 59-78.
- Lafitau, Joseph François (1987) [1724]: *Die Sitten der amerikanischen Wilden im Vergleich zu den Sitten der Frühzeit* (übertragen von Johann Friedrich Schröter, neu herausgegeben und kommentiert von Helmut Rein). Weinheim: Acta Humaniora.
- Layton, Robert (1997): *An Introduction to Theory in Anthropology*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (2008) [1955]: *Traurige Tropen* (übertragen von Eva Moldenhauer). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lloyd, Alan B. (2002): "Egypt", in: Egbert J. Bakker et al. (Eds.): *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden et al.: Brill, 415-435.
- Lowie, Robert Harry (1938): *The History of Ethnological Theory*. New York: Rinehart & Company, Inc.
- Luraghi, Nino (2006): "Meta-*historiē*: Method and genre in the *Histories*", in: Carolyn Dewald/John Marincola (Eds.): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 76-91.
- Malinowski, Bronislaw (2001) [1922]: *Argonauten des westlichen Pazifik* (übertragen von Heinrich Ludwig Herdt, herausgegeben von Fritz Kramer; 2. Auflage). Eschborn bei Frankfurt am Main: Klotz.
- Marschall, Wolfgang (1990): „Einleitung“, in: Wolfgang Marschall (Hg.): *Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead*. München: C. H. Beck, 7-17.
- Moore, Jerry D. (1997): *Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Walnut Creek et al.: AltaMira Press.
- Morgan, Lewis Henry (1987) [1877]: *Die Urgesellschaft. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation* (übertragen von W. Eichhoff unter Mirkwirkung von Karl Kantsky). Wien: Promedia.

- Morus, Thomas (1979) [1516]: *Utopia* (übertragen von Gerhard Richter). Stuttgart: Reclam.
- Müller, Klaus E. (1972 u. 1980): *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung. Von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen*. 2 Bände. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Müller, Klaus E. (1997): *Geschichte der antiken Ethnologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Munson, Rosaria Vignolo (2001): *Telling Wonders. Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Munson, Rosaria Vignolo (2005): *Black Doves Speak. Herodotus and the Languages of Barbarians*. Washington, DC et al.: Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University.
- Nippel, Wilfried (1990): „Ethnographie und Anthropologie bei Herodot“, in: *Griechen, Barbaren und »Wilde«*. *Alte Geschichte und Sozialanthropologie*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 11-29.
- Nippel, Wilfried (1990): „Ökonomische Anthropologie und griechische Wirtschaftsgeschichte“, in: *Griechen, Barbaren und »Wilde«*. *Alte Geschichte und Sozialanthropologie*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 124-151.
- Nippel, Wilfried (2002) [1996]: “The Construction of the <Other>” (translated by Antonia Nevill), in: Thomas Harrison (Ed.): *Greeks and Barbarians*. New York: Routledge, 278-310.
- O’Brien, Flann (2007) [1967]: *The Third Policeman*. London et al.: Harper Perennial.
- Pearson, Lionel Ignacius Cusack (1975) [1939]: *Early Ionian Historians*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Pembroke, Simon (1992) [1967]: „Frauen in Vormachtstellung. Die Funktion von Alternativen innerhalb der frühgriechischen Überlieferung und die antike Vorstellung vom Matriarchat“ (übertragen von Liselotte Glage und Jörg Rublack), in: Beate Wagner-Hasel (Hg.): *Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 92-148.
- Perry, William J. (1927) [1923]: *The Children of the Sun. A Study in the early History of Civilization* (2nd and revised edition). London: Methuen & Co. Ltd.
- Petermann, Werner (2004): *Die Geschichte der Ethnologie*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Pine, Frances (2004) [1996]: “Family”, in: Alan Barnard/Jonathan Spencer (Eds.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London and New York: Routledge, 223-228.

- Plutarch (1992) [1./2. Jhdt. n. Chr.]: *The Malice of Herodotus* (translated by Anthony Bowen). Warminster: Aris & Phillips Ltd.
- Polanyi, Karl (1968) [1963]: "Ports of Trade in Early Societies", in: Karl Polanyi: *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polanyi* (edited by George Dalton). Garden City, New York: Anchor Books/Doubleday & Company, Inc., 238-260.
- Pritchett, William Kendrick (1993): *The Liar School of Herodotus*. Amsterdam: Gieben.
- Protagoras (1935) [1903; 5. Jhdt. v. Chr.]: „Fragmente“, in: Walther Kranz (Hg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker. Zweiter Band* (übertragen von Hermann Diels; 5. Auflage). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 262-268.
- Redfield, James (1985): "Herodotus the Tourist", in: *Classical Philology*. Vol. 80, No. 2. Chicago et al.: The University of Chicago Press, 97-118.
- Reinhardt, Thomas (2001): „Herodot“, in: Christian F. Feest/Karl-Heinz Kohl (Hg.): *Hauptwerke der Ethnologie*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 156-161.
- Romm, James (1998): *Herodotus*. New Haven and London: Yale University Press.
- Rood, Tim (2006): "Herodotus and foreign lands", in: Carolyn Dewald/John Marincola (Eds.): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 290-305.
- Sassi, Maria Michela (2001) [1988]: *The Science of Man in Ancient Greece* (translated by Paul Tucker). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Schlögl, Albert (1998): *Herodot*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schott, Rüdiger (1998) [1983]: „Rechtsethnologie“, in: Hans Fischer (Hg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick* (vierte, überarbeitete Auflage). Berlin und Hamburg: Dietrich Reimer Verlag, 171-195.
- Sieberer, Wido (1995): *Das Bild Europas in den Historien. Studien zu Herodots Geographie und Ethnographie Europas und seiner Schilderung der persischen Feldzüge*. Innsbruck: Verlag des Instituts für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.
- Šmitek, Zmago/Jezernik, Božidar (1995): "The anthropological tradition in Slovenia", in: Han F. Vermeulen/Arturo Alvarez Roldán (Eds.): *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*. London and New York: Routledge, 171-183.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (2003): "Herodotus (and others) on Pelasgians: Some Perceptions of Ethnicity", in: Peter Derow/Robert Parker (Eds.): *Herodotus and his World. Essays from a Conference in Memory of George Forrest*. Oxford et al.: Oxford University Press, 103-144.

- Stagl, Justin (2003): „Die Entwicklung der Ethnologie“, in: Bettina Beer/Hans Fischer (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick (Neufassung). Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 33-52.
- Szalay, Miklós (1983): Ethnologie und Geschichte. Zur Grundlegung einer ethnologischen Geschichtsschreibung. Mit Beispielen aus der Geschichte der Khoi-San in Südafrika. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Thomas, Rosalind (2000): Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Thukydides (2002) [Ende des 5. Jhdts. v. Chr.]: Der Peloponnesische Krieg (übertragen und herausgegeben von Helmuth Vretska und Werner Rinner). Stuttgart: Reclam.
- Urry, James (1993): Before Social Anthropology. Essays on the History of British Anthropology. Chur et al.: Harwood Academic Publishers.
- Urry, James (2004) [1996]: “History of Anthropology”, in: Alan Barnard/Jonathan Spencer (Eds.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London and New York: Routledge, 277-279.
- Vermeulen, Han F./Roldán, Arturo Alvarez (1995): “Introduction. The History of Anthropology and Europe”, in: Han F. Vermeulen/Arturo Alvarez Roldán (Eds.): Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology. London and New York: Routledge, 1-16.
- Vermeulen, Han F. (2008): Early Development of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment: Anthropological Discourse in Europe and Asia, 1710-1808. PhD Thesis. Leiden: University of Leiden.
- Wagner-Hasel, Beate (1992): „Einleitung“, in: Beate Wagner-Hasel (Hg.): Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1-13.
- West, Stephanie (2002): “Scythians”, in: Egbert J. Bakker et al. (Eds.): Brill’s Companion to Herodotus. Leiden et al.: Brill, 437-456.
- West, Stephanie (2006): “Hecataeus of Miletus”, in: Nigel Wilson (Ed.): Encyclopedia of Ancient Greece. London and New York: Routledge, 339-340.

3. Onlinequelle:

- Lukas, Helmut/Schindler, Vera/Stockinger, Johann: Interaktives Online-Glossar: Ehe, Heirat und Familie: <http://www.univie.ac.at/ksa/cometh/glossar/heirat/index.htm> (Stand 09.01.2009).

Anhang: Abstract, Lebenslauf

Abstract (deutschsprachige Fassung): Herodot – Vater der Ethnologie?

Die Geschichte der Ethnologie gibt es nicht, es sind derlei viele. Dementsprechend haben wir es auch mit einer Reihe an möglichen Anfangspunkten für eine Geschichte der Ethnologie zu tun: Antike, Aufklärung, 19. Jahrhundert, Anfang des 20. Jahrhunderts. Der antiken Tradition der Ethnologie wird in den Darstellungen der Entwicklungen der Ethnologie allerdings zumeist kaum nähere, mitunter auch gar keine Aufmerksamkeit geschenkt. Wenn die Antike eine Berücksichtigung in der Besprechung findet, taucht der Name Herodot immer wieder auf, wenngleich keine intensivere Auseinandersetzung mit seinem Werk stattfindet. Ebenjenes Defizit versucht diese Arbeit zu mindern, indem sie sich aus ethnologischer Perspektive ausführlich mit den Historien Herodots beschäftigt. Dabei geht sie folgender Fragestellung nach: *Herodot – Vater der Ethnologie?* Um Antwort auf die gestellte Frage geben zu können, gilt es das ethnologische Potenzial Herodots eindringlich zu untersuchen. Dies geschieht in drei Schritten. Erstens konzentrieren wir uns auf Herodots methodisches Vorgehen. In den Historien findet sich die Formulierung eines empirischen Forschungsprogramms, das, wenngleich das Ausmaß seiner Realisierung bei Herodot umstritten ist, in seinen Grundzügen nach wie vor Aktualität genießt. Insbesondere gilt unser Interesse in diesem Zusammenhang der Beziehung von Autopsie und oralen Informationen. Überdies spüren wir in diesem Abschnitt dem komparativen Unternehmen Herodots nach. Mit dem ethnographischen Vergleich arbeitet Herodot soziokulturelle Differenzen und Gemeinsamkeiten heraus, wodurch er einerseits ein kritisches Instrument zur Besprechung der eigenen hellenischen Welt gewinnt, andererseits menschliche Universalien entdeckt. Zweitens widmen wir uns ausführlich der Herodotschen Ethnographie. Herodot liefert in den Historien eine Beschreibung der gesamten damals bekannten Welt und ihrer Bewohner, wobei er Themen wie z. B. Subsistenz, Rituale, Gender-Beziehungen, soziale Organisation, materielle Kultur behandelt, die auch zu einem festen Inventar der Ethnographie in der institutionell etablierten Ethnologie werden sollten. Ferner besprechen wir in diesem Teil der Arbeit gewisse Darstellungsmuster des Fremden und deren Durchbrechung im Werk Herodots. Drittens überprüfen wir das theoretische Potenzial Herodots. Hier sehen wir uns Herodots Ansätze zu einem Diffusionismus und seine Ausführungen zum Verhältnis von Natur und Mensch näher an. Ferner lernen wir Herodots Perspektivismus kennen, der sich durchaus mit einem Universalismus kombinieren lässt. Mit den durch diese intensive Auseinandersetzung mit den

Herodotschen Historien gewonnenen Einsichten können wir nun eine nuanciertere Beantwortung der Frage *Herodot – Vater der Ethnologie?* vornehmen.

Abstract (English version): Herodotus – father of anthropology?

There is no such thing as the history of anthropology, there are many different ones. Accordingly we have to deal with many possible starting points for a history of anthropology: antiquity, Enlightenment, the 19th century or the beginning of the 20th century. The accounts of the historical developments of anthropology however pay mostly little, now and then even no attention to the ancient tradition of anthropology. If antiquity does find consideration, the name Herodotus comes up quite often, even though no intensive analysis with his work takes place. In this work I try to overcome exactly that deficit by dealing extensively with the Histories of Herodotus from an anthropological perspective. While doing so this work deals with the following question: *Herodotus – father of anthropology?* To answer this, we have to examine closely the anthropological potential of Herodotus. This happens in three steps. First, we concentrate on Herodotus' methodical procedure. The Histories contain the formulation of an empirical research-program, which, even though the extent of its realisation in the case of Herodotus is hotly debated, is in its fundamentals still up to date. In this context we are particularly interested in the relation between autopsy and oral information. Moreover do we examine in this part the comparative undertaking of Herodotus. Due to the ethnographic comparison Herodotus elaborates sociocultural differences and similarities, whereby on the one hand he wins an instrument for critically discussing his own Hellenic world, on the other hand he discovers human universals. Secondly, we discuss Herodotus' ethnography extensively. Herodotus delivers within his Histories a description of the whole known world and its inhabitants of his time, in the course of which he deals with themes like e.g. modes of subsistence, rituals, gender-relations, social organisation, material culture and so forth, which should become fundamental to the ethnography in the institutionally established anthropology. Furthermore in this part of the work we discuss certain patterns of representation of the foreign and their destruction in the work of Herodotus. Thirdly, we scrutinize Herodotus' theoretical potential. Here we look at Herodotus' considerations on diffusionism and his remarks on the relationship between nature and human beings. Moreover we get to know Herodotus' perspectivism, which is combined with a universalism. Now, after a detailed analysis of the Histories of Herodotus, we are able to give a profound answer to the question *Herodotus – father of anthropology?*

Lebenslauf

Name: Paul Reiter

Geburtsdatum: 03.07.1985

Geburtsort: Kirchdorf an der Krems

Staatsbürgerschaft: Österreich

WS 2008/09: Tutor am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie

April 2007: Vortrag im Rahmen der Tage der Kultur- und Sozialanthropologie

2003-2009: Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien

1995-2003: Gymnasium der Abtei Schlierbach

1991-1995: Volksschule Schlierbach